

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 162
Volumen LXII
Enero - Abril 2023

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor

Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Everlyn Sanabria R. SIEDIN.

Motivo de cubierta: "Convivencia". Ana Isabel Martén (*Técnica mixta sobre papel, 132x100cm, 1991*).

Revista

105

R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1.
(1957)- . — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 –
v.

ISSN-0034-8252

1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas
costarricenses.

BUCR



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *Academic Search Complete*
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)*
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana*
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
- *DIALNET*
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
- *The Philosopher's Index*
- *Latindex*
- *Sociological abstracts*
- *Informe Académico*
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR*
- *Philosopher's Index*
- *Sociological Abstracts*

<https://www.ebsco.com/es>
<https://www.base-search.net>
<https://biblat.unam.mx/es/>
<http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
<http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
<https://dialnet.unirioja.es>
<http://hapi.ucla.edu/0>
www.philinfo.org
www.latindex.org
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
<https://www.latindex.org/latindex/>

<https://miar.ub.edu>
<https://philindex.org>
<https://proquest.libguides.com/home>

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LXII

Enero - Abril 2023

Número 162
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

1. Motivo de portada: “Convivencia” 7-9

1. Artículos

1. Osvaldo Montero Salas. “*Minima Moralia*. La fractal crítica del valor de Th. W. Adorno” 13-29
2. Iván Natteri Romero. “Por una perspectiva crítica de la salud” 31-46
3. Javier Jaimes Cienfuegos, Juan Monroy García y Javier Jaimes García. “Enajenación y consumismo” 47-57
4. Guillermo Ortega Monge. “Propuesta de un concepto de metafilosofía” 59-70

2. Dossier:

Una interpretación crítica de la modernidad: hacia un humanismo de la praxis. Pensamiento de Franz J. Hinkelammert

1. Franz J. Hinkelammert. “La constitución de la ética: la ética del mercado y su crítica” 75-82
2. Helio Gallardo. “Franz J. Hinkelammert: La opción político-cultural por los empobrecidos y el deseo de Dios” 83-86
3. Yamandú Acosta. “Racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert” 87-100
4. David Sánchez Rubio. “Algunos aportes del pensamiento de Franz Hinkelammert sobre la idea y la práctica de Derechos Humanos” 101-115
5. Estela Fernández Nadal. “Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea” 117-129
6. Henry Mora Jiménez. “Racionalidad y ética en Franz Hinkelammert: La crítica hinkelammertiana a la teoría ortodoxa de la acción racional” 131-142
7. Juan José Bautista S. “El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx” 143-153
8. Norman José Solórzano Alfaro. "Provocaciones para una nueva epistemología. Conversaciones con Franz Hinkelammert" 155-165

“Convivencia”
Ana Isabel Martén
**(Técnica Mixta: Tinte, crayones de óleo y cera sobre
papel de acuarela, 100 x 132 cms., 1991)**

Por Rocío Zamora-Sauma

Con-vivir

La imagen de la portada del presente número de la *Revista de Filosofía* pertenece a Ana Isabel Martén, miembro del colectivo *Bocaracá*. Esta agrupación se estableció en 1988 como una estrategia de divulgación colectiva en el campo del arte contemporáneo. Sus vínculos no se establecieron alrededor de un proyecto identitario en términos ideológicos, políticos o artísticos. Más bien buscaban crear una alianza que les permitiera divulgar sus trabajos a nivel internacional en un contexto mundial convulso en términos políticos, territoriales y económicos.

En el campo de la institucionalidad de las artes costarricenses, fue en estos años de reapropiación de los mercados que se crearon una serie de iniciativas estatales y privadas que fueron propiciando otras formas de moverse en el mundo del arte. En Costa Rica, a partir de la década de los años ochenta, ciertas galerías privadas y talleres personales fungieron como espacios de promoción de artistas de la región en colecciones privadas. A esto contribuyeron las bienales de arte que se fueron estableciendo en estas últimas décadas del siglo XX o la creación del Museo de Arte y Diseño Contemporáneo en 1994. Una gran parte de estas instituciones ha desaparecido y otras han sido creadas gracias a los esfuerzos de las generaciones emergentes, las cuales se enfrentan a

una reducción galopante de los presupuestos y posibilidades de apoyo estatal al sector cultura.

La respuesta del grupo Bocaracá a la coyuntura de auge institucional hacia las últimas décadas del siglo XX tenía que ver con la pregunta por cómo *con-vivir desde, sin y con* las instituciones de arte a nivel nacional e internacional. Producir colectivos implica establecer formas de relación para agenciar medios de trabajo, fortalecimiento institucional y estrategias de exposición. En este escenario, el grupo Bocaracá hacía una lectura histórica sobre cómo producir vínculos frente a las estructuras nacionales y al capital extranjero. La imagen de Ana I. Martén amplía estas formas de *con-vivencia*, situándolas en una esfera más amplia de la existencia y de la vida, lo que permite entender lo anterior desde una lectura universal sobre los medios de sobrevivencia en contextos complejos.

Convivencia retoma diversos motivos relacionados con simbolismos provenientes de distintas tradiciones religiosas, espirituales y científicas. Este es el caso de las figuras de la espiral y del caracol, las cuales remiten a los entramados entre ciencia y naturaleza. Las narrativas mitológicas sobre la creación del día y de la noche en la tradición mexicana o azteca veían en el esqueleto del caracol una respuesta a la ausencia de luz, asociando al caracol con

la luna. La figura de la espiral fue también el modelo o patrón que inspiró las explicaciones matemáticas sobre la irracionalidad de las raíces de los números, la perspectiva aurea o la serie numérica de Fibonacci.

En todos estos casos la fractura entre naturaleza y cosmos se planteaba como continuidad, pues los dioses se conectaban a los astros y estos a la posibilidad de la vida humana. Lo mismo al considerar la proporción aurea, cuya formulación describiría el tipo de proporción y relación de todos los objetos e incluso de los movimientos en todos los ámbitos de la existencia. Este *continuum* y estructura general del mundo reaparece en la imagen de Ana I. Martín, en la cual podemos notar una serie de figuras provenientes del mundo de la vida. En la parte superior de la imagen vemos un recuadro azul resguardado por dos figuras humanas: una que parece tocarlo y sostenerlo; la otra, que extiende su mano hacia abajo. Arriba del recuadro, otras dos figuras humanas se alejan hacia extremos opuestos. Todos estos motivos dialogan con el título de la imagen: los cuerpos humanos desnudos fluyendo y extendiéndose en el espacio insinúan que las convivencias no son nunca estables ni seguras. Ni siquiera el propio cuerpo podría permanecer en un estado de identidad consigo mismo, sino que su condición es la de un ser *extático*, a saber, relacional, que requiere de formas de sociabilidad con diversos entes.

Judith Butler plantea que esta condición extática es la que sostiene las relaciones políticas, las maneras de ser poseídos y desposeídos. Si bien se trata de una condición determinada históricamente, constituye también una condición universal de todo ser vivo en la medida en que los medios de sobrevivencia y reproducción no se encuentran resueltos individualmente. Esto contrasta con los mitos de la modernidad que pretendieron construir un modelo de separación entre *el hombre* y la naturaleza. La crisis ecológica actual nos ha demostrado que sin *ese* gran reino de especies, que hemos llamado *naturaleza* o recursos naturales, en realidad no podríamos sobrevivir.

Según esto, tenemos más en común con el caracol que con la imagen del individuo definido como amo y señor del resto de la creación. La diferencia es que el ser humano

ha imaginado una ficción que más que su guarida, deviene su propia tumba, mientras que el caracol reconoce en sus movimientos su naturaleza relacional. No se expone en vano. Pareciera que no tiene una potencia de muerte o suicida. Más bien, este ovíparo construye su propia sociedad a través de procesos de lectura que le van llevando de su ermita a las superficies y, desde sus adversidades, a la interioridad de su refugio. Cuando encuentra situaciones adversas, como la falta de humedad, el caracol se encierra en su esqueleto. Bastaría un poco de agua para que el caracol saliera de su ermita y se expusiera de nuevo al mundo. Si el caracol no encontrara ambientes húmedos o perdiera su concha, el molusco no podría sobrevivir.

El caracol puede funcionar como un espejo de nuestras formas de producir colectivos. Sin el suelo que pisa o el agua con la cual entra en contacto, los caracoles no podrían alimentarse y obtener el calcio para edificar su propio refugio. Lo mismo para reproducirse, al entrar en prologadas cópulas con otros de su especie. Esta condición relacional define a todo ser vivo, en la medida en que cada individuo es un portador y traductor de las posibilidades y actualidad de su especie y del estado del cosmos. La ausencia de las abejas, por ejemplo, es leído como uno de los síntomas de la crisis ecológica que vivimos. Con ello, el ser humano no solo se conecta y requiere de quienes le rodean, sino de todas las formas de la vida.

A nivel intra-especie también funcionamos como los caracoles, pues transitamos superficies ásperas que nos hacen retraernos o exponernos. Podemos sin duda alguna ser muy malos lectores y, a pesar de ello, seguir respondiendo con nuestros actos a la pregunta por las formas de con-vivir con todos los entes en el mundo. Es decir, cada gesto conlleva respuestas sobre cómo queremos habitar el mundo y qué tipo de relaciones queremos construir con quienes viven allí, con el pasado que espectralmente sostiene nuestros vínculos y, con el porvenir, que producimos también desde nuestras acciones.

Conformar una sociedad implica reconocer la precariedad de lo individual y las formas de enriquecerse a partir del contacto con los suelos, los terrenos acuosos y los otros. Implica salir de sí al encuentro del mundo, de los

objetos, de los medios de reproducción y de las otras personas. De allí que, como lo reconoce Jean-Luc Nancy, la *existencia* sea desde siempre un *exilio*: es en esta condición de *estar arrojados* que se expone nuestra radical vulnerabilidad, pero también nuestra fortaleza.

Como el caracol, ese gran lector de superficies que logra agenciar su vida en distintos ambientes, requerimos de formas de lectura para conducir los espacios institucionales en nuestra coyuntura de gran precarización social, política y cultural.

I.
ARTÍCULOS

Oswaldo Montero Salas

Minima Moralia. La fractal crítica del valor de Th. W. Adorno

Resumen: Este artículo realiza un trabajo exploratorio sobre algunos aspectos filosóficos presentes en la obra *Minima Moralia* de Th. W. Adorno. Se pretende rescatar los principales elementos relacionados a su crítica del valor como realidad totalizadora, dando cuenta de las consecuencias concretas manifestadas en la vida social y de las posibilidades asequibles para superar tal estado. Se parte de la hipótesis de que *Minima Moralia* constituye un elemento central de la crítica del valor en la versión de Adorno. En primer lugar, se presenta el contexto de publicación del escrito adorniano. A continuación, se investiga el papel de la experiencia en el pensamiento crítico del pensador. Después se precisa la importancia de la teoría de la apariencia e inversión real en la comprensión de este universo social, para cerrar el escrito con un análisis de las posibilidades objetivas de trascender lo dado y el papel de la felicidad en la Teoría crítica.

Palabras clave: Th. W. Adorno, Crítica del valor, Apariencia objetiva, Inversión real, Karl Marx.

Abstract: This article aims to perform an exploratory work on some philosophical aspects present in the work *Minima Moralia* by Th. W. Adorno. Of the richness and multiplicity of its content, the intention is to rescue the main elements related to its critique of value as a totalizing reality, accounting for the concrete consequences manifested in people's lives and the affordable possibilities to overcome such a state. It is based on the hypothesis that *Minima Moralia* constitutes a central element of the critique of value in Adorno's version. First, the context of the publication of Adorno's book is presented. The role of experience in the thinker's writing and critical thinking is highlighted below. Then the importance of the theory of appearance and real inversion in the understanding of reality. The paper closes with an analysis of the objective possibilities of transcending the given and the role of happiness in Critical Theory.

Keywords: Th. W. Adorno, Value criticism, Objective appearance, Real inversion, Karl Marx.

Durante días he estado adherido magnéticamente al libro, que cada día es una nueva lectura fascinante.

— Thomas Mann, leyendo *Minima Moralia*,
Correspondencia: 1943-1955



Introducción

Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) fue un filósofo alemán nacido en Fráncfort, y es considerado uno de los más importantes pensadores del siglo XX. Escribió sobre sociología, estética, musicología, psicología, entre otras áreas. Junto con Max Horkheimer y Walter Benjamin, se le considera uno de los máximos exponentes de lo que dio en llamarse la Escuela de Fráncfort y la Teoría Crítica de la sociedad. Transcurriendo su adolescencia en el agitado y extraordinario ambiente cultural y político de Weimar en los años veinte, se formará como músico y filósofo, en medio de su contacto y amistad con personajes como Siegfried Krauer, Alban Berg, Ernst Bloch, Georg Lukács, Bertold Brecht, entre otros.

Tras el ascenso del fascismo en Alemania, debe exilarse al igual que todos los demás intelectuales que vieron comprometida su vida. Primero en Inglaterra, después, en 1938, en Estados Unidos. En este país podrá observar de primera mano, en el centro de la economía y la cultura hegemónica de la época, fenómenos como la masificación y la penetración de la dinámica mercantil en áreas como el arte, la cultura, el pensamiento y la vida cotidiana en general. Instalado en Los Ángeles, redacta entre 1942 y 1944 junto con Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, uno de los textos más célebres de la Escuela de Fráncfort. En 1944 emprende a la vez la redacción de la primera parte de *Minima Moralia*, prosiguiendo en 1945 la segunda, y entre 1946 y 1947 la tercera, que serán publicadas hasta 1951, cuando tras la convulsa experiencia de la Segunda Guerra Mundial y el exilio en Estados Unidos, y tras el suspenso de su publicación en 1949 debido a la crisis económica suscitada, el pensador encuentre algo de tranquilidad y condiciones propicias en Alemania. El texto tuvo un éxito extraordinario y posicionó rápidamente a Adorno como un intelectual de primer orden.

El 31 de octubre de 1945 Adorno da cuenta a sus padres sobre la elaboración de un “manuscrito muy extenso escrito en forma de aforismo nietzscheano¹, que se refiere a una variedad relativamente grande de temas filosóficos, pero

sobre todo a la pregunta: ¿qué fue de la «vida» en las condiciones del capitalismo monopolista?” (Adorno, 2007, p. 236). Pregunta directamente relacionada con la dedicatoria del libro: “la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida” (Adorno, 2006, p. 17). Ese extenso manuscrito referido a sus padres se trata indudablemente de *Minima Moralia*: obra singular en la literatura filosófica de mediados de siglo XX, y la más característica y personal de Adorno. Recibe su título en referencia a la *Magna Moralia* aristotélica. La *Magna Moralia* trata sobre el bien, la voluntad, la recta razón y la felicidad de la vida; la *Minima Moralia* podría decirse aborda la regresión humana, el automatismo social y la vida atravesada por la catástrofe.

Compuesta de tres partes divididas según el momento de redacción, cada una se encuentra fragmentada en alrededor de cincuenta secciones o aforismos numerados y titulados, donde puede encontrarse reflexiones sobre la vida familiar, historia mundial, crítica literaria, teoría de la cultura, arte, psicoanálisis, y filosofía en general, en una tentativa breve e incisiva que logra encapsular las experiencias más profundas y las vivencias del pensador. Que sean cincuenta los aforismos que componen cada parte (excepto la última, compuesta por cincuenta y tres) no resulta azaroso: Adorno dedica el libro a su íntimo amigo Max Horkheimer, con motivo del cumplimiento de los cincuenta años de vida de éste. Los breves soliloquios de una extensión de alrededor de una página, que oscilan entre “long aphorism or short essay”, van encabalgando las temáticas una tras otra, de modo que, por lo general, el siguiente aforismo sorbe del contexto en que fue dejada la reflexión anterior.

Su aproximación a los enigmas y jeroglíficos del siglo XX, similares al benjaminiano desciframiento del siglo XIX, distingue fenómenos que quizá actualmente pasen desapercibidos, pero que dan cuenta de la dominación social y de un régimen apabullante que actúa desde lo más íntimo y próximo al ser humano. La totalidad y la parte quedan amalgamados al punto de que “en el más pequeño de sus segmentos está inscrita, como expresión suya, la inmensa magnitud de todo” (Adorno, 2006, p. 54; §29)². En estos

aforismos, “la duda sobre si el hombre había sido creado para el intercambio” (p. 202; §125) se persigue hasta lo más profundo de la dinámica del intercambio mismo, como una acción corrosiva y sobre todo como un principio que con suma violencia subyace en la vida cotidiana de los individuos.

Experiencia y pobreza

Con la frase “La vida no vive” de Ferdinand Kürnberger (1821-1879) en su novela *El que está cansado de América* –libro que resultaba lectura fundamental entre los emigrados– abrirá Adorno la primera parte, realizando una indirecta mofa de las filosofías de la existencia en boga en su tiempo. La dedicatoria del libro empieza dando cuenta de la relación íntima en que ha entrado la vida y la producción, tornándose en una completa inversión entre los medios y fines, un *quid pro quo* entre una y otra que se intenta mapear.

Adorno escribe desde la experiencia vital, y da cuenta de la progresiva asfixia ocasionada por la realidad social de su tiempo. Los aforismos tienen un aspecto autorreflexivo cuya conexión es casi idiosincrásica con la vida de su autor. Se dan a conocer preocupaciones privadas, reflexiones que viven en el momento en que la vida aparenta no vivir. De modo similar a *Calle de dirección única* y *la Infancia en Berlín hacia el mil novecientos* de Benjamin (2010), el texto ilumina más la realidad objetiva experimentada en esa subjetividad, que la ensimismada y laudatoria anécdota biográfica. Es un documento donde biografía, historia y sociedad quedan entrelazados sagazmente, y donde de forma más palpable aparece la no-idéntica personalidad del filósofo. Hablará sin disimulo, contrario a gran cantidad de intelectuales contemporáneos suyos, de los dos tipos de sociedad presentadas como opciones en su época, y adoptando las ideas de Horkheimer (2006) sobre el *Estado autoritario*, despreciará al despotismo soviético considerándolo un sistema caníbal e igualmente contribuyente que el norteamericano en la destrucción generalizada, tanto del mundo externo como del interno. Ninguna de las dos, a sus ojos, constituía una sociedad que abonara a la emancipación, sino

solo dos sistemas ciegos y fetichistas dispuestos a devorarlo todo para asegurar su existencia.

Nutriendo su proyecto filosófico con referentes como Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Weber y Freud, será Karl Marx una de sus mayores influencias³. Marx descubrió los mecanismos generales que se desarrollan en el actuar de todos los seres humanos miembros de esta determinada forma de organización social, mecanismos que se nutren e intensifican delineando la forma de vida de cada uno de ellos. Teniendo sus análisis como presupuesto, investigará de qué manera y con qué resultados este modo de producción penetra a los individuos socializados por las nuevas condiciones de vida a mediados del siglo XX, y cómo se constituye la conexión funcional, la objetividad social y la autonomización real de la totalidad.

La atención se centra ahora en las cuestiones de las circunstancias y posibilidades de la individualidad en medio del trabajo, el ocio, la cultura, el deporte, el consumo, el amor, el sexo; sus posibilidades relacionales con la ciencia, el arte, la filosofía, las otras generaciones. No por casualidad previo a su publicación, los *Minima Moralia* querían ser subtítulos por la editorial Suhrkamp como “Filosofía de la vida cotidiana”. En este lente, los más pequeños y triviales fragmentos de la vida cotidiana pierden su candidez y se transforman en iluminaciones de la catástrofe circundante y del abismo que se abre bajo los pies del mundo. Su autor está preocupado por la conservación de oportunidades para la autodeterminación de una experiencia humana no regulada y administrada, que permita acceder y producir una vida liberada; de las posibilidades aún existentes en los márgenes y hendiduras de lo dado de desplegar una vida dignamente humana, que la sociedad ofrece como una promesa de felicidad, y en un mismo movimiento la torna inaccesible a través de su tétrica puesta en escena.

La premisa de su libro será que la vida está dañada, ha sido ya afectada por las condiciones de existencia. Su incursión desde el fragmento y el aforismo la realiza adrede para evitar “la textura teórica explícita” y para observar en las múltiples manifestaciones de lo real esos rasgos dañados de la vida. Su método consiste en aproximarse oblicuamente a las varias aristas que el

objeto último atrae hacia sí en un remolino concéntrico. Entonces, como sostiene en *Dialéctica Negativa*, “los más mínimos rasgos del mundo interior tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe las cáscaras de lo, según la pauta del concepto genérico subsumidor, desamparadamente singularizado y hace estallar su identidad, el engaño de que sería meramente un ejemplar” (Adorno, 2005, p. 373)⁴. Este énfasis en lo micrológico, claramente influenciado por sus amigos Kracauer y Benjamin, ponía al descubierto la necesidad de enfocar el mundo desgarrado desde una perspectiva que no violenta la especificidad de lo real en una holística pretensión de homogeneidad y armonía. El reto de reunir lo fragmentado sin aniquilar las específicas diferencias logra resolverse con las figuras de la constelación y el prisma. Así, la posibilidad de acercarse a los diversos elementos, observándolos desde cierto ángulo en configuraciones y comprendiéndolos sin desvirtuar su sentido, además del gesto refractante de la jeroglífica sociedad, le permitió a Adorno enfocar lo multiforme y escurridizo a partir del pensamiento en fragmentos. Como previene Tomba (2014), y ante la mirada despistada, “*Minima Moralia* no es una masa de pensamientos al azar, ya que expresa el hecho de que todos los objetos están igualmente distantes del centro; es decir, al principio que los hechiza a todos” (p. 47).

Debido a este modo de observar esta particular realidad y de aguzar la experiencia considerando los detalles más minuciosos del entorno diario, siguiendo el ideal de K. Kraus según el cual todo escritor debe “escuchar los sonidos del día como si fuesen los acordes de la eternidad” (citado en Claussen, 2008, p. 25), sus reflexiones logran desarrollar a profundidad “consideraciones de alcance social y antropológico”. Capta la relación entre la emergencia de los zoológicos y el imperialismo colonial del siglo XIX, que a mediados del siglo XX logran propagarse por la inminente destrucción humana que en el imaginario colectivo empezó a aparecer, con lo que conforme al modelo del arca de Noé, se conservó una pareja de cada uno de los animales aguardando el diluvio (Adorno, 2006, pp. 120-121; §74). Observa la modificación del ritmo de caminar humano en las nuevas condiciones,

pues el individuo burgués heredero del “paseo feudal”, mostraba un ritmo tranquilo de andar, lo que denotaba su liberación del “hechizo del paso hierático” y le hacía asequible el “deambular sin asilo”⁵, el “derecho al paseo, a un ritmo que no le era impuesto”, que es violentamente reemplazo por el correr, con individuos que deben mirar fijo hacia adelante “como si tuviera detrás a un persecutor cuyo rostro hiciera paralizarse”, exhibiendo una postura aterrorizada por “las fuerzas desatadas de la vida”, y generando un miedo por una sociedad que acosa como lo hicieron alguna vez los “animales salvajes”, que se muestra en el que “corre tras el autobús que se le escapa” y su relación con esa violencia arcaica (pp. 168-169; §102).

No deja de destacar el hecho de que las personas con rápidos saludos generales sin “levantar el sombrero”, y de los colegas que se comunican sin mandar cartas firmadas, sino mediante “*inter office communications*” sin encabezado ni firma, “son síntomas entre otros más de enfermedad en el contacto humano” y “del tratar a los hombres como cosas” (pp. 45-47; §20). Un último de los muchos más episodios destacados por Adorno lo constituye su experiencia con la gastronomía, donde topa con camareros ignorantes de los platos y del menú que ofrecen, además de una indiferencia del bienestar del comensal, que recibe la cuenta sin haber terminado de comer mientras otros visitantes esperan la mesa, y la negativa del portero del hotel a responder preguntas imprevistas y más allá de su ámbito de responsabilidad, lo que no deja de expresar “la división del trabajo, bajo el sistema de funciones automatizadas, [que] tiene por efecto el que a nadie le importe nada el bienestar del cliente”, siendo que “el cuidado de la institución, que culmina en el caso de la prisión, se parece al que existe en la clínica alrededor del sujeto, que es administrado como un objeto”⁶. “Cuando más nos acercamos a la esfera de la existencia inmediata, corpórea –sostiene Adorno en el mismo fragmento–, más cuestionable se hace el progreso, pírrica victoria de la producción fetichizada” (pp. 121-123; §75).

La experiencia de un todo social logra ser transmitida por Adorno a través del permanente salto aforístico al son de la cadencia musical que atravesó todos sus escritos, donde la supuesta totalidad sin fisuras ni grietas que aparenta ser

la sociedad dada, queda expuesta en sus más triviales andares. En los esbozos y fragmentos de la situación que describe por medio de la experiencia⁷, cabe encontrar elementos suficientes para captar en la dinámica socio-económica, la unidad-referente como pivote de la problemática señalada. Según Reichelt (2017), “Adorno coloca en el centro de su teoría el concepto de experiencia, pues la formación de la teoría comienza con la experiencia de la autonomización real, de la «abstracción real»⁸, tal como es percibida desde la perspectiva interna de los hombres” (p. 158). Adorno sostendrá:

Hace tiempo que está demostrado que el trabajo asalariado ha conformado a las masas modernas, es más, que ha producido al trabajador mismo. En términos generales, el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social, y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí aquella apariencia [Schein] de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individualizado tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley del valor. (Adorno, 2006, p. 237; §147)

De apariencias, reflejos e inversiones

Es sabido que el análisis más largo y metódico de esta realidad fue desarrollado por Marx en *El Capital*, principalmente en la primera sección, donde habla del “valor” como “un algo” que tienen en común las más diversas mercancías, “un algo” constituido por el tiempo de trabajo socialmente necesario cristalizado en ellas. Qué es lo que tienen en común un traje, diez kilogramos de café y un televisor, que son capaces de ser intercambiados por dinero y a la vez entre ellos mismos, es lo que Marx descubre en su obra. Pero no termina ahí. En el apartado sobre el carácter fetichista de las mercancías, sostendrá que cuando ese “algo” que es el valor toma bajo sus garras cada vez más aspectos de la realidad humana, empieza a tomar vida propia y a dominar los destinos humanos. Las

mercancías, esas representantes mundanas del valor, se transforman en “objetos endemoniados” llenos de “sutilezas metafísicas” (*metaphysischer Spitzfindigkeit*) que comienzan a dictar las órdenes sociales.

Lo característico del capitalismo será que es la única sociedad en la historia en donde se ha logrado generalizar y penetrar en casi todas las esferas humanas la dinámica de este autómata real, y donde lo único que importa y se persigue es la posibilidad de cristalizar tiempo de vida humana (trabajo abstracto), en la mayor cantidad de cosas, con el objetivo de transformarlas en dinero. Dinero (D) que persigue a toda costa aumentarse (D') por medio de las cosas en las que se ha cristalizado valor (M). Todo lo que interesa es lo susceptible de transformarse en una entidad que cristalice o coagule este mero *quantum* de gelatina social, esta espectralidad, deviniendo en una sociedad dominada por abstracciones reales y anónimas, donde lo concreto y cualitativo es sometido y barrido realmente por lo abstracto y lo igual. El capital será el valor en su proceso de autovalorización, de aumento tautológico e irracional de una cantidad sin cualidad (D-M-D'). Es decir, el capitalismo es la única sociedad en donde la dinámica de esta “forma fantasmagórica” (*phantasmagorische Form*) “sensiblemente suprasensible” (*sinnlich übersinnliches*) que es la mercancía, ha logrado hacerse con la casi total realidad humana (Marx, 2017 I, pp. 83-236; *MEW* 23, pp. 49-191). Para Marx,

Lo misterioso de la forma mercancía consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx, 2017 I, p. 123; *MEW* 23, p. 86)⁹

La sociedad asediada por esta enigmática situación es tal que en ella “la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción –figura que no depende de su control, de sus

acciones individuales conscientes—, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la *forma de mercancías*” (Marx, 2017 I, p. 146; *MEW* 23, p. 108). Los principales aspectos donde se pone de manifiesto el predominio de esta realidad vienen dados, según el de Tréveris, en el establecimiento de “*relaciones propias de cosas* entre las personas y relaciones *sociales entre las cosas*”, cosas que adquieren un movimiento y dinámica “bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas”. Realmente, señala Marx, en esta sociedad “el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre ese proceso”. Como las “mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas”, aparecen sus custodios, personificadores o máscaras de categorías económicas (Marx, 2017 I, pp. 124, 126, 133, 137)¹⁰.

Las personas serán en este “mundo encantado” meros “custodios” de esos fantásticos objetos, y el capital será el “sujeto automático” (*automatisches Subjekt*) de todo el proceso social, un “sujeto” constituido por una peculiar objetividad: la “objetividad espectral” o “fantasmal” (*gespenstige Gegenständlichkeit*). Relaciones sociales *aparecen* como cosas, pero esta *apariencia*, insiste Marx (2017), tiene un carácter *objetivo*. La *apariencia objetiva*¹¹ (*gegenständlichen Schein*) (pp. 125 y 134; *MEW* 23, pp. 88 y 97) muestra que el hecho de que relaciones sociales se encarnen y reifiquen en cosas que toman vida propia es expresión necesaria de estas relaciones sociales, la única forma de aparecer esta realidad y sus formas mistificadas e inversas de ser. Cosas actuando como personas, personas como cosas: resulta ser una *inversión real*¹².

Marx insiste que esta inversión es parte de “la inversión de sujeto y objeto que ya se verifica durante el proceso de producción (...) el valor, el trabajo pretérito, que domina al trabajo vivo, se personifica en el capitalista; por otra parte, y a la inversa, el obrero aparece como una fuerza de trabajo meramente objetiva, como una mercancía” donde, superando la visión simplista que ve una mera representación falsa de la realidad a través de artilugios de malvados que engañan deliberadamente (es decir, que reduce la apariencia a fenómeno subjetivo o de la conciencia), la

inversión resulta tan real que “de esta relación invertida [*verkehrten*] surge necesariamente, ya en la misma relación simple de producción, la idea correspondientemente invertida [*verkehrte*], una conciencia traspuesta que las transformaciones y modificaciones del proceso de circulación propiamente dicho prosiguen desarrollando” (Marx, 2017 III, p. 57; *MEW* 25, p. 55) (Trad. mod.)¹³.

La inversión real va a tomar distintos reflejos y formas aparenciales, ya que “todas las formas de la sociedad, en la medida en que conducen a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, toman parte de esta inversión [*Verkehrung*]”; sin embargo, y justo aquí la reduccionista teoría del reflejo achacada a Marx se hace añicos y resulta insuficiente, pues pareciera que más que un mero reflejo en el espejo, la realidad estaría apareciendo en variados espejos, porque “en el modo capitalista de producción y en el caso del capital, que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese mundo encantado e invertido [*verzauberte und verkehrte Welt*] se desarrolla mucho más aún” (Marx, 2017 III, p. 940; *MEW* 25, p. 835) (Trad. mod.)¹⁴. La mercancía, el dinero y el capital, las tres formas de fetichismo, reflejarán relaciones sociales como cosas, generando una imagen virtual reflejada en un *espejo plano*. Sin embargo yendo más lejos, en el salario, la ganancia y la renta de la tierra, se consume “la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza [*die verzauberte, verkehrte*]” (p. 943, *MEW* 25, p. 838), con lo que surgen acá *espejos esféricos* (cóncavos o convexos) con diversas configuraciones posibles en las imágenes reflejadas, que se alejan en movimientos más complejos de la relación esencial. Son formas “espejeantes” de ponerse de manifiesto la inversión real y de ocultamiento de relaciones internas esenciales.

Aún más, puede haber un juego enigmático de espejos tal y como Marx sostiene en las *Teorías sobre la plusvalía*, pues “la *forma invertida* en que se manifiesta la *inversión real* [*wirkliche Verkehrung*] se encuentra naturalmente

reproducida en las ideas de los agentes de este modo de producción. Es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (Marx, 1980, p. 403; *MEW* 26.3, p. 445) (itálicas añadidas), y esto porque los agentes aquí “aparecen puestos en relaciones que determinan su *mind* sin que ellos necesiten saberlo. Cualquiera puede necesitar dinero como tal dinero sin saber lo que el dinero es. Las categorías económicas se reflejan en la conciencia de un modo muy invertido [*sehr verkehrt*]” (p. 147; *MEW* 26.3, p. 163). Marx habla de un mundo que se refleja en el espejo, y como todo reflejo, habría que sostener que las imágenes reflejadas serán producidas invertidas, derechas, aumentadas, plegadas, etc. En el caso de las *categorías* de esta sociedad, formas del ser [*Daseinformen*] y determinaciones de existencia [*Existenzbestimmungen*] como las llama Marx, se está ante una realidad invertida que se refleja en el espejo para invertirse nuevamente. Una doble inversión, en la que la realidad irracional se refleja como racional, la barbarie se refleja como desarrollo y progreso, la heterogeneidad como identidad, la regresión humana aparece como libertad y civilización, el accionar del sujeto automático aparece como la acción autónoma de individuos o grupos sociales, las formas autoritarias de vida como democráticas, donde la cosa sensiblemente suprasensible que es la mercancía aparece como cosa trivial, el para-sí como un en-sí, donde el sujeto aparece como objeto y el objeto como sujeto¹⁵. La realidad efectivamente de cabeza, aparece en este espejo como realidad falsamente puesta sobre sus pies; pero la inversión de la que se trata definitivamente no es un error psicológico o mental, sino parte esencial de este cosmos social.

El *quid* de la cuestión es cómo abordar esta realidad invertida, si presenta tales juegos complejos de imágenes reflejas. Retomando a Hegel y su tratamiento de esta peculiar realidad invertida en el apartado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible” de la *Fenomenología del espíritu*, Gadamer sostiene:

El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio bien conocido de la literatura al que llamamos

sátira? Piénsese, por ejemplo, en los mitos platónicos, en particular el del hombre de Estado, y también, acaso, en Swift, el maestro de la sátira inglesa. Incluso en el giro lingüístico: “esto es el mundo al revés” –por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes–, se sugiere que hay algo de revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el “mundo invertido” de la inversión del mundo significa exponer o representar *a contrario* lo inverso de éste, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira. (Gadamer, 2000, pp. 67-68)

Será mediante la *sátira*, según atisba Gadamer, como podrá representarse de mejor modo el mundo realmente invertido. En esa “especie de espejo desfigurador” se podrá hacer visible la inversión oculta y el mundo encantado que domina la realidad. Se considera que Marx tiene en mente tal idea del mundo invertido que refleja en espejos la “secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor” y que Adorno le sigue en ello en su obra¹⁶. En su lupa la inversión desfiguradora atraviesa todos los niveles de la realidad social: allí se pone al descubierto permanentemente cómo lo feo debe reflejarse para aparecer bello, cómo lo injusto se cuele en medio de ilusiones ópticas como lo justo, siendo que “la propia amabilidad es participación en la injusticia al dar a un mundo frío la apariencia de un mundo en el que aún es posible hablarse” (Adorno, 2006, p. 30; §5); cómo el monstruoso aparato totalitario que impone estos reflejos se vuelve risible en la película *King-Kong*, “donde la colectividad se prepara para afrontar sus horrores habituándose a figuras gigantescas” (p. 120; §74); en la que “las oscuras relaciones se agarran a dondequiera que aún se da la apariencia de libertad” (p. 28; §3); donde predomina “la apariencia de la igualdad de oportunidades” (p. 201; §124); una realidad donde reina la ilusión, lo nebuloso, al extremo de que “la vida entera debe parecerse

a la profesión, y mediante esta apariencia ocultar lo que no está directamente consagrado a la ganancia” (p. 144; §91); en definitiva, donde “la vida se tornó apariencia” (p. 18)¹⁷.

Sin embargo, Adorno tiene plena consciencia de que “es difícil escribir una sátira. No sólo porque la situación que más pueda presentarse a ella se burla de toda burla. El recurso mismo de la ironía ha entrado en contradicción con la verdad” (p. 217; §134). No obstante la dificultad, se considera con Rose (1978) que Adorno emprende la más importante inversión irónica y satírica que se haya hecho a mediados del siglo XX sobre la sociedad contemporánea. La inversión irónica de lo dado tomará varias rutas que van desde el empleo intencionado de palabras con usos opuestos a lo habitual, la presentación de situaciones triviales cargadas de mofa y el bombardeo de circunstancias sobreiluminadas que terminan por perder su brillo y mostrando sus recovecos más ocultos. Ya sea invirtiendo el orden de palabras de títulos importantes, desfigurando una idea al imprimirle un sentido opuesto o dirigiendo la mirada hacia algún concepto para reevaluarlo, ponen al descubierto la situación dañada de la sociedad que pretende ironizar.

Concretamente, puede verse este proceder en su reversión del título del texto de Kierkegaard *La enfermedad para la muerte*, que aparece como título del aforismo §36 metamorfoseado como “La salud para la muerte”, en el que hace referencia al predominio absoluto de la economía en la actualidad, donde precisamente la enfermedad principal consiste en esa normalidad; el aforismo §37 “Este lado del principio del placer” hace referencia indudable al libro de Freud *Más allá del principio del placer*, al que reprocha no reconocer la obra de la sociedad represiva en los mecanismos psíquicos que descubrió, reconocimiento que según Adorno habría provocado que Freud formara “parte de la sociedad de los críticos de la economía política”; habría que agregar la ya señalada inversión del título de la *Magna Moralia* aristotélica así como la pretensión de incursionar en la temática desde “la ciencia melancólica” (*Traurige Wissenschaft*) (p. 17) en contraposición con “la gay ciencia” o ciencia feliz (*fröhliche Wissenschaft*) nietzscheniana. Sin embargo, si hay una inversión de gran alcance

y reveladora de sus intenciones es la que hace del principio hegeliano según el cual “el todo es verdadero”, a lo que Adorno contrapondrá que “el todo es lo no verdadero” (p. 55; §29). Esta reversión crítica tendrá aplicación directa no sólo respecto a la afirmativa filosofía hegeliana que pretende haber alcanzado conciliaciones en realidades contradictorias, sino sobre todo a la realidad capitalista *in toto*. Para Adorno (2006), efectivamente, la apariencia y la inversión real ha triunfado de tal modo que su totalización ha devenido en el mundo de la falsedad y la mistificación generalizada, *casi* sin fisuras. De ahí que, sin concesión alguna, sentencie: “No cabe la vida justa en la vida falsa” (p. 44; §18).

Integración/desintegración

La historia está llena de azares y fortunas que se amoldan en diversas constelaciones creando instancias irrepetibles para la creación artística e intelectual. Un paralelismo de instancias puede verse entre los exilios londinense y norteamericano de Marx y Adorno, respectivamente. Es sabido que Marx atravesó durante su vida varios exilios, persecuciones e intranquilidad, lo que llevó a instalarse a mediados del siglo XIX en Inglaterra, centro y potencia capitalista de la época, donde logró trabajar sin miedo a la persecución, accediendo a la mejor biblioteca sobre economía del momento (la del Museo Británico) y viviendo en carne propia el desarrollo del capitalismo desde su pleno centro hegemónico, motivos sin duda fundamentales para cuajar las ideas de *El Capital*. Asimismo, tras el quiebre que significó el ascenso del Tercer Reich, Adorno se ve obligado a exilarse, instalándose en 1938 en el nuevo centro y potencia capitalista, Estados Unidos. Acá, puntualmente en California, corazón de la industria cultural, el espectáculo, el cine y la televisión, Adorno tendrá la oportunidad fundamental de captar las nuevas coordenadas de acción del “fetiche automático” (*automatische Fetisch*) (*MEW 26.3*, p. 447). No es posible encontrar un lugar más apropiado para observar las contradicciones del sistema y su *modus operandi* que en el Hollywood de mediados de siglo pasado, lugar

donde efectivamente está instalado Adorno. Son casos paradigmáticos de trayectorias y perspectivas privilegiadas de un tiempo. Tanto en uno como en otro, estas experiencias de integración mediaron sin lugar a dudas la forma y los rumbos que la Teoría Crítica tomó.

“Estados Unidos es una sociedad de intercambio puro” sostendrá Adorno, al punto de que “uno puede de alguna manera rastrear las huellas del intercambio mercantil hasta en las relaciones humanas más sublimes” (Adorno, 2009, pp. 150-151). Esta visión atravesará todo *Minima Moralia*. Sostiene que efectivamente “a nadie se le ocurre pensar que podría hacer alguna cosa no expresable en valor de cambio. Éste es el presupuesto real del triunfo de aquella razón subjetiva incapaz de concebir siquiera algo verdadero y valioso en sí, percibiéndolo siempre como siendo para otro, como intercambiable” (Adorno, 2006, p. 203; §125). El análisis de la “ley del valor” y de la dinámica del fetichismo mercantil encontrarán suelo nutricional en la experiencia norteamericana, que significará distinguir directamente las principales intuiciones trabajadas ya desde los años treinta en Alemania.

Sin embargo, contra lo que se esperaría, no se tiene en Adorno el desmenuzado y puntual análisis de la lógica mercantil, ni el tratado de crítica de la economía política, sino que su modo de proceder va dejando numerosas huellas, referencias y comentarios. En este sentido, casi al modo fractal de organizar el todo y la parte, la crítica adorniana del valor puede observarse tanto seleccionando una obra y examinándola minuciosamente, como prestando atención al conjunto de su producción. La escala considerada acá, entonces, no hace violencia al concentrarse en una pieza y deducir las implicancias de ésta para su pensamiento. El lector de los escritos de Adorno encontrará el tratamiento de esta lógica permanente, tanto en sus escritos sobre música cuanto en los textos más sociológicos. Su escrito “Sociedad” (Adorno, 2004, pp. 9-18) constituye un claro ejemplo, donde habla de la sociedad como el todo reproducido continuamente a través de la actuación de cada uno de los individuos, que asumen determinado papel (“máscaras”) en ese todo objetivado y autonomizado.

Será una realidad que “se desenvuelve a espaldas” de todos sus miembros, afectando “previamente a cualquier estratificación social concreta”. Adorno (2005) hablará en *Dialéctica Negativa* de “la ley del valor que en el capitalismo se realiza pasando por encima de los hombres” (p. 188). Este igual por igual afecta la composición interna del individuo como tal, más allá del papel en la sociedad, ya fuere como burgués o como trabajador (ambos son vistos por él como “socialmente inmanentes” a esta lógica), y transforma a todos los individuos en no más que átomos intercambiables y fácilmente sustituibles dentro de la “megamáquina”. Las categorías de esta sociedad, formas del ser social, afectan las formas básicas de la objetividad y subjetividad social, las dimensiones económicas, culturales, históricas y políticas quedan constituidas por estas prácticas sociales masificadas.

Sólo en tanto que el proceso que se implanta con la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía se impone a todos los hombres sin excepción y objetiviza y hace a la vez conmensurables *a priori* cada uno de sus movimientos como un juego de relaciones de intercambio, es posible que la vida se reproduzca bajo las relaciones de producción dominantes. Su perfecta organización exige la unión de todos los muertos. (Adorno, 2006, p. 238; §147)

Una perseguidora *reductio ad unum* al accho. La codicia generalizada ha penetrado a tal punto la vida privada, que se piensa en equivalentes hasta en los mínimos detalles, toda la vida “está regida por la ley de dar siempre menos de lo que se recibe, pero siempre lo bastante para poder recibir” (p. 40; §15). Bajo el dictado del cambio equivalencial, su arbitraria violación se transforma en “algo absurdo e increíble”. Quien da un obsequio sin esperar nada a cambio, fácilmente se vuelve sospechoso, “los hombres están olvidando lo que es regalar. La vulneración del principio del cambio tiene algo de contrasentido y de inverosimilitud; en todas partes hasta los niños miran con desconfianza al que les da algo, como si el regalo fuera un truco para venderles cepillos o jabón” (p. 47; §21). A pesar de que el regalo implica una particularización

y diferenciación concreta del individuo hacia el que se dirige, reconociendo lo que le es afín y singular, las donaciones se transfiguran gradualmente al mero aumento y movimiento permanente del valor, siendo que el donante mide meticulosamente presupuesto y gastos para evitar al máximo “no dejar hueco alguno en la cadena de intercambios” (p. 40; §15)¹⁸.

Por otro lado, sin embargo, es precisamente el ininterrumpido “encadenamiento de los actos de intercambio”, el flujo mutante del capital, lo que constituye el resto de la vida de los individuos, cuyo propósito tiende a limitarse a ser agentes de la ley del valor y a una asfixiante proliferación de lo igual por doquier. La sociedad no existe más que para el mantenimiento de una economía autonomizada y para la reproducción ferviente de la abstracción real que borra todas las singularidades transformándolas en determinado quantum de valor. Los miembros de la sociedad son ahora miembros de una economía que lo es todo, de unas estructuras sociales constituidas sociohistóricamente pero que borran este hecho y les domina en sus relaciones consigo mismos y con los demás: “bajo el *a priori* de mercantil, lo vivo en cuanto vivo se ha convertido a sí mismo en cosa” (p. 239; §147). En la progresiva penetración de la dinámica del valor en las relaciones sociales, la “composición interna del individuo”, concepto con el que Adorno retorna la marxiana “composición orgánica del capital”, determina a los individuos de manera totalitaria, siendo que inclusive aquel que intentan diferir de esta dinámica, “es incorporado como una especie de lubricante” del tiránico engranaje (p. 239; §147).

Autenticidad y arte

En opinión de Adorno, en este estado, la autenticidad aparecerá como una respuesta espontánea del individuo en medio de lo mismo por doquier. Desde sus primeros escritos de los años treinta, el pensador sospecha de la insistente defensa de la esencia subjetiva en existencialistas que mantienen el discurso de la autenticidad como atavío redentor. Este discurso misticante no era a sus ojos más que un velo encubridor de las condiciones objetivas e irracionales de

existencia, que degenera irremediabilmente en la simpatía disimulada por lo idéntico y totalizado. Si la sociedad se ha convertido en su propia apariencia, si el predominio de lo invertido no da tregua, si el mero quantum del valor-espectro pasa como locomotora subsumiendo lo distinto a lo igual, cualquier añoranza de una subjetividad primigenia y una inalterada experiencia humana, no son más que huidas de lo real y una reproducción por doquier del “narcisismo colectivo”.

Este mecanismo puesto en movimiento por “la masa de los auténticos”, termina afirmando la existencia dada y creando negatividades ilusorias y solipsistas. En la “composición interna del individuo” realizada por el capital, el imperativo de producirse a sí mismo como auténtico, de ser un empresario de sí, celebra y constituye un yo-mercancía puesto en venta. “El yo pone conscientemente al hombre entero a su servicio como su aparato” (Adorno, 2006, p. 239; §147). Este yo-mercancía reclamante de autenticidad desarrolla una autoflagelación continua al individuo para que destaque como alterno y degenera en una competitividad desenfadada de todos por su afán de sobresalir, con el imprevisto resultado de declinar en una homogenización represiva de lo diverso. “El yo como organizador de la explotación da tanto de sí mismo al yo como medio de explotación, que se torna enteramente abstracto, mero punto de referencia” (p. 239; §147). La inversión social nuevamente aparece cuando el sujeto *sujetado* a este yo-mercancía no encuentra otra forma de mostrar su autenticidad sino mediante el consumo de mercancías. La búsqueda de autenticidad conduce así a la totalización de lo mismo. “El descubrimiento de la autenticidad cual último bastión de la ética individualista es una respuesta a la producción industrial en masa. Sólo cuando incontables bienes estandarizados fingen en pro del beneficio ser algo único, toma cuerpo como antítesis, pero siguiendo los mismos criterios, la idea de lo no reproducible como lo propiamente auténtico” (p. 161; §99).

Ningún empeño de la humanidad, ningún razonamiento formal puede impedir que el fastuoso vestido de una lo deban llevar veinte mil. Bajo el capitalismo, la utopía de lo cualitativo –lo que debido a su diferencia y

singularidad no desaparece entre las relaciones de cambio dominantes— se acoge al carácter fetichista. Pero esa promesa de felicidad que contiene el lujo presupone a su vez el privilegio y la desigualdad económica, justo una sociedad basada en la fungibilidad. De ese modo, lo cualitativo mismo se torna un caso particular de la cuantificación, lo no fungible se hace fungible, el lujo se convierte en confort y al final en un gadget sin sentido. (p. 125; §77)

Los modos de reacción que esperan escapar de la expulsión de lo concreto y distinto en general, por medio de nostalgias y búsquedas de mejores pasados, resultan insuficientes ante la aplanadora que no cesa. Braunstein (2015) ha insistido en que la posibilidad de llevar una existencia no capitalista dentro de la sociedad del valor (la “utopía de deserción” hacia la “autenticidad”) está en la razón del capital plenamente desarrollado, como intento de huida de lo que no se puede huir, de saltar sobre la propia sombra que no deja de perseguir. La historia del valor que se valoriza es la historia de la subsunción de lo cualitativo y diverso a lo cuantitativo e idéntico, donde hasta las instancias más alejadas y autónomas de ello, más tarde que temprano han terminado “empantanadas” en sus diversas figuras. La única salida a ojos del planteo crítico adorniano podría ser aquella que evita esta ganancia, utilitarismo y su razón instrumental, es decir, que rompe la omniabarcante lógica de la identidad reproducida por la autovalorización tautológica del capital y sus leyes.

Lo cierto es que el gesto negativo y crítico de Adorno, al destacar el carácter contradictorio e irracional de la sociedad, pretende contribuir a descifrar el sentido del mundo homogenizado. La teoría debería alumbrar mediante lo particular y el detalle, todo aquello aún no mutilado por el intercambio, lo momentos de suspenso de esta razón, aquello que permanece bajo los procesos económicos y la abrumadora oferta de mercancías. De modo que, según Adorno, en la sedimentada vida objetivada de las cosas “mutiladas” a través de su producción intencionada, mutilación que tiene un origen humano que tiende a opacarse, “sigue latiendo sin excepción la felicidad de lo no fungible” (p. 125; §77).

Porque todo aquello que el mundo establecido ha decretado como absurdo, inútil, improductivo, desviado o enfermo, es lo que no puede aprovechar a sus haberes y subsumir a su dinámica, de modo que si se olvida por inútil y reacio a instrumentalizarse, considerándose trivial e inofensivo, podrá ser un espacio de liberación. Los márgenes, sótanos y tierras de nadie, así, se vuelven escenarios de resistencia.

Al respecto, Braunstein (2015, p. 235) agrega: “a veces, cuando no se puede experimentar otra felicidad que la que ha sido dañada por el todo aparente, lo que está mal en la felicidad debe aceptarse reflexivamente”. Siendo consciente del peligro de postular recetas y visiones positivas sobre la sociedad loable, devenidas no pocas veces en órdenes represivos y a la que solo se puede aspirar negativamente, Adorno ve posibilidades latentes en el arte, forma de libertad y protesta en medio del sometimiento y opresión, y esfera humana amenazada y cada vez más asfijada que sigue siendo un lugar en el que aún existen fisuras y grietas no dominadas por el principio de lo igual. Como sostiene en su Teoría estética,

Las obras de arte son los lugartenientes de las cosas ya no desfiguradas por el intercambio, de lo que no está estropeado por el beneficio y por la falsa necesidad de la humanidad humillada. En la apariencia total [*totalen Schein*], la apariencia del ser-en-sí de las obras de arte es la máscara de la verdad [...] Una sociedad liberada estaría más allá de la irracionalidad de sus faux frais y más allá de la racionalidad fin-medios del provecho. Esto se codifica en el arte y es su bomba social. Como los fetiches mágicos son una de las raíces históricas del arte, las obras de arte tienen algo fetichista que se aparta del fetichismo de las mercancías. (Adorno, 2014, pp. 300-1; GS 7, pp. 337-8)

A partir de la idea según la cual la obra de arte es una forma de conocimiento, Adorno ve en esta esfera ciertos vestigios para romper con el mundo administrado, y siendo consciente de que la apariencia objetiva actúa en esta sociedad como fuerza gravitatoria, percibirá la paradoja de ser crítico siendo a la vez participe suyo.

Conservando cierta autonomía con su creador, la obra de arte aún puede develar el contexto inhumano que le produce, y puede generar escenarios de no adaptación, no participación y distanciamiento crítico. De allí su insistencia en que cualquier individuo no completamente integrado debe verse afectado por la infelicidad generalizada, por el sufrimiento, al punto de generarse la siguiente pregunta: “¿qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente?” (Adorno, 2006, p. 207; §128). Esta desalentadora visión de la felicidad resulta consolidada en el dictamen adorniano de que “no hay felicidad sin fetichismo” (p. 126; §77), porque la autenticidad y el fetichismo devienen en dos caras de una misma moneda: “la sociedad les trae a los vivos la cuenta por su forma invertida [verkehrte Gestalt], de la que ellos son también culpables, y por la que ha hecho de ellos” (Adorno, 2004, p. 174; GS 8, p. 186).

“La felicidad de lo no fungible”, entonces, concebida como componente central del lujo, no resulta indiferente a lo que sucede cuando lo inútil se incorpora al ámbito de la utilidad. Sus restos, incluidos los objetos de la más alta calidad, pertenecen al fetichismo social y a la pomposa complicidad. De allí que Adorno considere que mientras “el privilegio no se declare un derecho humano” (Adorno, 2006, p. 124; §77) (y se realice como tal); mientras el lujo no se vuelva obsoleto porque todos puedan participar en él, los caprichos de esta sociedad seguirán creando la ilusión de la felicidad. Ante los intentos de llevar una felicidad privada y una rectitud moral en medio de la desesperación generalizada, Adorno no verá más que cinismo. Pero si la felicidad casi sin restricción se ha unido a la comodidad y lujo en medio de una sociedad donde la heterogeneidad, la otredad, lo cualitativo y lo no-idéntico se han barrido casi por entero, queda preguntarse a qué podría apostar esa felicidad. Adorno se aferra a la posibilidad de la felicidad en tiempos de su imposibilidad:

La belleza que aún florece bajo el horror es puro sarcasmo y encierra fealdad. Pero, aun así, su efímera figura tiene su parte en la evitación del horror. Algo de esta paradoja hay en la base de todo arte, que hoy sale a la

luz en la declaración de que el arte todavía existe. La idea arraigada de lo bello exige a la vez la afirmación y el rechazo de la felicidad (p. 126; §77), [porque], nada hay ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor. (p. 30; §5)

A modo de epílogo: Teoría crítica y felicidad

De las pocas ocasiones donde Adorno ha dado pistas sobre su concepción de una sociedad emancipada, una de las más explícitas ha aparecido en su aforismo §100 de *Minima Moralia*, con el que cierra la segunda parte. Allí muestra su descontento con la visión tradicional de esta sociedad futura, donde “se ha infiltrado el fetichismo de la mercancía” y se concibe como un estado de continua actividad, de un hacer ininterrumpido, insaciable, volcado al ciego aumento de la producción dominado por la cuantificación tautológica. Contra esto, se inclina a pensar que la vida holgada emancipada de dicha totalidad, hastiada del desarrollo y liberada de la necesidad, podría dar algunas “líneas de fuga” para pensar ese estado donde “*Rien faire comme una bête* [no se hace nada como un animal], flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, «ser nada más, sin otra determinación ni complemento»” (p. 163; §100) podría ser un reemplazo de la labioriosidad, aceleración, sumisión y control.

En 1956, Adorno y Horkheimer conversaron por días con la idea de producir una versión contemporánea del *Manifiesto comunista*, conversaciones que fueron grabadas por Gretel Adorno y que han visto la luz como *Hacia un nuevo manifiesto*. Allí, el concepto de felicidad llega a ocupar un importante papel, y aparece una idea directamente ligada a la visión de *Minima Moralia*. Dice Adorno: *Rien faire*, “no es posible restablecer el estadio del animal, en el que no hacemos nada”. No obstante, replica Horkheimer, “la felicidad sería un estado animal, visto desde la perspectiva de aquello que ya no es animal”, a lo que responde Adorno: “Del animal se

podría aprender lo que es la felicidad”. “Alcanzar el estado del animal en el plano de la reflexión, eso es la libertad. Libertad significa que no hay obligación de trabajar” sentencia Horkheimer (Adorno & Horkheimer, 2014, p. 22). Es la vida no colonizada por el imperativo de “ganarse la vida”, la vida de la infancia o de los animales que no ha sido tomada por la *hybris* de despojar de singularidad, color, profundidad y brillo el mundo cualitativo hasta reducirlo a simple representante del valor.

Párrafos después, Adorno amarra la idea al sostener que “la teoría, precisamente por el hecho mismo de estar retirada, es algo así como la sustitución de la felicidad. La felicidad que habrá que producir mediante la praxis no encuentra en el mundo de hoy ningún otro reflejo que el comportamiento del hombre que está sentado en una silla y piensa” (Adorno & Horkheimer, 2014, p. 57). Teoría y felicidad quedan así ligadas en la visión crítica de la sociedad, como primera condición para deshacerse de este mundo encantado. La crítica aparece como un elemento indispensable del arte y la teoría, desafiantes de la aparente armonía universal. La crítica disuelve, transforma, cambia la situación del sujeto con su entorno, interviene en la realidad, tiene esa posibilidad latente, pero a la vez puede erigirse y quietarse, por ende, morir. La teoría crítica se convierte en tarea perpetua de un pensamiento que logra la proeza de “no dejarse atontar ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia” (Adorno, 2006, p. 62; §34), porque, “el temor a la impotencia de la teoría proporciona el pretexto para adscribirse al omnipotente proceso de la producción y admitir así plenamente la impotencia de la teoría” (p. 49; §22).

Una vez llegados al final, queda comprobada la hipótesis de investigación: *Minima Moralia* constituye un elemento central de la crítica del valor en la versión de Adorno. Este pensador insiste en la necesidad de conocer a fondo los más íntimos detalles de la vida dañada por las condiciones objetivas de la sociedad capitalista en su fase tardía. Como condición necesaria para su transformación, el conocimiento de la realidad debe dar cuenta del quiebre civilizatorio y la regresión social generalizada. No solamente se han producido transformaciones esenciales

en las formas objetivas de dominación y organización social, sino también en la subjetividad y formas de pensamiento. Tras sacar a relucir tanto los mecanismos cotidianos cuanto los procesos más encubridores y apartados del tejido social inmediato, el veredicto adorniano parece condenar irremediamente todo intento ingenuo de transformación social que obvie cualquier modelo compresivo de profundidad. Es decir, si se parte de la realidad como un dato transparente y directamente asequible, tal análisis se hallará doblemente alejado de esa sociedad que se pretende exorcizar, debido a la apariencia e inversión social constitutiva de este conjuro. Los mecanismos desenfrenados y contradictorios a los que se han adaptado los seres humanos, resultan ser cualquier cosa menos transparentes. Sin embargo, el embate crítico de las expresiones artísticas y de la misma teoría, dan posibilidades reales de salir de la asfixia general, precisamente por la imposibilidad de la sociedad mercantil de someterlo todo. El completo sometimiento sería sinónimo de destrucción total de vínculos humanos, diversidad cultural y simbólica, y en general del mundo natural circundante y los fundamentos de la vida. A pesar de la regresión suicida, la situación social planetaria aún no palpa tal estado.

La teoría crítica del valor de Adorno, encontrada en *Minima Moralia*, descuella como una poderosa perspectiva de análisis crítico de las relaciones objetivo-subjetivas de la reproducción de la sociedad capitalista contemporánea. Sin posiciones privilegiadas y trascendentes, devenidas en dogmáticas, elitistas y reaccionarias, su crítica inmanente realiza una etnografía esencial de lo dado e impulsa a observar las grietas existentes. Que este libro aún conserve una sorprendente actualidad y relevancia para analizar temas pedagógicos, políticos, ecológicos, zooéticos, entre otros, como lo ha puesto de relieve la reciente aparición del texto *Minima Moralia de Adorno en el siglo XXI* (Irr, 2021), habla de la profundidad de los modelos críticos puestos en movimiento en esta pieza adorniana y de su agudo diagnóstico. Una vez terminada su *Teoría estética*, Adorno había planeado una secuela de *Minima Moralia* en un escrito donde abordaría su vida “después del regreso”. Apenas

quedan trozos de esta tentativa. Es probable que algunos de estos temas hubiesen tenido allí su lugar. El pensamiento negativo muestra sus bríos ante la paradoja de reconocer el predominio desmesurado de la dinámica del valor a la vez que el imperativo de resistir, oponerse y superar tal condición. Poner en duda este todo estructurado, sus categorías elementales como la mercancía, el dinero, el trabajo abstracto, constituye condición necesaria para cualquier proyecto humano que se pretenda emancipatorio, plural, diverso, a la vez que aparece como la única posibilidad de pensar la felicidad más allá del sufrimiento y la catástrofe.

Notas

1. Como sostiene Jay (1998, p. 34), *Minima Moralia* es sin duda la obra más nietzscheana de Adorno. Aparte del claro estilo aforístico de su escritura, el contenido y temáticas abordadas por Adorno dejan ver una clara afinidad por Nietzsche. Basta comparar el aforismo §91 intitulado “Vándalos” del escrito de Adorno (2006, p. 143), con el aforismo §329 “Ocio y ociosidad” del texto *La gaya ciencia* de Nietzsche (2014, p. 849), para valorar este influjo. Habría que agregar, además, que ambos filósofos consideraban estos libros (Adorno su *Minima Moralia* y Nietzsche *La gaya ciencia*) como el más personal de todos sus escritos.
2. En lo que sigue, se citará el texto *Minima Moralia* haciendo referencia en primer lugar a la edición castellana empleada, y en segunda instancia al número de aforismo (§) de la edición canónica *Gesammelte Schriften*.
3. Sobre la influencia de Marx en Adorno, véase los trabajos incluidos en Bonefeld y O’Kane (2022).
4. La referencia a *Dialéctica Negativa* no resulta gratuita, pues, se considera, en consonancia con lo sostenido por Claussen, que este carácter fragmentario de las reflexiones de Adorno, cuya intención fundamental es negar el derecho de la totalidad del sistema a la ilusión legitimadora y al hechizo de armonía y cohesión, anticipan el objetivo de la obra tardía de Adorno. “La idea de una *Dialéctica Negativa* comienza a tomar forma concreta en *Minima Moralia*” (Claussen, 2008, p. 138).
5. Sobre esta figura del “deambular” y “callejear” como actividad genuinamente desentendida, inútil, escapista y ambivalentemente antiproductivista, avizorada principalmente en la figura del *flâneur* de los *pasajes* parisinos, y analizada por Benjamin y mencionada por Adorno, véase “Deambular: el «flâneur» y el «valor de uso»” de Echeverría (2014).
6. Según ha destacado Jay gracias a conversación directa con el pensador francés, Foucault reconoció que existían “notables paralelos entre su propio análisis de la sociedad carcelaria y disciplinaria de la modernidad y el «mundo administrado» de Adorno” (Jay, 1998, p. 13).
7. La experiencia de la pérdida de experiencia es un tópico transversal a la Teoría Crítica, presente ya en Kracauer y Benjamin y asumido a nivel filosófico-histórico por Adorno. En los *Escritos Sociológicos I* Adorno puntualizará algunos aspectos metódicos relacionados a la “experiencia” como posibilidad objetiva y “microsociológica” para dar cuenta de la realidad social, y sus limitaciones, insuficiencias y posibles arbitrariedades. “Únicamente una combinación teórica, difícil de anticipar, de fantasía y buen gusto para los hechos llega a alcanzar el ideal de la experiencia (...) Habría que apuntar hacia la interacción de teoría y experiencia” (Adorno, 2004, p. 173). Cabe afirmar que después de *Minima Moralia*, los relatos cotidianos, experienciales, se convierten en compañeros de viaje de la sociología adorniana. Un profundo y detenido tratamiento de esta afirmación puede verse en Benzer (2011, p. 81).
8. “*Abstracción real*” será un concepto clave en la comprensión de la dominación social capitalista como una dominación históricamente novedosa por tratarse de un modo abstracto de control social. Ha sido una categoría altamente descuidada en el análisis de lo social, no obstante su presencia en la obra de Marx. Será Alfred Sohn-Rethel el que introduzca de modo decidido la categoría al debate internacional, influyendo al mismo Adorno (2005, p. 169). Un comentario sobre la historia de este concepto, la recepción en Adorno, su relación con el fetichismo y el valor, y su importancia para una sofisticada Teoría Crítica excedería el espacio de este artículo. Para ello, véase Reichelt (2017), y los trabajos incluidos en Oliva, Oliva y Novara (2020).
9. Respecto a esta cita, Braunstein (2015, p. 105) apunta que, en el ejemplar personal de Adorno de *El Capital*, se encuentra una “X” al principio y al final de este pasaje, y cinco distintos subrayados con una anotación marginal donde indica:

- “fortissimo”. Una muestra del papel e influencia del pensamiento marxiano en él.
10. Esta forma de presentar la realidad no es de ningún modo metafórica. Para Marx, el aspecto paradójico del capitalismo está justamente en que, a pesar de ser la sociedad con mayor dominio técnico de la naturaleza en la historia, la cosificación de las relaciones sociales y su autonomización frente a los individuos produce que sus relaciones “se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como ciega necesidad” (Marx, 2017 III, p. 944; *MEW* 25, p. 839). Más aún, los elementos de su organización “asumen cada vez más la figura de una ley natural independiente de los productores, se tornan cada vez más incontrolables” (p. 283; *MEW* 25, p. 255).
 11. “Apariencia objetiva” será una categoría fundamental en la concepción marxiana de la realidad social, categoría con la que entrará en diálogo directamente con la tradición filosófica moderna, principalmente con Kant y Hegel. Al definir la realidad capitalista como “mundo de la apariencia” y “mundo encantado”, Marx está estableciendo la apariencia como una dimensión central de esta realidad, como necesaria y objetiva, así como el fenómeno como la cosa misma en su modo de aparición, no como realidad degradada o ilusoria, énfasis éste que resultará fundamental, siendo Kant, como efectivamente le ensalza Hegel, el primero en realizar tal movimiento. Para Marx, esta *gegenständlichen Schein* producirá que efectivamente una sustancia social y espectral como el valor *aparezca* como una propiedad material, efectiva, de las cosas. Una efectiva proyección social.
 12. En sus apuntes sobre los seminarios dictados en los años sesentas, puede observarse de forma clara el tratamiento de Adorno sobre la apariencia objetiva. Concretamente, sostiene que “tampoco es que sean solo apariencia ilusoria los conceptos fetichizados, pues en la medida en que los seres humanos son realmente dependientes de esas objetividades para ellos impenetrables, la cosificación no es solo una conciencia falsa, sino también al mismo tiempo una realidad, por cuanto las mercancías están realmente enajenadas respecto al ser humano. Dependemos en verdad del mundo de las mercancías. De un lado, el fetichismo de la mercancía es apariencia, de otro, y esto muestra la supremacía de la mercancía cosificada sobre los seres humanos, es máxima realidad. Así pues, que las categorías de la apariencia son realmente también categorías de la realidad” (Adorno, 2017, p. 425). En *Minima Moralia* hablará de “apariciencia social necesaria” (*gesellschaftlichen Scheins*) (Adorno, 2006, pp. 194 y 255; §§120 y 152), y en los *Escritos sociológicos I* de la apariencia como un “*ens realissimum* para la vida inmediata de los seres humanos. La fuerza de gravedad de las relaciones sociales hace todo lo posible para consolidar esa apariencia” (Adorno, 2007, p. 17).
 13. Se ha modificado la traducción castellana teniendo presente la edición *Marx, Engels Werke (MEW)*. Esto debido a que la traducción castellana citada es inconsecuente a la hora de verter los términos “Verkehrung” y “verkehrten” (*MEW* 25, p. 55). El primero aparece como “inversión”, mientras el segundo, claramente familiar, es traducido como “distorcionada”. Más allá de este apunte formal, de fondo el asunto compromete la teoría de la apariencia de Marx tal y como la ha desarrollado recientemente Ramas (2018), donde la “inversión” forma parte de la sistemática y arquitectónica tópica de la apariencia que se encuentra en el corazón de la obra de Marx.
 14. En igual sentido que la nota anterior, se ha modificado la traducción castellana teniendo presente la edición *Marx, Engels Werke (MEW)*. La traducción castellana citada es inconsecuente a la hora de verter el término “Verkehrung”, (*MEW* 25, p. 835). Aparecido en la cita anterior como “inversión”, en esta nueva ocasión la traducción lo vierte como “distorción”. El empleo terminológico de Marx es preciso y constante, motivo por el que se ha decidido destacar el original en alemán según sea el caso. La inadecuada traducción tiende a desfigurar este hecho.
 15. A este respecto, resulta instructivo el apartado “Inversión de la reducción subjetiva” y siguientes de *Dialéctica Negativa*, donde se sostiene, entre otras cosas, que “el dominio universal del valor de cambio sobre los seres humanos, que niega a priori a los sujetos que sean sujetos, rebaja la misma subjetividad a mero objeto [*Subjektivität selber zum bloßen Objekt erniedrigt*]” (Adorno, 2005, p. 170, *GS* 6, p. 180). (Trad. mod.). Se modificó la traducción que vierte “objetividad a mero objeto”, cuando, como se ve, se dice “subjetividad a mero objeto”.
 16. En *Dialéctica Negativa* dirá que “como apología de su forma invertida [*verkehrten Gestalt*], la sociedad anima a los individuos a hipostasiar su propia individualidad y, por tanto, su libertad”,

- donde, “bajo la forma invertida [*verkehrten Gestalt*] de una individualización impotente y abandonada a lo universal, lo particular es dictado por el principio de la universalidad invertida [*verkehrten Allgemeinheit*]” (Adorno, 2005, pp. 208 y 316; *GS 6*, pp. 221 y 338). (Trads. mods.).
17. Adorno anticipa dos décadas los atisbos de Guy Debord, observando que la relación fundamental entre los sujetos resulta ser en última instancia espectacular y aparente. La referencia directa al fenómeno de la “industria cultural” abunda en *Minima Moralia*, y da cuenta de los medios técnicos y materiales que sirven para reproducir el mundo invertido en imágenes y brillos coherentes con la irracionalidad de lo racionalizado y con la inversión real. Las ideas sobre la fantasmagoría difundida por estos medios y por la realidad misma en su forma de aparecer, resuenan en la tesis de que el espectáculo es la “inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo (...) el núcleo del irrealismo de la sociedad real (...) que invierte lo real, es efectivamente producido en cuanto tal (...) En el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso [en definitiva] Su diversidad y sus contrastes son las apariencias de esta apariencia socialmente organizada, que debe ser en sí misma reconocida en su verdad general. El espectáculo es la *afirmación* de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, o sea social, como simple apariencia” (Debord, 2012, pp. 38-40).
 18. Dos décadas antes de *Minima Moralia* se publicó el influyente *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (2012). Es muy probable que Adorno estuviera familiarizado con las tesis de este ensayo, pues hay constancia del conocimiento de obras inspiradas en Mauss, como las de Caillois y Bataille (Adorno y Benjamin, 1998, pp. 83, 88, 90, 106, 108, 120), cuando también en conjunto con Horkheimer (2007, pp. 30-31, 35 ss.) escriben sobre la teoría de la magia, el fetichismo y el maná en *Dialéctica de la Ilustración*. Lo cierto es que, en el *Ensayo*, Mauss mostraba que el predominio de las relaciones de intercambio equivalencial resulta ser un fenómeno mucho más históricamente acotado de lo que creyeron por años economistas y filósofos (incluso seguidores de Marx), y que en su opinión, no ha logrado penetrar en toda la realidad social moderna, existiendo nichos donde siguen operando prácticas del obsequio no sometidas a este intercambio. Un diálogo fructífero entre las teorías del don y los planteos marxianos puede verse en Jappe (2011), “El «lado oscuro» del valor y del don”.

Referencias

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Obra completa 3*. (Trad. J. Chamorro). Akal. [1981. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften 3*. Suhrkamp Verlag].
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. (Trad. M. Dimópulos). Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. W. & Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. (Trad. J. Muñoz y V. Gómez). Trotta.
- Adorno, Th. W. y Mann, Th. (2006). *Correspondencia: 1943-1955*. (Trad. N. Gelormini). FCE.
- Adorno, Th. W. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa 8*. (Trad. A. González). Akal. [1972. *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften 8*. Suhrkamp Verlag].
- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. (Trad. A. Brotons). Akal. [1973. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften 6*. Suhrkamp Verlag].
- Adorno, Th. W. (2006). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa 4*. (Trad. J. Chamorro). Akal. [1980. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften 4*. Suhrkamp Verlag].
- Adorno, Th. W. (2007). *Letters to His Parents 1939-1951*. (Trad. W. Hoban). Polity Press.
- (2009). *Kultur and Culture. Social Text*, 27(2), 145-158.
- Adorno, Th. W. (2014). *Teoría estética. Obra completa 7*. (Trad. J. Navarro). Akal. [1970. *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften 7*. Suhrkamp Verlag].
- Adorno, Th. W. (2017). Sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (8/9), 419-430.
- Benjamin, W. (2010). Calle de dirección única. Infancia en Berlín hacia el mil novecientos. En *Obras libro IV/vol. 1* (pp. 23-89 y 177-247). (Trad. J. Navarro). Abada.
- Benzer, M. (2011). *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge University Press.

- Bonefeld, W. y O'Kane, C. (eds). (2022). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Bloomsbury.
- Braunstein, D. (2015). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Transcript Verlag.
- Claussen, D. (2008). *Theodor W. Adorno. One Last Genius*. Harvard University Press.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. (Trad. J. L. Pardo). Pre-Textos.
- Echeverría, B. (2014). Deambular: el «flâneur» y el «valor de uso». En *Valor de uso y utopía*, (pp. 49-60). Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (2000). Hegel y el mundo invertido. En *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, (pp. 49-74). (Trad. M. Garrido). (5ª ed.). Cátedra.
- Horkheimer, M. (2006). *Estado autoritario*. (Trad. B. Echeverría). Itaca.
- Irr, C. (ed.). (2021). *Adorno's Minima Moralia in the 21st Century. Fascism, Work, and Ecology*. Bloomsbury.
- Jappe, A. (2011). El «lado oscuro» del valor y del don. En *Crédito a muerto. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (pp. 135-164). Pepitas.
- Jay, M. (1998). *Adorno*. (Trad. M. Pascual). Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía. Libro III*. (Trad. W. Roces). FCE. [1968. *Theorien über den Mehrwert. MEW 26.3*. Dietz Verlag].
- Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. Libros I-III*. (Trad. P. Scaron et. al.). Siglo XXI. [1964. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. MEW 23-25*. Dietz Verlag].
- Mauss, M. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (Trad. J. Bucci). Katz.
- Nietzsche, F. (2014). *La gaya ciencia. Obras completas III*. (Trad. J. L. Vermaal). Tecnos.
- Oliva, A., Oliva, Á. y Novara, I. (eds.). (2020). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. Palgrave.
- Ramas, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Siglo XXI.
- Reichelt, H. (2017). La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (8/9), 146-161.
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Macmillan Press.
- Tomba, M. (2014). Adorno's Account of the Anthropological Crisis and the New Type of Human. En *(Mis)Readings of Marx in Continental Philosophy*, (pp. 34-50), J. Habjan y J. Whyte (eds.). Palgrave.

Oswaldo Montero Salas (omontero77@hotmail.com). Profesor de Filosofía en la Universidad de Costa Rica-Sede de Occidente.

Recibido: 9 de setiembre, 2021.

Aprobado: 26 de junio, 2022.

Iván Natteri Romero

Por una perspectiva crítica de la salud

Resumen: *De modo restringido se comprende a la salud como ausencia de enfermedad. Este abordaje positivista omite los estilos de vida y sus modos de reproducirse que implicarían incorporar los procesos sociales, históricos y políticos por los que atraviesa la corporalidad. La pretensión de esta investigación es realizar dicha crítica.*

Palabras clave: *salud, normatividad, interculturalidad, coronavirus*

Abstract: *In a restricted way, health is understood as the absence of disease. This positivist approach leaves out lifestyles and their ways of reproducing themselves, which would imply incorporating the social, historical and political processes that corporality goes through. The aim of this research is to carry out this criticism.*

Keywords: *health, regulations, interculturality, coronavirus*

I. Introducción

Se ha caracterizado estos dos últimos siglos a modo de acontecimientos en los que la política llega a convertirse en el agente preeminente de

la conformación de la sociedad actual. Siendo el objetivo de este artículo abordar desde la filosofía el tema de la salud y la corporalidad¹, veremos cómo el arte que intenta gestionar el bien común diseña estrategias de biopoder. Incluso dicha modalidad de control ha sido superada por la dinámica social. Esto quedará evidenciado en la propuesta de Byung-Chul Han. Ambos enfoques exigen asumir conductas disruptivas desde las instancias que se imponen en estos tiempos difíciles por medio de la ley del más fuerte.

En un primer momento abordaremos cómo se está comprendiendo la salud por parte de la ciencia médica normal, en el sentido de Thomas Kuhn, para que, en un segundo momento replanteemos dicha concepción por una que apueste por un enfoque humanista y resulte en una capacidad de respuesta que promueva el autoconocimiento y la resiliencia de la población ante la complejidad de los contextos de adversidad que vivimos y que sucumben ante la pandemia del coronavirus.

II. La salud en los tiempos presentes

La salud se entiende negativamente, a manera de ausencia de enfermedad, por lo que el enfoque principal de la praxis médica se basa en la curación². Las actividades de prevención y promoción, comprendida esta última como aquella que desarrolla habilidades adaptativas y



perfecciona capacidades tanto individuales como colectivas pasan a un segundo plano. El meollo a cuestionar es la vertiginosa reducción implicada en un enfoque basado en homogenizar, reducir y controlar en vez de liberar nuestras disposiciones y necesidades.

Esta comprensión negativa de la salud, vigente en la actualidad, tiene como base modelos positivistas cuya traza principal sacaremos a relucir con el fin de intentar una crítica sobre los límites y continuidades entre lo saludable, lo patológico y lo normal, permitiéndonos sugerir un cambio de perspectiva que pueda aportar elementos para convertirse en una alternativa a la hipermedicación que hegemoniza nuestro sistema de salud actual³. Para ello, me valdré de una de dos evidencias que infiero del sentido común disciplinar positivista, así como también de la crítica a este respecto del filósofo francés Georges Canguilhem y el médico ecuatoriano Jaime Breilh.

II.1. Crítica al positivismo

Parto de la intuición de que el neopositivismo ha anclado tan fuerte en nuestra historia, que ha generado evidencias en torno a la salud según los auditorios: la comunidad de médicos, distintos segmentos de las clases sociales, periodistas, antropólogos, etc. Y tomo aquí el sentido de Perelman (1989) para ilustrar el papel de la filosofía en torno a lo evidente, aquel orden donde concurren lo válido y lo eficaz, donde todo procedimiento argumentativo pierde su papel, quedando descalificado. La evidencia ya situada como tal no admite duda, actúa por imposición y constriñe, disuelve la diferencia entre lo normativo y lo normal, ya que presa de la falsa disputa entre racionalismo y empirismo, no puede salir de la lógica entre lo verdadero y lo falso, ocultando con esta polaridad a lo razonable (pp. 705-707). No obstante, la filosofía por su carácter regresivo, abierto, incompleto y revisable, la impelen a rechazar todo intento de no asumir como primera tarea su capacidad deconstructiva de lo evidente.

II.1.1. Primera evidencia

1.- La salud del cuerpo humano en sus múltiples niveles (anatómicos, biológicos, bioquímicos, fisiológicos, patológicos) está regida por leyes y funciones generales, es decir, universales para todos los individuos. Estas son competencia del especialista, el médico. Él es un referente predominante en el asunto de la salud ya que accede por su preparación académica a este orden universal del cuerpo. Identificadas las constantes y leyes, se declaran y posicionan como *normales*, siendo que toda desviación se vuelve anormal y, tiende a lo enfermo. Dicha normalidad está inferida actualmente desde modelos matemáticos y estadísticos. Es así que *el promedio* como parámetro central de la significancia de las regularidades basado en esos distintos modelos estatuye lo normal al medirse distintas cualidades y constantes.

Empecemos por lo último. Existe la pretensión de que el promedio sea un equivalente objetivo del concepto de norma o normal. Canguilhem (1971) dirá lo opuesto: ser normal es ser normativo, es vivir de determinado modo y, esto depende no solo de los géneros y estilos de vida, resulta también de las prácticas éticas o religiosas (p. 150). Añade que los promedios no reflejan la dinámica biológica propia: “La utilización de los promedios hace que desaparezca el carácter esencialmente oscilatorio y rítmico del fenómeno biológico funcional” (p.114).

Entiendo que, para identificar características humanas, se usa la *distribución normal* de la estadística. En ella, se mide repetidas veces de una muestra determinada, algún carácter. Esto genera una curva acampanada o de Gauss alrededor de una media, realizándose la distribución de los valores por medio de la función de densidad. A mayor cantidad de medidas, estas deben tender a la media, no obstante, los datos que se alejan, se llegan a interpretar como desviaciones o accidentes; debido a la influencia de fenómenos aleatorios. Primero, ¿Por qué declarar la desviación como anormal? Pensemos en el alcance moral y político que implica declarar anormales, modos de comportamiento y fisiologías por desviarse del promedio. Segundo, ¿La distribución de los caracteres y constantes humanas se dan dentro

de un orden donde pueden predominar las leyes del azar?

Recordemos que se nos presentan algunas constantes con carácter universal, sean medidas antropométricas (estatura, edad, longevidad) o biométricas (metabolismo basal, temperatura, ph, calor desprendido, caracteres de la sangre) basadas en promedios. No obstante, estas medidas en tanto son identificadas, se las extrae de su dinámica funcional. La abstracción marca su distancia de lo real corporal:

Se analiza la orina, la saliva, la bilis, etc., tomadas indiferentemente en tal o cual sujeto: y de su examen resulta la química universal, lo concedemos: pero no reside allí la química fisiológica; se trata, si puedo expresarme así, de la anatomía cadavérica de los fluidos. (Canguilhem, 1971, pp. 113)

En relación a las prácticas éticas y religiosas, podemos ver en los Yoguis que lo psíquico se convierte en una fuerza fármaco-dinámica que influye en las constantes fisiológicas del cuerpo de tal modo, que tendríamos que declararlas anormales o patológicas. Por ejemplo, por medio de la respiración han podido controlar la autonomía de la vida vegetativa. Además, pueden variar su contracción cardiaca de 55 a 150 en aproximadamente 15 min, eliminándola casi por completo. Esto se debe a que la concentración mental en tan intensa que se fusiona por momentos con objetos universales o cierta proyección de la totalidad de las cosas. Los efectos de dicha actividad bajan considerablemente el voltaje del electrocardiograma, la casi desaparición de las ondas cerebrales, reducción del metabolismo basal, etc. Dicha condición suele compararse con el estado de vida retardada de los animales que invernan (Canguilhem, 1971, pp. 124-125). Cuestiones imposibles o mortales para cualquiera de nosotros.

Por otro lado, aunque se ha querido establecer un criterio universal para determinar la longevidad promedio por medio de la reunión de los huesos en su epífisis, han aparecido objeciones, debido a la variabilidad de las edades de vida con respecto a este promedio. Mostrándose que la muerte muy pocas veces llega por vejez tanto más cuanto por enfermedad, por lo que debe

considerársele un fenómeno social y no uno de tipo estrictamente biológico (Canguilhem, 1971, p. 120). Podemos agregar entonces que toda sociedad moldea la forma de llegar a la muerte. La edad general para llegar a la misma está basada en los sistemas de hábitos de negligencia - acortamiento de la vida -y aseguramientos por técnicas de higiene y prevención; la relación de estos dos expresa una valoración sobre la vida y su determinación temporal.

Por último, el estudio de los ritmos funcionales de cada cultura permite desentrañar el orden de enfermedades y longevidad que le corresponde a las personas que las constituyen. Las curvas de diuresis se relacionan con esta base, siendo distintas entre los chinos y los europeos debido a las influencias geográficas, las pautas nutricionales y a su modo de interactuar con el espacio: sedentarismo versus el paseo (Canguilhem, 1971, p. 126).

Una de los enfoques que explica esta flexibilidad en los parámetros de vida producido por la normatividad sociocultural, radica en el problema mente cuerpo. Las neurociencias tratan de encontrar zonas específicas para actividades corporales, por ejemplo, algunos de los cinco sentidos del aparato perceptivo. No obstante, la percepción es multidimensional: visualizo con intencionalidad, posiblemente evocando imágenes y mientras camino o estoy escuchando alguna tonalidad. Esta unidad compleja de las actividades perceptivas no puede explicarse mediante el reduccionismo y la fragmentación. David Bohm (1988) ve claramente este problema, ya que aclara los motivos subliminales en los científicos al aferrarse a lo que denomina *infraestructura tácita del saber* (entretrejida con toda la red de la ciencia y sus instituciones; lo que resulta en la confianza del investigador). Pensemos en Newton al romper con dichos componentes tácitos: la idea aristotélica de lo celeste -el universo exterior físico- en tanto perfecto -movimiento circular de los planetas- y lo terrestre en tanto imperfecto, así como el concepto del *lugar natural de las cosas*; todo ello para poder justificar la gravitación (pp. 30-39). La tarea entonces es lidiar con la infraestructura tácita de saberes que respaldan el aislamiento/fragmentación del cuerpo y la mente, entre sí y, con sus contextos más amplios.

Por tanto, se entiende que los modos de vida y sus normas vuelven lábiles las constantes fisiológicas y funcionales del cuerpo. Es necesario ver nuestro funcionamiento a partir de la situación concreta que enfrentamos; por lo que una política dirigida a la salud debería usar los resultados de los métodos cuantitativos a partir de los análisis de las distintas normatividades. De lo contrario continuaremos con la pérdida de nuestra capacidad innovadora y la restricción de nuestro entorno tolerable.

Respecto al segundo punto, el asumir que la distribución de la variabilidad de determinadas constantes alrededor de un promedio se da por las leyes del azar, puede derivar en un error epistemológico. Ya que, el orden de lo aleatorio requiere cierta desconexión causal entre los fenómenos y la predominancia de lo contingente. Tendríamos que desconectar los fenómenos del entorno ambiental y social de aquellos procesos fisiológicos y patológicos de reproducción de la vida humana. Pero, no es posible entender las leyes biológicas sino es desde su interferencia social, entendida como optimización funcional individual o colectiva dentro de determinado marco normativo. Habría que replantear el tema del azar, los accidentes y, su vinculación con la causalidad. Mario Bunge (2003) afirma que las probabilidades resultado del ámbito del azar, no expresan sino nuestro grado de incertidumbre respecto a *leyes causales ocultas* (p. 79). Podemos relacionar lo anterior buscando la razón fundamental en el cartesianismo exacerbado occidental. No solo desvincula al sujeto del mundo, sino que radicaliza dicha posición cuando elimina la estructuración dinámica de la mente sobre el cuerpo.

La realidad incide sobre la estructura tangible de la materia: la cual puede cuantificarse, analizarse, restringirse, buscando verdades primarias, universales e inmutables. De aquí resulta la visión del cuerpo como una máquina, pero también todo el universo sigue las leyes mecanicistas; principio que siguió Newton quien consolidó el método científico bajo la figura de la causa y el efecto a niveles cada vez más parciales para explicar el mundo. Es así que el cuerpo queda reducido a partes estructurales, yendo desde los órganos a los tejidos, de estos

a las células y de estas a las moléculas. Similar al mecánico, el médico desvincula del todo sus partes para diferenciar la naturaleza, el tamaño y el funcionamiento de cada componente. Dicha disociación de las partes permite que el médico identifique una entidad enferma como el componente defectuoso y separarlo del organismo como totalidad. Lo que permite extraerla y manejarla aisladamente de otros órganos o tejidos. Esta concepción fue tomada por los anatomistas que dividen al cuerpo en partes autónomas. El sistema circulatorio se entiende como una bomba mecánica que empuja la sangre por medio de las tuberías de las venas y arterias. Los pulmones son como fuelles, el sistema nervioso como una red telefónica eléctrica. Lo mismo que para la mecánica las partes son estándares, uniformes, intercambiables, reemplazables; esto se aplica al cuerpo humano. Por ello el cuerpo puede desmontarse, detenerse, ensamblarse y repararse y para ello se necesitan herramientas para reemplazar y eliminar. Las enfermedades y sus causas son estandarizadas y los protocolos de curación son fijos. Resulta lo dicho en una visión donde el único enfoque incide sobre aquellos parecidos entre las personas despreciando la manera diferente y única de las mismas, debido a su interactividad con sus distintos entornos. Pero lo más grave incide sobre la comprensión de la enfermedad. Pasteur consolida el enfoque por el cual la enfermedad reside fuera del cuerpo: los gérmenes. Este descubrimiento tiene un alcance muy potente, al ser la causa una entidad externa. El enfoque de la causa específica y única se generaliza a todas las enfermedades, rechazando e ignorando los diversos factores coadyuvantes que se suceden simultáneamente en el cuerpo. Es por ello que la condición general de la persona y que incide profusamente en la susceptibilidad hacia la enfermedad queda excluida de dicho modelo, donde el contexto y la complejidad del proceso humano quedan fuera. Esta restringida concepción equipara el manejo de los síntomas que produce la causa con la cura de la enfermedad (Beinfeld, 1991, pp. 32-36); pensemos en el coronavirus.

Hay que tener en cuenta que Heráclito encontraba una coherencia interior dentro del torrente de lo fluyente, pero dicho patrón no era estable al

modo del ser de Parménides que rescata Platón a nivel del *concepto* y recupera la visión científica actual; por el contrario, dicho patrón formal es impredecible y diverso. En el mismo sentido, Prigogine establece que el aumento de la entropía en los distintos sistemas de organización resulta en la predominancia de la excepcionalidad de las leyes. Estos ejemplos permiten respaldar la idea de la normatividad de la vida humana. Ya que equivocadamente entendemos lo normal figurado en leyes o constantes, como expresión de una tendencia a la estabilización, pero es a la inversa. Las constantes y leyes son expresión de la inestabilidad de tendencias y estructuraciones variables, por lo que sus distintas direcciones y posibilidades efectivas no deben ser vistas como anormales.

En ese sentido pensemos en el siguiente ejemplo que nos ofrece el psicoanálisis contemporáneo de Dejours (1988) en su *Nota sobre el sufrimiento en el trabajo humano*. Y es que, entre la organización prescriptiva y real del trabajo, hay un espacio para la negociación, reinención y modulación por parte del trabajador sobre el trabajo mismo; existe cierta tendencia de adecuación a las necesidades y al juego de los deseos. Lo que involucra al inconsciente, las pulsiones, sublimaciones, búsqueda de placer, redireccionamiento de la angustia y, por tanto, la aceptación o interacción con la historia singular del sujeto para estructurar *conceptivamente* su espacio de trabajo. Esta intervención no es causal ni directa, sino simbólica, que se configura en torno a lazos de sugerencia, alusión y evocación. No obstante, cuando se bloquean estos procesos, se produce el sufrimiento y se llega al ámbito de los desórdenes mentales. Ahora bien, lo que quiero rescatar como conclusión es que, si el ser humano tuviera una naturaleza universal, esta radica en su capacidad para variabilizar su entorno y condiciones y, para recibir un entorno social y natural también en proceso de cambio, lo que genera una dialéctica que repercute en la dinámica abierta de la propia naturaleza humana (pensemos a modo de metáfora *la doctrina del flujo perpetuo* que le plantea Teeteto a Sócrates). Esta complejización y estructuración hacia lo variable tanto del sujeto como del mundo no es solamente algo posible, radica a nivel ontológico.

La búsqueda de la estabilidad, la homogeneidad y simplicidad cae en el idealismo.

Afirmamos entonces que el entorno social al ser convencional no solo es variable, sino que tiende a ello. No obstante, ¿cómo aceptar que las leyes de la naturaleza se presentan cambiantes? Parece contra intuitivo si lo pensamos desde el sentido común positivista. Sin embargo, a modo de ejemplo, podemos citar: un ave no se sostiene sobre las leyes de la elasticidad, sino sobre una rama. Las leyes son abstracciones y los humanos vivimos entre seres y acontecimientos que diversifican esas leyes; vivimos entre objetos que son cualificados por nosotros mismos. Del mismo modo, un individuo come un huevo y no las leyes bioquímicas de las proteínas. Y es que a determinados niveles de abstracción no tendría caso hablar de salud, enfermedad, muerte (Canguilhem, 1971, p. 150). Podemos decir entonces que no puede haber leyes absolutas del objeto, a esté, cuando lo conocemos o captamos, ya está incorporado en el devenir y por tanto en la historia. Allí radican las infidelidades del orden natural.

II.1.2. Segunda evidencia

2.- La salud es la ausencia de la enfermedad, por lo que la práctica médica recae en la curación. Para conocer lo patológico-declarado como anormal- hacemos una deducción a partir de lo sano, siendo que la curación atiende principalmente al regreso del cuerpo a aquellas condiciones universales. Además, se entiende lo patológico aislado, con cierta determinación en sí, que suele conocerse por medio de los factores causales de riesgo; identificados estos últimos, toda la acción recae en el control o eliminación de dichos elementos.

Afirmamos que la salud no puede ser el modelo bajo el cual se conozca y deduzca la enfermedad. La enfermedad no recae solamente en la multiplicación de un virus, por ejemplo, o la disminución de un anticuerpo, si pensamos en el coronavirus y el aviso de las grandes farmacéuticas que la inmunización de las vacunas podría ser corta; sino que se convierte en una innovación positiva, en el sentido de un nuevo orden que se impone sobre el anterior. Canguilhem

(1990) refiere que la enfermedad es en realidad una nueva norma de vida; una *instrumentación estrechada* de las mismas condiciones con las que enfrentamos el entorno. Es una norma que implica una pérdida de la capacidad normativa, pero que en algunos casos puede desarrollar capacidades. Por lo que no existe reversibilidad. Las actitudes y reacciones del enfermo no son residuos del estado saludable. Por tanto, cuando nos curamos no regresamos a ningún estado original. Solo es dable definir lo sano no solo en lo normal de alguna situación, sino en ser normativos en muchas otras, en poder tolerar posibles infracciones y otorgarnos aseguramientos (p. 141).

Ahora bien, si enfocamos la enfermedad como una dimensión de la vida misma, como una disminución/exploración de nuestras posibilidades de confrontar las instancias del medio ambiente natural y social, debemos preguntarnos, sobre que cuerpo se produce esta disminución. El sistema actual ha construido casi todas sus instancias -y ahora mucho más cuando lo que se consideraba ganado por los derechos sociales cae en la cartera del cliente y me refiero a la privatización de la salud- sobre el cuerpo dado, nos obstante, el francés pone en la discusión la idea del cuerpo producido (pp. 155-156). Fenotipos y funciones orgánicas producidas tanto por la clase, el género, la etnia, etc. ¿por qué hemos reducido lo saludable al análisis del cuerpo dado?

La idea de cuerpo producido amplía las restricciones del enfoque positivista, ya que lo conecta con niveles más amplios de la vida del individuo. Incorporando lo dicho por Breilh (2003): todo cuerpo producido estaría mediado por tres ejes transversales: la lógica general de la reproducción del sistema, el modo de vida particular- y el juego de intereses que la atraviesa- y la vida singular en su directa cotidianidad. Ahora, el concepto de salud queda ampliado a los sistemas de reproducción de la vida social, vinculados con la estructuración corporal del individuo como con la modificaciones psíquico corporales de lo comunitario. Dicha conformación genera una dialéctica, en el sentido, que estatuye procesos generativos de restructuración de esas mismas dinámicas macro y microsociales (pp. 56-110).

Es por ello que la medicina social sugiere desde los 70s que la categoría de reproducción de modos de vida que involucra la dimensión ecológica, económica, organizativa, pulsional, etc. debe ser la matriz bajo la cual deba subsumirse los *factores causales de riesgo de una enfermedad*. Señala Breilh (2003) que el paradigma de riesgo es la expresión positivista de un modo de ver la salud que reduce y elimina todo el enfoque anteriormente planteado. Se asume la realidad de manera desconectada, dividiéndola en factores, donde se establecen relaciones de varianza entre diversas variables, para determinar algún indicador o causa de la enfermedad; para ello se construyen tablas de contingencia u otros mecanismos de correlación cuantitativa o factorialización. La epidemiología se reduce a ser una ciencia descriptiva que *construye* asociaciones significativas. Cuando un factor es declarado de alto riesgo, se aplica la corrección funcional-medicalización-sobre el mismo, eliminando aparentemente la causa de la enfermedad. Se comprende además que los factores de riesgo son datos contingentes y su conexión se realiza a tal nivel de abstracción y quietud, que vela absolutamente, los procesos sociales y su intervención en la producción y distribución de las enfermedades (p. 117). El talón de Aquiles de estos métodos radica en su incapacidad de rastrear estos procesos estructurales y generativos en su actuación sobre la salud y el cuerpo.

II.1.3. Un ejemplo de la normatividad social sobre lo que se pretende biológico

Incorporemos los elementos de juicio presentados para analizar la categoría social de género. Al haberse cosificado de tal modo las diferencias biológicas sexuales y extendido al plano social (debido el orden de las significaciones) estas diferencias se transformaron por la dinámica histórica en divisiones de género. No obstante, si empezamos por las diferencias fenotípicas y genotípicas, estas están ordenadas sobre una base de indeterminación o disposición tanto de lo considerado femenino como masculino. Es más, apelando nuevamente al psicoanálisis contemporáneo de Dejours (2006), podemos notar

que el deseo sexual es polimorfo, polivalente, es decir, no tiene sexo (complejo de Edipo o Electra, por ejemplo); por lo que no se relaciona de modo relevante con algún tipo de fundamento hormonal, que sustente lo varonil o femenino, pero sí con la normativa cultural. El género, aunque convencional y social no se internaliza como la fuerza de la sociedad sobre el individuo en un proceso de negociación explícita (aprendizaje) y a lo largo de toda la vida; sino que estas redes semánticas se desarrollan en la etapa de la niñez, allí instalan una matriz de significaciones a-temáticas que permanecerá en cierta medida hasta la muerte. Es la seducción del adulto y sus indicaciones eróticas (incluso inconscientes) en el proceso de asignación del sexo (proceso ambiguo y lleno de dudas para el mismo interrogado, donde el adulto tiene que aclarar porque él que le interroga pertenece a tal o cual sexo), donde se origina el género del niño o la niña. Es por ello que se dirá que el adulto es un seductor y el niño un hermeneuta que siempre recuperará de sus procesos de traducción; enigmas y residuos no traducidos que formaran parte de su inconsciente como borde que delimitara su identidad sexual. A este nivel las diferencias anatómicas entre los sexos, en la dinámica de la conciencia dentro del marco de la constitución del género, solo es sugerente; un descubrimiento que llama a la curiosidad y exploración, a la interpretación y no tanto a la definición y división (Dejours, 2006, pp. 3-6).

Este ejemplo permite aproximarnos a un enfoque liberacionista porque incide en la temática tratada: la versatilidad de la corporalidad y la mente en base a su profusa y muy particular interactividad con el entorno cultural y social.

III. Más allá del Biopoder

Como sabemos el biopoder y la biopolítica son conceptos que agrupan a las distintas *prácticas* estatales y privadas para monitorear y orientar las *conductas corporales*. Foucault (1986) afirma:

El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz

—anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las relaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. (p. 169)

Esta vigilancia de la dinámica fisiológica y conductual de nuestro cuerpo ha adquirido primacía durante la pandemia. Los ejemplos son innumerables: cámaras de reconocimiento facial, apps para rastrear a los contagiados cerca de ti, infinidad de protocolos de bioseguridad, oxímetros, termómetros digitales, cámaras de desinfección, mapas de calor, distanciamiento social, doble mascarilla, protector facial, relojes inteligentes, chips transdérmicos como pases sanitarios, la virtualidad (que multiplica exponencialmente el sedentarismo y la mala salud)—que en términos de Yuval Harari (2018) nos ha reducido a ser animales audiovisuales: *un par de ojos y un par de oídos conectados a diez dedos, una pantalla y una tarjeta de crédito* (p. 112) y principalmente el dispositivo más radical, *el del confinamiento*⁴, entre otros. Para lo cual han salido infinidad de productos y marcas donde los beneficiados han sido aquellos que tienen mayor poder económico:

Tras el desplome de los mercados, la riqueza conjunta de los millonarios de la región de América Latina y el Caribe aumentó en un 17 % entre marzo y julio de 2020. Este incremento supone 48 000 millones de dólares adicionales, una cifra que bastaría para financiar un tercio de los paquetes de estímulo fiscal aprobados por los Gobiernos de la región en respuesta a la crisis del coronavirus durante ese periodo. Además, esta cantidad multiplica por nueve el valor de los créditos de emergencia concedidos por el FMI a la región durante este periodo, y es más de cinco veces más de lo que se necesitaría para evitar que 12,4 millones de personas cayesen en la pobreza extrema en América Latina y el Caribe durante al menos un año. (Oxfam, 2021, p. 25)

En términos de Foucault estamos hablando de la consolidación de una sociedad disciplinaria, donde la obediencia y el sometimiento a un

sistema de reglas para controlar a los individuos y, la prohibición, es la clave. No se niega la realidad terrible de la pandemia. Sin embargo, dichos dispositivos se instalan bajo dos premisas, la primera es moral: *te obligo* ya que la sociedad no ha instalado en ti virtudes y valores (o mejor dicho ha creado estrategias y prácticas para impedirlo) que vean en la vida, la solidaridad, la cooperación, la responsabilidad y el respeto las directrices de una convivencia mínima. La segunda, es que dichos dispositivos, tienen propósitos simultáneos: contener y evitar la muerte y, por otro lado, la intención de los aparatos ideológicos del Estado en alianza con las corporaciones privadas que le dan un alcance de dominación con fines de control de la corporalidad y, de experimentación y reingeniería social.

Añadir, por otro lado, que en la actualidad aparece otro tipo de dominación. Son dinámicas sociales que a pesar del cambio pueden acoplarse al biopoder según el contexto. Las sociedades disciplinarias (no poder) han sido reemplazadas por las del *rendimiento* (poder sin límites), que se caracterizan por la iniciativa, la motivación, los proyectos; dejando de lado, el mandato, el imperativo del deber y el control. La persona del rendimiento, libre de todo dominio externo, es aquella que se auto explota, que está en guerra consigo misma, de modo voluntario, sin coacción, cree que nada es imposible; es al mismo tiempo verdugo y víctima de sí. La explotación de sí es mucho más eficaz que la explotación por parte de otros ya que va articulada con un sentimiento de libertad. Dicha auto referencialidad genera una libertad muy peculiar que termina convirtiéndose en violencia. Es así, que dicha positividad del poder de las sociedades de rendimiento produce depresivos y fracasados, cuando no se logra alcanzar lo inalcanzable (Byung-Chul Han, 2021, p. 29). ¿Y cuál es el motivo de dicho embate de velocidad en las trayectorias de vida? Pues, la productividad, afirma el filósofo coreano:

El cambio de paradigma de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento denota una continuidad en un nivel determinado. Según parece, al inconsciente social le es inherente el afán de maximizar

la producción. A partir de cierto punto de productividad, la técnica disciplinaria, es decir, el esquema negativo de la prohibición, alcanza de pronto su límite. Con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento, por el esquema positivo del poder hacer (Können), pues a partir de un nivel determinado de producción, la negatividad de la prohibición tiene un efecto bloqueante e impide un crecimiento ulterior. La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber. De este modo, el inconsciente social pasa del deber al poder. El sujeto de rendimiento es más rápido y más productivo que el de obediencia. Sin embargo, el poder no anula el deber. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria. El poder eleva el nivel de productividad obtenida por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber. En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad. (Byung-Chul Han, 2021, p.32)

¿Y cómo se articula esta referencia con el tema de la pandemia? En el sentido que los individuos ya no necesitan de modo predominante la obligación, ya que van internalizando que dichos dispositivos repercuten en el manejo de su rendimiento personal o colectivo. Aunque podemos argumentar que existen considerables niveles de desobediencia para no cumplir con dichos dispositivos lo cual no se debe al rechazo del dispositivo en sí, por ejemplo, en el caso de Latinoamérica, la desobediencia es por la indiferencia y desconocimiento de que dichos mecanismos podrían incidir positivamente en sus trabajos. En otros casos, segmentos sociales con niveles de precariedad de vida se desdican de dichos dispositivos, por los costos que implican dichos mecanismos y como eso resta a su trabajo informal o por la urgencia de llevar a cabo su labor. Y en otros casos, por no tener la capacidad de revertir sus hábitos y pulsiones de entretenimiento y socialización. En el caso de Norteamérica, la desobediencia obedece a componentes, como la masificación de las *fake news*, las teorías de la conspiración y el apego a las libertades civiles.

En el caso de Europa existe cierta confrontación con dichos dispositivos también por la defensa de las libertades civiles (que incluye la autonomía para decidir) y también porque repercuten negativamente en sus empleos o emprendimientos. Es decir, dichos dispositivos tienen cierto nivel de desfase de acoplamiento con los intereses personales y grupales. No obstante, existe ya un gran avance de la positividad de dichos dispositivos sobre nuestros intereses, sobre nuestro rendimiento, por ejemplo, se puede trabajar y estudiar a la vez vía remota, tener varios trabajos vía remota, es decir, desde casa; emprender negocios, gestionar acciones en la bolsa y fondos mutuos bancarios y mantener el empleo formal, el trabajo doméstico y el formal desde un solo espacio físico o estudiar una nueva o primera carrera universitaria vía virtual pero donde asistes a las sesiones desde el trabajo, fuera de casa, entre otros ejemplos. En este sentido, las personas están profundizando su auto explotación. No existe obligación, saben que dichos dispositivos favorecen su rendimiento al máximo.

Pero pasemos ahora a articular lo dicho, con lo anteriormente referido. Los dispositivos tanto para consolidar las sociedades disciplinarias o las de rendimiento; primero, tienen como condición de posibilidad que la población entienda de manera uniforme la salud y la enfermedad que difunde la ciencia normalizada y mediatizada que como dijimos tiene fuertes componentes positivistas; este enfoque rechaza de plano un enfoque más holístico del cuerpo y la salud apoyado por la categoría de la *normatividad de la vida y del cuerpo producido*. Y relacionado con este punto, segundo, hay un fuerte rechazo y discriminación de los saberes interculturales que podrían abordar desde sus propias epistemologías médicas el tema del coronavirus (pienso en la acupuntura y como se han invisibilizado sus decenas de informes sobre el tratamiento de los síntomas por medio de las agujas, complementándolo con la moxibustión y la herbolaria). ¿Dónde están los antropólogos y los numerosos estudios que se han hecho sobre la diversidad de saberes, a la hora de afrontar el contexto mundial de la pandemia? Ciertamente dichas perspectivas no llegan bien, al decláraselas particulares frente a un saber universal; pero, las ciencias sociales

vienen trabajando hace décadas sobre este tema, que en este contexto simplemente ha desaparecido en tanto fuerza efectiva, dinámica y alternativa. Pero repitamos, los saberes interculturales vinculados con las distintas áreas del saber no han mantenido una articulación evolutiva desde la interferencia europea, en ese sentido, a pesar de algunas alternativas a nivel médico, los criterios en la construcción del conocimiento médico, la pericia médica y sus aplicaciones, fueron desmantelados y reinstalados hacia la episteme de Occidente, mucho más en el caso de Latinoamérica. Afirma Quijano (2014):

En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida. En varios sentidos específicos. *Uno*, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. *Dos*, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. *Tres*, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema. *Cuatro*, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta, (pp. 792-793)

Queda entonces una tarea pendiente a propósito de las epistemologías de nuestras culturas ancestrales de cómo afrontar contextos de adversidad similares al del coronavirus. El tema de la efectividad y del método que emplean se encuentran en disputa, pero tiene que empezar a

resolverse ya, para no depender de una episteme vinculada fuertemente con intereses económicos y geopolíticos del establishment. Una muestra de lo anterior se vio reflejado en el cuestionamiento moral de la OMS debido a que las grandes farmacéuticas no han querido abrir sus patentes resultando en un acceso y distribución injusta de las vacunas.

Veamos entonces cómo ir al más acá del biopoder y los intereses que yacen en sus dispositivos, ya que todos están estructurados en una sola dirección: las vacunas. Se entiende que nos salvarán de la pandemia, pero la inmunidad que causa ha perdido predictibilidad (carácter esencial del método científico). Y la inmunidad natural juega cada vez un rol más importante y en algunos estudios se concluye su predominancia respecto a la inmunidad de las vacunas (Gazit, 2021). Dentro de esta incertidumbre países como Canadá ha comprado más del 400% de vacunas que necesita su población (France24, 2021), al aparecer nuevos rebrotes en los ya vacunados (¿3 dosis?, ¿4?, ¿Cuántos *refuerzos* más? Ciertamente, hasta que se vuelva una endemia). Acaparando la limitada producción y dejando a los países con carencia de recursos en situación de terrible desventaja (Lioman, 2021). Segundo, se abre la posibilidad de una vacunación y gastos millonarios sostenidos, debido a la producción de nuevas vacunas y medicamentos que sean *efectivos* ante nuevas variantes. Tercero, los convenios de confidencialidad a los cuales están obligados los Estados para poder comprar vacunas, muestran una actitud de engaño- llegando al extremo de pedir como garantía activos soberanos (OjoPúblico, 2021)- respecto a muchas respuestas que no quieren dar las farmacéuticas a la población (por ejemplo, efectos adversos, tiempo de inmunidad, dinero pagado por vacuna de acuerdo al volumen que adquieras, deslindes de responsabilidad y reparaciones en caso de efectos graves o muertes, etc.). Cuarto, la salud pública ha concentrado todos sus recursos en el COVID siendo que menos de un 18% llegan a síntomas fuertes convirtiendo al mismo en un sistema exponencialmente más precarizado de lo que ya estaba en países como el Perú. Dejándose de lado todas las demás enfermedades siendo que las autoridades no sinceran la data respecto a los fallecidos,

contagiados y aumento del estado grave de esos otros pacientes dejando a cientos de miles de ciudadanos en el abandono, que deben asumir gastos privados en situación de vulnerabilidad (CEPAL, 2021, p. 5). Así el Estado es cómplice que dicho abandono se convierta en una oportunidad para el sistema privado de salud que ha multiplicado sus millonarias ganancias debido al tratamiento de aquellos pacientes que padecen de otras enfermedades y que por sumas a las que pueden acceder solo las clases acomodadas pueden recibir tratamiento. Pero también el sistema privado ha multiplicado sus ganancias por el tratamiento del COVID cobrando en Perú a los paciéndote entre 20 mil a 40 mil soles por una cama UCI (Benza, 2020) incurriendo en una grave falta ética que ojalá que quede registrada en la historia y en la conciencia moral de la ciudadanía. Pero, como dijimos, lo que más llama la atención es la efectividad de las vacunas. Mediáticamente se hacen visibles muchos informes científicos que muestran *evidencias* de cómo han logrado determinar esa efectividad. Lamentablemente dichos resultados no son corroborados por alguna instancia externa a la propia farmacéutica, lo cual genera muchas dudas. En la página web del investigador y sociólogo argentino Atilio Boron (2020), podemos obtener algunos datos importantes al respecto:

Por ejemplo, nunca informaron que el lunes 9 de noviembre su CEO, Albert Bourla, se deshizo de 132.508 acciones de Pfizer a un precio de US\$ 41.94 cada una (apenas cinco centavos por debajo de su récord histórico) desprendiéndose del 62 por ciento de las acciones que tenía en esa compañía y embolsando en pocas horas 5.600.000 millones de dólares de ganancia (...). La fecha exacta de la operación no deja de suscitar sorpresas porque se produjo al día siguiente de que la empresa anunciara los positivos resultados de sus tests de la tercera fase y que el precio de sus acciones subiera extraordinariamente. La gran pregunta era: ¿por qué vender sus acciones si las perspectivas de negocios de Pfizer eran inmejorables? ¿Sabrá algo que nosotros no sabemos, acerca de la efectividad y/o practicidad de una vacuna que necesita circular por el mundo en una cadena de frío

inalterable de entre 70 y 80 grados bajo cero? ¿O tal vez la empresa descubrió negativos efectos colaterales, cuya génesis no está del todo esclarecida? (...) ¿por qué vender sus acciones, qué capitalista actúa de esa manera? (...) La misma fuente informa que “altos ejecutivos de otras farmacéuticas que buscan vacunas Covid-19, como en las empresas de Moderna y Novavax han vendido grandes cantidades de acciones después de prometedoras noticias sobre sus propias vacunas.” Según informa el *Financial Times* Stéphane Bancel, el billonario CEO de Moderna, otra de las compañías de la “big pharma” que está en la competencia para la producción de la vacuna, fue mucho más audaz que su par de Pfizer y vendió sus acciones de la compañía por valor de U\$S 49.8 millones de dólares, reportándole una ganancia inmediata de 400 millones de dólares en un solo día (...). Conclusión: dejar la salud de la población y la producción de medicamentos en manos de las grandes corporaciones es lo mismo que pedirle al lobo que cuide a las ovejas. En el imprevisible mundo de la post-pandemia lo más probable es que ambas cosas, la atención médica y la industria farmacéutica, pasen a ser actividades casi exclusivamente manejadas por empresas estatales. El fracaso de la “magia de los mercados” en estos terrenos ha sido monumental, y la conducta de esos grandes empresarios es inmoral y, muy probablemente, según la legislación de distintos países, criminal.

Entonces quizá la vacuna no sea la solución prevalente a la pandemia. Hasta ahora no existen informes científicos serios de aquellas tolerancias, capacidad de respuesta, modos de resiliencia, etc.; que podrían tener los asintomáticos, y su relación con la dieta, el deporte, la psiquis; y el rol que podría representar su sistema biológico en la sanación de la enfermedad. Tampoco hay informes científicos prevalentes que indiquen porque los atletas de alto rendimiento en su mayoría, aunque se contagien no somatizan la enfermedad.

Lo que más preocupa es que la ciencia y la sociedad no caen en la cuenta de que un número significativo de la población global sufre morbididades por la propia normatividad de vida que

proyecta este sistema de organización social. Es decir, muchas personas debido a sus hábitos impuestos generan morbilidades que son el punto de entrada de la enfermedad. ¿Las causas?: los sistemas de trabajo asalariado, el estrés, las deudas, la falta de trabajo, el vivir contra el tiempo, las guerras, los desplazamientos forzados, las inmigraciones, el hambre, la explotación de género, etc. Entonces la dificultad de la solución no pasa, solo por tener más camas UCIS, más hospitales, más plantas de oxígeno, etc. (que, aunque es necesario para mantener y no cuestionar el orden mundial, termina enriqueciendo a los privados). La solución tiene que ser más sistémica y humanista, es decir, que el modo de organización social no imponga hábitos de vida que vayan generando poco a poco vulnerabilidades en la mayoría de las personas, por el contrario, dicho sistema de convivencia debe generar las condiciones para que aumente la salud en general de la población mundial. Este cuestionamiento tiene que exponerse y debatirse mucho más, cuando se hace referencia mediática a que estamos entrando en una *etapa de pandemias* debido a la complejidad de movilización de los factores de vida debido a la globalización.

Se perfilan entonces otros factores para salir de la crisis y preocuparnos por el funcionamiento general de la vida humana. Nos lo dice Miguel Pita, genetista y biólogo molecular en un artículo para la BBC en el 2020 a propósito de la publicación de su libro *Un día en la vida de un virus*:

Los virus tienden a ser más agresivos al principio y menos al final por un proceso evolutivo. Es otra consecuencia lógica, pero no una norma. Lo cierto es que nuestra maquinaria de copiar material genético es muy precisa, pero no es perfecta. Por lo tanto, introduce errores en el nuestro, pero también en el de los virus. De hecho, la célula es una empresa coordinada tan estu-penda que también tiene un departamento para reparar errores. Asume que los va a cometer, los corrige y aun así algunos se filtran. Pero el virus no pasa por ese departamento. Además, su material genético se copia muchas veces. Todo esto hace que la tasa de errores sea muy alta. Y esos errores se traducen en cambios, en mutaciones (...)

El coronavirus en verdad ya son millones de coronavirus distintos, aunque muy parecidos. Todos saben hacer lo mismo, porque de las mutaciones que ya no saben entrar en una célula e infectarnos ni nos enteramos porque han desaparecido. Entonces, si por azar generas unos virus menos agresivos, lo que consigues es que tengan más facilidad para contagiarse y que estas mutaciones se vayan imponiendo por sobre las otras. Es decir, lo ideal para la subsistencia del propio coronavirus sería transformarse en un virus que casi no nos enferme. Que nos provoque solo tos o inflamación. Y no estoy hablando de lo ideal para nosotros, que también estaríamos encantados de que fuese un virus menos agresivo. Pero al coronavirus le sirve llegar a un equilibrio. Es decir, tiene que maltratar lo suficiente para sacar copias, para lo cual tiene que rompernos las células, pero hacerlo sin pasarse de agresividad, porque así es más contagioso. No es que pueda tomar esa decisión, pues si pudiese, ya lo habría hecho. Es que al final hay un número finito de cuerpos a los que invadir, un número finito de células a las que infectar y les va a ir mejor a los virus que sean más capaces de llegar a más células.

Podemos ver entonces que la biopolítica, la geopolítica y los negocios internacionales en el contexto de la pandemia han reconfigurado fuertemente el libre mercado pasando a gestionar la atención en salud el *Estado negociador y secretista* y, las instituciones públicas y privadas que diseñan y monitorean los dispositivos de biopoder. Por otro lado, el individuo que se autoexige encuentra en dicha dinámica una nueva oportunidad para involucrarse con el ideal donde puede hacer todo aquello que puede imaginar. Y en donde el libre mercado como el espacio hipotético donde *confluye espontáneamente* -similar al escenario determinista e hipotético del demonio de Laplace- todo el movimiento de los factores de producción de tal modo que se configuran la oferta y la demanda, queda desarticulado, por un tipo de *planificación o acuerdos centralizados* en determinados círculos de decisión y de acción que aún no quedan esclarecidos. Mientras, la OMS juega un papel mediático cuya principal audiencia es la población que recibe información

incierta a nivel de la ciencia occidental imperante, la recomendación de las ventajas de cumplir los dispositivos del biopoder, alguna data sobre las repercusiones negativas en los Estados y las economías del primer y tercer mundo, una visión del futuro sombría respecto a las futuras pandemias, afirmaciones no corroboradas sobre el origen del virus y declaraciones irónicas sobre que las vacunas son un bien común y que este contexto de crisis global puede conseguir la unidad de los países articulados por la solidaridad y la cooperación. Sobre esto último. ¿En verdad existió cooperación mundial de los científicos para elaborar la vacuna o competitividad feroz? En el caso que la respuesta afirmara la cooperación, el resultado debió ser una única vacuna o de diversos tipos, sin patentes, con procedimientos compartidos y complementados y abiertos para la población.

IV. Conclusiones

Quiero terminar rescatando algunas ideas generales que permitan desbalancear la contundencia de lo que entendemos por concepción negativa de la salud. Al hacerlo debe poder observarse aquellas dimensiones que implican un horizonte de liberación social y cultural:

1.- El establecimiento de un cuerpo natural universal sometido a leyes constantes y, por tanto, a un orden de objetividad, se presenta problemático si intenta ser el objeto de la salud; este debería enfocarse en el fundamento de nuestra vitalidad: el ser normativos, ya que el primer intento, al contrario de lo que se piensa, estrecha nuestras capacidades de aseguramiento y tolerancia, haciéndonos dependientes de un sistema medicalizado y peor aún, nos conforma bajo redes de biopoder.

2.- El enfatizar nuestra capacidad de instituir normas como asunto central de lo saludable, obliga a notar la situación concreta que enfrentamos, y los instrumentos que se nos otorga para dicha adaptación. Con lo cual se visibilizan aquellos procesos sociales y políticos que producen efectos sobre nuestro cuerpo.

3.- Esto contiene una fuerte crítica a las abstracciones contemporáneas del sujeto y su

reducción a pura discursividad. Pensemos en *el sujeto dado*, reitero. En el ser *sujeto de derecho* o *sujeto de propiedad*, de tal modo, que siempre se busca la salida en determinado modo de representar al *sujeto viviente*⁵, que resulta a la larga en una reducción y alejamiento (enmascaramiento) de los escenarios donde se juegan los conflictos sociales inherentes a su desarrollo. En la discursividad, en aquel juego legalista de deberes y derechos (e incluso el discurso científico con fuertes orientaciones ideológicas), donde todos partimos de una igualdad ideal, se pierden las asimetrías fácticas (Fornet- Betancourt, 2008, p. 69).

4.- El paso del enfoque basado en la enfermedad hacia aquel que enfatiza la prevención y promoción⁶, debe ser el resultado de una crítica intercultural de tal espectro, que involucre a un sujeto político y epistemológico ampliado que abra camino en la acumulación de instrumentos para la liberación de sus capacidades y versatilidad.

Notas

1. Para un acercamiento más detallado entre estas dos disciplinas en el contexto emergente de la democracia y la filosofía en Grecia es necesario revisar lo descrito por Werner Jaeger en *Paidea. Los Ideales de la cultura griega*. Libro IV. Específicamente en el capítulo dedicado a la medicina como Paidea.
2. El sentido práctico conceptual de la salud/enfermedad sigue vigente. Primero, a pesar de que la OMS define la salud como un estado completo de bienestar físico, mental y social y no solamente ausencia de afecciones o enfermedades. Dicho concepto ha sido puesto en cuestión por numerosos académicos. En el caso de Mario Bunge (2017) afirma que el bienestar es subjetivo, es decir, uno puede sentirse bien, pero padecer de hipertensión o cáncer, o sentirse mal aun gozando de buena salud. Por otro lado, la idea de completud del bienestar es ideal y también subjetiva (pp.72-73). Segundo, el medico Jaime Breilh (2010) afirma que la determinación social de la salud y la vida están marcadas por una economía de la muerte. Donde se administran las necesidades para generar más capital, es decir, más trabajo muerto, que aplica el capital para extraer trabajo vivo a todas las estructuras laborales constituidas por personas y colectivos. Imperando a nivel de la salud una lógica funcionalista y específicamente causalista medicalizada. En ese sentido, la orientación del capitalismo por su propia dinámica va dejar en segundo plano la promoción y la prevención de la salud y no lo puede evitar, incluso producir enfermedades para mantener las grandes industrias de la medicalización y los tratamientos de alta tecnología.
3. En la actualidad, podemos encontrar pastillas para funciones muy específicas y aisladas del cuerpo humano, desde aquellas para ponernos más contentos, más hiperactivos, para poder tener agilidad cognitiva, para excitarnos, para aumentar la masa muscular, para dormir, para sentir menos dolor, etc. Toda esta fragmentación de mini habilidades está atravesada por la lógica mercantil que siempre tendrá como punto de partida, la obsolescencia de la acción efectiva de las propiedades de algún medicamento y en su sentido más integral o epistemológico, la visión del cuerpo de modo fragmentado (lo que tiene como resultado la inmensidad de contraindicaciones y efectos colaterales), desligados de sus conexiones transversales con grados más intersubjetivos del ser: la economía, la política, la ética, las creencias, los valores y el estilo de vida.
4. El confinamiento como cerco epidemiológico efectivo ha sido puesto en cuestión en esta pandemia. Boaventura de Sousa Santos (2020) plantea algunas interrogantes: siendo la cantidad de viviendas pequeñas en el mundo en proporción exponencial función de la mayoritaria clase baja y media baja. ¿El confinamiento en una vivienda tan pequeña no supondrá otros riesgos para la salud tanto o más graves que los causados por el virus? (p. 52). Y, por tanto, cuanto se amplía la letalidad en amplios sectores sociales producidas por esta condición durante el confinamiento. Por otro lado, siendo 70 millones según la ONU las personas (refugiados, inmigrantes indocumentadas, personas desplazadas) que en su mayor parte viven en una cuarentena permanente, la nueva cuarentena significa poco como regla de confinamiento (pp. 54-55). Igualmente podemos referir a otros sectores, como los pobres, indigentes, y ancianos ultra precarizados que sobrepasan los 3 mil millones en los 195 países del orbe según PNUD y que, o no tienen casa donde confinarse o viven desplazándose de barrio en barrio permanentemente con o sin pandemia. Esto último significa la poca efectividad

real del confinamiento. Además, respecto a los 1000 millones de discapacitados en el mundo que viven un confinamiento casi permanente, la cuarentena COVID tiene efectos letales sobre sus vidas (p. 56). A parte de la misma cantidad en promedio de población que debe salir del confinamiento para cuidarlos, este mecanismo resulta poco efectivo en términos reales. Añadir que la letalidad que produce el confinamiento incide sobre las mujeres al vivir en espacios reducidos y permanentes con sus conyugues, tal como se infiere de lo dicho por Sousa Santos (p.47). Ahora bien, desde el enfoque de la epidemiología crítica, Jaime Breilh (2021) afirma que en las pandemias del siglo XXI, las provenientes de formas virales solo constituyen un componente del tsunami de las llamadas enfermedades emergentes o reemergentes de esta época y que estas últimas tienen mucho mayor letalidad que el COVID, pero que no son visibles o no generan pánico al no resultar en una interrupción de la vida cotidiana, tampoco hay vacunas contra ellas ni se tiene un conocimiento del cuadro clínico que las genera debido al enfoque de salud pública. El contexto que las genera son el extractivismo agrícola, el trabajo con animales a gran escala, estructuras de movilidad que obedecen a los sistemas laborales y la segregación social en clases; combinando todo lo anterior con el cambio climático. No obstante, Breilh, afirma que las formas virales de las nuevas pandemias son aprovechadas por los Estados bajo la lógica de los estados de excepción o confinamiento, ya que es la única manera de parar la maquinaria del capitalismo de la cuarta revolución industrial destructiva con la esperanza de organizar una respuesta institucional y colectiva adecuada. Pero parar también las migraciones y las soluciones que los colectivos están creando para sobrevivir, frenando la opulencia del 1% de la población mundial. Podemos concluir provisoriamente que la visión del confinamiento como cerco epidemiológico efectivo es solo la percepción del percentil superior de las clases sociales, correspondiente a las clases altas, que pretenden universalizar ese mecanismo de intervención social que solo funciona epidemiológicamente para dichos sectores y proyectar dicha percepción para aquellos sectores funcionales (trabajo virtual, logística presencial, mano de obra directa, etc.) a sus intereses que pueden pertenecer a distintas clases sociales, pero que precarizan sus vidas con el estado de excepción. Añadir, que

la contracara más efectiva del confinamiento es la experimentación y reingeniería social como lo ha hecho y realiza hasta la actualidad China, pero también en su debido momento países como Francia, Alemania, Bélgica, Países Bajos, etc. en contraposición a Suecia que no aplicó la cuarentena en ningún momento y tuvo tasas de mortalidad menores a las de España e Italia que tuvieron varios periodos largos de cuarentena. Suecia ha sido el primer país de Europa en declarar en febrero del 2022 el término de la pandemia y en dejar de clasificar al COVID como un peligro social.

5. A propósito del epicureísmo, Emilio Lledó (2013) estima una consigna que en su esencia sería tomada como anti política, debido a las sugerencias de abandonar la actividad del bien común, entendida en términos de búsquedas convivenciales armónicas, bajo formas de solidaridad o de justicia y me refiero a la tradición platónica-aristotélica, aquella centrada en una dirigencia de guardianes y filósofos y principalmente en la ley, como mundo nouménico, ideal, que regula y ajusta las acciones humanas. Bien pues, esta contra-consigna es en realidad fuertemente política. Me refiero al desterrado y censurado Epicuro, el cual indica que antes de dedicarnos a la organización social y política en términos tradicionales, que por lo demás, a vista de la historia y la estima de su tiempo, han fracasado rotundamente; aconseja buscar la felicidad y basarla en el *centro* de nuestra individualidad. No hemos atendido, diría, que antes de todo principio social abstracto/dualizante/legal se encuentra como base nuestro cuerpo y nuestra mente. Debemos antes que nada ver sus límites y necesidades, “La voz de la carne pide no tener hambre, ni sed ni frío, pues quien consigue esto o confíe conseguirlo, puede competir en felicidad con el mismo Zeus” (Gnomologio *vaticano*). Democratizar nuestra existencia en el sentido de poner como base de la ciudad y la libre deliberación; las estructuras esenciales de los cuerpos y sus relaciones y, poder con esto, atender a los elementos o normas pilares de la vida: la sensación, el placer y el dolor, como principios del conocer y el vivir bien (*liberarnos* del dolor y riesgo que producen las condiciones frágiles del cuerpo); para poder en este camino también *liberar* nuestras mentes de todas aquellas anticipaciones, prejuicios, temores y, angustias que dirigen, orientan y seleccionan nuestras historias personales y colectivas, y con ello como los titanes asentar el mundo del *más acá* (Lledó, 2013, pp.

- 17-23). El sujeto viviente pre-político al que apela Epicuro, también es retomado como idea central en la filosofía de la liberación latinoamericana.
6. Ubicarnos en la prevención y promoción, ciertamente involucra una serie de factores que tienden a complejizar los procedimientos del tratamiento de la salud. Por lo que, el desafío actual a la complejización del *paradigma de riesgo* en su diversificación, con el tipo de vida particular y su modo de reproducirla, y, por tanto, con la interrelación de elementos sociales y políticos- o de hábitat- como centros que movilizan los factores de riesgo y distribuyen enfermedades; se vuelve una necesidad imperante en un contexto de diversidad emergente y de procesos globalizadores. Este desafío ya ha sido asumido entre otros por la medicina social, la medicina natural, la acupuntura, los cuales proceden con métodos y visiones más integrales y organicistas del individuo; combinando con los métodos empíricos-formales, pensares y quehaceres antropológicos, sociales y políticos a través de métodos cualitativos.

Referencias

- Beinfeld, H. (1991). *Entre el cielo y la tierra. Los cinco elementos en la medicina china*. Liebre de Marzo.
- Benza, P. (2020). *Paga o muere*. Recuperado de: <https://www.idl-reporteros.pe/paga-o-muere/>
- Boaventura de Sousa Santos (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Clacso.
- Bohm, D., Peat, D. (1988). *Ciencia, orden y creatividad*. Kairós.
- Boron, A. (21 de diciembre del 2020). *Trapos sucios de Pfizer y Moderna*. Recuperado de: <https://atiliboron.com.ar/trapos-sucios-en-pfizer-y-moderna/>
- Breilh, J. (2003). *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Lugar Editorial.
- Breilh, J. (2010). *Las tres "S" de la determinación de la vida. 10 tesis hacia una visión crítica de la determinación social de la vida y la salud*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Breilh, J. (16 de abril del 2020). *Está servida la mesa para el virus*. *Canal Abierto Argentina*. Recuperado de: <https://www.uasb.edu.ec/canal-abierto-argentina-jaime-breilh-epidemiologo-esta-servida-la-mesa-para-el-virus-id3060112/>
- Byung-Chung, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Bunge, M. (2003). *Cápsulas*. Gedisa.
- Bunge, M. (2017). *Filosofía para médicos*. Gedisa.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Canguilhem, G. (1990). *La salud. Concepto vulgar y cuestión filosófica*. Sables.
- CEPAL (2021). *Informe COVID 19. La prolongación de la crisis sanitaria y su impacto en la salud, la economía y el desarrollo social*. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47301/1/S2100594_es.pdf
- Dejours, C. (1988). *Nota de trabajo sobre la noción de sufrimiento. UBA*. Ver en: https://nanopdf.com/download/nota-de-trabajo-sobre-la-nocion-de-sufrimiento_pdf
- Dejours, C. (2006). *Para una teoría psicoanalítica de la diferencia de sexos. Introducción al artículo de Jean Laplanche*. Ver en: <https://revista-alter.bthemattic.com/files/2014/11/1.-Por-una-teor%C3%ADa-psicoanal%C3%ADtica-de-la-diferencia-de-sexos-v.-ALTER.pdf>
- France24 (17 de mayo del 2021). *EEUU anuncia donación de 20 millones de dosis de vacunas antes de julio*. Recuperado de: <https://www.france24.com/es/europa/20210517-covid19-oms-apartheid-vacunas-foro-economico-mundial>
- Fornet-Betancourt, R (2008). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Editorial Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación*. Coordinación general de educación intercultural y bilingüe.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- Gazit, S. (2021, Agosto 25). *Comparing SARS-CoV-2 natural immunity to vaccine-induced immunity: reinfections versus breakthrough infections*. Recuperado de: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.08.24.21262415v1.full.pdf>
- Harari, Y. (2019). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Lioman, L. (4 de febrero del 2021). *Coronavirus. "La distribución desigual de las vacunas entre países ricos y pobres significara que el virus continuara propagándose y mutando"*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55911364>
- Lledó, E. (2013). *Filosofía para la felicidad*. Errata Naturae.
- OjoPúblico (23 de febrero del 2021). *Las exigencias de Pfizer: pide a gobiernos utilizar activos soberanos como garantía para acuerdo de vacuna*. Recuperado de: <https://ojo-publico.com>

com/2502/las-abusivas-exigencias-de-pfizer-con-las-vacunas-covid-19

Oxfam International (2021). *El Virus de la desigualdad*. Recuperado de: [file:///C:/Users/ivan_/Downloads/bp-the-inequality-virus-250121-es%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/ivan_/Downloads/bp-the-inequality-virus-250121-es%20(2).pdf)

Perelman, C. y Olbrechts, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Gredos.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina: En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

Pita, M. (3 de septiembre del 2020). Miguel Pita sobre el coronavirus: Lo ideal para su propia subsistencia sería transformarse en un virus que casi no nos enferme (y por qué es muy probable que suceda). BBC New Mundo. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53990172>

Werner, J (2001). *Paidea. Los Ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.

Iván Natteri Romero (ivan.natteri@unmsm.edu.pe) Licenciado, Magister y Doctorando por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido docente de Ética, Filosofía, Política y DDHH en la Cayetano Heredia, San Marcos, entre otras instituciones académicas. Sus últimas publicaciones se insertan en la problemática ético-política de América Latina.

Recibido: 15 de marzo, 2022.
Aprobado: 10 de agosto, 2022.

**Javier Jaimes Cienfuegos, Juan Monroy García y
Javier Jaimes García**

Enajenación y consumismo

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es mostrar el concepto de enajenación en la obra de Herbert Marcuse. El ser humano que produce y consume, señalamiento de los verdaderos problemas que enmarcaron los contextos histórico y sociopolítico en los que Marcuse vivió y que hoy en día siguen vigentes. Al respecto, la postura teórica de la enajenación en el hombre unidimensional como producto de la sociedad posmoderna se fundamenta en los postulados de su predecesor, Karl Marx. El diseño de la investigación es de carácter documental descriptivo puntualizando en las obras de los autores.*

Palabras clave: *Enajenación, economía, razón, sociedades.*

Abstract: *The objective of this work is to show the concept of alienation in the work of Herbert Marcuse. The human being who produces and consumes, pointing out the real problems that framed the historical and sociopolitical contexts in which Marcuse lived and that are still valid today. In this regard, the theoretical position of alienation in one-dimensional man as a product of postmodern society is based on the postulates of his predecessor, Karl Marx. The research design is of a descriptive documentary nature, specifying the authors' works.*

Keywords: *Disposal, economy, reason, societies.*

Introducción. La enajenación dentro de las nuevas sociedades consumistas

A mediados del siglo XIX comenzó a usarse el término “capitalismo” para referirse al sistema de producción en el que era necesario contar con un capital económico, por una parte, y una fuerza laboral, por otra, a fin de elaborar productos en gran cantidad, de acuerdo con una demanda que se promueve para ser alta y redituable. Esto resulta en que, quienes aportan los recursos económicos no son los que efectúan la mayor carga de trabajo y quienes la realizan reciben una mínima remuneración por esta. Coincide, no casualmente, con la consolidación de la revolución industrial en la Gran Bretaña.

El sistema capitalista y su desarrollo a través del uso y abuso de la fuerza de trabajo han generado insatisfacción en los trabajadores. El término “enajenación” es desarrollado por Karl Marx (1987) a partir de inferir que la dinámica y las formas de vida propias de las sociedades capitalistas desfavorecen y despojan al obrero de sí mismo, lo cual “se manifiesta en el simple hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste tan pronto como deje de sentirse obligado



a trabajar por la coacción física o por cualquier otra clase de coerción” (p. 598).

A lo largo de este artículo se explicarán los aspectos teóricos del término *enajenación*. El objetivo que se persigue es que el lector tenga un punto de partida para conocer las características subyacentes del concepto, mismas que han tenido diversidad de sentidos. El estudio de la enajenación presenta algunos inconvenientes que dificultan su entendimiento y su aplicación, por ello es importante conocer cuáles son los criterios que la diferencian de otros términos.

El estudio de la enajenación presenta algunos inconvenientes que dificultan su entendimiento y su aplicación, por ello es importante conocer cuáles son los criterios que la diferencian de otros términos. En su calidad de concepto, la enajenación es algo sumamente complicado, y lo es porque, por un lado, posee un carácter polisémico; es decir, tiene sentidos múltiples, lo cual se observa incluso en el interior de cada una de las disciplinas científicas, desde las cuales se analiza aquél. Por otro lado, posee también un carácter profundamente relacional con otros conceptos que se le asemejan o son muy cercanos al mismo, como son los casos de la objetivación, la subjetivación, la alienación, la cosificación, el extrañamiento, el reconocimiento y la reconciliación (Novoa, 2006, p. 75).

En el trabajo de Díaz (2011) *Cronología de una utopía. Herbert Marcuse*, el autor retoma el concepto de represión dentro de las sociedades modernas, en donde se analiza la racionalidad creada por el capitalismo del siglo XX y su relación de civilización-represión tomando como eje central de estudio la propuesta de Marcuse para producir una pensamiento autónomo. En un estudio de Celis (2013) *Cultura industrial y enajenación en la sociedad contemporánea: Una reflexión desde el hombre unidimensional de H. Marcuse*. El trabajo de tesis, realizado en Bucaramanga permite la comprensión del concepto enajenación dentro de la obra de Marcuse al igual que el entendimiento en la comparativa de los postulados realizados por Karl Marx en las diferentes formas de enajenación que surgieron a partir del capitalismo del siglo XIX.

No pretende establecerse una clarificación de cada uno de los términos citados anteriormente;

por el contrario, debe establecerse un marco conceptual en el que se plantee la información necesaria para hacerlo. La base de esto es el contexto socio-histórico de la revolución industrial. Adicionalmente, el filósofo Herbert Marcuse, ya en el siglo XX, denota que el concepto de *enajenación* que Marx había teorizado, se manifiesta dentro de las sociedades capitalistas del siglo XX.

Durante el año de 1844, en su juventud, Marx destaca los puntos más relevantes de esa sociedad en construcción. Esencialmente son dos: el primero es el que gira en torno a la industrialización como proceso de transformación social; el segundo es el que se realiza en torno al sistema industrial donde el obrero se manifiesta indiferente ante el mismo (enajenación). Con base en lo anterior, Marcuse fundamenta su crítica hacia las nuevas sociedades de consumo.

Así pues, y en conformidad con el objetivo de este artículo, la *industrialización* se define como una etapa de desarrollo apresurado donde los procesos de producción de mercancías se hicieron bajo el uso de maquinaria, transporte y acumulación de los capitales, aunque no son los únicos factores:

La misma prioridad del desarrollo británico hace que su caso sea, en muchos aspectos, único y sin par. Ningún otro país tuvo que hacer su revolución industrial prácticamente solo, imposibilitado de beneficiarse de la existencia de un sector industrial ya establecido en la economía mundial o de sus recursos de experiencia, tecnología o capital. Es posible que esta situación sea en gran medida responsable de los dos extremos a que fue impelido el desarrollo social británico (por ejemplo, la práctica eliminación del campesinado y de la producción artesanal a pequeña escala) y del modelo extraordinariamente peculiar de las relaciones económicas británicas con el mundo subdesarrollado. Por el contrario, el hecho de que Gran Bretaña hiciera su revolución industrial en el siglo XVIII, y estuviera razonablemente bien preparada para realizarla, minimizó determinados problemas que fueron muy importantes en países de industrialización posterior, o en aquellos que tuvieron que afrontar un salto inicial mayor desde el atraso hasta el adelanto económico. (Hobsbawm, 1977, p. 20)

¿Qué podría ser realmente más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas; que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; que la regulación de la libre competencia entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos? Que este orden tecnológico implique también una coordinación política e intelectual puede ser una evolución lamentable, y, sin embargo, prometedora. (Marcuse, 2010, p. 41)

Para llevar a cabo tales cambios a un nivel vertiginoso era necesario realizar grandes inversiones que permitieran tornar viables los diferentes proyectos de industrialización. De esta manera, los únicos sectores poderosos capaces de soportar dichos financiamientos eran las clases burguesas; por lo tanto, fueron los protagonistas de este desarrollo. No obstante, hay que enfatizar que existen algunos sectores íntimamente relacionados con lo anterior; por ejemplo, el político y el económico que, además de estar interrelacionados, son determinantes al establecer los procesos de desarrollo ya abordados.

Enajenación y sociedad

El término alienación, proviene del latín *alienus* que se ha traducido a diferentes lenguas como “extranjero”, “extraño”, “extraterrestre”, (cabe mencionar que en alemán existen conceptos como “cesión” y “traspaso”, que se usan en el sentido mercantil y que también se traducen al español como “enajenar”) y, en el caso que nos ocupa, “enajenación” para señalar al proceso social transitorio caracterizado por transformar la actividad humana y sus productos “en fuerzas hostiles al hombre, pudiendo expresarse subjetivamente en la conciencia como divorcio entre aspiraciones personales y las normas prescritas por la estructura social”; por lo tanto, percibidas por el individuo como en contra de su personalidad (Morales Pérez y Díaz Valdés, 2012, p. 34).

Esta situación se ha registrado como fenómeno social claro a partir de la revolución industrial iniciada en la Gran Bretaña del siglo XVIII, con la cual se vieron seriamente afectadas las actividades laborales tradicionales artesanal y agrícola, no solo por la transformación de la primera, sino por la casi extinción de la segunda, lo cual llevó al surgimiento de una clase obrera que no existía antes. Clase que se vio obligada a vivir bajo condiciones totalmente distintas a las que estaba acostumbrada.

En torno a los procesos de desarrollo bajo los que se encontró Europa, existen varios actores que se caracterizaron por el esfuerzo realizado para alcanzar las metas planteadas por las diferentes industrias. Estos tenían como principal característica vender su fuerza de trabajo a los burgueses con el objetivo de ser empleados, y al mismo tiempo, la esperanza de tener acceso a un estilo de vida más holgado en términos económicos.

Empero, para los trabajadores las cosas no serían tan fáciles, pues rápidamente se convirtieron en presa de constantes abusos en sus espacios de trabajo. Las jornadas que eran a menudo extenuantes y el abuso de la capacidad de producción fueron solo dos elementos que vivirían al interior de los espacios laborales.

Como ya se ha dicho de manera introductoria, la industrialización y la enajenación son dos elementos interrelacionados. Su punto de fusión está en el contacto que hacen ambos y donde los abusos minaron la salud y la animosidad de los obreros. Acerca de esto, Marcuse (2010) escribe:

Desde el primer momento, la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En tanto que la libertad para trabajar o para morir de hambre significaba fatiga, inseguridad y temor para la mayoría de la población. Si el individuo no estuviera aún obligado a probarse a sí mismo en el mercado como sujeto económico libre, la desaparición de esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización. (p. 42)

Conforme crece la urbanidad, el punto central de valoración comienza a enfatizarse en las diferentes mercancías que eran producidas por

los trabajadores. Así comienzan a desplazarse la perspectiva y el valor del humano hacia sí mismo y hacia sus congéneres en torno a los objetos producidos. Esto representa un hecho que evidentemente despoja al obrero de su condición humana y lo rebaja a mera entidad transformadora y creadora como lo ejemplifica el siguiente fragmento:

La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. (Marx, 1987, p. 109)

Con base en esto, por una parte, el análisis marxista dedujo la existencia de una serie de emociones en el obrero derivada de su *modus vivendi* y afirma que se siente desvalorizado y reducido a una mercancía que queda a merced de otros. A este tipo de emociones Marx las denominó *enajenación*. Por otra parte, Marcuse encuentra una nueva forma en la que el obrero se enajena: la libertad de trabajo y de consumo permite que el trabajador se sienta parte fundamental de los desarrollos tecnológico e industrial.

Los obreros, como clase oprimida, eran las personas realmente desfavorecidas, puesto que no tenían acceso a mejores condiciones de vida, sino a un salario básico para subsistir con sus familias y es así como surgieron diferentes necesidades. La pobreza de este sector parte de la falta de vinculación de los patrones con sus necesidades. Si bien, los puntos de vista optimistas respecto a los efectos de la Revolución Industrial resaltan las mejoras obtenidas por los trabajadores en sus condiciones de vida, como las mejoras sanitarias y educativas, además de la obtención de una cantidad de bienes, estas no fueron ventajas que disfrutaran las primeras generaciones de obreros, cuyas condiciones de vida les hicieron blanco de gran cantidad de enfermedades.

Las ideas que tenía la clase burguesa respecto al proletariado eran que este último estaba destinado a vivir en la miseria de tal modo que aquella pudiera mantener el estatus y el equilibrio que hasta ese momento ostentaba, como lo dejan claro Marx y Engels en el *Manifiesto*

Comunista, al hacer un recuento de la lucha de clases registrada por la historia. Es así como Marcuse discernió las variables que intervenían en este panorama, de forma que –a través de sus textos– plasma y demanda un cambio a favor de las clases sociales menos beneficiadas.

A continuación, se abordará el concepto de *enajenación laboral* y se recurrirá a la obra *El hombre unidimensional*, al igual que a los *Manuscritos económico-filosóficos* (textos marxistas de juventud) donde se definen las diversas formas de enajenación en la vida y en la cotidianidad del ser humano.

Marcuse lleva a cabo esta crítica buscando en todo momento y a lo largo del texto *Hombre Unidimensional* las mejoras constantes dentro de la sociedad; en otras palabras, busca tener una sociedad mejor. Para realizar los análisis correspondientes acerca de la enajenación, el autor parte del estudio de los hechos económicos donde el escenario de cada obrero se define por la venta de su fuerza de trabajo al capitalista.

Este proceso lo incorpora a un sistema que, al momento de transformar la materia prima, presenta un sentimiento de disociación o desvalorización hacia los productos de su trabajo. El motivo de lo anterior se da a partir de que el obrero se percata de que produce cosas que no le pertenecen y que, además, lo hace mediante jornadas extenuantes y en condiciones precarias, no tan distintas a las del trabajo forzado.

Es necesario retomar los textos marxistas para esclarecer las formas de enajenación que contextualizan al autor y saber cómo es que Marcuse, a partir de esos postulados, conceptualiza la teoría crítica. Marx establece el término *enajenación* en tres diferentes formas que a continuación se detallan.

El primer tipo de enajenación es el que el obrero presenta con respecto a su producto. Cuando el trabajador se ha percatado de que su vida y su trabajo giran en torno a lo que Marx denominó: el producto. Aquí el hombre se ve afectado porque sabe que su producción es independiente de sí mismo y que jamás podrá poseerla. Según Marx (1982):

La enajenación del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo

se traduce en un objeto, en una existencia externa, sino que ésta existe fuera de él, independientemente de él, como algo ajeno y que adquiere junto a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil. (p. 596)

Como primer modo de enajenación, se fundamenta en la constante y natural calidad reflejada en la capacidad del obrero para afectar, positiva o negativamente, el objeto de su trabajo y, a la vez, dejarse dañar por la objetivación de su labor. Asimismo, es pertinente mencionar que no solo se presenta en el trabajador, sino que lo experimenta quien lo posee. En este sentido, los grandes sectores pauperizados se ven perjudicados por este fenómeno debido a que no son parte del sistema de producción, más bien, son un medio para que este lo sea.

El segundo tipo de enajenación es el que se deriva de la misma actividad de producción del obrero. Este modo se da con respecto a sí mismo. Aquí el hombre es separado de sí mismo ante el producto de su trabajo. Marx cree que este tipo de alienación se manifiesta de forma independiente al trabajador:

En primer lugar, en que el trabajo es algo exterior al trabajador; es decir, algo que no forma parte de su esencia. El trabajador, por tanto, no se afirma en su trabajo, sino que se niega en él, no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla al trabajar sus libres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. El trabajador, por tanto, sólo se siente él mismo fuera de su trabajo, y en éste se encuentra fuera de sí. Cuando trabaja no es él mismo y sólo cuando no trabaja cobra su personalidad. Esto quiere decir que su trabajo no es voluntario, libre, sino obligado, trabajo forzoso. No constituye, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino simplemente un medio para satisfacer necesidades exteriores a él. (Marx, 1982, p. 598)

Bajo esta premisa, el trabajador se ha percatado de que su fuerza de trabajo como única posesión es vendida para subsistir de alguna manera, sin embargo, a pesar de ello, él sabe

que dicha fuerza de trabajo, así como su vida, no le corresponden, no son suyas debido a que no puede utilizarlas libremente.

De nuevo se ve al obrero como un medio para llegar a un fin: el de la producción, misma que a su vez es una fuente generadora de capital que se ha convertido en un sistema completamente opresor al grado de apoderarse del mismo hombre. Entonces se entiende que el capital es el producto enajenado del trabajo.

La enajenación que se experimenta por parte del obrero se ha considerado una actividad de connotaciones deshumanizantes, dado que impiden al individuo desenvolverse según su libre albedrío. Por el contrario, el obrero se siente obligado a desempeñar actividades por necesidad, de esta forma, se siente extraño en el trabajo y ajeno a sí mismo.

El trabajador posee una existencia limitada a la satisfacción de las necesidades más básicas, como lo son la comida y el descanso. De este *modus vivendi* deviene un desprendimiento ya no solo de la personalidad, sino también de sus iguales, puesto que no posee otra libertad; así, de este segundo momento de la enajenación, sobreviene el tercero.

Este último tipo es el que presenta el obrero con respecto al género humano que es una consecuencia del modo de vida capitalista que lo absorbe. Al respecto, Marx establece una comparación con el animal, ante lo cual menciona que la distinción entre uno y otro, a fin de establecer sus actividades, es la conciencia. “El hombre es un ser genérico por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí como hacia un ser universal y, por tanto, libre” (Marx, 1982, p. 598) y continúa:

El animal forma una unidad directa con su actividad vital y no se distingue de ella, sino que es ella. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia, desplegando una actividad vital consciente; no es una determinabilidad con la que directamente se funda. La actividad vital consciente distingue al hombre de los animales, y eso es precisamente lo que hace de él un ser genérico. (Marx, 1982, p. 600)

¿Por qué se hace referencia y comparación entre el humano y el animal? Se busca establecer un criterio con el que el lector comprenda que la conciencia, como diferenciador elemental, propicia y conmina al humano a establecer relaciones sociales. Del mismo modo, y como derivado de estas últimas, lo conduce a entablar relaciones de producción. Así es como propicia una transición del ser con experiencias colectivas que se dirige hacia una realidad que le permite conformarse como un ente de carácter individual.

Todas las relaciones que se desarrollan entre seres humanos poseen también otras características comunes que, del mismo modo, resultan elementos diferenciadores. Se habla del lenguaje que aporta las bases para desempeñarse al interior de un contexto específico. Esta herramienta aporta las funciones necesarias para llevar a cabo la productividad. En este sentido, el lenguaje inicialmente permitió estructurar las relaciones sociales.

Por lo tanto, el lenguaje y la conciencia son lo que permite al hombre distinguirse del animal, y a la vez, lo faculta para establecer vínculos; sin embargo, con respecto a la enajenación, esta sobreviene en el momento en que el hombre entabla la productividad como unidad, no como colectividad, ya que –de este modo– se desprende social y laboralmente. El resultado de este desarrollo de trabajo es una constante hostilidad hacia los diferentes productos del mismo. Así lo afirma Marx (1982):

Quando el hombre se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo materializado, como hacia un objeto ajeno, hostil, dotado de poder e independiente de él, se comporta hacia ello como hacia algo de que es dueño otro hombre, un hombre ajeno a él, enemigo suyo, más poderoso, e independiente de él. Cuando se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad esclavizada, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el señorío, la coacción y el yugo de otro hombre. (p. 602)

En suma, la enajenación en el trabajo es una interrelación de elementos que al conjugarse desarrollan una diversidad de emociones y de

sentimientos que desembocan en diversas formas de hostilidad. Una de ellas es la de la lucha de clases donde los obreros se manifiestan en contra de la burguesía que los explota y los oprime.

Es claro que la deshumanización por la que atraviesa la sociedad no es más que el modo de vida derivado de la productividad, así como el desarrollo de relaciones ajenas al hombre; es decir, relaciones que le producen insatisfacción y que lo conducen nuevamente a enajenarse. Por tanto, puede decirse que la enajenación no es más que un constante ciclo que opera conforme a las exigencias capitalistas que se acrecientan.

Si dejamos un poco de lado al proletariado, es importante mencionar que el sistema capitalista se caracteriza por sus constantes abusos y en contra en ello un modo para existir y para producir exponencialmente. De hecho, este fue uno de los factores que coadyuvó al desarrollo de la industrialización como se expone en la siguiente cita:

El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción. Las únicas necesidades que pueden, inequívocamente, reclamar satisfacción son las vitales: alimento, vestido y habitación en el nivel de cultura que éste alcance. La satisfacción de estas necesidades es el requisito para la realización de todas las necesidades, tanto de las sublimadas como de las no sublimadas. (Marcuse, 2010, p. 45)

Con base en lo anterior, el obrero subsiste a partir de su propia explotación y a través del sacrificio de sus necesidades. De este modo, el subdesarrollo social se hace evidente y se convierte en un fundamento para las posteriores manifestaciones de los círculos obreros que desencadenarán revoluciones completas en las que se buscarán condiciones laborales más justas.

Marcuse interpreta la teoría marxista sobre las formas de enajenación y contextualiza la problemática en las sociedades modernas. La óptica del autor transforma los principios marxistas, ya que no se habla de una superación de la dialéctica

histórica a partir del desarrollo de una cultura proletaria. El ejemplo base es la época de la Ilustración, movimiento que suponía la liberación y la superación del hombre a partir de la razón.

El capitalismo retomó algunos ideales liberales de este movimiento para transformar la racionalidad en una base tecno-instrumental que no conduce a la liberación, sino que crea nuevas formas de dominio enajenante tanto en su entorno natural como en el entorno social de los sujetos: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración de la misma, la Ilustración ha consumado hasta el último resto de su autoconciencia”. (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 60)

Asimismo, Marcuse pugna las nuevas formas de liberación creadas en la época de la Ilustración, pero llega a la cúspide con el capitalismo tecnocientífico. El avance del racionalismo instrumental es tan dominante y tan hegemónico que su extensión entra en los estratos sociales hasta fusionarse con la personalidad del sujeto. La cosificación de conciencias es lo que interpreta como la nueva forma de enajenación que surge a partir de la superación del contexto meramente explotador del obrero y crea una razón técnica:

La civilización debe defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre. Si la sociedad no puede usar su creciente productividad para reducir la represión (porque tal cosa destruiría la jerarquía del *statu quo*), la productividad debe ser vuelta contra los individuos; llega a ser en sí misma un control de la mente universal. (Marcuse, 1983, p. 95)

La enajenación en la civilización moderna invade el ocio humano, pues trata de tener consumidores activos y no receptores pasivos. La neutralidad de la racionalidad instrumental tecnológica es aparente, porque concibe un todo armónico donde pretende erradicarse la diferencia de intereses de clase. De esta forma, el instrumento de manipulación sería el control más eficiente, ya que los sujetos no visualizan la enajenación en la que viven al haberles otorgado una

libertad y una autonomía basadas en el consumo y en la imposición de los intereses tecnológicos como nuevas necesidades.

En este sentido, la ideología enajenante se vuelve dominante cuando hegemoniza el pensamiento y es una identificación entre el objeto-receptor y la industria-cultura o razón instrumental. La cultura burguesa presupone una base ideológica dentro del orden social existente e implica que la razón impuesta defiende el orden social manifestado en las diferentes estructuras: “La libertad formal de cada uno está garantizada. Oficialmente, nadie debe rendir cuentas sobre lo que piensa. A cambio, cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de iglesias, círculos, asociaciones profesionales y otras relaciones que constituyen el instrumento más sensible del control social”. (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 194).

Ideología y enajenación económica

La enajenación económica no es un fenómeno aislado como bien podría pensarse, sino que se da como parte de un proceso complejo en el que se encuentran inmersos otros sistemas, por ejemplo, el laboral y las características de la relación obrero-patrón. Otro que también tiene injerencia es el religioso, aunque en menor medida, no está exento de realizar aportaciones al término de alienación económica.

Ante lo expuesto en los párrafos precedentes, el lector podrá percatarse que en cierto momento se utilizan los sistemas con el único objetivo de comprender mejor los fenómenos económicos y sus implicaciones, factores importantes en el diálogo que se entabla. Marcuse define la alienación económica de la sociedad posmoderna a partir de la razón tecnológica, connotación entendida desde las bases marxistas, cuya explicación principal parte del análisis del trabajo como un producto de una sociedad dividida en clases sociales.

La enajenación económica se explica a partir de dos conceptos básicos. El primero denominado como valor de uso y el segundo denominado como valor de cambio (Marx, 1992 p. 23). El

primer valor que tiene el producto gira en torno a la satisfacción de las necesidades de quienes lo demandan. El segundo es el valor de cambio que ya tiene directrices comerciales puesto que puede definirse como el valor económico que la mercancía toma al comercializarse.

Empero, hace la distinción de que el valor éste último no es el que le corresponde como mercancía creada, sino como mercancía vendida; es decir, no tiene el mismo valor durante su creación que durante su comercialización. De esta forma, la mercancía se convierte en un medio para poder obtener dinero.

La forma para crear riqueza por parte de los capitalistas es mediante el uso de la mercancía como valor de cambio más la plusvalía. Ambos aportan un sentido económico en el que el punto central de su creación sigue siendo el obrero; así es como se presenta el incremento en el valor de las mercancías. Contrariamente al valor agregado de éstas, la fuerza de trabajo es lo único que se ha tornado como cambio y uso, pues genera más valor agregado, tal como lo plantea Marcuse: “una fuente no sólo de valor, sino de más valor que el propio” (1972, p. 76).

Como se ha visto, los términos bajo los que se da la enajenación económica remiten propiamente a la alienación en el trabajo donde el capitalista hace uso de esta fuerza y la agrega a las mercancías que produce. Es así como se menciona que la fuerza de trabajo es la creadora de los modelos de plusvalía que es valorada como una base de desarrollo para el capital.

Es claro que las manifestaciones del sistema capitalista están en función de este para emplear mano de obra a costos considerablemente bajos y que le permitan obtener un mayor beneficio. Otro aspecto a resaltar es que el obrero no es beneficiado económicamente por el producto de su trabajo, sino al contrario, la relación entre la producción y el beneficio económico que perciben los obreros es discrepante una respecto a la otra.

El dinero que el trabajador percibe por su mercancía, bajo la forma del salario, sólo fluctúa en torno al valor de los bienes que necesita para reponer sus fuerzas físicas, para que no se extinga la clase de los obreros. Por lo que el salario siempre es igual a su mínimo, no alcanza para acumular algo de él, y así el obrero no pueda

romper con su condición de hombre despojado de medios de producción y de subsistencia. Por lo tanto, el sueldo tiene el mismo significado que la mantención de cualquier otro instrumento productivo. Al mismo tiempo, el capitalista no sólo gana a través de este salario, sino conjuntamente por las materias primas adelantadas por el trabajador antes de que este reciba su remuneración. (Marx, 1987, p. 50)

El análisis que hace Marcuse de la obra marxista respecto a la alienación, nos permite entender a las fuentes económicas como producto del trabajo. Con base en ello, puede mencionarse la existencia de tres formas de enajenación derivadas de la misma alienación económica y que repercuten directamente en el obrero.

La primera es la alienación de la fuerza de trabajo que despliega el sujeto cuando se desprende de sí mismo, volcándose hacia la enajenación del trabajo. Así la fuerza laboral ya no es parte del trabajador. Esto sucede durante el proceso de producción que se da bajo condiciones económicas de explotación y de subsistencia dentro de un sistema que lo reprime y que solo le permite subsistir bajo condiciones mínimamente humanas.

El proceso de la alienación afecta a todos los estratos de la sociedad, distorsionando hasta las funciones naturales del hombre. Los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un solo sentido, el sentido de posesión. Consideran su objeto como algo que no puede ser poseído. Aun el placer y el goce pasan de ser condiciones bajo las cuales el hombre desarrolla libremente su naturaleza universal, a modos de posesión y adquisición egoísta. (Marcuse, 2010, p. 278)

Este hecho demerita las labores que el hombre podría desempeñar bajo un enfoque de funcionalidad fuera del sistema económico, actividades que, de ser posible, servirían de manera individual. Incluso podrían beneficiar directa o indirectamente al sistema social.

El segundo tipo de enajenación económica es la denominada alienación del objeto. Aquí, como ya se ha explicado en otros apartados, el trabajador se desprende del producto del trabajo, no encuentra sentido al sistema de producción y se percibe como esclavizado a los diversos

procesos de producción, sean bajo el desarrollo de mercancías industriales o bajo el desarrollo de trabajo en el campo. Por tanto, el obrero sabe que el producto de su trabajo corresponde al patrón y jamás podrá pertenecer a él, así que se despersonaliza en el proceso de producción.

La última alienación es la social. Básicamente consiste en el desprendimiento del que es objeto el trabajador como parte de un sistema social. Dicho proceso se da bajo la premisa de la existencia de dos sistemas: el *proletario* y el *burgués*.

Estos tres tipos de enajenación están interrelacionados para constituir un sistema que conspira en contra de las clases proletarias. Cabe decir que hasta el momento, todos estos tipos corresponden, a simple vista, a la enajenación en el trabajo; sin embargo, hay que recordar que el trabajo y la economía sostienen relaciones simbióticas en ciertos aspectos. Lo anterior resulta suficientemente basto para escudriñar acerca de la forma en que se comporta el sistema económico hacia el obrero, de tal modo que lo desfavorece y lo lleva a un constante empobrecimiento y conformismo ante su trabajo. Marx (1972) revela que:

En los procesos de trabajo insertos en el sistema capitalista, todo el esfuerzo, ya sea mental o físico que se despliega, queda atrapado en el producto, que se independiza del trabajador, y éste cuanto más se exterioriza del objeto, que se vuelve extraño a él, más se pierde de sí mismo, más desdichado se torna su mundo interior. El trabajador se hace tanto más pobre, en cuanto produce más riqueza, en cuanto más valores elabora, tanto más se desvaloriza, pues el obrero se entrega, da parte de su esfuerzo vital para obtener un producto que beneficia sólo a otro. (p. 89)

Por supuesto, esta alienación laboral tiene un efecto negativo en la productividad, tanto en la cantidad como en la calidad de los productos y servicios de una empresa. La lucha obrera por conseguir jornadas laborales de 8 horas y salarios más dignos le dio un respiro para mirar al futuro en un momento de la historia en que no había muchas oportunidades. A pesar de

que las maquinarias automáticas han sustituido a muchos recursos humanos en la producción, también han aumentado las empresas de servicios con una estructura muy parecida a la obrera. Esto ha abierto más posibilidades laborales, pero también ha tenido que afrontar la situación de enajenación.

Dado que el capitalismo que generó la revolución industrial ha sobrevivido y se ha impuesto a otros modelos económicos mediante una sociedad industrializada, es necesario averiguar cómo superó uno de sus principales problemas con la fuerza laboral. No quiere decir que se ha terminado con este problema, pues “a pesar de que la figura de proletariado ha desaparecido, el hombre sigue obedeciendo falsas necesidades que su sociedad impone, su conciencia sigue siendo enajenada por el sistema productivo, ya que su tiempo de libertad depende de este sistema” (Pérez, 2018, p. 29).

La esclavitud en la sociedad industrial; ya no es esa esclavitud embrutecedora y agotadora que prevalecía en la época capitalista, sino que ahora; va más ligada al concepto de sublimación, en el que él hombre puede desarrollar por medio de su intelecto acciones que no dependen de la enajenación. Este proceso de reificación busca establecer un acuerdo entre los que administran la civilización y sus miembros, en el que la relación señor y esclavo sea más equilibrada (Pérez, 2018, p. 31).

Hay varias formas en que se ha buscado y conseguido disminuir esta actitud. Una de ellas ha sido el uso del uniforme, que en sus inicios tuvo un objetivo funcional, de distinguir a un oficio de otro durante la misma revolución industrial, y que luego pasó a cubrir necesidades de seguridad, para brindar protección al trabajador ante los riesgos propios del trabajo. El punto interesante viene cuando, a fines del siglo XX se transforma en un artículo de identidad, con colores y logotipos que relacionan al obrero o empleado con la empresa y buscan hacerle sentir parte de ella. Surge la famosa frase de “ponerse la camiseta” para impulsarlo a comprometerse y no ser solo un elemento más.

Antes de eso, no obstante, la creación de equipos deportivos formados por los propios obreros y ligas deportivas sustentadas por las

empresas buscó, entre otros objetivos, darle a los empleados un sentido de pertenencia y socialización (Scappaticcio, 2017, p. 69). Esto ocurrió en la mayoría de los países a donde se extendió la industrialización, con los deportes más populares, algunos de los cuales revelan sus antecedentes obreros en el nombre que se asocia a la industria de la cual surgió.

Más recientemente, han surgido la categorización de los empleados con términos como “asociado”, que le atribuyen mayor incidencia (habría que analizar hasta dónde es real) sobre el producto de su trabajo, y el *couching* laboral que busca aumentar el potencial de los empleados mediante un cambio en las formas de aprendizaje, desde una perspectiva más humanista. Son propuestas que recientemente se han desarrollado y puesto en práctica, por lo que se habrá de observar los resultados que producen con el tiempo con respecto a la enajenación.

Conclusión

Marx describe la alienación que se produce en el obrero de la revolución industrial, al percatarse de que solo es una herramienta en un proceso que lo despersonaliza y lo despoja de poder, pero que sigue cumpliendo, aunque con desgano y sin mayor compromiso, porque no tiene otras opciones. A este alejamiento voluntario del producto de su esfuerzo lo denomina enajenación.

Por otra parte, las nuevas sociedades industrializadas a las que se refiere Marcuse adoptan otro tipo de enajenación para sus nuevas formas de producción en las que el obrero se siente parte de la empresa y no como una herramienta, lo que permite que su desempeño laboral sea óptimo. La conciencia forjada por la sociedad capitalista-posmoderna demarca al individuo-hombre en una libertad de consumo, una falsa ideología de relaciones de producción, y su cosmovisión antropológica en el mundo. Motivo por el que el consumismo ha sido un instrumento de dominio social, una especie de ideología que permite reconfortar al hombre oprimido.

Referencias

- Blanco, J. (1995). *Antología de ética*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Chalmers, A. (2009). ¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Siglo XXI.
- Delahanty-Matuk, G. (2016). Psicología y marxismo en la Escuela de Frankfurt. La apuesta de Max Horkheimer. *Teoría y crítica de la psicología*, 7, 111-123.
- Díaz Calvo, M. E. (2011). Cronología de una utopía: Herber Marcuse. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 31(3), 97- 112. https://doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v31.n3.36812
- Domínguez Chávez, H., & Carrillo Aguilar, R. (2007). *El desarrollo capitalista de los Estados Unidos. Su expansionismo territorial y su efecto en Latinoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feyerabend, P. (1997). *Tratado contra el método*. Tecnos.
- Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). Biografía de Karl Marx. En: *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Disponible en https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/marx_karl.htm
- Freud, S. (2013). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Freud, S. (2012). *Psicología de las masas y el análisis del yo*. Alianza Editorial.
- Freud, S. (2014). *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Tomo.
- García Fajardo, J. C. (1986). *Comunicación de masas y pensamiento político*. Pirámide.
- Gómez Velasco, A. (1999). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gortari, E. (1989). *El método de las ciencias*. Grijalbo.
- Guerra, R. (2008). *Iguales y diferentes. Derechos humanos y diversidad*. Torres y Asociados.
- Habermas, J. (1986). *Historia y crítica de la opinión pública*. Castellana.
- Hobsbawm, E. (1977). *La era del capitalismo*. Labor.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Lozano Cámara, J. (2021) *Clases historia*. “Cambios sociales en el siglo XIX. El movimiento obrero. La lucha de clases”. Recuperado de <http://www.claseshistoria.com/movimientossociales/marxismoluchaclases.htm>
- Kuhn, T. (1993). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Sarpe.
- Marcuse, H. (1972). *Marx y el trabajo alienado*. Editorial Ciencias de la Educación Preescolar y Especial.
- Marcuse, H. (2008). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (2011). *La sociedad carnívora*. Godot.
- Marx, K. (1972). *El capital*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. *Manuscritos filosóficos y económicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1973). *Salario, precio y ganancia*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. y Engels F. (2011) *Manifiesto comunista*. Alianza Editorial.
- Morales Pérez, D. y Díaz Valdés, Y. (2012). La enajenación como categoría filosófica. Criterios desde las ciencias sociales. *Universidad & Ciencia*, 1 (1), 24-35.
- Novoa Monreal, E. (2006) *El derecho cómo obstáculo al cambio social*. Siglo XXI.
- Pérez Ávila, E. (2018). “La represión de los instintos en el trabajo enajenado: un análisis desde la teoría crítica de Herbert Marcuse”. Universidad Libre de Bogotá. Recuperado de: <https://repository.unilibre.edu.co/bitstream/handle/10901/11726/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Scappaticcio Poblete, G. (2017). “Los Clubes Obreros de Fútbol (Chile, 1906-1923) Dinámicas de sociabilidad y politización popular”. Universidad de Chile. Recuperado de: <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/146636/Los-clubes-obreros-de-futbol.pdf?sequence=1>
- Javier Jaimes Cienfuegos** (jjaimesc@uaemex.mx). Doctor en Humanidades en Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente funge como Presidente del Comité de Bioética Facultad de Medicina UAEMex.
- Juan Monroy García** (juanjo_monroy@yahoo.com.mx). Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades UAEMex.
- Javier Jaimes García** (jjaimesg@uaemex.mx). Doctor en Educación por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de tiempo completo. Facultad de Medicina UAEMex.

Recibido: 26 de noviembre, 2021.

Aprobado: 31 de marzo, 2022.

Guillermo Ortega Monge

Propuesta de un concepto de metafilosofía

Resumen: *Este trabajo hace un repaso de las nociones de metafilosofía propuestas recientemente y, a partir de la elección de una de ellas (la metafilosofía como reflexión acerca de la filosofía), intenta ofrecer un concepto de filosofía útil para concebirla como objeto de estudio, con lo cual persigue ordenar los contenidos metafilosóficos.*

Palabras clave: *metafilosofía, filosofía, problemas filosóficos, axiomas, antifilosofía*

Abstract: *This article studies the recent notions of metaphilosophy and, after adopting one of them (metaphilosophy as thinking about philosophy), attempts to propose a conception of philosophy as an object of study itself and intends to organize the contents of metaphilosophy.*

Keywords: *metaphilosophy, philosophy, philosophical issues, axioms, antiphilosophy*

A Luíger, mi amadísima esposa

Introducción

Agenciarse la distancia suficiente permite que un árbol de cientos de ramas y miles de hojas muestre una forma claramente reconocible, un

contorno que bajo su sombra no se detecta, pero que a la distancia le hace contrastar con el cielo.

Lo que perseguimos es repasar la historia del concepto de metafilosofía e intentar proponer y comenzar a sistematizar uno que cumpla con su elemento esencial: tener a la filosofía misma como objeto de estudio.

I. Historia del concepto de metafilosofía

1. Como filosofía del lenguaje

En un manuscrito de 1932 (publicado en 1969 como *Gramática Filosófica*), Ludwig Wittgenstein fue el primero en utilizar el vocablo *metafilosofía*. Teniendo presente que la tarea de la filosofía es aclarar el uso de lenguaje, advirtiendo que, cuando decimos que hay reglas que rigen el lenguaje, no sometemos esas reglas, a su vez, a otras reglas acerca del lenguaje en que están formuladas y concluyendo que no hay superreglas lingüísticas que rijan sobre las reglas lingüísticas, en la Parte I (Proposición. El sentido de la proposición), segmento VI y numeral 72 (p. 115), aparece este fragmento:

I'm allowed to use the word 'rule' without first tabulating the rules of the word. Philosophy is concerned with calculi in the same sense as it



is concerned with thoughts, sentences and languages. But if it was really concerned with the concept of calculus, and thus with the concept of calculus of all calculi, there would be such a thing as metaphilosophy. (But there is not).

Según Wittgenstein, así, del mismo modo que no hay un cálculo de cálculos (es decir, reglas de cálculo que rijan sobre el cálculo mismo) y todo en materia de cálculo pertenece a un mismo nivel, no existe un nivel de reglas lingüísticas que gobierne la formulación de reglas lingüísticas, no hay distintos niveles de reglas sino uno solo, no hay principios de principios, no hay una filosofía de la filosofía, no hay una metafilosofía. Paul Horwich (2013, p. vii) atribuye, sin embargo, una postura metafilosófica a Wittgenstein a partir de sus prescripciones acerca de la función del filosofar, cual es eliminar los problemas filosóficos desanudando los enredos lingüísticos que los han creado. Francisco Naishtat (2012, p. 216), asimilando la metafilosofía con filosofía del lenguaje, repasa los distintos giros filosóficos que han aparecido dentro del giro lingüístico.

2. Como estudio biográfico

En la obra de José Gaos llamada *Filosofía de la filosofía* (2008, p. 197), el autor (estableciendo una contraposición entre esencialismo y existencialismo) se refiere a la búsqueda de las circunstancias biográficas de los filósofos, la presencia de las motivaciones íntimas en sus planteamientos filosóficos particulares. Antonio Zirión Quijano en *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos* (2012, p. 140) hace un recuento del enfoque de Gaos y del de algunos de sus discípulos, centrado en esa búsqueda de los aspectos personales que determinan en los filósofos la adopción de una filosofía particular.

3. Como crítica de teorías filosóficas particulares

Interpretar y juzgar teorías filosóficas es un ejercicio esencial en la filosofía; sin embargo, existe la tendencia a llamar metafilosofía a esa labor crítica. Por ejemplo, Roberto J. Walton, en

El alcance y los modos de la fenomenología. Un enfoque metafilosófico (2012, p. 110) entiende metafilosófico lo que llama “fenomenología de la fenomenología” en el pensamiento de Husserl. También Francisco José Martínez, en *La metafilosofía en tanto que superación de la Filosofía en la obra de Marx, Heidegger y Ortega* (2012, p. 423) presenta como asuntos metafilosóficos lo que Marx, Heidegger y Ortega y Gasset conciben como el propósito de la filosofía.

4. Como filosofía de la filosofía

Morris Lazerowitz publicó en 1964 una obra llamada *Studies in metaphilosophy* en que, tratando temas como método, estructura y psicoanálisis, a pesar de lo anunciado en el título de la obra, no se encuentra una definición de metafilosofía ni un planteamiento acerca de los contenidos de esta. Es en una revista de nombre *Metaphilosophy* (volumen 1) publicada en 1970 que aparece una breve nota de Lazerowitz quien, reclamando haber creado el concepto en 1940, lo entiende como una investigación acerca de la naturaleza de las teorías filosóficas (Gakis, 2012, p. 12), pero no ofrece detalles acerca de su postura.

Richard Raatzsch, en *Filosofía de la filosofía* (2000), aporta dos ideas muy valiosas para identificar y comprender la perspectiva metafilosófica: la filosofía de la filosofía como disciplina filosófica que estudia, a la vez, a la filosofía misma (p. 17), y la posibilidad de encontrar patrones comunes a todas las teorías filosóficas a pesar de su desemejanza (p. 21). Pero, al igual que Lazerowitz, Raatzsch no hace explícitos sus planteamientos y se limita a anunciar la metafilosofía como una especie de proyecto a realizarse.

La *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (2012) cuenta con un volumen de nombre *Filosofía de la filosofía* continente de varios artículos; el de Óscar Nudler (*Los problemas de la filosofía de la filosofía*, p. 19) explora la utilidad de la filosofía, el valor del conocimiento que pretende, y atribuye a la metafilosofía un rasgo muy importante que habrá que profundizar: el de autorreferencia (la autorreferencialidad es importante porque, en el marco de esta primera concepción,

la metafilosofía parece ser entendida como la filosofía volviendo los ojos hacia sí misma).

En el texto *The Philosophy of Philosophy* (2007, p. ix), Timothy Williamson rechaza el uso de la palabra metafilosofía por suponer esta ser dueña de una perspectiva que mira a la filosofía por encima de ella, y niega a la filosofía de la filosofía una naturaleza distinta de la que tiene la filosofía misma.

La obra de 2013 *An Introduction to Meta-philosophy*, de Soren Overgaard, Paul Gilbert y Stephen Burwood, define a la metafilosofía como la rama de la filosofía que cuestiona qué es esta, cómo debería hacerse filosofía y por qué se filosofa (p. 10).

II. Propuesta de un concepto de metafilosofía

Convengamos en lo más simple: la presencia del prefijo *meta* nos impone concebir una perspectiva ajena, *por fuera, más allá*, de la filosofía; con eso descartamos desde este momento las nociones de metafilosofía que no se posicionan fuera de la filosofía sino dentro de ella, como es el caso, entre las concepciones que hemos repasado, de la metafilosofía como filosofía del lenguaje (porque el lenguaje es un asunto filosófico por excelencia y la reflexión acerca de él no agota el contenido de la filosofía), de la metafilosofía como estudio acerca de las circunstancias biográficas de los filósofos (porque meditar acerca de la vida de los filósofos no es meditar sobre la filosofía en sí misma) y de la metafilosofía como crítica de teorías filosóficas particulares (pues contemplar filosóficamente una teoría filosófica desde fuera de esta no implica contemplar a la filosofía en su todo desde fuera). Afines a la visión de Lazerowitz, Raatzsch, Nudler, Overgaard, Gilbert, Burwood y Rescher concebimos a la metafilosofía como filosofía de la filosofía, como reflexión acerca de la filosofía. Nos hemos impuesto así, para que nuestra propuesta tenga validez, la carga de ofrecer un concepto de filosofía que, a pesar de ser esta tan compleja, tan grande y tan abstracta, nos la muestre como un objeto único y delimitado. Veamos.

1. Un concepto de filosofía

La noción de filosofía a que acudimos se funda en lo que, a la vez, representa lo más elemental y lo más general de la actividad filosófica: “philosophy isn’t anything except philosophical problems, the particular individual worries that we call ‘philosophical problems’” (Wittgenstein, 2005, p. 193)

Wilhelm Windelband (1910, p. 2), desde la mirada de la historia de la filosofía, afirmó que los problemas de la filosofía se repiten a lo largo de las distintas épocas del pensamiento. Tengamos presentes, a manera de ejemplos, algunos de esos problemas: a) ¿existe el mundo exterior a la conciencia o es aquel una apariencia creada por esta?, b) ¿el mundo exterior a la conciencia es conocido por medio de la razón o por medio de los sentidos?, c) la mente está en el cerebro o es una entidad inmaterial?, d) ¿cómo distinguir el sueño de la vigilia?, e) ¿Dios, al crear el mundo, es libre o está sometido a condiciones?, f) ¿la personalidad de cada ser humano está biológicamente determinada o se construye socialmente?, g) ¿el lenguaje tiene un sustrato natural o es convencional en su todo?, h) ¿el ser humano es naturalmente bueno o naturalmente malo?, i) ¿las masas tienen acceso al poder político o es esta propiedad exclusiva de la élite?, j) ¿el delincuente es el único responsable de su crimen o participa con él la sociedad?, k) ¿cómo convencer de que está en el error a un sujeto que no cree que la vida humana es inviolable?, l) ¿cuál es la mejor forma de gobierno?, m) ¿la causalidad natural es cognoscible o incognoscible?, n) ¿es cognitivamente imponible a todos el testimonio de los científicos que dicen haber visto las partículas subatómicas y las neuronas o estamos legitimados para dudar?, ñ) ¿hay libertad individual en las sociedades capitalistas?, o) ¿el fracaso práctico de las sociedades socialistas representa un fracaso de las ideas socialistas? El artículo de David Bourget y David J. Chalmers *What do philosophers believe* (2014) contiene una lista de treinta asuntos filosóficos sobre los que los autores encuestaron a un número de filósofos como manera de mensurar sus opiniones; el

texto ejemplifica con claridad lo que entendemos como problemas filosóficos.

Los problemas filosóficos son todos los asuntos a los que los filósofos han intentado dar solución. La resolución de los problemas filosóficos es el propósito último del quehacer filosófico; la contemplación del problema no es filosóficamente un fin en sí misma; los filósofos piensan en los problemas para resolverlos. Asumir la existencia del problema negando, sin embargo, la asequibilidad de su resolución (respuesta escéptica) es una forma de resolución filosófica del problema.

Los problemas filosóficos no son enfrentados por los filósofos en una meditación íntima y silenciosa; es idiosincrásico de la filosofía argumentar para intentar demostrar y convencer. La existencia de un problema filosófico, la falta de resolución por parte de los filósofos anteriores y la pertinencia de la resolución propuesta deben ser filosóficamente argumentadas y demostradas. Demostrar es hacer evidente para los demás la existencia del problema y su resolución, hacerlas oponibles.

Con estos elementos a la mano, propongamos, pues, un concepto de filosofía: la filosofía es la actividad de creación, identificación y propuesta de resolución de problemas filosóficos con el propósito de demostrar, a través de una argumentación, que la propuesta particular resuelve el problema de manera que este no aparezca más como pendiente en la historia. De forma más simple: la filosofía es la labor de crear problemas para luego intentar resolverlos (desaparecerlos), ambas cosas, por medio de un discurso.

2. Entonces, un concepto de metafilosofía

La metafilosofía es la actividad de reflexión acerca de la filosofía; necesariamente es contemplación externa a la filosofía y la viabilidad de su planteamiento depende de que sea posible señalar a la filosofía misma como un objeto de estudio. La constatación histórica de la aparición y reaparición de los problemas filosóficos y de los reiterados intentos de solución nos ofrece una certeza externa a la filosofía acerca del

contenido de esta, un punto desde el que sostener con seguridad que la filosofía, por escurridizo y complejo que sea su funcionamiento interno, es, vista desde fuera, como hecho histórico, como actividad humana, un objeto de estudio pleno (es decir, objetivo y susceptible de ser señalado).

Hemos rechazado, así, las concepciones de metafilosofía que la convierten en un problema filosófico, pues eso anula su contenido, y, al concebir metafilosóficamente la filosofía como actividad de resolución de los problemas filosóficos, hemos respetado la necesaria ajenez de la metafilosofía respecto de la filosofía.

En este punto es necesario aclarar que hemos identificado el concepto de metafilosofía con el de filosofía de la filosofía de Lazerowitz, Raatzsch, Nudler, Overgaard, Gilbert, Burwood y Rescher solamente porque, en tanto que pretende contemplar a la filosofía misma como objeto de estudio, nos ha parecido más acertado que las restantes nociones de metafilosofía que hemos repasado, y que, no obstante esa sola semejanza, no es válido continuar haciendo sinónimas a la metafilosofía y a la filosofía de la filosofía pues, estrictamente, la metafilosofía no es filosófica de ninguna manera ni contiene nada de los asuntos y de los modos filosóficos. Sustancialmente, la metafilosofía no es filosofía (ni siquiera filosofía de la filosofía) porque sus materias son distintas: la primera se ocupa de la filosofía y de todo lo que le concierne, y la segunda se ocupa de los problemas filosóficos.

Vista a distancia, la filosofía exhibe un contenido que, por sí mismo, le dibuja un contorno objetivamente identificable, al tiempo que muestra lo que queda por fuera de ese contorno. El contenido propiamente filosófico son los problemas filosóficos y sus proyectos de resolución, pero la mirada metafilosófica permite contemplar que, por fuera de sus límites, hay axiomas que constituyen las condiciones de posibilidad de los problemas filosóficos (lo prefilosófico), hay negaciones de las condiciones de posibilidad de los problemas filosóficos (lo no filosófico), hay conclusiones derivadas de los problemas filosóficos (lo postfilosófico), hay actitudes idealistas en la filosofía (lo profilosófico) y hay actitudes antiidealistas en la filosofía (lo antifilosófico). Entonces, la metafilosofía es la actividad de

contemplación de estos aspectos: a) la filosofía en sí misma: los problemas filosóficos y sus proyectos de resolución, b) lo prefilosófico: los axiomas que dan significado a la filosofía, c) lo profilosófico: la actitud idealista de los filósofos, d) lo no filosófico: la negación de los axiomas filosóficos, e) lo postfilosófico: las conclusiones filosóficas, y f) lo antifilosófico: la actitud opuesta al idealismo de los filósofos.

2.1. Lo prefilosófico

Los axiomas posibilitan la existencia de los problemas filosóficos y de las resoluciones filosóficas, dan significado a los problemas y a las resoluciones. Se trata de suposiciones conceptuales, de supuestos colocados en la raíz de todos los problemas filosóficos a los que irrigan sentido. Los axiomas funcionan como una base común para todos los problemas y para todas las propuestas de resolución, como un acuerdo previo al que acudir como fuente de significado y como exigencia de iniciar de cero con cada problema y con cada proyecto de resolución. En la actividad filosófica, declaradamente radical y declaradamente crítica de la totalidad del conocimiento, no cabe poner todo en duda: suprimir los axiomas vaciaría de significado todos los problemas y todas las propuestas de resolución.

La filosofía no es consciente de sus axiomas porque lo que le compete (el trabajo filosófico, la reflexión sobre los problemas filosóficos) empieza *después* de ellos, después de asumirlos; la filosofía no es capaz de percibir los axiomas porque se encuentran *detrás* de ella. Solo metafilosóficamente es posible notar la existencia de esos axiomas y su función.

La tradición filosófica se jacta de abarcar y asumir toda duda y todo cuestionamiento, pero eso es falso cuando existen axiomas cuya negación es filosóficamente imposible. Las dudas son admitidas mientras asuman los principios filosóficos. El escepticismo es filosóficamente viable en tanto no sea absoluto (es decir, en tanto asuma cuando menos un axioma).

2.2. Lo profilosófico

Hay una actitud de moralización de los axiomas de la filosofía, una actitud profilosófica, la presencia de un estado de ánimo favorable a las aceptación dogmática de los axiomas filosóficos.

Todas las profesiones tienen un código de ética cuyas reglas funcionan como ideales de conducta a que debe ajustarse el ejercicio profesional. ¿Hay en la filosofía como quehacer, como profesión, algo semejante? Todas las deontologías profesionales están compuestas por reglas que tienen sentido dentro de los límites de los actos propios de la profesión; pero, dado que en la filosofía el quehacer es entendido por los filósofos como una reflexión radical y total, puede parecernos erróneamente que nada preconstituye esa reflexión, que nada la rige y que los asuntos de la ética misma figuran dentro de su ámbito. No obstante, del mismo modo en que metafilosóficamente nos parece clara la presencia de axiomas que nutren de significado a los problemas filosóficos, ha de presentársenos evidente que los filósofos acometen sus labores de comprender los problemas e intentar dirimirlos con una actitud particular, que no los motiva únicamente un desapasionado afán cognitivo, que los filósofos aprendices son instruidos (de forma tácita, claro) en poses, gestos, tonos de voz y, por encima de todo, en actitudes, en intenciones, en posturas morales, en maneras de disponer el ánimo delante de los problemas filosóficos.

No se trata de saber de filosofía más que los demás filósofos ni se trata de ser más apto, más profundo ni más inteligente. No se trata de entender mejor los problemas ni de dar mejores propuestas de resolución a los problemas; el tema profilosófico nada tiene que ver con lo cognitivo. Se trata de observar que la actividad filosófica de obtención del conocimiento (actividad declaradamente racional, lógica, discursiva, inteligible, desapasionada) es y debe ser ejercitada, por un mandato establecido a lo largo de la historia, con una intención (intención no racional, no lógica, no discursiva, ininteligible y fuertemente apasionada) de crear. En general, la postura profilosófica comporta las actitudes de creer que los problemas filosóficos son verdaderos problemas (es decir, que no son invenciones de

los filósofos, que no son creaciones del mismo juego filosófico sino que preceden a la filosofía y que esta nació como única actividad capaz de darles solución) y de creer que las resoluciones de los problemas filosóficos son posibles (es decir, que los problemas filosóficos son susceptibles de resolución, que los asuntos filosóficos no han nacido condenados a la irresolución).

Por causa de la actitud idealista que subyace al declarado discurso de fría crítica radical y total, la asociación conocimiento-virtud gobierna la filosofía. Desde ahí, filosofar es un acto híbrido entre conocimiento y actitud, entre saber y activismo. Desde ahí, el discurso de búsqueda de la luz, de la victoria sobre las sombras de la ignorancia, de hallar la libertad en el saber, del advenimiento de un nuevo mundo, de una nueva era, de un nuevo régimen, de una nueva ley, del acoso del mundo, de que el enemigo es el mundo, de la victoria moral, del filósofo héroe, del filósofo mártir. Muchas veces, la opinión favorable respecto de un filósofo, de teorías filosóficas, de una propuesta de resolución a un problema, no se debe a su mayor profundidad filosófica, a sus mejores argumentación y demostración ni a su capacidad de resolver problemas filosóficos, sino al apoyo que presta a ciertos ideales. Propondemos a relevar de exigencias a quien nos da razones en favor de aquellas ideas de las que, de todos modos, ya estamos convencidos, y a llenar de exigencias y de obstáculos el camino de las ideas a las que estamos opuestos.

¿Un filósofo es quien comprende el mundo y sabe explicarlo o es quien pregona ideales? Hoy día no se sabe si la filosofía trata de conocer el mundo, de suponer transformar el mundo, de decir suponer transformar el mundo o, peor aún, de renunciar al conocimiento sobre el mundo y huir y refugiarse en un ideal. Creer que la declarada actividad de conocer la realidad y la actividad de negar la realidad y afirmar el ideal son conciliables y no contradictorias es actitud típicamente profilosófica.

2.3. Lo no filosófico

Es la negación de las condiciones de posibilidad de la filosofía.

Francois Laruelle dio a conocer un planteamiento al que denominó *no filosofía*, pero esta no consiste en una postura metafilosófica sino en una filosófica: no contempla los problemas filosóficos desde fuera, sino que, inmersa en ellos, procura resolverlos mediante la superación de la estructura dual a que, según Laruelle, la tradición los ha sometido desde el inicio de la filosofía (*A Summary of Non-Philosophy*, p. 139).

La no filosofía no debe ser conceptuada como una manera distinta de hacer filosofía ni como una ruptura con las maneras tradicionales de hacer filosofía. La no filosofía es una negación total, la negación de la filosofía como un todo, y no la negación de aspectos particulares de la filosofía (es decir, no representa la negación de alguno o algunos problemas filosóficos ni de alguno o algunos proyectos de resolución). La negación de la filosofía como un todo es la negación de su viabilidad, de su posibilidad, y, puesto que las condiciones de posibilidad de la filosofía son los axiomas, la no filosofía es, entonces, la negación de los axiomas filosóficos.

2.4. Lo postfilosófico

Es la reflexión acerca de las conclusiones filosóficas. La postfilosofía es la meditación metafilosófica acerca de lo resultante de los problemas filosóficos y de las resoluciones a esos problemas. Por eso, la reflexión de esta naturaleza se posiciona *tras* la realización del quehacer filosófico de identificar e intentar resolver problemas. Ese posicionamiento *tras* lo filosófico tiene significado de temporalidad y de causalidad: así como los problemas filosóficos y las resoluciones filosóficas vienen con posterioridad a los axiomas y toman como fundamento los axiomas, las reflexiones postfilosóficas ocurren luego de la aparición de los problemas filosóficos y las resoluciones filosóficas, y tienen por objeto de estudio esos problemas filosóficos y esas propuestas de resolución.

Los axiomas o principios filosóficos se ubican fuera de la filosofía; las conclusiones filosóficas también. Lo que sucede es que es necesario expresarlo de esta manera porque decir *conclusiones postfilosóficas* sería redundante

como lo sería decir *axiomas prefilosóficos*. Las conclusiones filosóficas son todo lo que se puede observar, no de los problemas filosóficos ni de las resoluciones filosóficas específicos en sí mismos y en sus propios términos, sino de la generalidad de la realización de las actividades filosóficas de identificar y resolver problemas filosóficos. Por hallarse por fuera de la filosofía, tanto los contenidos de la perspectiva prefilosófica (los axiomas) y los contenidos de la perspectiva postfilosófica (las conclusiones), no deben ser concebidos como problemas filosóficos ni pueden ser pronunciados haciendo uso del lenguaje propio de los contenidos de la actividad filosófica (los problemas y las resoluciones). Tanto en el caso prefilosófico como en el caso postfilosófico, la manera de expresión apropiada consiste en señalar, y en ese señalar puro y simple se agota.

La afirmación de Windelband (1910, p.2) sobre la tendencia a la reiteración de los problemas filosóficos a lo largo de la historia, nos da pie para pronunciar una conclusión filosófica auténtica: que los problemas filosóficos son siempre los mismos y se reiteran a lo largo de la historia. Es un propósito primordial de este trabajo proponer algunas conclusiones filosóficas más.

Los filósofos abordan los problemas filosóficos, no como un mero entretenimiento, no como una obra de arte, sino con la pretensión (sea eso posible o no) de resolverlos definitivamente, de demostrar argumentativamente, racionalmente, discursivamente, lógicamente, etcétera (es decir, filosóficamente), la resolución que proponen y de imponer su resolución de manera que el problema sea superado y no vuelva a aparecer como pendiente. Delante de la constatación de la presencia y reiteración históricas de los problemas filosóficos afirmada por Windelband y teniendo presente las exigencias y pretensiones filosóficas de demostración y de certeza, podemos pronunciar conclusiones como las siguientes:

a. Los problemas filosóficos y las resoluciones de los problemas filosóficos solamente tienen sentido dentro de la filosofía. Los problemas filosóficos y los proyectos de resolución filosóficos están encapsulados en el juego filosófico y no tienen sentido fuera de él. Los filósofos creen que los problemas filosóficos preexisten

a la actividad intelectual de comprenderlos y resolverlos, que la filosofía no ha creado los problemas sino que se ha encontrado con ellos, que nada queda por fuera de los alcances de la mirada filosófica, que le compete la totalidad. Pero la comprensión metafilosófica nos lleva a concluir que los problemas filosóficos son creaciones de los filósofos, que la resolución de los problemas filosóficos es una quimera también, que hasta las más elementales ideas filosóficas están precedidas por la asunción irreflexiva de axiomas y por la aceptación de posiciones de naturaleza moral, y que la perspectiva filosófica no es total y tiene límites.

b. Que ningún problema filosófico ha sido resuelto en firme. Esto traslada la carga de probar a quien opine lo contrario: que se demuestre que uno solo de los problemas filosóficos ha sido resuelto en firme será suficiente para invalidar esta conclusión; mientras tanto, que el abundante y creciente número de proyectos de resolución sirva para asentar la irresolución de los asuntos filosóficos. Incluso delante de los proyectos de resolución que han gozado en el pasado y que gocen hoy de mayor consenso, nunca ha habido unanimidad y siempre habrá disensión por mínima que sea.

c. Una conclusión metafilosófica más (tal vez, la más importante): los problemas filosóficos existen por una causa. Por más que los asumamos creados (no dados) y por más que los sentenciemos irresolubles, son y son tenidos por dados y solventables, porque hubo y hay causas para que sean y para que sean tenidos por dados y resolubles. La estrategia de Wittgenstein en el *Tractatus* y adoptada luego por el positivismo lógico consistente en reducir los problemas metafísicos a enredos lingüísticos (proposición 6.53), puede parecer suficiente, pero, como el propio Wittgenstein reconoce, resulta insatisfactoria, y es así porque, aunque pueda concebirse capaz de resolver todos los problemas filosóficos, no resuelve el más importante problema metafilosófico: la causa por la que han nacido los problemas filosóficos y por la que se ha buscado y se sigue buscando su solución. El problema metafilosófico del origen de esos problemas y del ansia simultáneamente íntimo y colectivo de resolución continúa inexplorado, pleno de sentido e

insatisfecho. La reflexión acerca del significado de la invención de problemas filosóficos y de la creencia en la posibilidad de su resolución es el más grande asunto metafilosófico; el por qué de la aparición de la filosofía no se contesta filosóficamente.

2.5. Lo antifilosófico

Es antifilosófica la actitud de oposición a la actitud profilosófica.

Es común que se atribuya al término antifilosofía un contenido filosófico en lugar de uno metafilosófico por el que se tiende a llamar antifilosófica a toda postura filosófica que plantee oposición a otra de igual naturaleza. En *Radical antiphilosophy* (2008, p. 159), Bruno Bosteels presenta una noción muy amplia que podría ser resumida como la oposición a la filosofía vigente en un momento determinado; por ir, a su modo, contra corriente, según Bosteels, antifilósofos son Nietzsche, Wittgenstein, Lacan, Rorty y Badiou. De forma muy parecida a la de Bosteels, Boris Groys (2012) dice que son antifilósofos quienes, como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Derrida, rompen con el modelo tradicional de hacer filosofía (p. xiii). Estaremos de acuerdo en que toda nueva teoría filosófica exige una pose crítica respecto de teorías anteriores, pero, si para definir antifilosofía seguimos concepciones como las de Bosteels y Groys, terminaremos llamando antifilósofos a todos los filósofos.

Alain Badiou entiende antifilósofos a Nietzsche y a Wittgenstein por contradecir la racionalidad tradicional uno (p. 26) y el uso argumentativo del lenguaje otro (p. 143). Esto hay que tomarlo en serio porque resulta sumamente valioso para sustentar que el real contenido de la postura antifilosófica es la oposición a la moral filosófica.

Charles M. Djordjevic, en el artículo *What is antiphilosophy* de 2019, sustenta que la antifilosofía es la negación de que las ideas filosóficas posean contenido cognitivo alimentada por una intención opuesta a la que inspira la búsqueda del conocimiento (p. 17). En esa intención de que habla Djordjevic se lee la presencia de un sustrato moral que en el antifilósofo es radicalmente

contrario a la vocación moral del filósofo (p. 27). Entre todas las nociones de antifilosofía, elegimos la de Djordjevic (a pesar de no encontrarse plenamente desarrollada en su planteamiento, sino apenas insinuada) porque es la única verdaderamente metafilosófica por cuanto se posiciona fuera del juego filosófico y encierra el rechazo del mandato actitudinal que aquel impone.

Así, entendemos la antifilosofía como la actitud de rechazo de los ideales filosóficos. La oposición ejercida no es un acto cognitivo, argumentativo, racional, lógico, demostrativo, lingüístico, etcétera, sino una intención, un estado de ánimo. En general, porque hacerlo entraña una actitud opuesta a los ideales filosóficos, es antifilosófico afirmar que los problemas filosóficos no son verdaderos problemas (es decir, problemas cuya resolución esté pendiente) y que estos nacieron como parte de un juego que consiste en la creación de problemas aparentes y no en su resolución efectiva. Se trata de la tenencia de un ánimo que rechaza creer en el proyecto filosófico de obtención del conocimiento mediante la resolución de problemas. A esta actitud, como a toda actitud, no vale exigir una argumentación típicamente filosófica ni vale objetar a ella con un interminable discurso; la única respuesta coherente de parte de los filósofos a la postura antifilosófica es la indignación, la censura, y estas confirman, a su vez, la naturaleza moral, actitudinal, del asunto.

III. Conclusiones

1. La filosofía se parece a un árbol de cientos de ramas y miles de hojas que, visto de cerca, se muestra de una complejidad inabarcable, pero que, visto de lejos, exhibe tener una figura única y clara. ¿Que cuánta lejanía es suficiente? La necesaria; aquella que permita ver el contorno. Quien pregunte por metros más y metros menos, quien exija contabilizar las ramas y quien objete que es necesario estudiar antes la forma de cada hoja, no por no recibir respuesta dejará de ver la silueta del árbol. Y, si alguien sentado en una rama del árbol nos dice “no veo el contorno”, no tenemos manera lícita de hacer que lo vea, pero

tampoco por eso dejaremos nosotros de verlo con toda claridad.

A quien niegue la existencia de un nivel metafilosófico de pensamiento no podremos objetar filosóficamente si no es contradiciéndonos. Tal vez solo preguntar: ¿no tiene axiomas la filosofía que dan sentido a los problemas filosóficos?, ¿no podemos extraer conclusiones a partir de los intentos de resolución?, ¿no hay actitudes tras el abordaje declaradamente frío de los problemas filosóficos?

Apoyamos la legitimidad del enfoque metafilosófico en la historia de la filosofía: en su empeño por observar problemas filosóficos y proyectos de resolución desde fuera de ellos, la historia de la filosofía representa el primer intento de contemplar a la filosofía como objeto de estudio. Sin embargo, la metafilosofía se distingue de la historia de la filosofía en dos aspectos: a) no se limita a hacer recuento de los problemas filosóficos y de las propuestas de resolución, sino que medita sobre ellos para encontrar axiomas, actitudes y conclusiones, y b) no se detiene en lo particular de alguno o algunos problemas filosóficos, sino que observa a la filosofía como unidad.

2. Todo depende, entonces, del concepto de filosofía que se adopte, sí, pero esa sola necesidad confirma por sí misma la existencia del nivel metafilosófico de pensamiento, porque la necesidad de definir a la filosofía no puede ser un problema filosófico. Definir a la filosofía es tarea exclusivamente metafilosófica.

Aquí, siguiendo a Wittgenstein, se ha definido la filosofía de manera redundante (la filosofía como resolución de problemas filosóficos) porque ella no habla sobre un mundo oponible universalmente, objetivo para todo sujeto, sino solo sobre sí misma. Los estados de cosas que ella dice contemplar en sus problemas solo tienen sentido filosóficamente. Lancemos un reto: que alguien muestre un solo problema filosófico que tenga sentido fuera de ella, que haga depender todo lo humano de sí y que mantenga paralizado el mundo en espera de su definitiva resolución; si lo hay, confesaremos sin más que todo lo que adjudicamos a la metafilosofía es filosófico a fin de cuentas.

3. A la hora de juzgar una concepción de metafilosofía y de juzgar la validez de su planteamiento es necesario tener el cuidado de evitar concebirla como si fuera un problema filosófico. La filosofía está compuesta por problemas; la metafilosofía tiene sus propios asuntos y la filosofía es uno de ellos. Ni los axiomas, ni las conclusiones, ni las actitudes profilosóficas y antifilosóficas son problemas filosóficos; sería inválido, por lo tanto, fundar una oposición a admitir el valor del enfoque metafilosófico en las exigencias declaradamente filosóficas de racionalidad, discurso y demostración. Al final, muy probablemente la resistencia de los filósofos a que la filosofía sea concebida como un objeto de estudio metafilosófico se deberá solo al afán de conservación, a un deseo de continuidad, y eso ratifica la presencia de la actitud profilosófica (y, por lo tanto, de la perspectiva metafilosófica).

4. Las propuestas de un método filosófico no son planteamientos metafilosóficos, sino problemas filosóficos relacionados con asuntos epistemológicos como *percepción, conciencia, razón, certeza y error*. Por depender necesariamente del tratamiento de problemas filosóficos, todo lo que tenga que ver con método es filosófico (la persistencia de desacuerdos entre los filósofos sobre cuál sea el método adecuado en filosofía lo confirma); la metafilosofía no tiene ni puede tener un método al estilo filosófico.

5. Porque así se lo han impuesto los filósofos a sí mismos, el discurso racional, lógico, argumentativo, demostrativo, etcétera, es la manera filosófica de comunicación; incluso los planteamientos opuestos a la racionalidad y a la lógica y que suponen filosofar al margen del discurso filosófico tradicional se encuentran en necesidad de articularse en el modo filosófico para ser divulgados y comprendidos. La manera metafilosófica de referirse a axiomas, conclusiones y actitudes consiste (es decir, nace y se agota) en el simple acto de señalar hacia ellos para hacerlos visibles. Aquí hemos acudido a hacer argumentos semejantes a los filosóficos porque pretendemos conversar con filósofos, pero no existe argumentación que pueda hacer demostrable y oponible el contenido de la metafilosofía; la creencia en argumentaciones, demostraciones y oponibilidades es filosófica. Para la perspectiva

metafilosófica, cada uno de los problemas filosóficos y cada uno de los proyectos de resolución que propongan los filósofos carecen de interés en sus propios términos, pero la vista de su generalidad le es fundamental al punto que la primera afirmación metafilosófica pronunciada es la presencia y reiteración histórica de los problemas filosóficos (Windelband).

6. Los axiomas prefilosóficos establecen los límites entre lo que es posible en filosofía y lo que no, entre lo que tiene sentido filosófico y lo que no; los ideales filosóficos determinan lo que está permitido en filosofía y lo que no. La única herramienta que queda para quienes no creen y no aceptan esos axiomas y esos ideales es la reducción al absurdo, el abandono de la discursividad, de la lógica, de la racionalidad, porque el discurso reputado lógico, racional, demostrativo, etcétera, es creación filosófica, es patrimonio exclusivo de la filosofía.

Las voces disidentes que, dentro de la filosofía, critican el discurso de racionalidad y logicidad entrañan el deseo antifilosófico en ciernes, pero tienen que tomar partido de una vez por todas: permanecer en la filosofía y aceptar sus maneras o salir de ella y ejercer un ánimo de rechazo absoluto de sus axiomas y de sus ideales. Repudiar las formas argumentativas filosóficas y, al mismo tiempo, asumir algunos de sus axiomas (como creer en el ser objetivo del mundo, como creer en la asequibilidad del conocimiento) es quedarse a medio camino y es inconsistente.

Sucedé parecido con el escepticismo: mientras no sea absoluto, es arbitrario. El escepticismo es una manera de enfrentar los problemas filosóficos que niega el axioma de la asequibilidad del conocimiento, pero asume el axioma de que hay el ser. Al asumir alguno o algunos axiomas, el escéptico se sujeta a las reglas del juego filosófico y queda obligado por eso a argumentar filosóficamente las razones por las que ha aceptado un axioma y negado otro. Más grave es la arbitrariedad cuando, semejante a afirmar “esta parte de la realidad sí puede ser conocida, pero esta no” o “no es práctico ni sensato dudar de todo” se acepta y se rechaza partes de los axiomas, pues (insisto: en los términos propios del quehacer filosófico), si no hay razón para asumir un axioma y rechazar otro, menos la

hay para asumir partes de un axioma y rechazar otras. Solo aprobar o repudiar la totalidad de los axiomas evita la inconsistencia.

7. Señalar los axiomas y los ideales filosóficos es postfilosófico y antifilosófico en sí mismo. Todo axioma es concebido para operar de manera imperceptible y desde el momento en que el sujeto receptor puede notarlo, su asunción se convierte en una decisión y el axioma puede ser rechazado. Hacer visible un axioma o un ideal y mostrar su función en la filosofía son actos que surgen con posterioridad y con un ánimo decididamente opuesto al de sus creadores. El asunto es semejante a cuando se dice “Dios es una creación humana”: no está explícitamente dicho en la proposición, pero tras ella se muestra la opinión de que Dios no es un ente ni es fuente de reglas morales por sí mismo.

8. La ignorancia y la indiferencia no son posturas no filosóficas ni actitudes antifilosóficas. Al sujeto que ignora los problemas filosóficos y al sujeto para el que los problemas filosóficos no representan problema alguno da igual que el conocimiento filosófico sea posible o no y da igual que se le imponga o no un ideal filosófico. La ignorancia y la indiferencia filosóficas confirman que la filosofía no colma todo lo humano y que es ella solamente un juego entre muchos, un estilo de vida entre tantos. Creer que el estilo de vida de los filósofos es mejor o más deseable es actitud profilosófica que solo tienen los filósofos.

9. Los problemas filosóficos aparecen en la forma de preguntas. Las propuestas de resolución a esos problemas aparecen en la historia como afirmaciones y negaciones. Las afirmaciones son como los sonidos y las negaciones como los silencios que, siendo contradictorios, forman una pieza musical. Vistas filosóficamente, las afirmaciones y las negaciones son incompatibles, son contradictorias, pero metafilosóficamente pueden ser observadas conjuntamente como elementos constituyentes de una composición. Las afirmaciones son como pinceladas y las negaciones como espacios en blanco, y juntas ofrecen una imagen detallada de la totalidad que el filósofo dice estar viendo.

Los sistemas filosóficos están constituidos por una combinación de afirmaciones y negaciones. Hay filósofos cuyos sistemas contienen

más afirmaciones que negaciones y otros que responden a los problemas filosóficos con más negaciones que afirmaciones; pensemos en Leibniz y en Hume como ejemplos de una cosa y de la otra, respectivamente.

Entre los extremos opuestos de afirmar todo y de negar todo hay muchos puntos intermedios en que se contesta a los problemas filosóficos con más o menos afirmaciones y con más o menos negaciones. Kant, por ejemplo, negó muchas cosas (ante todo de orden epistemológico), pero afirmó muchas otras (especialmente respecto de problemas filosóficos de naturaleza ética); una manera metafilosófica de entender el eclecticismo atribuido a Kant es notar su equilibrio entre afirmaciones y negaciones.

El solipsismo es una teoría ontológica hecha de una afirmación y de negaciones todo lo restante. El escepticismo es una posición epistemológica conformada por una mayor cantidad de respuestas negativas que de respuestas afirmativas, al igual que el relativismo epistemológico y el relativismo ético niegan mucho y afirman poco.

10. La historia de la filosofía muestra que la privación de oponibilidad universal que sufren los proyectos de resolución ha sido invencible. Ningún filósofo ha conseguido convencer a todos los demás de que el mundo es como él dice que es de manera que uno solo de los problemas filosóficos sea hoy tenido universalmente como resuelto. No somos ingenuos al esperar resoluciones en firme de los problemas filosóficos y, al hacerlo, solo esperamos recibir de la filosofía lo que ella ha prometido dar; si durante milenios se ha filosofado solamente como pasatiempo, de eso sí no estábamos enterados. La enormidad de los problemas filosóficos como obstáculo para su resolución definitiva no puede ser excusa cuando es una carga que los filósofos se han impuesto a sí mismos.

Toda afirmación filosófica es posible enfrentar con una negación tan desprovista de oponibilidad universal como ella; toda negación filosófica es posible enfrentar con una afirmación tan susceptible de ser contradicha como cualquier otra.

11. Esa inoponibilidad universal es lo que funda y alimenta el escepticismo, el relativismo y el antidogmatismo, y es lo que parece

concederles razón. Los tres parecen acertados porque, ya que ninguna propuesta de resolución ha logrado constituirse oponible en modo absoluto, cualquiera puede alegar su inoponibilidad, pero la causa por la que todo lo que el escepticismo, el relativismo y el antidogmatismo niegan semeja ser correctamente negable no es la oponibilidad de las negaciones escépticas, relativistas y antidogmáticas, sino la inoponibilidad de todas las afirmaciones filosóficas. Las tres posturas son contradictorias por negar y afirmar simultáneamente, y son maliciosas por esperar recibir de las afirmaciones de los demás lo que ellas no dan en sus negaciones: oponibilidad.

Por estar construida sobre la asunción de axiomas e ideales, la filosofía es dogmática o no es.

12. Puede suceder que se nos objete de esta manera: “ya que, según usted, no es metafilosófico argumentar y demostrar como argumentan y demuestran los filósofos, ¿debemos aceptar su concepto de metafilosofía y todo lo que contiene solo porque usted lo dice? Responderíamos con una afirmación postfilosófica y antifilosófica más: todo en filosofía se acepta o se rechaza solamente según quién lo dice. Si la pretensión es resolver problemas filosóficos y alcanzar el conocimiento, si el propósito del juego es la certeza, lo mismo da un complejo y monumental tratado de metafísica que el más breve y obtuso ladrillo cínico, porque nadie ha conseguido hacer oponibles los proyectos de resolución y nadie ha conseguido clausurar por resuelto uno solo de los problemas filosóficos. Los filósofos trabajan (algunos dedican la vida entera y consiguen levantar edificios conceptuales que nos maravillan por su coherencia), pero no para concebir teorías que se coronen poseedoras de la verdad, sino para obtener una credibilidad suficiente para que sus planteamientos sean tomados en serio por la comunidad, aunque no resuelvan asunto alguno. A la hora de juzgar el valor de las afirmaciones filosóficas, importa más que su aptitud para resolver el problema el modo en que están tejidos sus argumentos, y eso corrobora que la filosofía es una actividad que cree ver el mundo en su todo, pero permanece encerrada en sí misma y solo encerrada en sí misma tiene sentido.

Referencias

- Badiou, A. (2011). *Wittgenstein's antiphilosophy*. Verso.
- Badiou, A. (2015). *Nietzsche Seminars 1992-1993. Anti-Philosophy*, (W. Kim. Trad.). <http://dx.doi.org/10.17613/xew0-jy05>
- Bosteels, B. (2008). Radical antiphilosophy. *Revista Filozofski Vestnik*, 29 (2). <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3194>
- Bourget, D. y Chalmers D. (2014). What do philosophers believe?. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 170 (3), 465-500. <https://www.jstor.org/stable/42920613>
- Djordjevic, C. M. (2019). What is antiphilosophy? *Revista Metaphilosophy*. 50 (2), 16-35. <https://doi.org/10.1111/meta.12342>
- Gakis, D. (2012). *Contextual metaphilosophy: the case of Wittgenstein*. Institute for Logic, Language and Computation.
- Gaos, J. (2008). *Filosofía de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Groys, B. (2012). *Introduction to antiphilosophy*. Verso.
- Horwich, P. (2013). *Wittgenstein's metaphilosophy*. Oxford University Press.
- Laruelle, F. (1999). A Summary of Non-Philosophy. *Pli*, 8, 138-148.
- Lazerowitz, M. (1964). *Studies on metaphilosophy*. The Humanities Press.
- Martínez, F. (2012). La metafilosofía en tanto que superación de la Filosofía en la obra de Marx, Heidegger y Ortega. En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta.
- Naishtat, F. (2012). Los “giros” filosóficos y su impronta metafilosófica. En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta .
- Nudler, O. (2012). Los problemas de la filosofía de la filosofía. En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta.
- Overgaard, S., Gilbert, P. y Burwood, S. (2013). *An introduction to metaphilosophy*. Cambridge University Press.
- Raatzsch, R. (2008). *Filosofía de la filosofía*. Universidad Veracruzana.
- Rorty, R. (2017). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Walton, R. (2012). El alcance y los modos de la fenomenología. Un enfoque metafilosófico. En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell Publishing.
- Windelband, W. (1910). *History of ancient philosophy*. Charles Scribner's sons.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (2005). *Philosophical Grammar*. University of California Press.
- Zirión, A. (2012). *Un momento de la filosofía de la filosofía en Iberoamérica: en torno de José Gaos*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Editorial Trotta.

Guillermo Ortega Monge (guillermo.ortega@ucr.ac.cr) es estudiante de filosofía en la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 23 de agosto, 2022.

Aprobado: 28 de septiembre, 2022.

II.
DOSSIER

UNA INTERPRETACIÓN CRÍTICA
DE LA MODERNIDAD: HACIA UN
HUMANISMO DE LA PRAXIS.
PENSAMIENTO DE FRANZ J.
HINKELAMMERT

EDITOR INVITADO:
CARLOS G. AGUILAR
INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

Carlos G. Aguilar

Una interpretación crítica de la modernidad: hacia un humanismo de la praxis. Pensamiento de Franz J. Hinkelammert

A lo largo de más de cincuenta años el trabajo intelectual del profesor Hinkelammert ha venido dialogando con diferentes áreas y disciplinas temáticas de la filosofía y las ciencias humanas. El presente dossier organizado por la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica pretende abordar de forma crítica los aportes y aproximaciones que dicho trabajo ha desarrollado en debate con dos ideas centrales de la modernidad: las *ilusiones trascendentales* y la *construcción de mundos ideales a partir de los mecanismos de funcionamiento perfecto*.

Esta lectura y comprensión de la modernidad ha permitido una aproximación crítica a buena parte de las ideas que vivimos en el mundo Occidental desde la Revolución francesa (*incluyendo la imagen del Prometeo que se introduce con el Renacimiento*), sin dejar de lado la importancia que el Prof. Hinkelammert le atribuye al desarrollo del cristianismo desde al menos los siglos II y IV. Pensadores como Agustinos, Kant, Feuerbach, Hegel, Spinoza, Nietzsche y Wittgenstein entre otros, son discutidos para mostrar cómo la modernidad se fundamenta en argumentos míticos bajo conceptos trascendentales.

Incluso las ciencias empíricas y positivistas (con pensadores como Laplace o Planck) que se suponen alejadas de toda visión teológica recurren a este tipo de argumentaciones (*observadores y mecanismos de funcionamiento perfectos*) y en las ciencias sociales al menos desde Hobbes, Locke y más contemporáneamente con K. Popper y Max Weber.

Esta forma de operar de los conceptos trascendentales, cuando invisibilizada y convertida en dogma del funcionamiento perfecto del sistema, desemboca en la legitimación inmediata del sacrificio de vidas humanas y del planeta en general. Según el Prof. Hinkelammert, Marx es el primer pensador en el siglo XIX que se percató de este peligro. A partir de las ideas desarrolladas por la economía neoclásica y en particular por Adam Smith, pero sobre todo recuperadas por Von Mises y Hayek en el siglo XX se ha venido sustentando una religión del mercado predominante hoy a nivel global y con consecuencias devastadoras para el pensamiento crítico y la gran mayoría de la vida existente en el planeta.

La recuperación del pensamiento crítico y emancipatorio supone el necesario enfrentamiento de este totalitarismo del mercado, la discusión de los derechos humanos y la recuperación de la democracia. El corpus teórico del Prof. Hinkelammert desemboca (siguiendo una vía de interpretación del pensamiento de Marx) en la propuesta de un humanismo de la praxis, en el cual “la crítica de la religión como crítica del fetichismo tendría que ser también desarrollada como crítica de los mitos del capitalismo actual, y tendría que llegar a ser una dimensión de la crítica de la economía política actual.” (Hinkelammert, 2021, p. 134).



Los artículos que se presentan en este dossier abordan aspectos que incluyen cuestiones epistemológicas, de la economía política, un abordaje crítico de las ideas filosóficas y de la ciencia moderna, así como la relevancia de un pensamiento crítico y emancipatorio para el futuro de la humanidad y del planeta. Entre los invitados/as a entregar ensayos se encuentran profesores y profesoras de varios países y universidades latinoamericanas y de España: Helio Gallardo, Estela Fernández, Juan José Bautista S., Norman Solórzano, Henry Mora, Yamandú Acosta, y David Sánchez Rubio.

Referencias

- Gallardo, H. (2019). *Franz J. Hinkelammert. Emancipación y redención*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. J. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. Driada.
- Hinkelammert, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Hinkelammert, F. J. (2020). *Cuando Dios se hace Hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la Razón Mítica en la historia occidental*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. J. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO.
- Molina, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología de Franz J. Hinkelammert*. UCA editores.

Franz J. Hinkelammert

La constitución de la ética: la ética del mercado y su crítica

Resumen: *El presente artículo realiza un análisis de la ética del mercado y cómo funciona dentro de este último. En primer lugar, se desarrolla la comprensión de esta ética a partir de Platón, pasando por autores como Adam Smith, Kant, Max Weber y Wittgenstein. Seguidamente, se sostiene que la economía capitalista descontrolada implica un suicidio colectivo que no es meta consciente, pero sí consecuencia de lo que se está haciendo. Ante ese panorama se articula la afirmación de la vida como alternativa a ese suicidio colectivo. Se problematiza la teoría de los actos medio-fin sosteniendo que la relación medio-fin está siempre conectada con juicios vida-muerte, algo que Marx tenía claro. Se sostiene que en el centro del cálculo del mercado y de su ética se debe descubrir el criterio vida-muerte.*

Palabras clave: *criterio vida-muerte, ética, Max Weber, racionalidad, juicios de hecho*

Abstract: *This article analyzes the ethics of the market and how it works within the latter. In the first place, the understanding of this ethics is developed from Plato, through authors such as Adam Smith, Kant, Max Weber and Wittgenstein. Then, it is argued that the uncontrolled capitalist economy implies a collective suicide that is not a conscious goal, but a consequence of what is being done. Faced with this panorama,*

the affirmative of life is articulated as an alternative to that collective suicide. The theory of means-end acts is problematized saying that the means-end relationship is always connected with life-death judgments, something that Marx was clear about. It is argued that the life-death criterion must be discovered at the center of the calculation of the market and its ethics.

Keywords: *life-death criterion, ethics, Max Weber, rationality, fact-judgments*

Quiero aquí hacer un análisis del mercado y de la economía del mercado de una manera muy poco usual. Se trata de un análisis de la ética del mercado, que de ninguna manera es simplemente una ética referida a lo que produce el mercado. Se trata, en cambio, de un análisis de la ética del mercado, y de cómo esta ética está presente en el propio funcionamiento de este mercado. Quiero solamente dar algunos ejemplos de esta ética. La ética del mercado tiene tres normas muy básicas, que además son normas éticas cuya validez no se restringe al mercado. Se trata de las normas que prohíben matar al otro para quitarle sus propiedades, las normas que prohíben robar y las normas que prohíben la estafa del otro, es decir, que prohíben mentir. Hay muchas otras normas, pero estas tres permiten analizar lo que es el problema de la ética del mercado. Son normas que aseguran el propio funcionamiento del mercado.



Por supuesto, muchas veces estas normas no se cumplen. Pero, si en un grado demasiado grande no se cumplen, el propio mercado deja de funcionar y se quiebra. Por esta razón, cada sociedad del mercado persigue la violación de estas normas en el grado necesario para poder sostener el mercado.

Max Weber habla de vez en cuando de la ética del mercado. Pero nunca la transforma en objeto de análisis. Eso vale, en general, también para la mayoría de los economistas. Pero, de hecho, no hace falta concebir algo como los juicios de valor de Max Weber para explicar los valores de la ética del mercado. Lo suficiente es querer tener un mercado. Para tenerlo, hay que instalar los valores de la ética del mercado y su instalación no es ningún resultado de juicios de valor. Simplemente es necesario para hacer posible una institución, que se necesita.

He tomado como ejemplos de normas de la ética del mercado tres normas del decálogo del Antiguo Testamento de la Biblia, que aparece en el monte Sion entregado por Jahvé. De hecho, aquí Jahvé asume estas normas ya existentes y las declara, a la vez, como normas que él mismo hace suyas. Se necesita este apoyo, porque estas normas están constantemente en conflicto con lo que es el interés egoísta del ser humano. Este puede ganar al violar las normas, pero la ética condena esta actitud. En la Biblia, Jahvé mismo adopta esta posición. Hoy muchas veces argumentamos en el mismo sentido, en nombre del bien común.

Quiero ahora ver cómo, en nuestra historia, se desarrolla la comprensión de esta ética del mercado. Quiero verlo primero en Platón, después en autores más bien modernos como son, especialmente, Adam Smith, Kant, Max Weber y Wittgenstein.

1. La aparición de la ética de la banda de ladrones: Platón y el templo de Jerusalén

Platón se enfrenta a la crítica de un sofista griego, según el cual siempre sería más racional y exitoso no tener ninguna ética, porque sería falso

tener una ética, porque entonces, no se podría actuar exitosamente. Por eso, Platón le responde, que en este caso sin ética ya no se puede actuar siquiera. Hasta una banda de ladrones, dice Platón, necesita una ética, que es una ética muy normal. Pero la aplican los ladrones solamente en sus relaciones internas, no hacia el exterior. Solamente por cumplir de esta manera con la ética, la banda de ladrones puede tener éxito. Los ladrones de una banda de ladrones no se deben, entre sí, ni robar y tampoco matar, para que hacia fuera puedan robar y matar eficientemente.

Platón se enfrenta a un argumento corriente en su tiempo, según el cual “el injusto es inteligente y bueno; el justo ni una cosa ni la otra (...) el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras el justo no se parece a éstos.” (Platón, República I, 349e).

Hace una pregunta de sorpresa:

El Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia? (...) pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí? (Platón, República I, 351b-c)

Aquí aparece la ética de la banda de ladrones. Si no cumple con ciertas leyes, ni la banda de ladrones puede funcionar:

La injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad (...). Y ahora dime esto: si la obra de la injusticia es crear odio allí donde se encuentre, al surgir entre hombres libres o bien entre esclavos, ¿no hará que se odien y se disputen entre sí, de modo que sean incapaces de hacer juntos algo en común?

Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de

las disputas y discordias. (Platón, República I, 351d-352a)

La misma *polis*, ahora, resulta una gran banda de ladrones. Platón ni reflexiona eso mayormente, sino deja todo allí. Pero pregunta por la perfección de la *polis*, dado este estado de las cosas.

Se nota enseguida una gran preocupación. Que la *polis* sea organizada como banda de ladrones, no le molesta. Su problema es: ¿cómo evitar que el ejército de la *polis* se transforme al interior de la *polis* en otra banda de ladrones, que le robe a la *polis*? Se imagina, entonces, un sometimiento ideal del aparato militar a la *polis* y su gobierno, lo que hacen presente los magistrados.

En esta línea de Platón sigue después el mismo Jesús. Cuando entra en un conflicto con el templo de Jerusalén, choca también con todos los negociantes que operan en este templo, principalmente para la venta de animales que pueden ser usados como sacrificios de parte de los sacerdotes del templo.

Sobre este lado del templo, Jesús dice que es una “cueva de ladrones” (véase Mateo 21:13). Obviamente esta palabra repite, de hecho, la palabra de Platón de la “cueva de ladrones”.

Dos pensadores de la Ilustración: Adam Smith e Immanuel Kant

Quiero ahora hacer ver cómo dos de los más importantes pensadores de la Ilustración del siglo XVIII —el siglo de las luces— enfocan este problema. Primero quiero citar a Adam Smith, el fundador de la ciencia económica. Adam Smith sigue la misma argumentación que había iniciado Platón. Las variaciones que introduce son solamente de importancia secundaria:

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos aparecerán, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así

decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay sociedades entre ladrones y asesinos, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más comfortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa. (Smith, 1997, p. 186)

Adam Smith percibe, evidentemente, la ética del mercado como una necesidad imprescindible en cualquier sociedad humana. Insiste que eso vale inclusive para “sociedades entre ladrones y asesinos”. Smith habla en cuanto a la necesidad de esta ética de justicia y, de hecho, Smith no menciona otra justicia que esta ética de mercado. Frente a esta justicia, la “beneficencia” es perfectamente secundaria. Con eso rechaza toda concepción de una justicia social y su intervención en el mercado. Ni habla de justicia social. La palabra beneficencia suena hasta despreciativa, aunque no la rechaza completamente.

Kant sigue en esta línea también. Inclusive, Kant dice que su ética del imperativo categórico habría, necesariamente, que ser aplicada en toda sociedad, inclusive por un “pueblo de demonios”. Dice eso en su libro *La paz perpetua*:

El problema del establecimiento de un Estado tiene siempre solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios (diablos); basta con que éstos posean entendimiento. El problema es el siguiente: «He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exactamente que si no tuvieran malos instintos.» (Kant, 2003, pp. 14-15)

Se trata de la manera de Kant de asumir el argumento de Platón sobre la ética de la banda de ladrones. Ahora no se habla de una banda de ladrones, sino de un pueblo de demonios. Sea la gente mala o buena gente: de todas maneras, tienen que reconocer la validez de la ética formal, que incluye siempre la ética del mercado.

Wittgenstein: el suicidio de la ética

Sin embargo, Wittgenstein, antes de su primer libro famoso, el *Tractatus logico-philosophicus*, del año 1918, formula en sus *Diarios* (1914-1916) una reflexión que posteriormente no repite y que abría otras dimensiones posibles de su reflexión de la ética. Se trata del texto siguiente:

Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo! (Wittgenstein, 1984, p. 187)

Para ver toda la dimensión de esta cita, hace falta invertir la primera frase. Entonces diría: *Si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones prohibidas, eso es suicidio colectivo de esta sociedad*. De eso sigue, entonces, efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita: “Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental”. Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un *juicio vida-muerte*. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: No hay vida humana social posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción.

Wittgenstein no hace esta conclusión. Pero la crítica a Wittgenstein puede empezar precisamente con nuestra cita de Wittgenstein en su forma invertida: *Si no hay ética, entonces hay puro suicidio*. En nuestro lenguaje más usado, se

puede expresar eso mismo como: *Si no hay ética, hay caos*. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto: *Si no hay ética, hay solamente muerte*. Y esta muerte es, a la vez, suicidio.

Ética es, entonces, el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano, como ser que es parte de una sociedad, pueda vivir. Toda sociedad debe tener una ética de este tipo, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética, entonces, establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de la antiguas sociedades griega y romana, y también de la sociedad de E.E.U.U. hasta el año 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania Nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: *excepto sobre todo judíos y comunistas*.

El problema que resulta no es que no haya ética y que no pueda ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, la más humana. Para discutir eso se necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cuál es la ética perfecta.

Max Weber y su incapacidad de ver el problema

Lo más llamativo es que, en general, en la literatura positivista, incluida toda la filosofía analítica, ni se discuten en serio estas idealizaciones que ellos efectúan, y que forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

Pero hay muchos más ejemplos. Sin embargo, Max Weber ni los toma en cuenta siquiera. Y cuando usa tales argumentos, él mismo no discute eso y, lo más rápidamente posible, otra vez, lo deja desaparecer. Voy a citar el ejemplo que me parece más llamativo:

Por un lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales

diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión [el mecanismo del mercado, FJH] suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica. (Weber, 1984, pp. 741-742)

En esta cita, Max Weber critica el programa de los movimientos socialistas de su tiempo, en los cuales se pide, con el socialismo, fundar a la vez una economía sin el uso de dinero. Afirma esta imposibilidad en términos absolutos. En esta cita lo afirma dos veces. Una vez dice: “Si el mecanismo en cuestión (el mercado FJH) suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos” Y la otra vez dice: “La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas (...) va siendo más fuerte (...), y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica” (Weber, 1984, pp. 741-742).

Lo que resultará es caos y utopía imposible. Por tanto, eso es imposible. Pero si es imposible eso, también es igualmente imposible la eliminación de la ética del mercado, porque el mercado no puede funcionar sin esta ética. Creo que este juicio de Max Weber es cierto, y hoy no hay movimientos socialistas que exijan la eliminación del dinero en el socialismo.

Pero lo que ocurre con el argumento de Max Weber es que resulta completamente incompatible con su propia teoría de la metodología de las ciencias, en especial de las ciencias sociales. Él está claramente justificando una ética por juicios de hecho y eso es, según el propio Max Weber, absolutamente inaceptable. Valores y éticas pueden, según Weber, ser afirmados solamente por juicios de valor y jamás con juicios

de hecho. Pero, en el texto citado, Weber lo hace en nombre de juicios de hecho. Si su crítica es correcta, como también yo creo, entonces toda su metodología pierde validez y sigue válida la tradición de efectuar tales juicios desde Platón.

El resultado de Max Weber es que su crítica del socialismo no hace de ninguna manera imposible la realización del socialismo, mientras que su crítica sí hace perfectamente inaceptable su propia teoría de la metodología de las ciencias sociales. Y Max Weber ni se da cuenta de este problema tan grave.

2. La opción por la vida: el *conatus*

Cuando Spinoza habla del *conatus*, lo define de la siguiente manera: “*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*” [El impulso (*conatus*) de conservarse es la primera y única base de la virtud] (E 4P22). Significa: El suicidio es el final, la negación, la renuncia de toda virtud.

Él añade: “*Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.*” [Nadie puede querer, a la vez, ser feliz, actuar de manera buena y vivir bien, si no quiere, a la vez, ser, actuar y vivir, es decir, vivir realmente (sin ser feliz), actuar de mala manera y sin vivir bien]. (E 4P21)

Son las necesidades las que obligan, no los gustos. Hay que vivir, aunque todavía no se puede vivir bien. Pero, para mantener posibilidades, hay que vivir, aunque se viva mal. Son las necesidades del ser humano, las que hay que satisfacer, no los gustos. Los gustos cuentan, en cuanto no impidan satisfacer necesidades.

La pobreza es un problema de necesidades, no de gustos. Detrás de cualquier satisfacción de gustos, aparece el hecho de que toda demanda tiene, como origen, necesidades y no gustos. La necesidad busca el gusto, pero siempre en el marco de las necesidades. Estas pueden ser muy subjetivas, pero actúan como necesidades que también quieren satisfacer gustos. Pero, en caso de conflictos, siempre deciden las necesidades.

Eso es: *optar por la vida*. Para poder optar por la vida, hay que optar, aunque a uno no le guste la vida que lleva. El suicidio nunca es solución, porque significa renunciar para siempre a soluciones. El suicidio es puro final. Más allá del suicidio solamente se pueden imaginar soluciones del tipo religioso. Pero optar por la vida de uno solo es posible si se opta, a la vez, por la vida de los otros. El emperador romano Calígula decía: *Quisiera que todos tuvieran un solo cuello: para cortarlo*. Lo que está queriendo no es más que su propio suicidio: nadie puede vivir sin depender de la vida de otros.

Aunque se quiere vivir bien, hay que vivir mal, si no hay la posibilidad de vivir bien. Pero hay que vivir, aunque sea para buscar una buena vida. Según Spinoza, hay que vivir como se pueda, para intentar vivir bien. Hay un *conatus* que obliga a vivir, aunque se viva mal. Claro, aquí se plantea la cuestión de si el suicidio es una opción cuando vivir resulta insoportable, como era el caso de varios judíos, cuando los Nazis los querían llevar a Auschwitz. Sin embargo, ni en este caso el suicidio es alternativa, pues, al acabar con todas las alternativas pensables, le quita inclusive al propio suicidio la posibilidad de ser alternativa. Porque para ser alternativa tiene que transmitir una posibilidad de decidir en favor de una manera de vivir.

Eso llega a un límite, e históricamente ha llegado a este límite muchas veces. En este caso, los pobres y desplazados se levantan porque no quieren aguantar más, y también porque encuentran apoyo y solidaridad en otros que vienen más bien de clases sociales superiores, pero que se solidarizan. Hoy estamos viviendo un límite de este tipo. Sin embargo, esta es la primera vez que se hace realmente una resistencia mundial frente al hecho de que se vive una situación mundial, en la cual se nota la presencia de la amenaza de un suicidio colectivo de la propia humanidad. Se trata, sobre todo, de la crisis del clima.

De esta manera, la afirmación de la vida puede desembocar en la revolución de la sociedad. Hoy, la revolución aparece como alternativa posible frente al suicidio colectivo de la humanidad, que nos amenaza. Para juzgar sobre eso hay que mantener en mente el hecho de que las revoluciones no son necesariamente

violentas. Necesitamos una alternativa frente a este suicidio colectivo de la humanidad. Este tipo de alternativas siempre se hacen presentes en las imaginaciones de *otro mundo perfecto*, en relación con las cuales hay que pensar un proyecto histórico correspondiente, que sea efectivamente factible.

3. La producción en el mercado y los juicios vida-muerte

Los juicios que no son juicios medio-fin, pero que son a la vez juicios de hecho, son juicios vida-muerte. Hay normas muy básicas que se basan en tales juicios vida-muerte. Normas necesarias y obligatorias que están basadas sobre juicios vida-muerte. No matarás es una norma obligatoria, que resulta de juicios de hecho. Eso no vale solamente para la norma, sino también para sus excepciones (por ejemplo: la defensa propia). Presuponen el *conatus*, del cual habla Spinoza. Max Weber, en cambio, no toma en cuenta estos juicios de hecho, cuando rechaza los juicios de valor. Normalmente, Max Weber ni ve estos juicios de hecho del tipo vida-muerte. Sin embargo, el *conatus* nace con nosotros. Todo ser vivo lo tiene. El ser humano lo tiene, pero, a la vez, sabe que lo tiene. El mismo Marx da a estos juicios vida-muerte un lugar central.

Sobre cada relación medio-fin pesa todo el tiempo un riesgo, inclusive el riesgo de muerte. Por eso la relación medio-fin está siempre conectada con juicios vida-muerte, que son juicios de hecho, pero no son juicios medio-fin de la razón instrumental. Todo el tiempo resultan juicios que no se orientan por un fin, sino por la relación vida-muerte, que aparece constantemente en el interior de la realización de fines. Por ejemplo: yo cruzo una calle con mucho tráfico, persiguiendo cualquier finalidad dentro de un proyecto medio-fin. Pero, todo el tiempo, tengo que cambiar y adaptar esta actividad de cruzar, dependiendo de los peligros que resultan del tráfico. No son consecuencia del cálculo de un fin, sino que resultan del problema vida-muerte, el cual se hace presente todo el tiempo en la

persecución del fin, y que interrumpe la persecución del fin en ciertas condiciones.

Estos juicios vida-muerte son juicios de hecho igual que los juicios medio-fin. Pero constituyen valores, sin ser juicios de valor en el sentido de Max Weber. Ya vimos: No se puede atravesar una calle, sin afirmar todo el tiempo el valor de la vida frente a la muerte. La vida tiene que ser tratada como valor, si se quiere realizar cualquier meta de la acción instrumental. Entonces, también se podría decir que en este caso la valorización de la vida es uno de los medios para alcanzar la meta. Pero eso no cambia el hecho de que hay que respetar la vida como valor. Es un valor necesario para que los juicios medio-fin pueden seguir. No se transforma en una parte del cálculo medio-fin. La posibilidad de la absolutización de este cálculo medio-fin resulta, precisamente, por la abstracción de la relación vida-muerte. Para que no colapse el mundo de los juicios medio-fin hay que someter estos juicios constantemente al criterio vida-muerte. Si eso no ocurre, el mundo pasa al suicidio colectivo de la humanidad entera. En eso desemboca lo que se llama la “ley de la pauperización” del capitalismo, en la versión del capitalismo hoy dominante como capitalismo salvaje.

Hay una voz popular que expresa muy bien el problema: *no cortes la rama del árbol, sobre la cual estás sentado*.

Marx opera muchas veces con juicios vida-muerte. Quiero solamente mencionar un ejemplo. Se trata del siguiente juicio de Marx (2014): “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (pp. 423-424).

Lo que Marx dice aquí es que, por razón de una gran arbitrariedad, vigente en la economía capitalista descontrolada, esta economía lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Hoy estamos volviendo a esta arbitrariedad capitalista y nos vemos frente a una tendencia mortal. Por supuesto, este suicidio, del cual se trata, es un acto no intencional y no es una meta. Al promoverlo, se imagina que quizás puede salir bien a pesar de todo. Se ve la posibilidad y la amenaza de este suicidio, aunque directamente no es querido. Se

lo promueve y, por lo menos, se sospecha que uno lo está promoviendo. Sin embargo, no se trata de una meta consciente, sino de una inevitable consecuencia de lo que se está haciendo.

En esta dirección, actualmente, hay muchas iniciativas, como la del Club de Roma (*Los límites del crecimiento*, 1972), y recientemente aparece el movimiento “Friday for future” (2019/2020), para enfrentarse a la actual crisis de clima.

Que algo se produce y vende en el mercado significa que es técnicamente racional, en el sentido de que es técnicamente factible. Pero eso no implica que sea económicamente racional. Lo mismo vale para toda la racionalidad calculada. Siempre debe entrar el criterio vida-muerte.

No se trata de alguna discriminación de la racionalidad del cálculo del mercado. Se trata, más bien, de recuperarlo como cálculo imprescindible. En el centro del cálculo del mercado debe descubrirse este criterio vida-muerte, sin el cual la humanidad no puede seguir con la propia continuación imprescindible también de este mercado. Todavía, el autor clásico sobre eso es Polanyi (2007; 2012).

Referencias

- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Meadows, D., Meadows D. y Randers, J. (1972). *Los Límites del Crecimiento*. MIT.
- Platón. (1988). *Diálogos. Vol. IV. La República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación*. La piqueta.
- Polanyi, K. (2012). *Textos escogidos*. CLACSO; Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales (The theory of moral sentiments. 1759)*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1977). *Die Ethik*. Reclam.
- Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus logico-philosophicus/ Tagebücher 1914-1916/ Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp.

Franz J. Hinkelammert (franz@correo.co.org) economista y teólogo alemán residente en Costa Rica. Cofundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José.

Dentro de sus obras más recientes destacan *Crítica de la razón mítica* (2008) publicado por la editorial Arlekin, y *Totalitarismo de mercado* (2018) publicado por la editorial Akal.

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Helio Gallardo

Franz J. Hinkelammert: La opción político-cultural por los empobrecidos y el deseo de Dios

Resumen: *El presente artículo parte de que, actualmente, religiosidades e instituciones religiosas poseen un alcance político determinante en ciertas coyunturas. Se retoma el planteamiento de Hinkelammert según el cual las decisiones políticas emancipadoras ofertadas por referentes religiosos y no religiosos en América Latina contienen serias mistificaciones, siendo la principal El Hombre. Se sostiene que, en lugar de esas mistificaciones, se debe voltear la mirada a los sectores sociales, cuya existencia está garantizada, procurando la opción por los empobrecidos, en cuanto que opción sociohistórica.*

Palabras clave: *América Latina, Teología de la liberación, ídolos, Hinkelammert, sectores sociales*

Abstract: *This article starts from the fact that, currently, religiosities and religious institutions have a determining political impact in certain situations. Hinkelammert's approach is taken up according to which the emancipatory political decisions offered by religious and non-religious referents in Latin America contain serious mystifications, the idea of Man being the main of them. It argues that, instead of these mystifications, one should look at the social sectors, whose existence is guaranteed,*

seeking the option for the impoverished, as a sociohistorical option.

Keywords: *Latin America, Liberation Theology, idols, Hinkelammert, social sectors*

1.- Solo en función de estereotipos que se hacen pasar por sentido común puede discutirse y negar/rechazar la *función política* de los sentimientos religiosos y su usual decantación, en las condiciones de existencia latinoamericanas, en instituciones religiosas. No se trata de afirmar que las iglesias, en particular la católica, agoten su sentido en *lo político* y *la política*, sino de indicar que religiosidades experimentadas individual y colectivamente e instituciones religiosas (nombradas usualmente como 'iglesias') juegan un papel o papeles que, en condiciones específicas, tienen un alcance político que se quiere determinante en *coyunturas precisas*. Si pueden hacerlo, es porque estas religiosidades hacen parte significativa del sistema de 'orden' y de su reproducción. Ejemplo de esto es la incidencia del escrito *Libertatis nuntius* (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984) en la guerra centroamericana sobredeterminada por la intervención estadounidense en la década de los 80 del siglo pasado. El documento vaticano "congeló" la simpatía por sandinistas y farabundistas que, hasta ese momento, atraían hacia su causa a creyentes religiosos de distintos sectores,



laicos y ordenados (lo hacían bajo el manto de una cordialidad difusa respecto a una *Teología latinoamericana de la liberación* y su opción por los pobres/empobrecidos y el socialismo). Un palmario segundo ejemplo, que linda con lo grotesco, es el *apoyo*, en 1974, de las principales iglesias evangélicas, vía sus dirigentes, de Chile al golpe militar de 1973. Además de justificar las brutales violaciones de derechos humanos por la existencia de un fantasioso “estado de guerra” sentenciaron: “El pronunciamiento de las Fuerzas Armadas (...) fue la *respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes* que ven en el marxismo la *fuerza satánica de las tinieblas* en su máxima expresión”. Posteriormente estos sectores protestantes se dividieron en *afines al terror de Estado* y *críticos agudos de él*, pero esta división, que habla bien de los segundos, confirma las *conurrencias políticas* de los sentimientos religiosos en los asuntos ciudadanos y públicos. Un tercer ejemplo se puede dar con la cercana, por centroamericana, Honduras. El golpe de Estado de junio del 2009 (rapto y expulsión del presidente constitucional por sus subordinados, los militares) fue grotescamente negado principalmente para evitar una sanción internacional. Pero encabezó y publicitó esa falsedad absurda el entonces cardenal *Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga*. Incluso esta autoridad apareció en cadena nacional de televisión, con todas sus vistosidades clericales, en un set producido para él, para amenazar con un “baño de sangre” al presidente derrocado, Juan Manuel Zelaya, si osaba retornar al país. La Conferencia Episcopal de Honduras votó mayoritariamente la sentencia de *ausencia de golpe de Estado en Honduras*. Uno de sus miembros rechazó la mentira. Un día después el obispo disidente se plegó a la mayoría.

2.- Aunque la amplia y aguda reflexión de Franz J. Hinkelammert no es acogida con fervor excesivo por algunos teólogos profesionales de la *Teología latinoamericana de la liberación* (ningún artículo suyo figura en *Mysterium Liberationis*, de Ellacuría y Sobrino, aunque se trata de dos gruesos tomos) conviene recordar que su tesis, la de Hinkelammert, “*así en la tierra como en el cielo*”, y su inversión: “*así como en el cielo, en la tierra*”, con la que coincide la crítica de

Marx a la religión, prolongada en una crítica de los fetichismos y de los ‘sábados’ (instituciones) que *empequeñecen y matan a los seres humanos*, contienen un mensaje *teológico*: “Si deseas efectivamente el Cielo, avísalo con tus testimonios y palabras aquí en esta esta tierra”. Si el Cielo será habitado por *prójimos* o sus *almas* (incluye a Dios o su esencia) compórtate como *prójimo hoy aquí* en la familia, en la economía, en la cultura, en las relaciones internacionales, por hacer cuatro referencias de existencia humana, o sea socio-histórica. O, si se prefiere, política.

2.1.- El punto anterior amerita analizar y discutir el capítulo 9 del libro de Hinkelammert (*La maldición que pesa sobre la ley*) que está en el centro de estas discusiones. Lleva como título: “*A propósito de Clodovis Boff*”. Este Boff (n. 1944) es el hermano menor de Leonardo Boff (n. 1938) y fue, con él, uno de los *fundadores* del Movimiento de TLL. Sin embargo, el encuentro de *Aparecida* (CELAM, mayo del 2007) y la breve alocución en él del efímero Papa Benedicto XVI, convencieron a Clodovis de que lo único que podía hacerse con esta teología era fumigarla, *como una mala hierba*. Hinkelammert estima que aquí “fumigar” es sinónimo de “exorcizar”. Es decir, para el imaginario de C. Boff (n. 1944) y otros, el Gran Productor de TLL era el *Diablo*. Pintoresco y metafísico, por decir lo menos.

3.- Hinkelammert centra su análisis acerca del espectacular vuelco de Clodovis Boff respecto a una TLL que contribuyó a fundar en que ahora este Boff *vuelve a aceptar la antiquísima doctrina que sostiene que la institución católica obtiene su legitimidad directamente de Dios* (p. 263). Así, una eventual opción por los empobrecidos, fundamento de la TLL, *no resulta obligatoria para una institución con carácter divino*. Puede prescindir de ella y seguirá siendo una institución *absolutamente legítima* por su *carácter esencial sobrenatural*. No importa lo que dice-haga aquí y ahora o siempre sino lo que *es*. Por su esencia. El criterio para determinar algo así se sigue del *tomismo aristotélico* o de *Platón*. La *opción por los empobrecidos* es, en cambio, enteramente *sociohistórica* y ha de ser desplazada y reemplazada por una central/axial

opción por Cristo: “...de Cristo se va necesariamente al pobre, pero no necesariamente del pobre a Cristo”. En efecto, la opción por los empobrecidos *no es monopolio de los cristianos*, aunque lo fuera en un principio (por esto se habla de una Buena Nueva), sino también de criterios antropológicos y políticos no-cristianos que la postulan desde sus propias racionalidades socio-históricas o convicciones. En Marx, por ejemplo, la opción por los empobrecidos (explotados sistémicamente) se sigue de una crítica de la Economía Política. Pero este empobrecimiento resulta de *tramas sociales*. Ella media en el efecto de empobrecimiento. Ciertas o determinadas compasiones o sexualidades (no precisamente de homosexuales) pueden alcanzar asimismo empobrecimientos radicales. Y también pueden causarlo las opulencias materiales. Quienes avisan el infierno (la negación del cielo) podrían ser aquí los millonarios. No se trata de una ironía sino de la *seriedad radical* con que Hinkelammert piensa lo que dice o escribe. Pese a esta seriedad serena, Hinkelammert cultivó siempre el buen humor. Ahora, también las instituciones religiosas pueden contener y provocar empobrecimientos. El análisis determinaría si se trata de empobrecimientos sistémicos (estructurales) o situacionales.

3.1.- Hinkelammert recuerda su infancia para ilustrar el anterior punto de vista. Una señora lo reclutaba a él y otros niños para recoger las ciruelas ya maduras en sus árboles. Pero les pedía que mientras lo hacían, cantaran. Anota Hinkelammert que los niños se dieron cuenta pronto que la dama les pedía cantar porque mientras lo hacían no podían comer ciruelas. Igual comían, pero menos. La esperanza es que en el cielo se pueda comer y cantar al mismo tiempo. Si no, no se trataría del cielo sino de otra tierra con una autoridad que oculta, o intenta ocultar, lo que es. Pese a la anécdota, que contiene una crítica del Génesis, Hinkelammert se reconocía católico, pero no esperaba que la tierra reprodujera el cielo ni que el cielo reprodujera la tierra que le tocó caminar. Ello no le impidió pensar, decir y testimoniar que en América Latina se requerían *revoluciones populares* y que ya *todos en el cielo*, ahí se vería. Conversar y discutir con

Dios no sería la menor ni la peor de las tareas. Hablar y luchar pueden generar conversiones que quienes no luchan ni discuten —es decir quienes siempre imponen— no imaginan. A quienes querían escucharlo, Hinkelammert siempre presentó, hablando y escribiendo, oportunidades de comprensión y discusión. Alternativas. Quiso ser un guía y logró, tal vez sin proponérselo, la estatura de un maestro enorme. Sus artículos y libros y conferencias buscan/desean que uno piense. Hinkelammert no buscó enseñar sino acompañar en crecimientos. El sabio alemán devino *compañero latinoamericano*. Quienes tuvimos el privilegio de escucharlo y quererlo, de aprender con él y para todos, fuimos afortunados. Hinkelammert se quiso alemán y latinoamericano y lo consiguió.

4.- Hinkelammert tiene razón cuando en sus trabajos indica, en muchos lugares, que la *opción* por los *empobrecidos* (resultado de procesos, de instituciones), no la opción por los pobres (una presencia, situación o dato do es el *explotado*). Y se puede ser *mujer* explotada, *varón* explotado, *niño* o *niña* explotados, *oficinista* explotado, *migrante* expulsado y explotado, *religiosos* explotados y empobrecidos. Su señalamiento, el de Hinkelammert, plantea *ídolos*. La propuesta de Hinkelammert contra ellos habla con firmeza y en un solo movimiento muestra que las decisiones políticas emancipadoras ofertadas por referentes religiosos y no religiosos existen, pero al mismo tiempo, y al menos en América Latina, contienen *serias mistificaciones*. La principal de ellas es que existe El Hombre. Lo que existe son *sectores sociales* ninguno de los cuales alcanza una efectiva existencia humana. Así, la revolución de *algunos* puede resultar la humana *transformación liberadora para todos*. Y Dios encantado en el Cielo. Y en la tierra, integración, solidaridad, construcción y, en el horizonte, paz.

Referencias

- Gallardo, H. (2019). Franz J. *Hinkelammert: Emancipación y Redención*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin.

Helio Gallardo (helio.gallardo@ucr.ac.cr) chileno radicado en Costa Rica. Filósofo y escritor, es profesor de la Universidad de Costa Rica. Conocido por sus estudios sobre la realidad social y la política popular de América Latina. Dentro de sus publicaciones más recientes se encuentran: *El ave María del Hombre Nuevo* (2020); *Derechos humanos y religiosidades* (2019); y *Objeción de conciencia* (2021), estas dos últimas publicadas en *Siwô' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos*,

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Yamandú Acosta

Racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert

Resumen: *Se reflexiona sobre las relaciones entre racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert en relación a su comprensión sobre estas relaciones en la crítica de Marx al capitalismo. A este propósito se presentan dos versiones de un mismo texto de Hinkelammert sobre Marx en el que esta cuestión es abordada. La comparación de las dos versiones permite calibrar la complejidad del problema, su elaboración y definitiva resolución en Hinkelammert.*

En el marco de la que se entiende como una actualización y ampliación por parte de Hinkelammert de la crítica de Marx se considera el papel de la ética tanto en la construcción y legitimación del capitalismo como en su crítica. La crítica al neoliberalismo como profundización y totalización del capitalismo en la actualidad, la crítica al socialismo y la crítica a la sociedad moderna occidental desarrolladas por Hinkelammert, hacen parte de la actualización y ampliación de Marx, que se aborda.

Por la mediación del “sujeto de la praxis” y su “humanismo de la praxis” se considera la perspectiva crítico-constructiva alternativa al capitalismo, al socialismo y a la sociedad moderna-occidental, que sobre el criterio de la “racionalidad reproductiva” del hombre

y la naturaleza hace a la perspectiva de la ética universal del “universalismo del hombre concreto” que Hinkelammert propone.

Palabras clave: *racionalidad, ética, crítica, humanismo de la praxis, sujeto de la praxis*

Abstract: *It reflects on the relationships between rationality, ethics and criticism in the humanism of Franz Hinkelammert's praxis, in relation to the understanding of these relationships in the critique of Marx's capitalism. For this purpose, two versions of the same text by Hinkelammert on Marx are presented in which this issue is addressed. The comparison of the two versions allows to gauge the complexity of the problem, its elaboration and final resolution by Hinkelammert.*

Within the framework of what is understood as an updating and expansion by Hinkelammert of the critique of Marx, the role of ethics is considered both in the construction and legitimation of capitalism and in its critique. The critique of neoliberalism as a deepening and totalization of capitalism today, the critique of socialism and the critique of modern Western society developed by Hinkelammert are part of the updating and expansion of Marx that is addressed.



Through the mediation of the “subject of praxis” and its “humanism of praxis” the alternative critical-constructive perspective to capitalism, socialism and modern Western society is considered, which on the criterion of the “reproductive rationality” of human being and nature makes the universal ethical perspective of the “universalism of the concrete human being” that Hinkelammert proposes.

Keywords: *rationality, ethics, criticism, humanism of praxis, subject of praxis*

Introducción

Motiva centralmente este artículo la postulación y la correspondiente argumentación realizada por Hinkelammert respecto a que la crítica de Marx al capitalismo, no es por razones morales o éticas que en lo fundamental tengan que ver con una racionalidad con arreglo a valores según el discernimiento weberiano, sino por razones de estricta racionalidad a partir de juicios de hecho. No se trataría pues, de una crítica moral o ética, sino en nombre de la ciencia.

Ya en estas líneas quedan mencionadas “racionalidad”, “ética” y “crítica” que son los conceptos sobre cuyo significado y relaciones en “el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert” se desplegará la reflexión y su exposición.

Se procura a partir de la lectura de Marx que realiza Hinkelammert en lo que hace a la crítica al capitalismo, y a partir de la actualización y ampliación que desarrolla de esa crítica en el mundo que hoy habitamos, focalizar la “racionalidad” y la “ética” en sus expresiones y relaciones de plausible alcance planetario, así como el lugar, sentido y alcance de la “crítica” en el marco de esas relaciones.

Esta reflexión implicará la correspondiente al “humanismo de la praxis” en su especificidad, en el que se inscriben —de hecho y de derecho— las perspectivas críticas de Marx en el siglo XIX desde Europa y de Hinkelammert en los siglos XX y XXI desde América Latina.

La crítica de Marx al capitalismo que condensé en el primer párrafo, Hinkelammert la

presenta en su texto “El realismo en política como arte de lo posible”, publicado en dos versiones que guardan entre sí algunas diferencias (Hinkelammert, 1990, pp. 20-29; 2002, pp. 367-390). Dada la relevancia de las diferencias no solamente de escritura sino de significado entre esas dos versiones en algunos de sus pasajes, a los efectos del mejor discernimiento del sentido y alcance de la crítica de Marx al capitalismo y/o de la comprensión que Hinkelammert ofrece de esa crítica, se incursionará en una reflexión comparativa que puede aportar a la calidad de esa comprensión.

Se abordará luego la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, al socialismo y a la modernidad occidental como ampliación y actualización de la crítica de Marx al capitalismo. En atención a ello, puede entenderse que las diferencias de significados entre las dos versiones de la crítica de Marx al capitalismo según Hinkelammert, se proyectan y amplían como pertinentes en la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, al socialismo y a la modernidad occidental.

En la crítica de Hinkelammert, el neoliberalismo como antisocialismo —economía de mercado totalizada contra economía centralmente planificada—, y el socialismo como anticapitalismo, no obstante se oponen hoy en razón de la cruzada contra el socialismo en la que se ha embarcado el neoliberalismo en defensa de la profundización del capitalismo, que es una cruzada contra la igualdad en nombre de la libertad (del mercado); paradójicamente se hermanan en su lógica profunda relativa a su condición moderna occidental de manera tal que además de pasibles de críticas específicas, son susceptibles de compartir una crítica.

La crítica de Hinkelammert al socialismo no implica una confrontación con la crítica de Marx al capitalismo, sino una ampliación de esa crítica en un contexto en que el capitalismo se ha profundizado como neoliberalismo y en el que el socialismo —el socialismo real del bloque soviético— luego de haberse desarrollado en un sentido no previsto por Marx, ha colapsado. Se hermanan neoliberalismo y socialismo en el hecho de que ambos suponen un “conocimiento perfecto” —de los competidores en el mercado en un caso y de los planificadores de la economía

en el otro— lo que en contrario a sus respectivas pretensiones de realismo, permite a Hinkelammert calificarlos como los grandes utopismos de la modernidad occidental. Se hermanan también en las consecuencias implicadas en los respectivos utopismos, de destrucción de las condiciones de reproducción de la vida humana y la naturaleza, por soslayar las exigencias de esa racionalidad reproductiva, sustituyéndolas por las de la racionalidad productiva, que aunque de distintas maneras en ambos casos, implican el norte del crecimiento de la economía que invisibiliza pauperizándolo y socavándolo de un modo constitutivo al sur de las condiciones de sustentabilidad humana y natural de ese crecimiento.

En el registro de una *Crítica a la razón utópica* la crítica de Marx al capitalismo es ampliada por Hinkelammert en la crítica al neoliberalismo y al socialismo y a su vez, éstas críticas se trascienden en la crítica a la modernidad occidental: la crítica ampliada y resignificada emplaza la dimensión económica al interior de la dimensión ecológica, y éstas al interior de la dimensión cultural: las claves del capitalismo, el neoliberalismo y el socialismo se encuentran en la cultura de la modernidad occidental y más precisamente en los valores que la sustentan.

La de Hinkelammert es en definitiva una crítica a la modernidad occidental sobre cuyos valores de fundamentación última se construye el capitalismo que se profundiza como neoliberalismo, así como el socialismo que con pretensión de ser una alternativa al capitalismo, termina siendo no intencionalmente co-responsable de esa profundización neoliberal del capitalismo — el retorno del capitalismo salvaje del siglo XIX pero a nivel planetario—, en el cambio de época que a partir de la década de los 70 del siglo XX, por la mediación de la estrategia de la globalización neoliberal desde los 90 de ese mismo siglo, se globaliza como “totalitarismo del mercado” (Hinkelammert, 2018) en el proceso que llega hasta nuestro días ya en los inicios de la tercera década del siglo XXI.

Esta ampliación y resignificación hinkelammertiana de la crítica de Marx supone el esfuerzo hacia una nueva crítica de la economía política (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009) y el desarrollo del materialismo histórico como

fenomenología de la vida real (Hinkelammert, 2010, pp. 227-269; Acosta, 2022).

La crítica de Marx al capitalismo en dos redacciones de Hinkelammert

En una primera redacción publicada en 1984 (Hinkelammert, 1990) del libro que contiene esta postulación y el correspondiente argumento, Hinkelammert —en línea con el discernimiento weberiano—, enuncia que los juicios de hecho en que Marx fundamenta su crítica al capitalismo hacen parte de una “racionalidad con arreglo a fines”. Mientras que en una edición “ampliada y revisada” publicada en 2002 del libro que originalmente titulado *Crítica a la razón utópica* pasó a titularse —más kantianamente— *Crítica de la razón utópica*, la postulación y su argumentación reciben un cambio en la redacción que desde el punto de vista conceptual y crítico es —a mi modo de ver— fuertemente significativo.

Ya no se trataría de “una racionalidad con arreglo a fines” (Hinkelammert, 1990, p. 23), sino de “una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” (Hinkelammert, 2002, p. 370). Mientras que en la primera redacción sería el caso de “juicios sobre medios y fines” (Hinkelammert, 1990, p. 23) propios de una racionalidad instrumental; en la nueva redacción se trata de “juicios de hecho” que al orientar la acción a un fin específico —“la sobrevivencia de la humanidad” —, ya no estaríamos en el registro de una racionalidad instrumental sino de una racionalidad sustantiva, aunque no sería el caso —para Marx según Hinkelammert— de una crítica “por razones morales o por llamados de ninguna ética” (Hinkelammert, 2002, p. 369).

Pero, veamos en mayor detalle las ampliaciones y revisiones en este punto del libro. La redacción publicada en *Crítica a la razón utópica* de 1984 dice:

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función 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 sólo es posible si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sean un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines, sí la exige. (Hinkelammert, 1990, pp. 22-23)

En su lugar la redacción “ampliada y revisada” publicada en *Crítica de la razón utópica* de 2002 enuncia:

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 vida 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 estas 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, 2002, pp. 369-370)

En la nueva versión se aclara que “imposible” en el lenguaje de Marx significa “insostenible”. La aclaración, vale. Con ella la tesis de la imposibilidad del capitalismo de Marx no queda

desmentida por el hecho de que ese modo de producción era dominante en el siglo XIX, que lo ha sido cada vez más durante todo el siglo XX, y que hoy ya iniciando la tercera década del siglo XXI está globalizado y totalizado. Esto es, aunque haya existido y siga aun existiendo, su lógica de funcionamiento implica que no es sostenible (en el mediano o largo plazo en la dimensión temporal, dada su totalización en la dimensión espacial) en relación a “la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza” como criterio de racionalidad al que todo sistema productivo —el capitalismo incluido— debería responder en lugar ser incompatible con él¹.

La redacción de 1984 refería a que la sustitución de la sociedad capitalista por la sociedad socialista era postulada por Marx, en cuanto esta última se presentaba como “única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta”. Mientras tanto, la publicada en 2002 señala que la sustitución es postulada porque “una sociedad socialista” sería la “única sociedad posible, porque el progreso técnico tiene que ser controlado para poder ser compatible con las condiciones de la vida humana concreta”. La nueva versión introduce dos novedades relevantes.

En primer lugar, no se trataría como en la primera de “controlar el progreso humano” sino el “progreso técnico”. Del contraste entre las dos versiones, dando por buenas las rectificaciones que introduce la segunda, surge que “progreso técnico” que es lo que debe ser en definitiva controlado y que en el capitalismo está fuera de todo control, no implica de suyo el “progreso humano”, sino que especialmente al no estar controlado sobre el criterio de su compatibilidad “con las condiciones de la vida humana concreta”, jaquea o destruye el “progreso humano” porque destruye conjuntamente con la “naturaleza” al “hombre” sin cuya existencia, “progreso humano” es una expresión vacía.

En segundo lugar, el criterio para el control del “progreso técnico” —e implícitamente habilitar así el “progreso humano”— no se reduce puntualmente a “la vida humana concreta” sino que se amplía a “las condiciones de la vida humana concreta” que incluyen al metabolismo de los seres humanos entre sí, así como el de éstos con

la naturaleza, condiciones sociales y naturales de posibilidad de “la vida humana concreta”. La preocupación, sin dejar de ser por “la vida humana concreta” se ha ampliado a sus condiciones de posibilidad, sin atender a la reproducción de las cuales esa “vida humana concreta” dejaría de ser posible.

En la versión de 1984 leemos: “la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista y sólo es posible si se transforma en socialista”. La de 2002 amplía este tramo, enunciando: “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”. La nueva versión apunta las razones por las cuales frente a la imposibilidad de la sociedad humana si esta sigue siendo capitalista, la posibilidad de la sociedad humana si esta se transforma en socialista: se trata de que esta sociedad alternativa “puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza”, frente al capitalismo que solamente asegura el socavamiento exponencial que conduce a la muerte de éstos y aquélla. Obviamente se trata de socialismo o “sociedad socialista” en los términos en que Marx pudo imaginarlos en el siglo XIX.

A continuación, el texto de 1984, enuncia: “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 sobre medios y fines”. En cambio, la de 2002 establece: “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 este cambio de redacción se ajusta de manera muy significativa y relevante la enunciación de la comprensión de Hinkelammert de la crítica de Marx al capitalismo. En la versión original, Marx adscribiría —de hecho, no obstante la eventual asincronía de esta observación— a una visión de la ciencia en los términos weberianos de una racionalidad instrumental, como “cuestión de juicios sobre medios y fines”, totalmente ajena a “un asunto de valores o juicios

de valores”. En la nueva versión, se introduce un tercer tipo de juicios, el de “juicios de hecho” que no son “juicios de valores”, pero tampoco son “juicios sobre medios y fines”.

Aquí la visión marxiana de la ciencia —también la de Hinkelammert— terminológica y conceptualmente toma distancia de la visión weberiana, sin abandonar por ello el campo del conocimiento de lo que es (o de lo que empíricamente se registra) ni desplazarse al campo moral del deber ser, aunque introduciendo la discusión sobre lo posible, que como argumenta Hinkelammert en su *Crítica* (Hinkelammert, 1990; 2002) implica la discusión sobre lo imposible.

Se trata de “juicios de hecho” que se derivan de la “necesidad de la sobrevivencia de la humanidad” cuyas condiciones de posibilidad están empírica y racionalmente comprometidas en la sociedad existente. Frente al papel funcional al socavamiento de esas condiciones de posibilidad que juega la racionalidad instrumental weberiana con sus “juicios de medios sobre fines”, recurre a la racionalidad sustantiva marxiana de la “última instancia” materialista de “la producción y reproducción de la vida real”², en la que la racionalidad medio-fin es interpelada por la racionalidad reproductiva y su tensión constitutiva vida-muerte.

Termina el párrafo en la versión de 1984: “Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto una racionalidad con arreglo a fines sí la exige”. En su lugar, en el texto de 2002, se lee: “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”. Respecto de la versión original puedo entender que Marx rechazara que su pretensión de transformación del capitalismo en el socialismo pudiera obedecer centralmente a razones morales y por lo tanto a una “racionalidad con arreglo a valores” según la distinción weberiana. No logro en cambio comprender que “una racionalidad con arreglo a fines” —en el entendido de que estamos refiriéndonos a la racionalidad instrumental y formal de medios y fines— sí la exigiría, por cuanto lo que esta racionalidad formal exige es que los medios sean los más “eficientes” en relación a los fines; y los

medios instrumentales del capitalismo parecerían ser funcionales a sus fines de acumulación de capital.

En cambio, la nueva versión, al señalar que para Marx “la necesidad de esta transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien”, no obstante, el fundamento de la transformación seguiría sin estar —siempre para Marx— en “una racionalidad con arreglo a valores”, el “sino más bien” de la nueva fórmula implícitamente le hace un lugar a los valores, aunque no los coloque como núcleo duro de la fundamentación. Finalmente, que “una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” que en la nueva redacción desplaza a “una racionalidad con arreglo a fines” de la primera versión, es perfectamente comprensible que exija la transformación, exigencia que si bien no es en nombre de valores, lo es en nombre de quien —“la humanidad”—, o es fuente de todos los valores o al menos éstos hacen parte constitutiva de su específico modo de ser, por lo que su sobrevivencia es condición de la sobrevivencia de los valores.

Ampliación y actualización de la crítica de Marx en Hinkelammert

La crítica de Marx al capitalismo que se ha esbozado en el anterior apartado a partir del análisis comparativo entre dos versiones —publicadas en 1984 y en 2002, respectivamente— de un mismo texto de Hinkelammert, ahora actualizada y ampliada como crítica de éste último al neoliberalismo en cuanto profundización y totalización globalizante del capitalismo, también como crítica al socialismo (que no contradice la crítica al capitalismo de Marx, sino que la amplía) y, finalmente, como crítica a la modernidad occidental y sus valores de fundamentación última, se desarrollará a través de la consideración de algunos argumentos del texto “La ciencia moderna y la irracionalidad de lo racionalizado”, tercera parte del libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (Hinkelammert, 2005, pp. 211-325) en que esa ampliación y actualización se hace presente³.

El primer capítulo de esta tercera parte del libro, trasciende —sin abandonarla— la esfera de la economía hacia la de la ecología y se pregunta por la eventual responsabilidad del “antropocentrismo occidental” en cuanto a la crisis del ambiente (Hinkelammert, 2005, pp. 213-224).

Parte de una caracterización comprensiva del mundo efectivamente existente:

Hoy nuestra sociedad se hace presente en nombre de un capitalismo de mercado total que es defendido como globalización de los mercados y homogeneización del mundo. Su valor central es la competitividad, y el sujeto central, alrededor del cual gira nuestra sociedad, es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado. Por tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades, calculándolas de forma cuantitativa. Por consiguiente, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. Al resultado de este comportamiento se lo llama eficiencia. (Hinkelammert, 2005, p. 213)

En esta caracterización, la sociedad y especialmente su “mercado total” como sistema de funcionamiento, su “valor central” que es “la competitividad” y su “sujeto central” el sujeto calculador de “utilidad” —constituido de manera fragmentaria por individuos calculadores que compiten entre sí buscando cada uno maximizar su utilidad— “se corresponden” y arrojan como resultado de su competencia orientada por el cálculo individual de utilidad la “eficiencia formal” que es el “valor supremo” (Hinkelammert, 2005, p. 214) legitimador del sistema como un orden racional de funcionamiento.

Queda claro que tanto los valores —“competitividad”, “utilidad”, “eficiencia”—, como el “sujeto” en cuanto “sujeto calculador”, son inmanentes al sistema de funcionamiento, por lo cual su racionalidad responde a los valores que la sostienen como tal racionalidad y al referido “sujeto” que a través de los individuos que compiten entre sí orientados por el cálculo de utilidad propia se constituye, idealmente en términos de “competencia perfecta”, que hace lugar a la

“eficiencia formal” del sistema que los constituye y al que ellos constituyen, que entonces queda inmanentemente legitimado y blindado respecto de las valoraciones críticas que pudieran provenir de cualquier exterioridad.

Esto se hace especialmente dramático en el caso en que el “mercado total” y su “globalización” homogeneizante, efectivamente se totalizara de manera tal que la totalidad de lo real pudiera quedar incluida en su interioridad. Se cumpliría de esta manera una versión del “Todo lo real es racional y todo lo racional es real” de la totalización hegeliana, en los términos de una identidad de lo real como racional y lo racional como real en la que la racionalidad de la realidad sería la racionalidad de la eficiencia producto de la competencia de actores individuales que fragmentariamente calculan su utilidad individual y en su competencia constituyen al “sujeto calculador” que los trasciende dentro de los límites del sistema y en función de sus valores —“competitividad” y “utilidad” que se traducen en “eficiencia”— con los cuales coincide.

Si esa situación de totalización fuera factible, en nombre de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional, tendría lugar la disolución de la racionalidad y realidad “productiva” del “mercado total” como efecto de la disolución de la racionalidad “reproductiva” de “el *hombre* y la *naturaleza*” que es condición de posibilidad de aquélla, al colapsar como efecto de la totalización “exitosa” en la lógica de la racionalidad productiva del mercado capitalista en la que la destructividad compulsiva que la acompaña, denunciada por Marx hace más de un siglo, habría alcanzado límites de no retorno.

En definitiva, el “sujeto calculador” que no es más que la cara subjetiva del sistema de funcionamiento que es la cara objetiva del “capitalismo del mercado total” con su “globalización de los mercados” y “homogeneización del mundo”, es inmanente al sistema sin tener, poder tener ni procurar tener respecto de él ninguna trascendencia. La tesis de Hegel —bajo el implícito de que lo real que es racional y lo racional que es real es el sistema— se actualiza especificándose en los siguientes términos: el sistema es el sujeto, el sujeto es el sistema.

En ese ser de identidad cerrada y auto-referida, no hay lugar para el ser humano como ser corporal y natural necesitado —y por lo tanto tampoco para la naturaleza sin la cual aquél no es posible— como “sujeto vivo” en cuanto trascendentalidad inmanente al “sujeto calculador” sobre cuya negación, invisibilización y socavamiento éste se afirma en términos de una lógica totalizante que puede desembocar en asesinato del “sujeto vivo” —ser humano/naturaleza— a través del suicidio del “sujeto calculador”: “Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo” (Hinkelammert, 2005, p. 217).

Las demandas por necesidades de este sujeto constitutivamente sujetado a la vida y por lo tanto a la naturaleza, no serían más que interferencias y distorsiones en la racionalidad del sistema, conspirando entonces contra su “eficiencia formal”; serían demandas irracionales al afectar negativamente la racionalidad y eficiencia del sistema de funcionamiento.

Es en este conflicto de racionalidades, la del “sujeto calculador” que conduce a la muerte invisibilizada por la utilidad mercantil calculada y la del “sujeto vivo” que conduce a la reproducción de la vida, en el que Marx —según la lectura de Hinkelammert— registra un problema de pura racionalidad, ajeno a cualquier consideración ética o moral fundada en valores.

Aquí Hinkelammert, trasciende eventualmente la perspectiva de Marx que ha considerado. Las dos racionalidades en pugna —la de la “eficiencia formal fragmentaria” y la de la “reproducción de la vida real”— contienen sus respectivas éticas, cada una de las cuales implica sus respectivos valores. Cada una de esas éticas es funcional a cada una de esas racionalidades y por ello la dimensión ética de la discusión es tan pertinente como la dimensión científica de la discusión referida a los hechos.

Dado que la racionalidad de la “reproducción de la vida real” es la “última instancia” a la cual la racionalidad de la “eficiencia formal fragmentaria” tiene que respetar para evitar tanto el colapso del sistema de producción como de la racionalidad reproductiva que le trasciende como

su condición de posibilidad, el conflicto de racionalidades se resuelve en favor de la correspondiente a la “reproducción de la vida real”; la ética que corresponde a esta racionalidad es garante de esta racionalidad y de cualquier otra que sólo puede serle subsidiaria, por lo cual no hay relativismo ético, sino que se trata de una ética racional y universal necesaria como condición de la sobrevivencia de la humanidad y de toda ética opcional que en la diversidad histórico-cultural humana pueda tener lugar.

Esas éticas se expresan en el occidente cristiano a través de dos fórmulas que Hinkelammert considera elaborando sus significados y sentidos contrapuestos, las que ilustran ese conflicto que es de racionalidades y de las éticas que a esas racionalidades corresponden, a saber: “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” y “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre” (Hinkelammert, 1995, p. 250).

La primera fórmula, enuncia la visión de Max Weber del cristianismo, al que considera una “ética de la convicción”. Respecto a ella argumenta Hinkelammert: “Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En ese sentido, se trata asimismo de la formulación de la propia ética capitalista” (Hinkelammert, 1995, p. 250). Obrar bien, sería hacerlo en puntillosa observancia a la ley de Dios, quien por su omnisciencia y omnipotencia aseguraría la bondad de los resultados. Análogamente, el “*homo oeconomicus*”, que es “sujeto calculador” y maximizador de utilidades, compite buscando su provecho individual en plena observancia de las leyes del mercado. Como los resultados de su acción fragmentaria quedan en manos del mercado que es óptimo asignador de recursos y distribuidor de justicia, el sometimiento a las leyes del mercado y su “mano invisible” se legitima por la realización sin contradicción tanto del interés individual privado como del interés común. La fe del “sujeto calculador” en el mercado, es la versión secularizada de la fe en Dios del cristiano. El mercado ocupa el lugar de Dios en el orden moderno secularizado.

La segunda fórmula, constituye

Una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años, y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como dos mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona. El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre.

Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por el rigorismo de las éticas de principios. Aplicándola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así. El hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre, o, el hombre no existe para que haya depósitos, sino que los depósitos existen para que haya hombres. Se trata de la supeditación de toda ética de principios, al criterio del ser humano como ser natural. (Hinkelammert, 1995, p. 250)

El hombre no es para el Estado, sino que el Estado es para el hombre; el hombre no es para el mercado, sino que el mercado es para el hombre. Esto no significa proponer la abolición ni del Estado ni del mercado, instituciones propias del orden productivo y reproductivo de la sociedad moderna, que en su balance actual aunque muy problemáticamente al punto de amenazar con el suicidio de la humanidad, hacen aún posible —muy problemáticamente— la afirmación de la humanidad como sujeto, lo que no sería posible sin tales mediaciones institucionales.

Se trata en cambio de pensar en su rectificación, así como en la de sus relaciones, en atención a los efectos de negación que derivan de sus totalizaciones, ejerciendo en nombre de la vida humana concreta y sus necesidades de reproducción, una intervención sistemática de estas instituciones u otras que no deben quedar libradas a los automatismos propios de todo sistema de funcionamiento: la vida de los seres humanos no es para los sistemas de funcionamiento sino que los sistemas de funcionamiento son para la vida de los seres humanos.

Frente a una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones o sistemas de funcionamiento (Weber), una ética de la

responsabilidad por los efectos de destrucción que las instituciones totalizadas y los sistemas de funcionamiento librados a su inercia, tienen sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana y la naturaleza (Hinkelammert desde Marx).

Por lo tanto la crítica al capitalismo —ahora específicamente al “mercado total” de la globalización neoliberal, ampliada en la crítica complementaria al socialismo y en la crítica a la cultura moderno-occidental en cuyos valores y lógicas de funcionamiento se sostienen tanto el capitalismo como el socialismo—, sin dejar de ser una crítica racional a partir de “juicios de hecho”, se asume también como crítica ética a partir de “juicios de valor” que se derivan de “juicios de hecho”, en el entendido de que de esta manera, la crítica racional, lejos de debilitarse, se ve fortalecida, dado el papel objetivo que cumple la “racionalidad de acuerdo a valores” en la reproducción de la vida o en la producción de la muerte.

Más allá de Marx, la crítica de Hinkelammert al capitalismo —ahora en su fase de “mercado total”— es a partir de “juicios de hecho” que como hemos visto no son meramente “juicios medio-fín” de la razón instrumental, sino “de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” que hace a una racionalidad sustantiva. Pero, más allá de Marx, se asume también como una crítica que implica una ética —que es una ética que implica una crítica—, la ética que está implicada en la “racionalidad reproductiva” de la “última instancia” de la “reproducción de la vida real” de la cual puede derivarse una ética de la vida como convivencia, una ética que no es opcional sino necesaria y que puede albergar muchas éticas opcionales en el caso de que se quiera apostar por la sobrevivencia de la humanidad y no por su suicidio.

Esta ética necesaria como expresión de esta “racionalidad reproductiva” implica valores de fundamentación que se oponen a los de la “competencia”, el “cálculo de utilidad” y la “eficiencia formal”; a saber: “solidaridad”, “gratuidad” y “eficiencia reproductiva”.

De esta manera, frente a una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones que sostienen los valores, relaciones, creencias que hacen a la reproducción del sistema de funcionamiento vigente y que por lo tanto

se alinea con los valores de la “competencia”, el “cálculo de utilidad” y la “eficiencia formal” en la línea de Max Weber que en última instancia fundamenta la ética del capitalismo, se trata de una ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de los actos que Hinkelammert entiende que está implícita en Marx y que él explicita y hace suya (Hinkelammert, 2005, pp. 267-272).

Hinkelammert sostiene pues, en la línea de Marx, una racionalidad fundante de una ética de la responsabilidad por los efectos destructivos de la acción —previsibles o no previsibles— que atenten actual o tendencialmente contra la reproducción de la vida real. Es en relación a esta “racionalidad reproductiva” que se fundamenta una ética que —como ya adelantáramos— no es opcional sino necesaria, al interior de la cual pueden haber muchas éticas opcionales, en definitiva una ética que se deriva de “la racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” y por lo tanto de “juicios de hecho” que no son juicios “sobre medios y fines de la racionalidad instrumental” y que se trasciende en una “racionalidad con arreglo a valores” —sin diluirse en la esfera de lo moral— que contiene los valores de la convivencia que hacen a esa sobrevivencia posible en términos de la dignidad de la “humanidad” y no como mera “sobrevivencia” desprovista de lo que puede permitir adjetivarla como humana.

Esta ética —implícita en Marx y explícita en Hinkelammert— por no ser el caso de una ética preconcebida en relación al mundo de los hechos, sino derivada de “juicios de hecho” derivados de la “racionalidad reproductiva de la vida real” habilita la formulación de un “marco de factibilidad”, que si bien no prescribe lo que se “debe” en toda circunstancia, en cambio habilita a prescribir lo que se “debe” en tanto se “puede” de acuerdo al discernimiento habilitado por ese “marco de factibilidad”.

En la línea de Marx, Hinkelammert explicita la fundamentación de una ética de la responsabilidad, crítica y alternativa a la ética de la responsabilidad en la línea de Weber.

De acuerdo a consideraciones de Marx en *El capital* que Hinkelammert hace suyas, en las que se reconoce la tendencialidad destructiva de

la producción capitalista por el socavamiento de “las dos fuentes originales de toda riqueza: la *tierra* y el *hombre*”, que implica en definitiva la imposibilidad del capitalismo, se torna necesario aunque no inevitable un posicionamiento en la línea de la ética de la responsabilidad que se haga cargo de los efectos destructivos del rigorismo de una ética de principios institucionalizada y totalizada: hoy la ética del mercado que —como vimos— es la versión secularizada del cristianismo como ética de la convicción en la lectura de Weber.

Hinkelammert en línea con Marx, desde la racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad inspirada en la “última instancia” del materialismo histórico, elucida y explicita una ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de la acción. Al interior de esta ética de la responsabilidad, puede emplazarse la de Weber que lo es por el mantenimiento de las instituciones (del capitalismo), revelándose su irresponsabilidad por la “reproducción de la vida real” y por lo tanto, su irracionalidad cómplice con la irracionalidad del capitalismo.

En la evaluación de Hinkelammert, los efectos destructivos de la economía socialista no refutan la teoría de Marx, sino que la amplían. Las observaciones críticas respecto a la tendencialidad destructiva del criterio capitalista de la “maximización de las ganancias”, pueden ser extendidas a su análogo socialista de “maximización cuantitativa del producto producido”.

Observa Hinkelammert que en lo que se refiere a los efectos destructivos del capitalismo, la solución teórica que arbitra Marx es de tipo abolicionista: a saber: “abolición de las clases sociales, del estado y de las mismas relaciones mercantiles”. Constata entonces un maniqueísmo en la visión de Marx, producto de su pretensión de constituir “una sociedad sin dominación”. En lugar del cambio posible de la dominación, la pretensión imposible de eliminarla⁴.

Weber responde con un maniqueísmo inverso consistente en negarle toda legitimidad a la resistencia a la dominación en nombre de una ética de esa responsabilidad por los efectos concretos, que Weber visualiza como “ética de la convicción”. Weber responde con una

ética de la responsabilidad de sentido totalmente contrapuesto:

Surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de las éticas de principios. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo). (Hinkelammert, 1995, p. 270)

Hinkelammert reconoce que Weber visualiza correctamente el problema de la inevitabilidad de las instituciones que significan dominación como necesaria mediación para la reproducción de la sociedad humana. Pero le reprocha identificar la inevitabilidad de la institucionalidad con la de “las organizaciones capitalistas privadas” como producto de la ausencia de una perspectiva ética de la responsabilidad por los efectos concretos, lo que se traduce en una totalización del orden capitalista.

Aquí se introduce como punto de quiebre la posición antropocéntrica de Hinkelammert, que se distingue de desplazamientos y distorsiones realizadas en nombre del antropocentrismo. La afirmación antropocéntrica concreta, involucra el reconocimiento de la alteridad de los otros, incluida la de la naturaleza, reconocimiento que es condición de posibilidad de la racionalidad reproductiva que es la “última instancia” de toda racionalidad. Desde esta perspectiva no hay orden institucional que sea legítimo por sí mismo, sino que la cuestión de su legitimidad se resuelve en función del criterio de sus consecuencias para la reproducción de la vida.

Desde la perspectiva de la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas por el rigorismo de las éticas de principios, dado que “todas las instituciones son éticas de principios objetivadas” (Hinkelammert, 1995, p. 270), se señalan efectos destructivos que comprometen tendencialmente la reproducción de la vida humana, por lo que el orden institucional pierde legitimidad, debiendo ser transformado en la forma y en el grado, en que esas necesidades de

reproducción lo tornen necesario. Esta perspectiva antropocéntrica por la que la reproducción de la vida humana exige el cambio institucional, constituye “el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto” (Hinkelammert, 1995, p. 271).

Se trata de un universalismo que implica tensiones en y con el orden institucional instituido, por lo que resiste la reducción de la legitimidad a la legalidad, generando un conflicto cuya resolución o mantenimiento dentro de los límites que no lo pongan en riesgo como “universalismo del hombre concreto”, supone discernimiento de la ley —instituciones, sistema, orden vigente— así como reconocimiento de grados de legitimidad actual o potencial entre las partes en conflicto.

Hinkelammert señala respecto de la solución posible de un conflicto de esta naturaleza, que ella no puede consistir en la derrota total de una de sus partes: “Una tal derrota siempre implica la negación de la misma *conditio* humana” (Hinkelammert, 1995, p. 272). Ejemplifica esta tesis en el desenlace de la Guerra Fría, sosteniendo que la derrota total del bloque socialista, en lugar de ser la solución “dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro” (Hinkelammert, 1995, p. 272).

Ese “universalismo del hombre concreto” que no impone un modelo de sociedad con la exclusión de otros, sino que propone “una sociedad en la que quepan todos” (Hinkelammert, 1995, p. 311), Hinkelammert lo asume desde su enunciación por el movimiento zapatista que irrumpe en la selva Lacandona en 1994 y lo elabora como criterio que hace posible la coexistencia de diversos modelos de sociedad: de todos aquellos cuyas lógicas de afirmación no impliquen la negación de otros existentes o posibles; de todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con otros sentidos de vida buena existentes o posibles. No se trata de un modelo, sino de un criterio al cual deberían responder en términos de compatibilidad con él y convivencia entre sí, todos los modelos. Este criterio “implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales, ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas” (Hinkelammert, 1995, p. 311).

Mientras los movimientos burgueses determinaron el proyecto de la sociedad burguesa desde los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado, derivado de la autonomía del individuo postulada de modo *a priori* y los movimientos socialistas lo hicieron a su tiempo con el proyecto de sociedad socialista desde los principios universalistas de propiedad pública y planificación central, derivando el carácter social del individuo, postulado de un modo análogamente *a priori*; el proyecto de la moralidad emergente zapatista que Hinkelammert asume y elabora, no propone principios universalistas de sociedad derivados de ningún postulado *a priori*, sino que el emergente imperativo categórico de “un mundo en el que quepan todos”, tiene el rango de “un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad” (Hinkelammert, 1995, p. 312) que juzga sobre las instituciones, dictaminando la validez y legitimidad de las que son compatibles con la inclusión de todos, así como la invalidez de las que excluyen y destruyen visiblemente en algunas de sus expresiones diversas “el *hombre* y la *naturaleza*”.

El “criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal” (Hinkelammert, 1995, p. 313). Lo distingue el hecho de no postular ningún deber ser en términos de la “buena vida”, sino simplemente el criterio respecto a que la de unos no debe impedir la de otros.

Hinkelammert pone a este universalismo emergente en tensión con el universalismo kantiano, como alternativa. Afirma respecto de la fórmula zapatista “por un mundo en el que quepan todos”: “se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo, es diferente al kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principalista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta” (Hinkelammert, 1995, p. 313).

Antecedentes del imperativo categórico de la acción concreta en la línea del *dictum* zapatista,

según la interpretación de Hinkelammert, se encuentran en el “no matarás” de la tradición profética, en la máxima de la tradición aristotélicotomista del derecho natural por el que la buena vida de uno no debe hacer imposible la de otro y en Marx, quien en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844, se refiere al “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 1995, p. 314).

La universalidad de la ética desde la moralidad emergente es la otra cara de su condición de ética de la responsabilidad por los efectos negativos sobre la vida humana concreta (la naturaleza incluida), derivada de la institucionalización totalizante de éticas de principios. No es una ética particularista ni anti-universalista; encuentra en la afirmación de todas y cada una de las expresiones de la vida humana que no impliquen la negación de otras, sea en la singularidad de sus individualidades, sea en la particularidad de sus culturas, el criterio para la formulación y rectificación de las instituciones, lo cual significa el sometimiento del formalismo del universalismo abstracto al control materialista del universalismo del sujeto concreto, pero de ninguna manera su negación.

Tal vez la tensión del universalismo abstracto con el universalismo concreto, o de la ética de la responsabilidad por el mantenimiento del orden institucional con la ética de la responsabilidad por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto co-responsables en la realización de un universalismo concreto, puedan encontrar en la profundización de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy trasgrede en su radicalización nihilista y anti-universalista los límites por ella misma impulsados, una oportunidad histórica —*kairós*— para profundizar, no obstante inevitables tensiones, sus articulaciones constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad, que solamente puede darse por la de todas y cada una de las expresiones no excluyentes de lo humano en términos de dignidad.

La explicitación de la ética en la discusión de las racionalidades en el humanismo crítico de

Hinkelammert es consistente con su elaboración del “materialismo histórico como fenomenología de la vida real” (Hinkelammert, 2010, pp. 227-269. Acosta, 2022). Esta perspectiva del materialismo histórico, trasciende por cierto a su visión estructuralista que desplaza al sujeto humano por el funcionamiento de las estructuras, paradigmáticamente Althusser, como al positivismo que reduce lo real a los hechos, aunque también a la hermenéutica que reduce lo real a las interpretaciones; aquello en que la realidad consiste son hechos interpretados (Hinkelammert, 2018, p. 177), quedando el ser humano recuperado como demiurgo de lo real.

El intérprete es el ser humano, quien como integrante de “lo real” y “lo material” es, desde su condición de “sujeto viviente” en metabólica relación con los otros de su especie y con la naturaleza de la cual forma parte en cuanto ser corporal, un “sujeto de la praxis”, un ser pensante y actuante que se posiciona en la realidad, sea teóricamente o sea prácticamente, a partir de la traducción de lo que en su “cabeza” es capaz de realizar. No hay materialismo histórico ni dialéctica materialista sin la mediación del hombre —del ser humano— como “sujeto de la praxis” (Acosta, 2022, p. 22).

El imperativo categórico de Marx de 1844 así como el imperativo categórico zapatista que Hinkelammert elabora; expresan y constituyen un humanismo crítico que es “humanismo de la praxis”, en el que el “sujeto de la praxis” responde críticamente y trasciende al “sujeto calculador” del capitalismo globalizado, sujeto identificado con el sistema, versión dominante del sujeto en las versión capitalista pírricamente triunfante de la modernidad occidental.

Se trata de trascender al capitalismo —también al socialismo—, para lo cual hay que trascender a la modernidad occidental sin abolir sus instituciones —el mercado y su competencia, el Estado y su planificación central—, pero sometiéndolas al criterio de “la sobrevivencia de la humanidad” como fin. Esta crítica racional, ética y constructiva del “humanismo de la praxis” elucidada y llevada a cabo por el “sujeto de la praxis”, “constituye un determinado punto de vista”, el de la “emancipación humana” que implica “la humanización de las relaciones humanas mismas

y de la relación con la naturaleza entera” (Hinkelammert, 2007, p. 278).

De eso se trata.

Notas

1. La incompatibilidad con “la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza” parece ser justamente el caso del capitalismo según el juicio de hecho enunciado por Marx en *El capital* que Hinkelammert ha recuperado de manera insistente: “...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Marx, 1972, p. 424; Hinkelammert, 2005, p. 215).
2. En carta a José Bloch fechada en Londres el 21-22 de septiembre de 1890, Federico Engels escribe: “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” (Engels, 1955, p. 484). Hinkelammert ha recordado frecuentemente esta precisión de Engels sobre el sentido de “la concepción materialista de la historia” compartida con Marx.

Creo entender que Marx —con Engels— distingue “producción y reproducción de la vida real” y en esa distinción toma nota respecto a que el modo de producción capitalista es incompatible con la “reproducción de la vida real”, focalizando preferentemente sus análisis críticos sobre el modo de producción. A partir de Marx, Hinkelammert sin abandonar los análisis críticos sobre el modo de producción que obligan a una actualización de la crítica de la economía política, tarea en la que —desde anteriores avances— se embarca más recientemente con Henry Mora Jiménez (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009), focaliza muy enfáticamente la problemática de la “reproducción de la vida real” que trasciende al modo de producción vigente dominante, cuya “racionalidad reproductiva” es la referencia para la crítica de la racionalidad productiva del modo capitalista de producción, del modo socialista de producción, o de cualquier otro que pueda estar en curso o pueda hacerse presente.

Aludiendo —aunque sin tener el concepto— Marx en su crítica de la economía política,

trasciende la esfera de la economía hacia la de la ecología. Hinkelammert —teniendo ya el concepto— emplaza más decididamente la economía a la que concibe como “una economía para la vida” al interior de la ecología en la perspectiva de una “racionalidad reproductiva” que tiene como referencia las condiciones de posibilidad de la vida humana que implican las condiciones de posibilidad de la vida de la naturaleza en su conjunto, en cuanto el ser humano —sujeto corporal necesitado— es ante todo un ser natural y, sin contradicción, también socio-histórico-cultural.

3. En el libro *El mapa del emperador. Determinismo, Caos, Sujeto* (Hinkelammert, 1996) publicado un año después de *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, se reiteran algunos de sus desarrollos a los que se suman otros, todos ellos muy relevantes para nuestro asunto, pero que me eximo de considerar en el marco de mis posibilidades dentro de los límites del presente artículo. Por cierto, en muchos otros libros de Hinkelammert anteriores y posteriores al que ahora focalizo, diversos aspectos de esta ampliación y actualización de la crítica también se hacen presentes.
4. Claramente, Hinkelammert entiende que no hay sociedad sin dominación implicada en las lógicas institucionales.

Referencias

- Acosta, Y. (2022) “El materialismo histórico como fenomenología de la vida real”, Utopía y Praxis Latinoamericana, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 27, N° 97, abril-junio, Universidad del Zulia.
- Engels, F. (1955) “Carta a J. Bloch. Londres, 21-22 de septiembre de 1890”. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Editorial Progreso, pp. 484-486.
- Hinkelammert, F. (1990) *Crítica a la razón utópica* (2ª ed.). DEI.
- Hinkelammert, F. (1995) *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1996) *El mapa del emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2002) *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Editorial Arlekin.

- Hinkelammert, F., & Mora Jiménez, H. (2009) *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía*. Proyecto Justicia y Vida, Casa de la Amistad Colombo-Venezolana.
- Hinkelammert, F. (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Marx, K. (1972) *El capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, (quinta reimpresión) Fondo de Cultura Económica.
- Humanidades y Ciencias de la Educación de esta universidad. Investigador Activo, Nivel II, Sistema Nacional de Investigadores. Autor de los libros *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, 2003 y México, 2006), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización* (Montevideo, 2005), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* (Montevideo, 2008), *Filosofía latinoamericana y sujeto* (Caracas, 2009), *Pensamiento uruguayo* (Montevideo, 2010 y 2012), *Reflexiones desde «Nuestra América»* (Montevideo, 2012), *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo* (Montevideo, 2020).

Yamandú Acosta (yamacoro49@gmail.com) Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Ex Profesor Titular, en régimen de dedicación total, Universidad de la República, Uruguay. Desde 2020 docente libre en la Facultad de

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

David Sánchez Rubio

Algunos aportes del pensamiento de Franz Hinkelammert sobre la idea y la práctica de Derechos Humanos

Resumen: *En este trabajo se exponen cinco aportaciones del pensamiento de Franz Hinkelammert en el campo de los derechos humanos que están interrelacionadas y muy vinculadas entre sí: 1) una fe antropológica por el ser humano; 2) la crítica a la razón utópica extendida a los procesos idolátricos y fetichistas de las producciones humanas, junto con los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas y a la forma como afecta a la condición humana; 3) la inversión ideológica de los derechos humanos; 4) el imperativo categórico contra los procesos de victimización; y 5) el criterio y el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en su circuito con la Naturaleza.*

Palabras clave: *derechos humanos; fe antropológica; idolatría; razón utópica; inversión ideológica; vida humana.*

Abstract: *This paper presents five contributions of Franz Hinkelammert's thought in the field of human rights that are interrelated and closely linked to each other: 1) an anthropological faith in the human being; 2) the criticism of utopian reason extended to the idolatrous and fetishistic processes of human production, together with the principles of impossibility of the empirical sciences and the way in which it affects the human condition;*

3) the ideological inversion of human rights; 4) the categorical imperative against victimization processes; and 5) the criterion and principle of production, reproduction and development of human life in its circuit with Nature.

Keywords: *human rights; anthropological faith; idolatry; utopian reason; ideological investment; human life.*

1. Introducción

Si tengo que ser sincero, hay tres autores que a lo largo de mi vida como investigador y filósofo del derecho me han inspirado por sus teorías, por sus ideas y por sus paradigmas. Sin duda, son mis principales referentes y quienes más me han influido en el modo de ver la realidad en general, y la realidad política, jurídica, social y cultural en particular, pero para ser más afinado y preciso, sus enfoques sobre los derechos humanos orientan mi manera de hacerlos y de decirlos. Ellos son Joaquín Herrera Flores, Franz Hinkelammert y Helio Gallardo. Hay otros autores que también están presentes, como Edgar Morin, Leopoldo Zea, Albert Camus, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Ángela Davis, Alda Facio, Jesús Antonio de la Torre Rangel e Ignacio Ellacuría, entre otros, pero la triada Franz-Helio-Joaquín conforman el eje principal sobre el cual



estructuro gran parte de mi propio pensamiento que se proyecta sobre una voz, que es la mía y que es fruto de la confluencia de muchas voces. No obstante, como este trabajo es un modo de homenajear a la obra de Franz Hinkelammert, voy a intentar describir algunas de las ideas que considero son fundamentales para lo que creo es un enfoque crítico, socio-materialista y socio-histórico de los derechos humanos. Evidentemente, el pensamiento de Hinkelammert es, además de profundo y amplio, inabarcable en los campos de la teología, la economía, la economía política, la ética y la filosofía, principalmente, pero yo ahora solo me situaré en el área de los derechos humanos dentro del paradigma dialógico, recurrente e interdisciplinar que aparece en la obra de Franz Hinkelammert. Para ello destacaré y expondré cinco aportaciones basilares que están interrelacionadas y muy vinculadas entre sí: 1) en primer lugar, una fe antropológica por el ser humano, que en las propias palabras del pensador tico-alemán lo sintetiza con la expresión de que el ser humano debe ser siempre el ser supremo para el ser humano (en su relación con la Naturaleza, pues los entornos relacionales con ella posibilitan las condiciones de vida); 2) en segundo lugar, la crítica a la razón utópica extendida a los procesos idolátricos y fetichistas de las producciones humanas, junto con los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas y a la forma como afecta a la condición humana y sus condiciones de vida; 3) seguiré en tercer lugar con la inversión ideológica de los derechos humanos que visibiliza ese modo que Occidente tiene de garantizar los derechos violándolos y modulándolos interesadamente; 4) en cuarto lugar, me detendré en el imperativo categórico contra los procesos de victimización que inferiorizan, barbarizan, discriminan, explotan, oprimen y excluyen; y 5) finalmente, como cierre en abierto, me situaré en el criterio y el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en su circuito con la Naturaleza.

Los cinco puntos parten de un común denominador. Tal como vamos a ver, en el pensamiento de Hinkelammert hay una clara centralidad de lo humano junto con la Naturaleza en el reconocimiento de los derechos. Y se hace más fuerte por el nuevo contexto de la globalización del

capitalismo ecocida, globalifóbico y pluricéfalo con sus distintos brazos y cabezas dominadas bajo la racionalidad instrumental con arreglo a fines y que ignora a los sujetos terrestres. Con el sistema capitalista estamos viviendo un presente sin futuro en donde la especie humana y el planeta están en grave peligro y casi en situación terminal. No ha habido una época de la historia igual y equivalente por el riesgo de destrucción y desaparición total de la Tierra y sus habitantes. Tampoco ha habido una posibilidad de responder en términos de real y efectiva universalidad, pues la interdependencia y la responsabilidad es máxima. En el pasado ha habido distintos antecedentes y precedentes de expresiones de universalidad y ecuménicas más limitadas por razones geográfica y por obstáculos socio-culturales que no abrazaban de manera abierta la idea de Humanidad, sin excepciones, pese a que ello no haya impedido una gradual toma de conciencia que poco a poco se ha ido expandiendo en forma de círculos sucesivos de reconocimiento, tal como sucede con las ondas secuenciales que se producen cuando se lanza una piedra al agua. Por esta razón, ahora, con los riesgos y colapsos ontológicos mundiales y globales, todos los seres humanos dependemos unos de otros. Nos tenemos que interpelar si queremos construir o un mundo en el que quepan solo unos pocos, excluyente, o construir un mundo en el que realmente quepamos todos y en el que quepan muchos mundos, incluyente, con esperanza de asegurar nuestro presente inmediato y nuestro futuro, sentando las bases que lo garanticen para las próximas generaciones. Los cinco puntos que voy a tratar tienen como trasfondo esta preocupación, presente en la obra de Hinkelammert, por nuestras posibilidades de vivir en comunidad y desde dinámicas de inclusión, respeto y garantías de dignidad y de una vida vivible, sin modular lo humano ni cuestionarlo con excepciones y/o normalizaciones excluyentes. Vayamos con cada uno de ellos.

2. Fe antropológica y ser humano como ser supremo

Desde mi punto de vista, el pensamiento de Franz Hinkelammert, tiene una fe por lo humano enraizada en la doble tradición griega y hebrea a las que me referiré a continuación, sabiendo combinar las dimensiones filosófica, teológica y económico-política de lo abstracto, conceptual y reflexivo, junto con los tipos ideales de las ciencias vinculados con los procesos de perfección y utópicos ya anticipados por la Grecia clásica, pero proyectados siempre sobre el carácter individual, concreto, particular, fraterno, solidario de la condición de cada uno de los seres humanos que conforman la especie *sapiens*, con atención especial a su condición de víctima, más arraigado en la tradición hebrea. El cristianismo originario y el marxismo heterodoxo sintetizan muy bien su obra, aunque sea bastante simplista y reduccionista decirlo. Pero voy por partes.

Refiriéndose a las culturas griega y hebrea, Pablo González Casanova (2004, pp. 359-360) alude a la herencia que ambas aportan a Occidente y al resto de civilizaciones. Para el sociólogo mexicano, sin desmerecer los saberes de otras culturas, hay una superioridad de las ciencias en Occidente en el conocimiento y en la transformación del mundo basado en las creencias de los griegos en el siglo VI a.C. Le dio una autonomía a la filosofía, desprendida de la mitología y como expresión del amor a la verdad, teniendo a la lógica y a la geometría como formas abstractas capaces de articular nuevas teorías. Los tipos ideales de las ciencias se convirtieron en medidas y razones del mundo. Incluso en el ámbito de las creencias cívicas fueron defendidas la democracia, la tolerancia y la virtud de saber luchar por la verdad, teniendo, además, la disposición de sacrificar la propia vida por ellas.

González Casanova (2004, p. 360) también incluye al pensamiento judeo-cristiano como precursor de las creencias y ciencias en Occidente. La religión siempre estuvo presente, incluso en los científicos que fueron declarados herejes. Pero lo que quiero subrayar ahora es que González Casanova señala que la religión judeocristiana, en sus versiones rebeldes que, considero,

están vinculadas con el cristianismo originario, contribuyó con una serie de creencias profundas muy relacionadas con la salvación de todos los pueblos y la búsqueda de un mundo mejor. Colaboró en la culminación de un paradigma científico alternativo que viene del pensamiento crítico y el marxismo, muy distinto al paradigma que domina en la ciencia hegemónica relativa a los grupos y las clases dominantes. Resulta crucial el legado de los profetas de Judea que anunciaban el Reino de Dios en la Tierra, adquiriendo dimensiones ecuménicas “cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehova no solo el Dios de los hebreos sino el de todos los pueblos del mundo”. La idea de construir el mundo de Dios en la Tierra cuestionando a los comerciantes y a los romanos, prefiguró e influyó sobre los procesos revolucionarios burgueses, colonialistas y también populares (pp. 262-264).

Asimismo, el filósofo español Reyes Mate (2011, pp. 33-35), recurriendo a Walter Benjamin, y dialogando con Lévinas y Rosenzweig, cuando habla sobre la justicia y la injusticia, se refiere a dos modos diferentes de pensar y/o filosofar a dos grandes patrones que forman parte de las distintas tradiciones que han fecundado a la cultura occidental: a) el primero, inspirado en Atenas, tiene a la visión como modelo, enraizado en la filosofía griega, en el que la teoría y el pensar son la luz iluminadora de la realidad. Se caracteriza por ser especulativo con los conceptos y basado en las abstracciones de las experiencias singulares, buscador de las esencias de las cosas, además de manifestar un desprecio epistémico a los detalles y a lo individual. El paradigma hegeliano, con el platonismo como antecedente, es el mejor ejemplo con su visión idealista de la historia desde los vencedores y la frialdad (que es burguesa) hacia el sufrimiento humano y la injusticia social. Nos encontramos con un patrón que mira desde arriba; y b) el segundo patrón está basado en Jerusalén. Se relaciona con el oído y la escucha. La cultura hebrea es su fuente y raíz principal, siendo más experiencial que el primer patrón, además de ser sensible a lo concreto, a lo particular, a la alteridad y a la llamada del otro. Se basa en la compasión, la interdependencia, la corresponsabilidad y posee una sensibilidad por

el sufrimiento humano y los procesos de injusticia. Nos encontramos con un patrón que escucha desde abajo.

No es de extrañar que el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (2010, pp. 24-35), haya indicado lo que de común hay en todo ser humano, ya sea un creyente religioso o ya sea un ateo o un no creyente religioso: una fe antropológica concreta por la libertad y/o por valores que hagan mejor su realidad junto con sus semejantes, apostando por el testimonio de quienes le inspiran en esa fe y estructurando su existencia en torno a una significación específica con la que los valores se concretizan a través de los medios que los hacen posible. Tanto el saber como la política se articularían conjuntamente con este propósito.

Pues bien, la combinación dual greco-hebraica aludida y que aparece en el pensamiento de Franz Hinkelammert, la intentaré describir con algún detalle en este y en los siguientes apartados, aunque con mayor detenimiento en el próximo, con los efectos negativos y positivos, las luces y las oscuridades que los procesos de abstracción e idealización inherentes a las producciones humanas (y que van más allá de la racionalidad científica y la búsqueda de un mundo mejor por parte de la política), repercuten sobre sus condiciones de posibilidad de existencia posible, deseable y factible.

En cierto modo, lo que quiero expresar lo explica Reyes Mate de manera ilustrativa acudiendo de nuevo a Walter Benjamin y a su denuncia en el modo de formulación de los derechos humanos que realiza la cultura occidental y que, como veremos, también sucede con muchas de sus instituciones, principios y valores. No son los hombres libres e iguales porque los derechos no hablaban de seres humanos empíricos, concretos y particulares, con nombres y apellidos, sino que se referían a un hombre trascendental, ideal pero inexistente. Benjamin reflexionaba sobre el hecho de que, para dotar al colectivo de rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Se amputa y sesga su condición. El desprecio de la humanidad en el plano individual y personalizado provoca el reconocimiento de la humanidad en el plano colectivo y abstracto. Veremos cómo este dispositivo funciona también de una manera más general, con las producciones

y creaciones humanas con las que, supuestamente, se generan las condiciones de satisfacer las necesidades humanas y las condiciones de desarrollar sus capacidades. Volviendo con los derechos humanos, para ser más precisos y con las palabras de Reyes Mate (2011):

Si colgamos del árbol de la humanidad los frutos granados de los derechos humanos, a sabiendas de que los individuos en su vida real están privados de ellos, es gracias a una fraudulenta operación intelectual que priva de significación teórica lo que ocurra en la vida real. El resultado final es que el individuo carga de hecho con la inhumanidad, sin que los derechos humanos se conmuevan, mientras el hombre abstracto aparece embellecido con todos los encantos de la humanidad. (p. 47)

Esta apuesta por lo humano corporal y necesitado o con necesidades, con nombres y apellidos, se refleja claramente en la convicción ética de Franz Hinkelammert (2007) y que sirve de criterio de discernimiento y, además expresa un compromiso y una fe antropológica muy fuerte por cada miembro de nuestra especie: el ser humano siempre debe ser el ser supremo para el ser humano, evitando las idolatrías y las fetichizaciones de sus propias producciones o mediaciones (instituciones, valores, principios, teorías, creencias, saberes, etc.), que por diversas razones, terminan por convertirse en algo superior, creando como un objeto o en algo inferior a cada ser humano. Todo esto, teniendo claro que nunca hay que confiarse incluso en la manera de concebirnos, porque siempre hay que estar en guardia con los mismos conceptos que vayamos elaborando sobre qué hay que entender por humano, por ser humano y por Humanidad. La fe antropológica de Franz Hinkelammert (2007) apuesta por ese mundo que sea la casa de todos, sin excepciones, pero no es una fe entendida como el antropocentrismo al uso que normalmente se le asocia a la cultura occidental con la culminación de los aportes de la Ilustración y la Modernidad. Hay un error cuando se habla críticamente de antropocentrismo en la cultura occidental en su trayectoria histórica con la culminación del tránsito a la Modernidad y su confluencia con

el capitalismo, en el sentido de que se considera al ser humano el centro del mundo natural. Tal como señala el pensador tico-alemán, la cultura occidental nunca fue antropocéntrica porque el ser humano particular y concreto, con nombre y apellidos en ningún momento fue el centro, ni su referente. Fueron otras cosas u otros entes, en concreto, las producciones y las creaciones culturales creadas por los *sapiens* modernos y occidentales, a las que fue fetichizando e idolatrando por encima de la misma condición humana particular y concreta de la mayoría de su especie con la que se ha ido encontrando, depredando, robando, expropiando y hasta eliminando. Por esta razón, según la época, más que antropocéntrica, fue y es más mercado-céntrica, estado-céntrica, científico-céntrica, tecno-céntrica, fe-céntrica, egocéntrica, capital-céntrica, varón-céntrica...

En este sentido, considero que lo humano se caracteriza por su pluralidad y hay muchas versiones y concretizaciones de cómo se puede ser *homo sapiens*. En todas ellas, hay un entorno relacional con la Naturaleza. No obstante, solo ha sido una de sus versiones la que ha tratado de hacerse hegemónica y ha intentado mostrarse como la única expresión de lo humano y como centro de todo, siendo destructora de la biodiversidad y el medioambiente. Pero no solo eso, la versión de la modernidad propia de la cultura burguesa (con su idiosincrasia competitiva, de autonomía egoísta, colonizadora del planeta, ganadora y mercantilizadora de todas las parcelas de la vida humana, animal y vegetal, heterosexual y desde modelo del hombre blanco, propietario codicioso, creyente religioso o creyente exclusivo de la racionalidad científica) ha intentado convertirse, pese a ser una parte de los muchos componentes o expresiones que conforman nuestra especie, en el todo de lo que debe entenderse por Humanidad, discriminando y marginando a otros colectivos y a otras culturas que también han pertenecido y pertenecen a la riqueza Babel o la existencia babelizada de los *homo sapiens* en sus florales relaciones con la Naturaleza.

Hinkelammert (2007) denuncia este antropocentrismo mal dirigido que termina convirtiéndose en un fetichismo hacia una de las creaciones o producciones humanas (institución:

el mercado, la propiedad privada, el capital o el Estado; forma de saber o conocimiento: la fe, la razón, la ciencia o una teoría filosófica; o cualquier producto cultural como la tecnología o la idea de patria), que terminan idolatradas por encima de nuestra condición de sujetos relacionales, procesuales, históricos y en permanente cambio, al ser considerados esos objetos producidos y esas objetivaciones culturales como entes superiores. No se trata de este antropocentrismo de apariencias, de falsas promesas y de abstracciones. Una de las claves se sitúa en el ámbito de las sociabilidades de respeto y de reconocimiento entre nosotros y no en el problema del endiosamiento de aquello que construimos, para que las producciones y creaciones humanas estén en función de nuestras condiciones de vida y en relación armónica y de respeto con la Naturaleza. Tal como afirma Hinkelammert (2007), si los seres humanos nos aceptamos y nos respetamos unos a otros, también habrá, como consecuencia, consideración y protección de la Naturaleza y de los animales. Si no nos respetamos entre nosotros, es lógico que tampoco respetemos ni a animales, ni a vegetales ni a la Naturaleza. Por eso el respeto por lo humano en su particularidad y pluralidad ya conlleva el respeto por el circuito relacional con la Naturaleza y toda su biodiversidad. Derechos humanos y derechos de la Naturaleza tienen que ir siempre juntos, en simbiosis y unidos en su defensa y en su práctica. Nos encontramos con una fe antropológica que reivindica que todos los seres humanos en armonía con la Naturaleza sean los seres supremos para los seres humanos. Existe un circuito natural de la vida del sujeto, un metabolismo entre los seres humanos como ser natural y la naturaleza circundante y dada. Formamos parte de ella y con ella y desde ella proyectamos fines para realizarlos mediante medios adecuados (Hinkelammert, 1995, p. 285).

3. De sábados, idolatrías, fetiches y endiosamientos

Si el ser humano debe ser siempre el referente en toda producción y entorno relacional, el problema aparece cuando no se le reconoce, se le

rechaza y se le pierde como horizonte de sentido y como bandera en los objetivos y medios destinados a gestionar las sociedades. La naturaleza humana se caracteriza por ser relacional. Desde las relaciones humanas se expresan los ámbitos de convivencia excluyentes y discriminadores o incluyentes e integradores tanto con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la Naturaleza. El hacer, la acción, la actuación y la praxis de relaciones construyen los medios con los que los procesos culturales y simbólicos crean los valores, los principios, los saberes, los poderes y las instituciones con las que dar curso al sistema de necesidades y capacidades humanas que puede estar dirigido a todos los miembros de una sociedad o solo a unos pocos desde lógicas de desigualdad y jerarquía o desde lógicas de igualdad y horizontalidad.

En el seno de la cultura occidental moderna e ilustrada, con el bagaje de los aportes de la Grecia clásica y la tradición hebrea, nos encontramos con dos métodos de acceso, de reacción y gestión de la realidad sociable y relacional. El pensamiento de Franz Hinkelammert (1984, pp. 21, 23, 26-27), los analiza: a) en primer lugar, con los marcos categoriales de las ciencias sociales y empíricas; y b), en segundo lugar, con la razón utópica de los proyectos modernos de sociedades ideales y plenas y su relación con el arte de la política que juega con lo que es posible, lo que es deseable, lo que es imposible y lo que es factible (Hinkelammert, 2002, y Sánchez Rubio, 1999, 191-195). No voy a entrar a describirlos de nuevo en detalle, pero sí me voy a detener en el ideal de progreso infinito cuyo imaginario científico y político produce un quiebre y una fractura cuando, por imposible de alcanzar en su perfección, provoca la destrucción de lo humano y sacrifica la realidad de lo posible y de lo factible, al caer en un proceso de mala infinitud.

En este sentido, Hinkelammert afirma que el ser humano tiene una serie de límites de conocimiento, epistemológicos y prácticos para acceder a la realidad. No puede abarcarla toda. En esos casos, lo que podemos y no podemos pensar o hacer, viene expresado en términos de condiciones de vida humana real y concreta. Pese a que en nuestra forma de pensar intentamos trascender la realidad, nuestro carácter socio-material

limita los conceptos universales que conforman los marcos categoriales de las ciencias empíricas. Hay una relación continua entre la totalidad desconocida a los que aluden esos conceptos universales y la real posibilidad de observar y experimentar lo que esos marcos trascendentales potencialmente nos indican como idealidad que nunca podemos abarcar y captar. Entre lo imposible y lo posible se establece una tensión, concretizada entre los seres actuantes, prácticos y relacionales que somos y el campo infinito y trascendente de opciones que creamos para transformar nuestra realidad finita en función de esas imposibilidades que nos sirven de criterios de orientación, y que permite al ser humano transformar la realidad en una *empiria* por medio las producciones humanas materiales, institucionales y tecnológicas. Para Hinkelammert, el estar vivos y la vida de todo ser humano posibilita articular los fines posibles que nuestra condición finita y contingente nos permite y que desde lo factible se materializa. Solo si estamos vivos, podemos proyectar y realizar fines. Es nuestro modo de realidad que posibilita el establecimiento de opciones y fines posibles y factibles. Lo veremos en el último punto con el criterio y el principio de vida humana.

Asimismo, no tenemos que olvidar que somos seres que vivimos en sociedad, somos seres sociales, nos interrelacionamos unos con otros. Cada sociedad tiene un marco concreto de relaciones en el que el acceso a los medios o bienes materiales que se producen (división social del trabajo, el modo de producción, la distribución de los ingresos y el producto social) es fundamental para saber quién tiene más y mejores o quién posee menos y peores opciones para vivir una vida digna de ser vivida. Dependiendo de cómo se organice el sistema de necesidades y de capacidades humanas, con sus satisfactores posibilitadores, comprobaremos si nos encontramos con un orden social o un proyecto de vida que incluye y reconoce a todos sus miembros o solo a unos pocos. Aquí aparece el segundo elemento relativo al arte de lo posible de la política. Elaboramos proyectos de sociedades ideales, diseñadas en función de una ordenación adecuada de las relaciones humanas. Implica una tendencia de la naturaleza humana a lograr lo perfecto, a conseguir lo

mejor. Desde ella construimos las utopías con las que elaboramos mundos sin imperfecciones y abstractos. El error y el problema aparece cuando perdemos la funcionalidad y el propósito de esos ideales de perfección que están destinados a establecer el marco de lo que es posible y de lo que es factible, porque no hay que entenderlos como fines en sí mismos a los que hay que acudir como destino final. Eso implicaría arrasar con todo lo que impide lograrlo. Se convierten en procesos de mala infinitud por ser inalcanzables. En cambio, hay que usarlos como muletas o mapas mentales con los que poder modificar, mudar, transformar la realidad en función de la vida de los sujetos humanos y las condiciones que la posibilitan. La ilusión de perseguir y realizar lo ideal, lo perfecto y lo imposible desvirtúa la persecución y la realización de lo que sí es posible para poder existir.

Aquí es cuando entran los procesos de fetichización e idolatrización de las creaciones y producciones humanas y que guarda relación con la crítica de Marx a la sociedad burguesa y la destrucción que provoca el capitalismo por su ideal de progreso infinito y sin fin, desencadenado por la abstracción de las relaciones y el modo de desarrollar las ciencias y los avances tecnológicos. También alude a la relación entre el capital y el trabajo vivo que queda subordinado, cuando la capacidad de producción de los trabajadores y los trabajadores mismos se cosifican como medios de producción y mercancías tasables en el mercado, alienándolos y reificándolos. En un plano más general y más amplio, al transformarse cualquier objeto producido por el ser humano en sujetos superiores a este, se termina sacrificando y destruyendo las vidas y condiciones de existencias de los seres humanos (Hinkelammert, 1984, pp. 22-23).

En función de todo lo que vengo diciendo, no nos debe extrañar ni sorprender que Franz Hinkelammert se posicione, junto con otros teólogos como Arturo Paoli (2006) y Juan Luis Segundo (2010), o algunos filósofos integrantes del pensamiento de liberación como Enrique Dussel (1998) y también de iusfilósofos como Jesús Antonio de la Torre Rangel (2014) y Alejandro Rosillo (2012), en esa tradición del cristianismo originario que reclama que el ser humano nunca debe estar subordinado a las cosas y a las

producciones que genera, entre ellas las normas y la autoridad que ejerce el poder. El ser humano debe ser siempre su propio señor y ser sujeto de todo lo que crea desde el amor al prójimo y el no matar.

Hay un relato bíblico del *Nuevo Testamento* que explica bastante bien lo que vengo diciendo. En el *Evangelio de Marcos*, 2: 27-28, se narra la historia del incumplimiento de la ley basada en los dictados de la tradición oficial judía por parte de Jesús, al abrirse camino arrancando espigas y saciando el hambre a todos los que estaban con él, con los panes que solo a los sacerdotes les era lícito comer. También se cuenta cómo Jesús sana la mano paralizada de un hombre. El trasfondo de ambas narraciones se centra en el dilema que plantea saber si hay que obedecer una ley que impide comer a la gente y, también, si ese día, que es el sábado (*sabbat* o *shabat*), día sagrado de la semana en la tradición judía que significa descanso, y que en la tradición cristiana tiene su equivalente en el domingo, está en función del cumplimiento legalista y automático de la ley que prohíbe trabajar, según establece la tradición, ya que la ley es la que proporciona la vida y está por encima de los seres humanos o, por el contrario, si la ley es para la vida, es decir, si su cumplimiento está en función del ser humano y sus condiciones dignas de existencia. En este caso supone plantearse lo que es prioritario: cumplir la ley, no comer para saciar el hambre y no trabajar para sanar a un enfermo, abandonándolo a su suerte o desobedecer la ley para poder alimentarse y para salvar una vida y hacerla más digna. El propio Jesús afirma en el *Evangelio de Marcos* que el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado, siendo el Hijo del hombre el señor del sábado. Asimismo, pregunta si es lícito hacer el bien el sábado en vez del mal y si también lo es salvar una vida en vez de destruirla.

Aunque el relato se cuenta en términos normativos y de la relación entre los seres humanos con la ley y la autoridad, se proyecta sobre cualquier producción o creación humana en forma de valores, principios, instituciones y ejercicio de poder. La convicción ética del sábado para el ser humano, se expresa en el sentido de que la ley es para la vida digna de los sujetos y sus

condiciones de existencia, con los oprimidos y victimizados a la cabeza, y no al revés, no es la ley (ni la autoridad en cualquiera de sus versiones) la que les da la vida a los seres humanos de manera ciega y automática. Nunca debe convertirse en una mediación idolatrada, en algo fetichizado que se transforma en un ente superior a quienes la crean y la producen (Hinkelammert, 1998^a; 1998b).

Pero como acabo de decir, esta enseñanza sobre el sábado para el ser humano no solo se centra en el papel que debe cumplir cualquier autoridad, norma y/o ley en su relación con los seres humanos que, en tanto sujetos, las producen y, según los casos, las deben obedecer sin cuestionar o deben cuestionarlas y discernirlas. Se trata de algo más. Se refiere a cualquier obra, mediación o producción humana y su interpelación cuando se idolatra y se convierte en un fetiche que está por encima de los seres humanos y sus condiciones dignas de existencia. Por ejemplo, si sustituimos el sábado por el mercado, debemos preguntarnos si tanto en el pasado como en el presente, el mercado es para el ser humano o el ser humano es para el mercado. Lo mismo hay que hacer con el Estado: ¿es el Estado hoy en día para el ser humano o el ser humano para el Estado? La pregunta se hace más interesante no solo en los países europeos y del mal llamado primer mundo, sino en aquellos países ubicados en regiones como la de América Latina, África o Asia donde la mayoría de ellos no están libre de sospecha a la hora de analizarlos desde su honestidad en el tema de la corrupción y el no ejercicio de la violencia institucional y para-institucional, y tampoco se libran de esta sospecha con respecto a su insensibilidad por derechos humanos. Igualmente ocurre con una figura o concepto como el de trabajo: ¿la mayoría de la humanidad está supeditada a distintas expresiones del trabajo o casi todos los humanos estamos en función de un trabajo que depende de algo superior, el capital? ¿O sucede lo contrario, esas distintas formas de trabajo y el capital están al servicio de los seres humanos? Y así sucesivamente podemos hacernos la misma reflexión sobre el concepto de ciencia, de nuevas tecnologías, de desarrollo, de fe, de ideología, de propiedad privada o de valores como la libertad

y la igualdad y, también con el modo como interpretamos los derechos humanos y la idea de Humanidad tal como mencionamos desde las reflexiones de Reyes Maye y Walter Benjamin, ¿los entendemos en función de los seres humanos o como seres humanos nos subordinamos a ellos? Evidentemente, una cosa es lo que debería ser y otra lo que es y realmente pasa en nuestra realidad. Pocos somos los humanos que privilegiadamente podemos estar fáctica y realmente por encima de un estado, un mercado, un trabajo, un capital, una propiedad privada, un desarrollo o una libertad que anula, somete, humilla, empuja y aliena de múltiples maneras a la gran mayoría de la humanidad.

Este dispositivo o esquema de comportamiento de idolatría y fetichización también aparece proyectado sobre el modo como se aplican, garantizan, reconocen y defienden los derechos humanos.

4. Inversión ideológica de los derechos humanos

Los derechos humanos pueden ser concebidos como el conjunto de prácticas, acciones, relaciones y actuaciones sociopolíticas, simbólicas, culturales e institucionales tanto jurídicas como no jurídicas, realizadas por seres humanos cuando reaccionan contra los excesos de cualquier tipo de poder que les impide auto-constituirse como sujetos plurales y diferenciados. Además, son satisfactores del sistema de necesidades y capacidades humanas y aluden a bienes y tramas jurídicas y no jurídicas que permiten y desarrollan los medios, las acciones, los procesos, los procedimientos y las relaciones sociales con los que poder satisfacer las necesidades humanas y disfrutar de una vida digna de ser vivida (Herrera Flores, 2005b; y Sánchez Rubio, 2018). También guardan una estrecha relación con la capacidad humana genérica y socio-materialista de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales, en un permanente, continuo e inacabado proceso de creatividad y significación, con sus consecuencias tanto positivas como negativas. En términos

de dignidad humana, los derechos humanos permiten *el despliegue*, por parte de todos, *de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos* (Herrera Flores, 2005b, pp. 18, 57, 60 y 89).

Como complemento, Helio Gallardo (2006) afirma que los derechos humanos apuntan

hacia una producción de comunidad humana universal en la cual a nadie y a ningún pueblo se le puede discriminar negándole la capacidad para producir su humanidad y ofrecerla como testimonio de autoproducción de la especie, o sea, de la humanidad. (p. 176)

Se vinculan con la toma de conciencia, la lucha y la reivindicación para que se generen las condiciones con las que se lucha por crear las condiciones que permitan a todo ser humano dotar de carácter y sentido (libidinal, sexual, cultural, social, política, económica, étnicamente) a sus propias producciones en entornos que no controla en su totalidad.

Cuando se impide a un ser humano su capacidad socio-materialista de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales para establecer una vida digna, cuando se anula y limita su potencialidad para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten la capacidad de hacer y des-hacer mundos o cuando se discrimina a un pueblo negándole la capacidad para producir su humanidad y todo ello se hace en nombre de los mismos derechos humanos, aparece lo que Franz Hinkelammert (1987) denomina la inversión ideológica de los mismos. Suele ser un comportamiento propio de la cultura occidental que se activa cuando establece un orden de prelación jerárquico de principios, valores, mediaciones e instituciones (p.e. la libertad, la propiedad privada y el mercado competitivo) y los defiende y protege vulnerando y violando los derechos de quienes lo confrontan o, simplemente, de quienes son ignorados porque no entran dentro del patrón o modelo de lo que, desde ese orden de prelación, se considera como humano.

No se trata del mismo tipo de inversión que ocurre cuando cualquier persona viola una norma concreta de un ordenamiento jurídico específico. Conculcar una norma conlleva una sanción. Se asegura contra aquel que la viola y el castigo o la pena pasan a ser violaciones legítimas establecidas por el sistema estatal (Hinkelammert, 1987, pp. 135-136). La inversión ideológica de los derechos es más general, más estructural y, también, más violenta, pues implica todo un mecanismo de suspender la humanidad de quienes se oponen al orden de derechos predominante y jerarquizado, quienes terminan siendo acusados de cometer un delito de *lesa humanidad* (Hinkelammert, 1987, p. 136). No se trata de un delincuente que viola una norma, sino de un enemigo de todo lo humano que pierde por ello toda su dignidad. Se mata sin escrúpulos a quien pone en peligro el sistema.

Para el pensador tico-alemán, la primera gran inversión ideológica sucedió con el mensaje del cristianismo originario de su primera etapa, y que estaba basado en una de las versiones de la tradición hebrea enraizada a partir de los mandatos ético de “no matar” y del “amor al prójimo”. Cambia y pasa de ser un mensaje pacifista que no puede constituir ni afirmar ningún imperio, ni tampoco es útil ni sirve para ninguna política del poder, a convertirse en una religión del imperio que da buenas razones para matar, y modula y casi elimina el reclamo ético del amor al prójimo (Hinkelammert, 1998a, pp.147-149). Y afirma: “quien piensa el mundo a partir de un principio que es el no al matar, difícilmente puede cristianizar al imperio” que se basa sobre la dinámica de dar las buenas razones para matar (p. 149).

Por otro lado, la inversión ideológica guarda relación con la imposibilidad real de que todos los seres humanos tengan reconocidos sus derechos plenamente, en toda su integridad. Nunca podrán garantizarse en su cabalidad y en su totalidad. Por esta razón hay que establecer un criterio de preferencia, un orden de prelación que establezca cuáles son los derechos que tienen prioridad sobre el resto, en el caso de que colisionen o entre en conflicto entre sí. Pero el problema se agudiza porque ese principio de jerarquización está indisolublemente unido a la producción y distribución de bienes materiales y

sociales con los que se satisfacen las necesidades humanas. Por eso, todo derecho humano tiene que ser realizado en un marco de posibilidad y factibilidad que viene determinado por el marco del producto social que la sociedad produce.

El principio de prelación establecido por el derecho o el grupo de derechos viene condicionado por determinadas formas de regulación del acceso a la producción y a la distribución de los bienes. Es decir, todos los derechos se median por aquellos derechos priorizados que determinan las formas consideradas legítimas de acceso a los medios materiales y sociales. En nuestras sociedades juega un papel importante el acceso a la propiedad privada bajo la dinámica del mercado crematístico y competitivo y se proyecta sobre todo el mundo ético y valorativo. Son las propias relaciones de producción las que se convierten en el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos (Hinkelammert, 1987, pp. 139, 157-161).

Joaquín Herrera Flores lo explica con lo que denomina el método de acción social dominante que orienta el modo como se puede reaccionar ante los entornos de las relaciones humanas, es decir, el sistema director y el principio directriz de los procesos ideológicos, de los contenidos concretos y específicos que deben orientar las acciones humanas, así como de las formas de producción de los valores sociales (Herrera Flores, 2005a, pp. 14 y 254). En función de ese método-orientador de la acción social dominante o no dominante, articulamos nuestras relaciones humanas con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza. Los valores sociales se refieren a las condiciones y circunstancias sociales y naturales bajo las que se produce la riqueza y se crean las condiciones de la pobreza, como también se institucionalizan los procesos de división social, sexual, étnica, racial y también del hacer humano. Por medio de los valores sociales se crean las bases de acceso desigual a los recursos necesarios para una vida digna (Herrera Flores, 2005a, p. 13). La obtención del máximo beneficio (acumulación), la propiedad privada, el crecimiento perpetuo, la competitividad y el cálculo del coste-beneficio de la racionalidad instrumental de medios y fines serían algunos de los elementos nucleares de

la cultura burguesa capitalista que se ha hecho hegemónica, omnipresente, omnipotente y omnisciente con la mercantilización individualista de todas las parcelas de la vida. Son todas ellas las producciones humanas del mercado capitalista fetichizadas e idolatradas convertidas en algo superior a los seres humanos. Eliminan e ignoran las condiciones de vida digna de todos los sujetos que quedan supeditados y subordinados a sus criterios totalitarios de abstracción y de idealización.

A través de estos dispositivos, la universalidad de los derechos humanos se modula y se relativiza en función de lo que el sistema y el método de la acción dominante establece como prioritario en el reconocimiento de los derechos. Se transforma en un falso universalismo. La desigualdad del valor social y del producto social expresado en términos de pobreza, reconoce los derechos solo a quienes salen beneficiados de esa asimetría y aceptan el sistema, pero dejan de reconocerlos e incluso viola invirtiendo el criterio de reconocimiento universal de los derechos a los seres humanos que lo cuestionan o sufren pasiva y compulsivamente la pobreza de la distribución desigual y de división social, sexual, étnica, racial, etaria y geográfica. Dependiendo quién, cuándo y dónde, los derechos se reconocen o se violan para garantizar el método de acción social dominante referido por Joaquín Herrera Flores.

Detrás de todo esto subyace uno de los problemas que la cultura occidental tiene al abstraer, idealizar y simplificar la realidad compleja en general y la realidad humana, en particular, pero, en este caso, de la realidad más aplastada que es la de quienes sufren injusticia, no solo al nivel epistémicos, sino también al nivel jurídico, ético y con los derechos humanos (Reyes Mate, 2011, p. 47). Por ejemplo, el derecho, en su versión estatal, al formalizarse por medio de procedimientos y normas generales abstrae la singularidad de cada ser humano concreto y particular. El Estado, como autoridad moral justifica el sacrificio de los individuos y la violencia. Su derecho convierte en norma un momento de la vida de un pueblo y lo detiene, lo retiene impidiendo su fluir vital y son los individuos quienes son alcanzados en su singularidad (Reyes Mate,

2011, p. 20). El mismo discurso de los derechos humanos se modula, se revierte y se pone entre paréntesis dependiendo, tal como he dicho, a quiénes, cuándo, dónde y cómo se les reconoce o no se le reconoce su dignidad y libertad, por razones raciales, religiosas, etno-culturales, de clase, de sexo y género, etarias, etc. Resulta ser otro dispositivo de inversión ideológica de los derechos humanos que ejemplifica muy bien lo que denomino la dimensión contradictoria y *angelmónica* de la naturaleza humana (Sánchez Rubio, 2018). Por esta razón, el juicio de la historia sobre el singular es injusto porque se sacrifica y supedita la injusticia concreta a lo universal, al interés del todo que puede representarse en el Estado, la Historia o la Humanidad, deshumanizando la dignidad de quienes son aplastados y no encajan dentro del modelo hegemónico declarado universal (Reyes Mate, 2011, p. 20). Además, sobre ello se construye una marcha triunfal de la historia de los vencedores, que pisotea a sus víctimas silenciando sus injusticias.

5. El cuestionamiento de todos los procesos de victimización

El compromiso y la fe antropológica por lo humano plural, concreto y diferenciado es una semilla que puede ayudar a construir un mundo en el que quepamos todos y todas junto con el respeto a la Naturaleza. La universalidad de los derechos humanos, para que sea coherente, realmente efectiva y llegue al máximo de personas, tiene que ser construida sobre el rechazo de toda expresión de violación de derechos y de toda manifestación de injusticia social. Por esta razón, el compromiso por la dignidad universal sin modulaciones como marco de lo posible, se manifiesta responsablemente a través del denominado imperativo categórico contra todos los procesos que producen víctima y que Franz Hinkelammert (2007; 2018) retoma a partir de los planteamientos marxianos y del cristianismo originario. Consiste en el hecho de echar por tierra y denunciar cualquier situación en la que cualquier ser humano sea denigrado, humillado, abandonado, sojuzgado, vejado y vilipendiado;

implica una opción por quienes son producidos como víctimas (victimizados) por medio de lógicas y dinámicas de dominación, discriminación, opresión, exclusión y marginación, dando cuenta tanto analíticamente de las causas y condicionantes que las producen como contribuyendo, colaborando y participando en la generación de dinámicas, prácticas y procesos que las enfrenten. Ese cuestionamiento implica saber percibir la fuente de los gritos que demandan un más real y socio-material contenido de lo universal. No por otra razón, el filósofo español Reyes Mate (2011, p. 70) afirma que *allí donde el hombre es más negado y entregado a una estrategia de destrucción de la condición humana, allí precisamente se hacen presentes las exigencias del ser humano, las demandas de justicia*.

En una entrevista realizada en el año 2010 en un programa brasileño titulado *Sangre Latino*, el escritor uruguayo Eduardo Galeano afirmaba *que somos más que lo que dicen que somos*. Si la proyectamos sobre las normas jurídicas y sus instituciones, podríamos manifestar que somos más que lo que las normas y las instituciones dicen que somos. Históricamente, la fuente que nos inspira y sirve de referente para saber cuándo el ser humano reclama ser más, está en las luchas por sus derechos frente a distintos excesos de poder poseen y que los movimientos sociales han desarrollado en sus demandas y reclamaciones frente a la injusticia para reivindicar y demandar espacios de libertad y dignidad coartados, impedidos o limitados. No tenemos que perder de vista que el origen histórico de los derechos humanos se cimenta en aquellos procesos de lucha y reivindicación frente a distintos sistemas de sujeción y frente a diversos poderes idolátricos. El imperativo categórico contra todo proceso de victimización dirige la mirada tanto a las causas que ocasionan discriminaciones y opresiones como a las reacciones que las enfrentan. Por ello, los derechos humanos tienen en su reclamación frente a una injusticia a uno de sus componentes más importantes. Incluso Franz Hinkelammert (1998a) subraya que es el punto de vista de los seres humanos de abajo, los oprimidos y explotados quienes conciben su libertad desde un más allá de aquella ley que no transgreden, pero que

contribuye, aunque la cumplan, a seguir siendo victimizados y emprobrecidos (p. 116).

Helio Gallardo (2006) conecta muy bien la lucha por los derechos y el concepto de liberación, con el concepto de *praxis de liberación*, que lo define como todo aquel proceso, siempre abierto, de lucha (*ortopraxis*) con el que el pueblo intenta auto-constituirse y auto-identificarse como sujeto, enfrentando y combatiendo sujeciones vividas y prácticas de dominación y opresión, articulando posibilidades de transferencias de poder con las que poder adquirir y disfrutar control sobre sus existencias (pp. 76, 99 y 121). Situado en el contexto latinoamericano, su análisis puede proyectarse también a otras áreas geográficas.

Las luchas por los derechos humanos son luchas de liberación heterogéneas y ricas en sus matices y sentidos. Gracias a las luchas pasadas y presentes contra estructuras de sujeción, explotación y dominación, nos damos cuenta y tomamos conciencia solidaria de que somos siempre más en ese proceso de humanización incluyente, cuyos pilares se sostienen desde la pluralidad, la diversidad y la diferencia de lo humano. Las luchas son protagonizadas por movimientos y actores sociales que ejemplifican la insurgencia y la rebeldía contra todo aquello que nos achica y empequeñece es una manera constante, como proceso inconcluso y permanente, de crear y mantener valores que surgen en situaciones de injusticias frente a dispositivos que menguan nuestra condición, excluyendo, discriminando, eliminando y/o matando. Por esa razón, los derechos humanos creo que guardan mucha relación con las luchas por la liberación que expresan todo antagonismo o movilización insurgente que, en tanto, lucha, abre y consolida espacios de reacción, reivindicación y demandas a favor de la dignidad humana, del incremento y la apertura de la humanización inacabada de la vida digna de ser vivida por todos y por todas, desde el protagonismo participativo en el proceso de significación y dotación de carácter de sus propias producciones. Sin un imperativo de denuncia se hace difícil tomar conciencia de la barbarie humana y de su enfrentamiento y transformación en espacios de dignidad estructuralmente expandidos y consolidados.

El ser humano debe ser tratado siempre como sujeto y debe tratar a sus semejantes siempre como sujetos. Nunca debemos ser tratado y tratar a nuestros semejantes como objetos. Por ello, Helio Gallardo diferencia entre el pueblo que no reacciona que es el pueblo social que pasivamente acepta su lugar de sometimiento, frente al pueblo que reacciona y que es el pueblo político, plural y diverso, que, al vivir experiencias de contrastes, se hace protagonista al percibir que no es dueño de su destino y se organiza para lograr revertir su situación de dominación y sujeción, para transformar las asimetrías y, con ello, el carácter del poder (Gallardo, 2006, p. 85). Los actores principales del pueblo político son los movimientos sociales populares y, en sus luchas de liberación, se presentan como la forma de resistir y acumular fuerza para detener con eficacia los procesos complejos de dominación inherentes a la reproducción y expansión del capitalismo, cuyos horizontes de referencia son la no factibilidad del género humano en su pluralidad Babel y la degradación irreversible del hábitat natural (p.103).

Asimismo, según Ignacio Ellacuría la mejor forma y el método más adecuado para percibir un derecho humano real y dinámico es el de negar aquella condición de esclavitud, debilidad y opresión que viola una dimensión vital y existencia de los seres humanos que se traduce y significa en términos de dignidad, de libertad o de derechos, ya que este estado o condición negadora es la que ofrece un dato temático primario que sirve de fuente no solo de análisis, sino, principalmente, para poder hacer justicia enfrentándola y, de modo dialéctico, anulándola, mediante su superación crítica y transformadora (Ellacuría, 2012, pp. 298-299).

Mostrándose los padecimientos de la comunidad de víctimas que sufre distintos procesos de inferiorización, dominación, marginación, humillación y exclusión y que busca subvertir el sistema que le niega las condiciones para la producción, reproducción y desarrollo de una vida digna de ser vivida, puede ser enriquecedor para poder reaccionar y no incurrir en ser causantes de equivalentes infamias y maldades. Porque “el sujeto por antonomasia de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo

consciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida” (Rosillo, 2014, p. 110).

Además, visto desde una perspectiva afín al cristianismo originario, para Juan Luis Segundo, el Reino de Dios en Jesús, parece ser llamado por la propia historia de la deshumanización del hombre y, por tanto, hay que enfrentarla socio-históricamente intentando lograr que no existan los pobres, los empobrecidos y los victimizados para que todos puedan vivir en goce y plenitud de vida (Segundo, 2010, p. 165). Por esta razón, la liberación y su praxis en tanto lucha, junto con el imperativo de denuncia contra los procesos de victimización, son los términos más aptos para expresar y criticar la situación de empobrecimiento y sufrimiento de los pueblos del mundo que carecen y son privados por procesos y causas estructurales, que tienen que ser histórica e integralmente confrontados desde procesos de liberación que también son integrales por su dimensión económica, política, ética, teológica y social inmanente y socio-material (Rosillo, 2012, pp. 86-87).

6. Racionalidad reproductiva y condiciones que la posibilitan

Finalmente, los cuatro puntos tratados sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert y su relación con los derechos humanos, giran todos en torno a este quinto punto: la racionalidad reproductiva que se desarrolla por medio del reconocimiento mutuo de los sujetos, desde la cooperación, la reciprocidad, la amistad, la solidaridad y la fraternidad.

Judith Butler en su libro *La fuerza de la no violencia* (2021), afirma que todo ser humano debe ser digno de duelo y de ser llorado cuando muere, sin excepciones. Con ello también reclama que toda vida humana debe ser dignamente vivible, sin que haya una preferencia de valorar más a quienes consideramos más cercanos afectiva y culturalmente y desvalorizar y no sentir

afecto por quienes están más alejados de nuestra cotidianidad y nuestra identidad cultural.

En esta línea, Franz Hinkelammert (1985) defiende que el proyecto utópico que posibilite la vida de todos los seres humanos, sin que haya ninguna expresión de marginación. Los humanos somos seres necesitados y las víctimas es la primera opción porque son quienes menos posibilidades tienen de vida o la poseen precariamente. Apuesta por un imaginario trascendental y de imposibilidad en el que en ninguna sociedad debe existir ni excluidos, ni explotados, ni oprimidos, en definitiva, una sociedad sin víctimas. El movimiento de liberación mexicano del EZLN con su reivindicación de *una sociedad en la que quepan todos*, lo refleja muy bien (p. 151). No hay un modelo de sociedad previamente establecido ni apriorístico. Satisfacer las necesidades de cada uno y cada una de nosotros es un criterio y una racionalidad reproductiva que nos permite saber si la vida es o no es garantizada en función del reconocimiento mutuo de los sujetos. Por esta razón, Hinkelammert nos propone un criterio de discernimiento y un criterio de validez universal que sirve para enjuiciar modelos de sociedad en tanto que son válidas si incluyen a todos sus miembros y son inválidas si excluyen (Hinkelammert, 1995, p. 312). Sin entrar en consideraciones concretas de qué o cuál vida es la mejor, sí fija el límite en el hecho de que la vida de unos, sea del tipo que sea, no debe implicar la imposibilidad de vivir por parte del resto. Asimismo, las condiciones de posibilidad de cada acción se logran afirmando la vida.

Para que el ser humano pueda desplegar sus capacidades humanas sobre la satisfacción de sus necesidades, para que pueda producir y reproducir mundos, tiene que vivir. De ahí la importancia que tiene asumir e incorporar una racionalidad y una ética de la vida y de lo vivo, una ética reproductiva que sepa resistir sensible y comprometida con el sufrimiento humano. Todo ser humano debe vivir y no ser sacrificado ni ser matado por un valor, un ideal, una institución, en definitiva, una producción o creación humana.

Aunque no me voy a detener ahora en ello, sobre esta racionalidad reproductiva construye Enrique Dussel su arquitectónica de la ética (y la política) de la liberación bajo el rótulo de

criterio y principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, cuyos pilares son formales, materiales y de factibilidad (Dussel, 1998; 2007). Como criterio de realidad, para que el ser humano pueda sentir, respirar, hablar, comunicar, crear, recrear, significar y resignificar mundos, debe vivir. Solo si estamos vivos podemos construir realidad. Por esta razón, tanto Hinkelammert como Dussel parten de la consideración de que la vida humana es el fundamento interno de la realidad. La vida humana (no abstractamente considerada) funciona como criterio que juzga sobre toda acción, tanto sobre aquello que la produce, reproduce y desarrolla como sobre aquello que la aniquila o degrada. No se refieren a ella como fin, ni como programa que se puede cumplir o en el que se fracasa. Se trata más bien de la condición para cualquier cosa, acción o evento que esté dentro de los marcos de la realidad histórica del ser humano. Sin vida de los sujetos, no hay educación, ni discusión, ni razonamiento, ni valoración, ni sentimiento (Hinkelammert & Mora, 2006).

Por estas y otras razones, los ordenamientos jurídicos y los derechos humanos guardan relación con la administración de la vida y de la muerte de todas las personas del planeta, con nombre y apellidos. De ahí el reto de construir cultura sensible en derechos, responsable y con conciencia de defender las condiciones de existencia humana y de la naturaleza a partir de la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas que nos permiten vivir. La vida humana y el mundo natural en el que está inserta, son el fundamento que limita el margen de posibilidades de la humanidad. No todo es posible. La vida es lo debido. A partir de esta apuesta por lo humano y de sus condiciones de vida, todo ser humano, con nombres y apellidos debe tener la posibilidad de construir y reconstruir mundos en todos los órdenes de la vida, enfrentando cualquier limitación, obstáculo o cierre que lo impide, pero sin caer en reproducir la cultura sacrificial, fetichista e idolátrica que mata y excluye a determinados seres humanos. Cualquier acción o política pública y privada, como mínimo, debe tener en cuenta y apostar por las condiciones de existencia de todos los sujetos que conforman la Humanidad, porque la vida

de cada persona es el soporte de todo lo demás (Hinkelammert, 1984; 1987; 1995).

Referencias

- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- De la Torre Rangel, J. A. (2014). *La tradición iberoamericana de derechos humanos*. Porrúa.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Ellacuría, I. (2012). "Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos", en Senent de Frutos, Juan Antonio (ed.), *La lucha por la Justicia. Selección de textos en Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. Universidad de Deusto.
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI: producir un mundo*. Arlekin.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Anthropos.
- Herrera Flores, J. (2005a). *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*. Aconcagua.
- Herrera Flores, J. (2005b). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Los Libros de la Catarata.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1998a). *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1998b). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2004). *Crítica de la razón utópica* (edición revisada y ampliada). Dewclee de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018). *El totalitarismo del mercado: el mercado como ser supremo*. Akal.
- Hinkelammert, F. & Mora, H. (2006). *Hacia una economía para la vida*. DEI.
- Mate, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Anthropos.

- Paoli, A. (2016). *El proyecto del reino*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispat.
- Rosillo, A. (2012). *Liberación y justicia social. Derechos humanos desde la teología de la liberación*. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat; Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Rosillo, A. (2014). *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*. Itaca.
- Sánchez Rubio, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Desclée de Brouwer.
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Akal.
- Segundo, J. L. (2010). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Biblioteca Testimonial del Bicentenario. Editorial Docencia.

David Sánchez Rubio (dsanche@us.es) es doctor en Derecho por la Universidad de Sevilla, profesor titular de Universidad y director del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Entre algunos de sus libros publicados, destacan: *Repensar derechos humanos* (2007); *Encantos y desencantos de los derechos humanos* (2011); *Derechos humanos instituyentes. Pensamiento crítico y praxis de liberación* (2018). Es autor y también coordinador de *Podere constituyentes, alteridad y pueblos indígenas* (2020); y de *Derechos humanos y transformación social* (2021).

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Estela Fernández Nadal

Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea

Resumen: *El trabajo presenta una síntesis de los principales núcleos teóricos de la filosofía de Franz Hinkelammert. Pone énfasis, por una parte, en su carácter sistemático, observable en la articulación y coherencia internas de los diferentes desarrollos disciplinares: antropología, filosofía de la historia, ética, política, teología. Por otra parte, procura mostrar la referencia fundamental de todo el conjunto al pensamiento de Karl Marx, tradición crítica dentro de la cual Hinkelammert produce una mirada original. En lo que respecta al carácter sistemático y totalizador de la reflexión de Hinkelammert, el escrito subraya la imbricación de sus diversos aportes. En el campo de la antropología filosófica, a partir de las categorías centrales de intersubjetividad e infinitud/finitud, se definen los alcances y límites del sujeto. La prioridad de este último que da lugar, en el terreno de la filosofía de la historia, a la crítica de la razón utópica. La ética y la política aparecen como ámbitos donde el grito del sujeto plantea la exigencia de bien común y de una sociedad en que quepan todos y todas. Finalmente, el recorrido se cierra con un rápido pero elocuente esbozo de su teología política. En relación con el segundo aspecto señalado, el escrito subraya la importancia de la contribución de Hinkelammert al marxismo en dos aspectos. Primero, porque otorga al pensamiento de Marx una vigencia nueva,*

al reformularlo desde un presente dominado por la globalización como nueva matriz de acumulación capitalista. Segundo, porque discute cada punto del pensamiento de Marx que, condicionado por su coyuntura histórico-social, plantea dudas, esboza respuestas problemáticas o muestra límites, haciendo necesaria, a juicio de Hinkelammert, una revisión y actualización de sus principales ideas.

Palabras clave: *Franz Hinkelammert, filosofía latinoamericana, marxismo, teología política, intersubjetividad*

Abstract: *The work presents a synthesis of the main theoretical nuclei of Franz Hinkelammert's philosophy. It emphasizes, on the one hand, its systematic character, observable in the internal articulation and coherence of the different disciplinary developments: anthropology, philosophy of history, ethics, politics, theology. On the other hand, it tries to show the fundamental reference of the whole to the thought of Karl Marx, a critical tradition within which Hinkelammert produces an original look. Regarding the systematic and totalizing nature of Hinkelammert's reflection, the writing underlines the interweaving of his various contributions. In the field of philosophical anthropology, based on the central categories of intersubjectivity and infinity/finitude, the scope and limits of the*



subject are defined. The priority of the latter gives rise, in the field of the philosophy of history, to the critique of utopian reason. Ethics and politics appear as areas where the cry of the subject raises the demand for the common good and for a society in which everyone fits. Finally, the tour closes with a quick but eloquent outline of his political theology. In relation to the second aspect mentioned, the writing underlines the importance of Hinkelammert's contribution to Marxism in two aspects. First, because it gives Marx's thought a new validity, by reformulating it from a present dominated by globalization as a new matrix of capitalist accumulation. Second, because it discusses each point of Marx's thought that, conditioned by its historical-social situation, raises doubts, outlines problematic answers or shows limits, making necessary, in Hinkelammert's opinion, a review and update of his main ideas.

Keywords: *Franz Hinkelammert, Latin American philosophy, Marxism, political theology, intersubjectivity*

El siguiente escrito representa un intento de sintetizar los principales núcleos teóricos de la filosofía de Franz Hinkelammert, poniendo énfasis, por una parte, en el carácter sistemático de la misma, esto es, apuntando a develar la articulación y coherencia internas de los diferentes desarrollos disciplinares: antropología, filosofía de la historia, ética, política, teología. Por otra parte, nos ha interesado mostrar la referencia fundamental de todo el conjunto al pensamiento de Karl Marx.

Considero que, abordada desde esa perspectiva, la obra de Hinkelammert se revela como un *corpus* teórico consistente y sistemático de filosofía contemporánea, completamente enraizado en la tradición inaugurada por Karl Marx, al tiempo que profundamente original.

En relación con la inscripción de ese corpus en la tradición marxista, a pesar de lo apretado de la síntesis que presentamos, hemos procurado evidenciar la riqueza de la reformulación hinkelammertiana de ese legado y la importancia de

su aporte, en al menos dos sentidos. Primero, porque le otorga una vigencia nueva, al pensarlo desde un presente dominado por la globalización como nueva matriz de acumulación capitalista; segundo, porque establece una posición crítica y creativa frente al mismo, pues discute cada punto del pensamiento de Marx que, condicionado por su coyuntura histórico-social, plantea dudas, esboza respuestas problemáticas o muestra límites, haciendo necesaria, a los ojos de Hinkelammert, una revisión y actualización de sus principales ideas.

En lo que respecta al carácter sistemático y totalizador de la reflexión hinkelammertiana, intento iluminar la imbricación de sus aportes, producidos desde disciplinas filosóficas diversas, que funcionan como piezas de un rompecabezas que encajan perfectamente entre ellas.

Para desglosar esos aportes, comienzo poniendo al sujeto en el centro, es decir, tomando su antropología, la concepción de la existencia humana que aflora en su pensamiento. Para ello me refiero a dos categorías antropológicas centrales: intersubjetividad e infinitud/finitud. Sigo luego por la crítica a la Modernidad occidental, tal como la desarrolla en su filosofía de la historia, siempre centrada en la crítica de la razón utópica. Por este camino, llego a la ética y, luego, a la política, dos ámbitos donde el grito del sujeto plantea la exigencia de bien común y de una sociedad en que quepan todos y todas. Finalmente, esta revista se cierra con un rápido pero elocuente esbozo de su teología política.

1. Antropología. Intersubjetividad e interdependencia social y natural

Desde mi lectura, la antropología de Hinkelammert está edificada sobre un basamento profundamente materialista, en un sentido que considero completamente marxista y que remite al carácter corporal del ser humano. Este es, fundamentalmente, corporalidad material: corporalidad inteligente y atravesada de espiritualidad, por supuesto, pero también corporalidad condicionada y necesitada.

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

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

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

Como cuerpos necesitados, somos seres sociales, pues, para no morir, necesitamos de otros seres humanos; y somos seres naturales, pues requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza son imprescindibles para la vida de cada cual. Entonces, más

allá de la utilidad del cálculo, hay otro tipo de “utilidad”, anterior y fundante: la utilidad de no matar para seguir viviendo.

En definitiva, para Hinkelammert, la reproducción de la vida, como bien aseveró Marx, se asienta en la preservación de las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el ser humano como fuerza de trabajo capaz de transformarla (Marx, 1959, I, p. 424).

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

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

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

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

2. Antropología. La tensión infinitud/finitud

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

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

somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud. (Hinkelammert, 2007, p. 188)

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

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

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

La paradójica condición humana se extiende entonces a las instituciones, donde se expresa como radical ambigüedad: necesarias para el desarrollo de las infinitas potencialidades humanas, siempre encierran, al mismo tiempo, un peligro: el de la muerte del sujeto creador. Esto sucede porque, una vez creadas, instituciones y leyes se objetivan y separan de sus creadores, se autonomizan, y terminan por gobernarlos en función de intereses sistémicos. Devenidas “fetiches”, obligan a cumplir

normas, coartan la libertad, imponen sacrificios, posponen la realización del goce y la satisfacción de necesidades; esto es: administran la vida, administrando la muerte.

3. Filosofía de la historia. Utopismo moderno y autodestrucción

Para Marx el ser humano no es totalmente libre, pues nace y crece dentro de condiciones que no ha elegido, pero tampoco está totalmente determinado, pues puede modificar la realidad socio-histórica mediante la praxis¹. Otro tanto sucede con Hinkelammert: la condición humana se caracteriza por ser una paradójica e irresoluble tensión, no sólo entre infinitud y finitud, sino también entre libertad y dominación; y sobre esa compleja y paradójica condición se levanta su filosofía política.

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

Esta dialéctica, tensionada por los polos de la resistencia del sujeto, por un lado, y la objetivación de relaciones sociales, por otro, es inherente a la condición humana; encontramos sus trazas en los mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones. Sin embargo, en el marco de la Modernidad este proceso dialéctico corre serios riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico, que confiere al poder una

capacidad de control y disciplinamiento de las resistencias y de destrucción del entorno, que es totalmente inédita en la historia humana².

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

Idealizaciones de un futuro pensado como perfecto, construidas por abstracción de la realidad, las utopías son, según Kant, ideas trascendentales de la razón, carentes de correlato empírico (no son posibles) pero tienen una función muy valiosa de orientación de la praxis³. Sin embargo, pueden sufrir una distorsión si se olvida su carácter trascendental y se las considera, directamente, como mecanismos empíricos de funcionamiento perfecto, esto es, como fácticamente realizables en el futuro. Para Hinkelammert ese error, señalado por Kant, es lo que ha acontecido en la Modernidad (Hinkelammert, 2002a, p. 15).

Para decirlo de otro modo, la Ilustración y las revoluciones burguesas sustituyeron el cielo religioso transmundano del cristianismo, no para abolirlo, sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como ámbitos de perfección y plenitud, posibles y alcanzables en el futuro por un proceso de aproximación asintótica⁴. La escalera que une la tierra con este nuevo cielo profano es el mito del “progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”, que ha devenido en el fundamento de “una religión intramundana” (Hinkelammert, 2002b, p. 319).

La ilusión del progreso, médula mítica de la modernidad, tensa el presente hacia el futuro y orienta los medios hacia los fines, desencadenando, en definitiva, la expansión de un tipo de racionalidad: la formal o instrumental, guiada por la eficacia técnica y el rendimiento

económico. Devenida hegemónica en la Modernidad, esa racionalidad fomenta el olvido (produce la abstracción) de lo más importante, a saber, que la reproducción de la vida es condición de posibilidad de la subsistencia de la totalidad del mundo (social y natural); es, por tanto, el criterio externo y anterior a la calculabilidad misma.

Por su énfasis formalizante e instrumental, la razón reduce toda acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin, planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales, orientados por el cálculo costes-beneficios, hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia.

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

La categoría “irracionalidad de lo racionalizado”⁵ llama la atención sobre la destrucción descontrolada e irracional del entorno social y natural, que hoy padecemos, como consecuencia de la absolutización de ese tipo de racionalidad reductiva. Esa “irracionalidad” se devela como el resultado histórico del utopismo moderno. En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista, que conocemos como “globalización”, es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado⁶.

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

la producción, junto con las ganancias de unos pocos, de efectos no intencionales destructivos, que son cada vez más extendidos y más graves. Esto resultó, como ya se dijo, en el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza (ser humano y naturaleza). A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se ha generalizado, dando lugar a las crisis globales: particularmente, la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y los problemas de violencia que afectan la convivencia humana. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Son el síntoma de la barbarie consustancial al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas. Todo esto nos vuelve a confrontar con el asunto decisivo, en torno al cual pivotea la filosofía hinkelammertiana, de que el “asesinato es un suicidio”⁷.

Filosofía de la historia y antropología convergen en el pensamiento de Hinkelammert. El desarrollo fuera de todo límite de la racionalidad moderna y su utopismo ponen en peligro la reproducción del circuito natural de la vida, asentado en la corporalidad de los sujetos humanos y su requerimiento de inserción en una intersubjetividad material mayor. Solo la resistencia en nombre del interés material de seguir viviendo puede doblegar la fuerza del huracán arrasador y asesino de la razón mercado-céntrica. Y esto nos da el pie para presentar las principales ideas de la ética y la política de Franz Hinkelammert.

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

Si el punto de partida es el ser humano como ser corporal (social y natural), se sigue necesariamente que las resistencias frente al sistema y a su racionalidad “irracional” tienen que articularse en torno del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. Esa es la base sobre la cual se funda una ética materialista del

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

Las crisis globales que afrontamos en el presente anuncian un desenlace catastrófico para la especie y para la tierra; son por tanto un índice de que la única posibilidad de evitar un desastre inminente es la resistencia de los afectados. En la medida en que el ser humano, aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin, resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en cuyo transcurso resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la “racionalidad” irracional de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad “reproductiva”, del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma⁸.

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

Acorde a la crítica de la razón utópica que atraviesa todo el pensamiento de Hinkelammert,

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

Por eso, una vez producida la transformación de instituciones dadas en un determinado momento, es esperable que las propuestas formuladas inicialmente contra la lógica destructiva del sistema se vuelquen nuevamente, una vez integradas en una nueva objetividad, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces.

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

El sistema se rige por un tipo de eficiencia fragmentaria, basada en el cálculo costo-beneficio, que no considera los factores no calculables ni los efectos indirectos de las acciones directas. En nombre del bien común, el sujeto resiste, interpela al sistema y le exige someter el cálculo de utilidad a determinados valores –el respeto al ser humano, a todas las dimensiones de su vida y a la vida de la naturaleza–, que son anteriores al cálculo mismo. Estos valores resultan de la experiencia subjetiva del reconocimiento mutuo de

los seres humanos y la relación con la totalidad del mundo como sistema interdependiente, cuyo conocimiento exhaustivo nos está vedado. No son leyes o normas, sino criterios para discernir e interpelar a las leyes, normas e instituciones. Por su introducción en el sistema, limitan el campo de acción de la eficiencia fragmentaria, en nombre de un tipo de eficiencia de signo distinto, que podemos llamar “reproductiva”, pues aseguran la reproducción de la vida y, con ella, la del propio sistema, que, sin este límite, tiende a la autodestrucción⁹.

Hay un conflicto entre la necesidad del cálculo fragmentario que rige las instituciones (y el mercado, en particular) y la necesidad de limitar ese cálculo por valores que están más allá del cálculo mismo. En el seno de ese conflicto, el bien común es un proceso abierto, en el cual esos valores “son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlos” (Hinkelammert, 2002b, p. 99)¹⁰.

5. Política. El socialismo democrático; resistencia y mediación

La exigencia de transformación del sistema es legítima porque por su propia inercia tiende a aplastar al sujeto. Sin embargo, esta exigencia no debe plantearse en términos de una abolición del sistema (mercado y dinero).

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

moderna) a la del mercado total como mecanismo de funcionamiento perfecto¹¹.

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

En primer lugar, la reproducción de la vida humana como criterio para juzgar cualquier estructura social y cualquier formulación ética, es un concepto negativo: exige no convalidar una determinada forma de organización social y política, en la medida en que ponga en riesgo la vida misma; pero no postula, en cambio, la necesidad de una forma de sociedad determinada. El error de Marx consiste en haber convertido indebidamente ese criterio negativo en positivo, tal como sucede cuando se proyecta una *societas perfecta* como única alternativa posible. En este procedimiento opera la razón utópica moderna, no sometida a crítica, que plantea (de nuevo) una meta a alcanzar por medio de una aproximación asintótica a un fin de la historia predeterminado e hipostasiado, que juzga sobre el presente en términos de condena o sacralización absolutas.

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

En efecto, la coordinación de la división social del trabajo, en tanto es un producto de la práctica social e histórica de los seres humanos, está sujeta a las propias limitaciones de nuestra capacidad cognitiva. A partir de un cierto grado de complejidad social, el desarrollo de la división

social del trabajo, como sistema interdependiente en todos sus componentes, deja de ser susceptible de una coordinación directa y *a priori*, basada en el conocimiento suficiente de todas las variables puestas en juego. Las relaciones mercantiles suplen esta limitación del conocimiento, produciendo una coordinación *a posteriori* e indirecta del sistema. Cuanto más avanza la división social del trabajo es menos reversible la institucionalización de las interrelaciones por el mercado, que supondría un regreso a sistemas de producción anteriores y menos eficientes en términos de productibilidad del trabajo.

Para Hinkelammert, la exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que produce el automatismo del mercado. De allí se plantea la necesidad de una adecuada planificación económica, que asegure la racionalidad a partir de una división social del trabajo, capaz de solventar las necesidades. Esta es la finalidad de la planificación económica, que garantiza la autonomía de decisión del sujeto humano respecto de la distribución de los ingresos y del empleo; pero esta necesidad no debe plantearse en términos de una polarización excluyente y maniquea entre mercado y plan.

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

La planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía

empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que éste. (Hinkelammert, 2002a, p. 334)

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

6. Teología política. La ambigüedad del devenir divino de lo humano

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

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

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

Para llenar ese vacío existencial, esta falta de sentido, están disponibles los mitos. Para

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

Un punto de vista privilegiado para el análisis de la mitología moderna es el que aporta el mito de *Prometeo*. Como es sabido, entre los griegos, Prometeo era un titán que robaba el fuego a los dioses para entregárselo a los seres humanos y, en consecuencia, fue castigado por sus pares. Pero, a partir del Renacimiento, el personaje mítico se transforma y empieza a ser un ser humano rebelde que se levanta contra los dioses¹². Esa transformación convierte a *Prometeo* en el mito prototípico de la Modernidad, pues abre un espacio imaginario dentro del cual los seres humanos descubren en sí mismos la dimensión de lo divino y se disponen a desplegarla en la transformación de la realidad.

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

Por un lado, en el camino efectivamente recorrido por la humanidad, *Prometeo* ha sido el motor de la idea de progreso, el gran mito profano de la racionalidad moderna, que proclama la divinidad de lo humano en un sentido universal, pero también que siempre promete el logro de la plenitud humana en alguna sociedad perfecta, construida en el futuro, a condición de que el sujeto se someta a los sacrificios que esa construcción impone. Este es el *Prometeo* que ha

guiado el desarrollo histórico moderno hasta la sociedad capitalista mundial actual. En su seno, el devenir divino del ser humano se ha esfumado y trasladado a los productos de su actividad, quedando supeditado al mandato de un universalismo abstracto, cósmico, objetivo, donde el sujeto se ha degradado a individuo propietario, su dignidad se ha trasladado a las cosas y su igualdad se ha diluido en el intercambio de equivalentes en el mercado sacralizado. Es el universalismo del reino de la ley (del valor) en el que estamos todos y todas aplastados.

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

Claramente este *Prometeo* es un ser humano que se reconoce divino y le otorga a su divinidad una dimensión universal, que alcanza a todos y todas. En tal sentido es plenamente moderno. Sin embargo, en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita en 1844, este *Prometeo* de Marx formula un imperativo categórico muy particular: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2007, p. 11). Este imperativo plantea un humanismo universal, pero radicalmente diferente al universalismo abstracto del mercado. El ser humano universal no es, en este caso, el individuo, menos aún el individuo propietario, sino el sujeto humano concebido como sujeto corporal, natural, vulnerable, necesitado de los otros y de la naturaleza. Es un universalismo del ser humano concreto; un humanismo emancipador que, a pesar de la barbarie imperante, sigue siendo una posibilidad histórica.

Esa posibilidad depende de la rebelión del sujeto.

Pero no de cualquier rebelión. Debe ser una rebelión meditada y solventada en un consenso

generalizado acerca de la necesidad imperiosa de afirmar la vida de todos y todas, incluida la naturaleza, y en la decisión de limitar la lógica abstracta del mercado y del cálculo de ganancias por los postulados de una racionalidad reproductiva.

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

Es muy estrecho el margen de que disponemos. Pero aún es un margen.

Notas

1. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente” (Marx, 1973, p. 15).
2. En una entrevista realizada por Norbert Arnzt, Hinkelammert sostiene: “por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez” (Arnzt, 2001, p. 77).
3. El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado como el conjunto de condiciones de toda posible experiencia; pero tales principios trascendentales e incondicionados no pueden ser, ellos mismos, objeto de experiencia (Kant, 1977 [1781], pp. 168-174).
4. “Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática (...). Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña (...). Puede decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito” (Hinkelammert, 2000, p. 5).
5. “Irracionalidad de lo racionalizado” significa que “la acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto” (Hinkelammert, 2002b, p. 345).
6. Adam Smith produce la formulación clásica de este mito con su metáfora de la mano invisible: el automatismo del mercado (Hinkelammert, 2002b, pp. 200-203).
7. Dice el autor: “La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio” (Hinkelammert, 1998, p. 265).
8. *Individuo* y *sujeto* se revelan, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su aplastamiento. En el límite, el *homo economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica,

- es el sujeto aplastado, transformado en objeto (Hinkelammert, 2002b, pp. 341-351).
9. La racionalidad reproductiva “se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana” y concierne al sujeto. “Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción (. ...) Para poder enfocar esta otra racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines (. ...) Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles, pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir” (Hinkelammert y Mora, 2001, pp. 105-107).
 10. Para completar el sentido de su afirmación, Hinkelammert cita al subcomandante Marcos: “te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir” (Hinkelammert, 2002b, p. 100).
 11. Para Hinkelammert, “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo (...) sino en su imaginación de una alternativa (. ...) Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza –socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social- designa también un orden determinista (... que) debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes (. ...) De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Esto sucede, según el autor, cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida

conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante la adecuación automática de los precios de las mercancías (Marx, 1994, I, p. 289s). Prosigue Hinkelammert: “Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de ‘idea regulativa’, se transforma en una ilusión trascendental (. ...) Sin embargo, toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira (a algo que está) más allá de lo que es la *conditio humana* (. ...) No se trata de (realizar) una libertad *a priori* de leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos –en el grado que sea posible- por medio de la acción asociativa o solidaria” (Hinkelammert, 1996, pp. 252-259).

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

Referencias

- Arnzt, N. (2001). Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica*. Entrevista. En: J. Duque, José y otros. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. DEI.
- Cuervo Sola, M. (2016). *Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Mención en Ciencia Política, Universidad Nacional de Cuyo. Inédita.
- Fernández Nadal, E. & G. Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO y Ciccus.
- Hinkelammert, F. J. (1996). *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*. DEI.
- Hinkelammert, F. J. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (2 ed). DEI.

- Hinkelammert, F. J. (2000). *Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas*. Texto inédito. Disponible en: <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/media/11554>
- Hinkelammert, F. J. (2002b). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. J. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. El perro y la rana.
- Hinkelammert, F. J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. J. y Henry Mora (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. DEI.
- Kant, I. (1977 [1781]). *Crítica de la razón pura*. Porrúa.
- Marx, K. (1973). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Anteo.
- Marx, K. (1984 [1844]). *Manuscritos de 1844. Economía Política y Filosofía*. Cartago.
- Marx, K. (1994 [1867]). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (2 ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Pascal, B. (1971). *Pensamientos*. Vol. II. Sudamericana.

Estela Fernández Nadal (esfernadal@gmail.com) es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Trabajó 30 años en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de su país (Argentina).

Ha sido también durante tres décadas docente en la Universidad Nacional de Cuyo, donde continúa a cargo de la cátedra de Filosofía, de la carrera de Sociología, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Realiza también docencia de posgrado, tanto en su país como en diversas universidades de América Latina y España. Desde 2001 trabaja cerca de Franz Hinkelammert, en temas de Filosofía política. Dentro de sus libros más recientes se encuentran: “Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert” (en colaboración con Gustavo Silnik; Buenos Aires, CLACSO-Ciccus, 2012); “Recorridos por la filosofía de nuestra América” (Buenos Aires, Teseo, 2019). Dentro de sus últimas publicaciones en revistas científicas se encuentran: “Multitemporalidad y estructura colonial. La mirada de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la conflictividad histórico-social”. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, N° 9, diciembre de 2018, pp. 29-45; “La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 27, N° 97, abril-junio 2022, pp. 17-29. Además, es editora, prologuista y responsable del aparato crítico del libro de Franz Hinkelammert, *La vida o el Capital. Antología esencial* (Buenos Aires, CLACSO, 2017).

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Henry Mora Jiménez

Racionalidad y ética en Franz Hinkelammert: La crítica hinkelammertiana a la teoría ortodoxa de la acción racional ¹

Resumen: El artículo desarrolla la distinción fundamental que establece Franz Hinkelammert entre racionalidad instrumental medio-fin y racionalidad reproductiva de la vida, y por qué la primera (sin negar su estatus teórico y práctico) debe supeditarse a la segunda. Se distinguen tres tipos de juicios: juicios medio-fin, juicios vida-muerte y juicios de valor. Solo si descartamos los juicios vida-muerte (que son juicios de hecho), los juicios de valor resultan ser ajenos a la discusión científica, ya que serían vistos como simples juicios de gusto. A partir de lo anterior se plantea otra distinción fundamental entre éticas funcionales y ética para la vida. Esta última resulta crucial para el estudio de las consecuencias del actuar humano sobre las condiciones de posibilidad de la vida.

Palabras claves: racionalidad reproductiva, juicios vida-muerte, ética de la vida

Abstract: The article develops the fundamental distinction that Franz Hinkelammert establishes between means-end instrumental rationality and reproductive rationality of life, and why the former (without denying its theoretical and practical status) should be subordinated to the latter. Three types of judgments are distinguished: means-end judgments, life-death judgments, and value judgments. Only if we discard life-death judgments (which are

judgments of fact), value judgments turn out to be alien to scientific discussion, since these would be seen as simple judgments of taste. From the above, another fundamental distinction between functional ethics and ethics for life is raised. The latter is crucial for the study of the consequences of human action on the conditions of possibility of life.

Keywords: reproductive rationality, life-death judgments, ethics of life

I. Introducción

En diversas ocasiones, Franz Hinkelammert ha comentado su extrañeza de que una pieza teórica que él mismo considera de suma importancia para su pensamiento, como lo es el texto principal que comentamos (Hinkelammert, 1996), no haya recibido la atención esperada. Desde luego, no se trata de un texto ignorado, pero, siendo un pilar de todo su pensamiento crítico, él mismo esperaba una atención mayor, ya sea para la crítica o para sugerencias de mejora. Creo que una posible razón de esta desatención, pero no la única, se debe a la misma dificultad del texto, escrito en un lenguaje altamente especializado.

Con el objeto de remediar, al menos en parte, esta situación, intento en este artículo traducir en términos más didácticos los contenidos



centrales del texto de Hinkelammert, por lo que presto especial atención a las categorías básicas y a los procesos de razonamiento dialéctico, recurriendo a cuadros sinópticos cuando lo considero útil y necesario.

II. La irracionalidad de los racionalizados

Comencemos la exposición con dos citas, una de Marx y otra del propio Hinkelammert que sitúan el meollo del problema: “la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (*Marx, 2014, p. 424*); y,

el problema fundamental de la Modernidad de hoy [es] la irracionalidad de lo racionalizado (...). Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad. Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado. (Hinkelammert, s.f., p. 331)

Quizá es conveniente iniciar la exposición convirtiendo la frase “la irracionalidad de lo racionalizado” a un español más unívoco. Sería: “la irracionalidad de la razón racionalizada”. O en lenguaje popular: “cortar la rama del árbol sobre la cual se está sentado”. Hinkelammert inicia planteándonos estas preguntas: ¿Es racional nuestra racionalidad?, ¿es eficiente la eficiencia?, ¿lo que llamamos progreso es siempre un avance o se ha convertido en un salto al vacío? Pongamos como ejemplo la fórmula simple que define la productividad del trabajo (expresión 1):

Productividad del trabajo = producto producido/trabajo efectivamente empleado¹

Ambas variables (numerador y denominador) medidas para un mismo período de tiempo determinado. Ahora bien, ¿qué pasa si

redefinimos la productividad del trabajo de la siguiente manera (expresión 2)?

Productividad del trabajo = Producto producido – producto potencial destruido (2)

Población efectivamente empleada + población excluida

Donde:

Producto potencial destruido: “costos externos” de la actividad empresarial (externalidades negativas según la economía neoclásica), o más precisamente, los efectos sobre el ser humano y sobre la naturaleza como consecuencia de un proceso productivo y económico-social que se realiza bajo relaciones de dominación y explotación. En el proceso productivo el ser humano puede ser explotado y pauperizado -también mutilado, discapacitado o muerto- y la naturaleza expoliada, amputada, destruida.

Población excluida: población excluida del sistema de división social del trabajo como consecuencia de la existencia de determinadas relaciones sociales de producción.

La expresión (2) deja claro que la **eficiencia abstracta** -tal como se describe según la expresión (1)- borra de la conciencia (y del cálculo) el sentido de la realidad (o al menos una parte de ella). No computa el producto potencial destruido ni la población excluida como resultado de un cálculo abstracto de ganancia; lo que obviamente haría disminuir sensiblemente el guarismo para la productividad del trabajo.

No obstante, enfatiza Hinkelammert, esta forma de expresar la eficiencia (racionalidad, competitividad) es considerada, no solo correcta por la teoría tradicional, sino incluso, un valor supremo. Pero al proceder de esta manera, se borra el “valor de uso” de las cosas (y su valor ecológico, agregó). Prevalece el valor formal o “de cambio”, y la realidad vivida se percibe como una “realidad virtual”.

Hinkelammert cita nuevamente a Marx, a saber: Lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de la mercancía es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de

uso respectivos (Marx, 2014, p. 43). Y agrega de su cuenta para un mayor entendimiento:

El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un abrigo, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva". Y esto se extiende a todos los valores de nuestra vida. (Hinkelammert, 1996, pp. 13-14)

El valor de uso pasa a segundo plano. Este dominio absoluto de la competitividad (ganancia, progreso, éxito, eficiencia, crecimiento, desarrollo, etc.) presenta tres serios problemas:

- i. No admite acciones frente a los efectos destructores que ella misma produce,
- ii. Incluso impide ver estos efectos (ceguera categorial, no simple "olvido"),
- iii. Al empoderarse como dominante, este "núcleo irracional" tiende a generalizarse y totalizarse.

Y esto es la irracionalidad de lo racionalizado: nuestra actuación hacia la realidad se orienta por una ceguera categorial que conduce al camino del suicidio colectivo (abstracción del valor de uso, del valor ecológico y de la misma dignidad humana).

Ahora podemos entender mejor las palabras de Marx antes citadas: "Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Marx, 2014, p. 424).

III. La teoría de la acción racional y los juicios de hecho que no son juicios medio-fin

La teoría de la acción racional que Hinkelammert critica se remonta a Max Weber, Lionel Robbins, y a la teoría económica marginalista en general (principio de escasez), y podemos denominarla racionalidad medio-fin: una acción

lineal vincula fines dados y medios con usos alternativos (escasez). Juzga sobre los medios utilizados para obtener fines determinados.

Se trata de un criterio de racionalidad formal, instrumental, racionalidad de los medios (obtener el máximo producto con los medios disponibles, incurrir en el mínimo costo para obtener un producto dado).

Los fines considerados son fines específicos, particulares (típicamente, fines de las empresas -bienes y servicios en cuanto que mercancías), fines que pueden calcularse por la acción calculada del ser humano. Son juicios del mercado basados en el cálculo de ganancias. Esto excluye, por ejemplo, los fines del bien común, como la protección de la naturaleza, salud para todos, educación para todos, etc.

Hasta aquí, podemos remarcar algunas definiciones que Hinkelammert utiliza en su análisis:

Eficiencia: juicios sobre el costo de los medios en relación con el fin por lograr, lo que exige (para su formalización) una valoración monetaria y una evaluación de la rentabilidad del proceso de producción (precio del producto vs costos de producción).

Mercados: "lugar" o espacio/tiempo donde se entrelazan la infinidad de los procesos de producción y sus relaciones medio-fin (relaciones insumo-producto, cálculo costo-precio-beneficio).

Competencia: instancia que decide sobre la eficiencia (y sobrevivencia) de cada uno de los productores: ¿qué producciones y cuáles productores se imponen?

Los más eficientes, los más competitivos, los que se imponen, "ganan" en la competencia; lo que Hinkelammert cataloga como un **resultado tautológico:** se imponen los que ganan y ganan los que se imponen. Un conjunto de criterios científicos de evaluación no existe.

Pero como este resultado tautológico tiene que justificarse, se recurre al mito de la mano invisible: la competencia en los mercados produce, de manera no intencional, la armonía social y realiza el interés general (mito de la mano invisible, la gran utopía de la burguesía).

Resumiendo lo anterior, los puntos centrales de la teoría de la acción racional que se critica son los siguientes:

- i. En la teoría de la elección racional, la racionalidad de la acción se reduce a las relaciones medio-fin.
- ii. La relación medio-fin es totalizada en el campo epistemológico y metodológico de las ciencias sociales: no pueden existir juicios de **validez científica** que no se refieran a esta racionalidad lineal medio-fin.
- iii. Toda acción racional es de racionalidad instrumental
- iv. No hay ciencia posible más allá de los juicios medio-fin
- v. La realidad (realidad vivida, FH) es tomada en cuenta sólo como un referente de falsación de los juicios (en referencia a juicios particulares)

Juicios de hecho que no son juicios medio-fin

Ahora entramos a la parte central de esta sección. Cuando “dos actores están cortando la rama sobre la cual están sentados”, ambos se guían por una relación medio-fin lineal: los medios son su trabajo y sus herramientas.

El fin es cortar la rama, pero ¿qué sucede si ambas ramas se encuentran al borde de un abismo? ¿Qué pasa especialmente con la relación medio-fin, si como resultado de una acción racional el actor muere al lograr el fin buscado?

Al morir, el actor ya no puede tener más fines: en la realización del fin de la acción el propio fin se disuelve. Tenemos entonces dos posibilidades:

- i. El actor puede conocer el resultado, cometiendo intencionalmente suicidio (pero ¿se puede considerar el suicidio como un fin más?),
- ii. Los actores pueden no tener consciencia del resultado, por lo que la muerte sería un efecto no-intencional (o indirecta) de su acción medio-fin.

Hinkelammert obtiene el siguiente juicio: no se debe cortar la rama del árbol sobre la cual uno está sentado. Esta afirmación, aclara Hinkelammert, tiene forma normativa, pero **no es** un juicio de valor. De hecho, al producir la muerte

disolvemos no solamente los fines, también los valores.

Lo que la afirmación nos dice es lo siguiente: no se debe cometer suicidio, aunque este sea no intencional.

La teoría de la acción racional identifica los juicios de hecho con los juicios medio-fin, negando la posibilidad de que existan juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Pero los juicios de hecho que no son juicios medios-fin constituyen el fundamento de la racionalidad reproductiva o racionalidad de la convivencia, como le llamará Hinkelammert en obras posteriores.

IV. Actor económico y sujeto humano: la racionalidad reproductiva de la vida

Estos problemas de hechos y valores recién discutidos pueden pasarse por alto solo si se hace abstracción del actor (su muerte como efecto intencional o no-intencional), pero, si abstraemos del actor, nos recuerda Hinkelammert, no hay acción posible.

El actor que corta la rama del árbol sobre la cual está sentado, nunca podría darle sentido a su acción y este sinsentido solo lo puede descubrir si va más allá de (si trasciende) la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. ¿Cuál es el sentido de la vida? Pregunta Hinkelammert. Hinkelammert responde tajantemente: su sentido es vivirla.

Así que no hay un sentido externo a la vida misma, del tipo de ciertos “catecismos”, como el católico o el neoliberal. En el primer caso se diría; “el sentido de la vida es hacer la voluntad de Dios para ganar el cielo”, y en el segundo: “el sentido de la vida es maximizar la relación medio-fin y ser eficiente (competitivo)”. Ambos credos dan un sentido externo a la vida humana.

¿Cuál es entonces la respuesta del actor? El actor debe involucrarse en la determinación de los fines de la acción. No puede excluir de su análisis el efecto potencial sobre su vida de los fines realizados. Existe tanto una racionalidad de los medios, como una racionalidad de los fines

(y no simplemente “fines dados” como postulan los economistas de la ortodoxia).

Si limitamos la teoría de la acción racional a las relaciones medio-fin, si orientamos la acción exclusivamente por la eficiencia de la relación medio-fin, en nombre de la ciencia se excluye analizar esta relación entre los fines realizados y la vida del actor.

Pero no se trata de un “olvido” sino de la constitución de categorías del pensamiento que hacen invisible la problemática de estos efectos.

Consecuentemente, los juicios referentes a los fines son tratados como juicios de valor, juicios de gusto y la ciencia asume que no puede referirse a ellos.

Pero cuando efectuamos juicios que relacionan la realización de los fines con la vida del actor, debemos resaltar:

- i. No se trata de juicios medio-fin,
- ii. La teoría de la acción racional presupone fines particulares (y que compiten entre sí)
- iii. La vida del actor no es un fin cuya realización se pueda asegurar por un cálculo de los medios (¿un fin en competencia con los otros?)

- iv. La vida es la posibilidad de tener fines, pero no es un fin.

El actor que es capaz de hacer este discernimiento se comporta como sujeto, sujeto humano.

Solo después de hecha la decisión/discernimiento sobre los fines el sujeto, este se transforma en actor, pero antes de ser actor es sujeto humano. Aunque también en la elección de los medios deberá actuar como sujeto: ¿se acepta el trabajo infantil?, ¿se permite cazar especies en peligro de extinción? Esto nos lleva a la discusión sobre los valores y sobre la ética.

Entonces tenemos, resumiendo:

1. Una racionalidad del actor: la racionalidad medio-fin
2. Una racionalidad del sujeto: la racionalidad reproductiva (se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana).

El siguiente recuadro resume esta dualidad de los juicios de hecho que la teoría de la acción racional desconoce.

Figura 1
Juicios medio-fin y juicios de racionalidad reproductiva
(El discernimiento de los fines)

JUICIOS DE RACIONALIDAD MEDIO-FIN	JUICIOS DE RACIONALIDAD REPRODUCTIVA
El cálculo medio-fin, como tal, no revela el efecto de un fin realizado sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana (es un cálculo instrumental).	Se trata de una racionalidad distinta, una racionalidad del Circuito Natural de la Vida Humana (Hinkelammert) o del Metabolismo social (Marx). Usa cálculos, pero no puede reducirse a un cálculo medio-fin. Son juicios sobre la relación entre los fines realizados y la vida del actor (juicios vida-muerte)
La racionalidad medio-fin debe ser canalizada, orientada, subordinada de manera que permita la integración de la vida humana en el circuito natural de la vida. El simple cálculo medio-fin no asegura esta integración, incluso puede subvertirla.	Como sujeto , el ser humano debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existencia (no debe cortar la rama sobre la cual está sentado) La integración en el circuito natural de la vida es la condición de posibilidad del sujeto (metabolismo sujeto humano – naturaleza no humana)
La racionalidad reproductiva es el criterio fundante de la racionalidad medio-fin. De lo contrario, aparece (recurrentemente) la irracionalidad de lo racionalizado.	

La siguiente figura ilustra la necesaria conexión (subordinación) entre la racionalidad reproductiva del sujeto y el cálculo medio fin.

Figura 2
El sujeto de la racionalidad reproductiva y el cálculo medio-fin



La racionalidad medio-fin no es abolida, no desaparece (no puede serlo), pero debe estar supeditada a la racionalidad reproductiva. De hecho, todos los juicios de la razón instrumental están penetrados por juicios vida-muerte, desde las propuestas contra el calentamiento global hasta el cruzar una calle transitada en el diario vivir de la ciudad.

Rechazar o ignorar la racionalidad reproductiva del sujeto tiene como resultado la irracionalidad de lo racionalizado. Un actor puede actuar con plena racionalidad medio-fin, pero esto no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales.

Volvamos nuevamente a la cita de Marx: “la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 2014, p. 424). Podemos dividir esta cita en dos partes:

1. Un Juicio de racionalidad medio-fin: “la producción capitalista desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción (cálculo de ganancias)”.
2. Un Juicio de racionalidad reproductiva: “al hacerlo, socava al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.

Ambas expresiones son juicios de hecho, pero sólo la segunda abre el espacio para una ética constituyente (reconocer las consecuencias -intencionales y no intencionales- de nuestra acción, rechazar el suicidio colectivo, afirmar la vida) y para una praxis transformadora. Se trata de los juicios vida-muerte.

En los dos siguientes recuadros proseguimos con el discernimiento de las dos racionalidades estudiadas por Hinkelammert.

Figura 3
Criterios de falsación y criterios vida-muerte

Análisis de la realidad	Criterio de validez (verdad)	Naturaleza del juicio	Sujeto de la acción
Racionalidad medio-fin: Relaciones parciales medio-fin (racionalidad instrumental)	Falsación/verificación	Factibilidad del fin: ¿se obtiene el fin propuesto con los medios seleccionados?	Sujeto/actor: un actor enfrentado a la realidad en forma de sus parcialidades medio-fin
Racionalidad Reproductiva: Realidad como totalidad (división social del trabajo y naturaleza como totalidades)	Vida/muerte como criterio de última instancia: ¿es la racionalidad medio-fin compatible con la racionalidad reproductiva de la vida?). Aparecen proposiciones científicamente pertinentes, pero no falsables (además de juicios de hecho que no son juicios medio-fin)	Inserción del sujeto en el circuito natural de la vida . ¿puede el sujeto vivir con los resultados de las acciones calculadas según la racionalidad medio-fin?	Sujeto como totalidad de sus acciones potenciales (sujeto humano)

Figura 4
Sujeto y valor según ambas racionalidades

Análisis de la realidad	Sujeto económico	Análisis del contenido	Análisis del valor (forma social)
Relaciones medio-fin (racionalidad instrumental)	Sujeto de preferencias	Utilidad abstracta (corporeidad abstracta)	Valor/utilidad Valor/precio
Relaciones vida/muerte (racionalidad reproductiva)	Sujeto necesitado y sujeto de necesidades	Valor de uso*, utilidad concreta (corporalidad concreta)	valor/trabajo (trabajo-valor) Coordinación del sistema de división social del trabajo

(*) Valor de uso: producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte del sujeto.

La racionalidad medio-fin desemboca en el mercado y en la teoría subjetivista del valor. La racionalidad reproductiva desemboca en el sistema de división social del trabajo y en la teoría del trabajo-valor.

Por último, repasemos los valores implícitos a cada tipo de racionalidad, según Hinkelammert, con lo que resulta claro que la separación entre ética y economía que promueve la teoría económica convencional es una separación ficticia.

Figura 5
Valores implícitos en cada tipo de racionalidad

RACIONALIDAD MEDIO-FIN (valores formales)	RACIONALIDAD REPRODUCTIVA
Disciplina, éxito, competencia, humildad (sometimiento a las exigencias del circuito medio-fin) ⇒ «Ética del mercado» (derechos de propiedad privada, cumplimiento de los contratos mercantiles, intercambio voluntario de mercancías, etc.)	Solidaridad, respeto a la vida propia y a la de los otros, respeto a la vida de la naturaleza, cuidado, sabiduría (relativizan, canalizan, subordinan la racionalidad medio-fin) ⇒ «Ética de la vida y del bien común». Reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados (condición de posibilidad del propio actuar) ⇒ «Racionalidad de la convivencia»

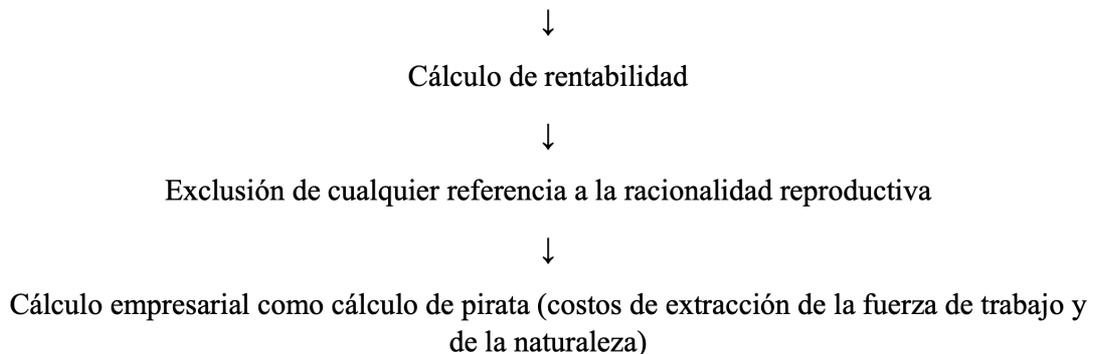
V. Totalización del cálculo medio-fin: la razón instrumental

Con la generalización de las relaciones mercantiles, los fines y los medios se entrecruzan en una complejidad creciente: la circularidad lineal

medio-fin que se expresa nítidamente en la conformación del mercado mundial. Todo medio es fin y todo fin es medio.

Cada actor se integra en una circularidad medio-fin por medio de un cálculo lineal formal, auto-referido, autosuficiente y sintético.

Figura 6
El cálculo medio-fin de costos, precios y ganancia



Al mismo tiempo, el mercado se constituye como un orden inexplicable para la ciencia social burguesa: ¿cómo ordenar el caos? Se recurre (como justificación) al mito de la “mano invisible”, formalizado mediante la teoría matemática del equilibrio general, hoy, por cierto, altamente cuestionada.

Seguidamente se resumen los resultados de la totalización de la racionalidad instrumental medio-fin en el sistema capitalista: la irracionalidad de lo racionalizado:

- i. Desorientación tanto del mercado como del pensamiento sobre el mercado en referencia a la racionalidad reproductiva (cálculo medio-fin auto-referido)
 - ii. Proceso de abstracción e ideologización de las necesidades, del valor de uso y de la racionalidad reproductiva (Weber, Pareto, teoría neoclásica)
 - iii. Tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva (ser humano y naturaleza -Marx)
- La teoría económica analiza estos resultados como “efectos externos”. Ciertamente son externos en relación con la acción medio-fin interpretada de manera lineal y totalizada. Pero, vistos desde la racionalidad reproductiva son internos a la vida humana.

Figura 7

Algunas consecuencias de la totalización del circuito medio-fin y la consecuente negación de la racionalidad reproductiva

- i. Cuanto más se niega la legitimidad de la racionalidad reproductiva, aparecen líneas de acción que imposibilitan la satisfacción de las necesidades: desempleo, pauperización, subdesarrollo, colonialismo, colonialidad, migraciones forzadas, destrucción ambiental, etc.
- ii. La ausencia de la racionalidad reproductiva (ausencia-presente), también se hace presente en las crisis ambientales; en las crisis de la convivencia, las guerras, los desplazamientos forzados, el crimen desatado, la corrupción institucionalizada.
- iii. La totalización sustituye a la totalidad. La concepción de la totalidad se desprende de la propia racionalidad reproductiva en cuanto esta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida humana. Pero desde la perspectiva de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, de la sociedad y de la naturaleza en totalidad **no es perceptible** (se imponen la mano invisible, el automatismo del mercado, el “interés general”).
- iv. De esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio de la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo (fascismo, nazismo, stalinismo, neoliberalismo, “conformar la democracia al mercado” (Merkel), etc.)

VI. El cálculo medio-fin y los “efectos externos” de la acción

Los problemas que la racionalidad reproductiva hace visibles no tienen solución mediante un cálculo que sea comparable con el cálculo de la racionalidad medio-fin; de manera similar a como las ecuaciones de segundo grado con raíz negativa no tienen solución en el campo de los números reales (números complejos). Veamos por qué:

- i. Los llamados “costos de producción” de las empresas (privada, pública, capitalista, socialista, cooperativa) son en realidad
- ii. El cálculo medio-fin **es** (y debe ser) un **cálculo autosuficiente**. Una empresa no puede

“costos de extracción”. El salario es el costo de extracción de la fuerza de trabajo. De manera similar, el costo de las materias primas es el costo de extracción de los “recursos naturales”. En ningún caso, los posibles efectos destructores de este cálculo sobre el ser humano y sobre la naturaleza son tomados en cuenta, a menos que la generalidad de las empresas sean obligadas a asumirlos, al menos parcialmente (seguro de salud, seguro de riesgos del trabajo, plantas de tratamiento de aguas residuales, etc.). Son “efectos externos” solo para la empresa.

calcular los efectos externos de su acción, no al menos unilateralmente. Este tipo de cálculo medio-fin es la condición para que el cálculo sea autosuficiente y para que la empresa pueda existir como entidad autónoma de producción.

- iii. En la lógica de la racionalidad reproductiva aparecen costos que tienden a ser infinitos, como es el caso de la posible muerte del actor al realizar un fin determinado. Aunque, desde luego, en los juicios de racionalidad reproductiva aparecen cálculos, la racionalidad reproductiva no es reducible a un cálculo de costos. La racionalidad reproductiva nos lleva por ende a criterios no cuantificables.

En conclusión, los efectos externos que provoca la totalización de la racionalidad medio-fin no pueden ser contrarrestados por medio de esta misma racionalidad, por lo que esta debe estar subordinada a la racionalidad reproductiva de la vida.

VII. Contingencia, causalidad y ética

Hinkelammert estudia con especial atención el problema de la relevancia, incluso decisiva, de los pequeños “restos” pretendidamente irrelevantes. No importancia se comprende cuando advertimos estos “restos” fundan los enunciados vida-muerte y, por tanto, la racionalidad reproductiva. Repasemos su argumento en relación con el efecto mariposa (“El movimiento del ala de una mariposa en Brasil...”).

- i. Aunque cada etapa del intrincado proceso obedece a la ley de la causalidad, el acontecimiento final no es explicado (ni predecible) por ninguna relación medio-fin. Hinkelammert habla de una “causalidad entrelazada”, “indirecta”, “no intencional”, “circuito causal” (efectos de complejidad).
- ii. Esta causalidad compleja no es explicable: a) ni en términos instrumentales, b) ni en términos deterministas. Cae fuera de nuestra capacidad de previsión (solo imaginable).

Lo anterior se diferencia radicalmente de cualquier modelo determinista abstracto, como el modelo de la competencia perfecta de la economía neoclásica, que Hinkelammert suele usar de ejemplo:

1. Su construcción supone un conocimiento y previsión perfectas (podríamos explicar y predecir los circuitos causales complejos).
2. Dada la complejidad del mundo, ninguna relación medio-fin es calculable en términos exactos. Siempre habrá un resto no calculado y no calculable.
3. Este modelo no es explicativo. No tiene (ni debería tener) la pretensión de serlo. La imposibilidad de conocer y predecir la complejidad de manera absoluta es categorial.
4. Elabora un imposible, conceptualiza lo imposible.
5. Se trata de conceptos trascendentales que hacen abstracción de la contingencia y las casualidades, por tanto, es imposible formularlo en términos de leyes empíricas.
6. Al hacer abstracción de la contingencia también hace abstracción de la muerte. Trata con seres (“sustancias”) inmortales.
7. No hay aproximación asintótica infinita hacia lo que concibe el modelo (lo imposible está infinitamente lejano y no es alcanzable por pasos finitos, intentar lo contrario es la ilusión trascendental).
8. Pero sin estos modelos, no podemos argumentar de modo razonable la complejidad y la imposibilidad de hacerla perfectamente transparente. La causalidad compleja solamente es visible a partir de una finalidad aplicada por el observador. Sin esta finalidad todo sería una serie de acontecimientos sin sentido: la causalidad compleja nos resultaría pura casualidad. (Ejemplo: ordenar las miles o millones de combinaciones de bienes en un modelo de Equilibrio General).
9. Al conceptualizar lo imposible nos permite catalogarlo justamente como imposible

Resalta nuevamente esta conclusión: ningún resto es irrelevante, aunque sea no calculable, y si pone en peligro la vida del sujeto es lo decisivo.

Pero la ciencia dominante hace desaparecer estos “restos”. Teóricamente lo hace por dos maneras: i) acudiendo al supuesto de conocimiento perfecto, ii) por cálculos probabilísticos (aproximación suficiente, tratamiento de la “incertidumbre”, utilidades esperadas, expectativas racionales, etc.), que su método de tratar la incertidumbre sin renunciar al determinismo.

Lo anterior contribuye a cultivar lo que Hinkelammert llama la *ilusión trascendental*: una meta infinitamente lejana se considera alcanzable por pasos finitos y calculables. Todo lo anterior nos introduce (nos tiene que introducir) en el espacio de lo cualitativo y de la ética. En el recuadro número 6 resumimos los principales enfoques sobre ética que Hinkelammert estudia.

Figura 8
Éticas funcionales, éticas de la responsabilidad calculada y ética de la vida

Éticas funcionales	Éticas de la responsabilidad por las consecuencias (calculadamente) previsibles	Éticas de la responsabilidad por las consecuencias imprevisibles (no calculables)
Se ocupan de las condiciones de posibilidad <u>de las instituciones</u> .	Se guían por el principio de “aproximación suficiente” y el cálculo probabilístico	Se ocupan de las condiciones de posibilidad <u>de la vida humana</u>
Ejemplos: Ética del mercado Ética de la burocracia pública Ética de la burocracia privada Ética de los partidos políticos Ética de la investigación científica, etc.	Ejemplos: Éticas de las profesiones liberales (médicos, abogados, ingenieros, etc.)	Ejemplos: Ética del respeto de la vida humana y de la naturaleza. Éticas de la convivencia humana
Valores funcionales Funcionalidad del mercado: valores como derechos de propiedad privada, cumplimiento de los contratos mercantiles, intercambio libre y voluntario. (valores funcionales)	Valores de la responsabilidad individual frente a un tercero	Valores no funcionales Reconocimiento mutuo entre sujetos necesitados Solidaridad (cultura de) Paz No explotación Libertad frente a la dominación Sabiduría de la acción Valores “de por sí” Imposibilidad categorial de un conocimiento perfecto
Ética del mercado Racionalidad instrumental medio-fin	Racionalidad “acotada”	Ética de la vida => RUPTURA CON LA MODERNIDAD (ética y metodológica)
Éticas funcionales	Éticas de la responsabilidad por las consecuencias (calculadamente) previsibles	Éticas de la responsabilidad por las consecuencias imprevisibles (no calculables)

Postular la necesidad de una ética de la vida como condición de posibilidad de la vida misma y no simplemente una ética funcional, es una ruptura con la modernidad, una ruptura tanto ética como metodológica. Es uno de los muchos aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico.

Conclusiones

Uno de los hilos fundamentales en la obra de Franz Hinkelammert es la crítica a la racionalidad instrumental medio-fin. Aunque esta racionalidad es absolutamente necesaria para la actuación humana, tiene límites hacen necesario supeditarla a la racionalidad reproductiva de la vida. Podemos resumirlo así: la racionalidad instrumental medio-fin es la racionalidad del actor, la racionalidad reproductiva de la vida es la racionalidad del sujeto viviente.

La totalización de la racionalidad instrumental conduce a lo que Hinkelammert llama “la irracionalidad de lo racionalizado”, esto es, la conducta del actor que abstrae de las consecuencias de sus actos sobre las condiciones de posibilidad que hacen posible la vida (humana y no humana) conduce a comportamientos irracionales, aunque cada actor individual se guie por la racionalidad medio-fin.

Desde muy temprano en su itinerario intelectual, Hinkelammert comprendió la falacia de separar o escindir de manera radical los juicios de hecho y los juicios de valor, en el sentido de Max Weber. Su concepción exige, además, una integración entre los juicios de hecho y la ética, ya que esta última solamente se puede descartar en el caso de que seamos seres omniscientes, lo que claramente no es el caso. Pero no se trata de cualquier tipo de ética, en especial, de una ética funcional adecuada a los “mecanismos de funcionamiento” de las instituciones, sino de una ética de la vida.

Notas

1. Texto de la ponencia presentada en el marco del “Seminario en Homenaje a Franz J. Hinkelammert”, auspiciado por el Posgrado en Filosofía de la UNAM (México) y la Escuela de Sociología de la UNA (Costa Rica). Agradezco a los coordinadores del evento, Dr. Jorge Zúñiga y Mtro. Ernesto Herra la invitación a participar.

Referencias

- Hinkelammert, F. (1996); *El Mapa del Emperador. Determinismo, caos, sujeto*. DEI.
- Hinkelammert, F. (sin fecha); *Raíces del pensamiento crítico*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H. (2013); *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo; Editorial Universidad Nacional de Costa Rica.
- Marx, K. (2014); *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, libro I. Fondo de Cultura Económica.

Henry Mora Jiménez (hmoraj@gmail.com)
 Profesor e investigador catedrático en la Escuela de Economía de la Universidad Nacional, Costa Rica (Proyecto Trabajo y Crisis). Es coautor, junto a Franz Hinkelammert del libro *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*.

Recibido: 25 de julio, 2022.
 Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Juan José Bautista S.

El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx

Resumen: *El pensamiento crítico contemporáneo ya no está pensando desde los mismos presupuestos en los que se construyó el pensamiento crítico marxista y de izquierda del siglo XX. Apunta, sobre todo, a la propuesta de salidas al impasse político de la izquierda. El pensamiento que Franz Hinkelammert ha estado desarrollando en estos últimos años es un gran ejemplo de lo que podríamos hacer en aras de la construcción de este nuevo pensamiento. Es sobre esta línea que en el presente ensayo se desarrollan tres hipótesis que se sostienen como producto del diálogo con Hinkelammert, Marx, con E. Bloch y W. Benjamin. La primera tiene que ver con los presupuestos implícitos en la antropología con la cual surge la modernidad. La segunda tiene que ver con la secularización moderna de los mitos presupuestos en las antropologías en la modernidad. Y la tercera hipótesis intenta situar el lugar que este tipo de reflexión antropológica tiene al interior de la dialéctica, tanto de Hegel, de Marx, como de la posible idea de dialéctica que se podría desarrollar a partir de este último.*

Palabras claves: *Hinkelammert, método antropológico, dialéctica, modernidad, marxismo*

Abstract: *Contemporary critical thinking is no longer working around the same*

presuppositions on which Marxist and left-wing critical thought of the 20th century was built. It points, above all, to the proposal for solutions to the political impasse on the left. The thought that Franz Hinkelammert has been developing in recent years is a great example of what we can do for the sake of building this new thought. Upon this line, the present essay elaborates on three hypotheses that are sustained as a product of the dialogue with Hinkelammert, Marx, with E. Bloch and W. Benjamin. The first has to do with the implicit assumptions that are taken in the anthropology arisen with modernity. The second has to do with the modern secularization of the myths assumed in the anthropologies in modernity. And the third hypothesis tries to situate the place that this type of anthropological reflection has within the dialectic, both of Hegel, of Marx, and of the possible idea of dialectic that could be developed from the latter.

Keywords: *Hinkelammert, anthropological method, dialectics, modernity, marxism*

Introducción

En la coyuntura que estamos viviendo, que a todas luces es una coyuntura de transición hacia otra forma de vida, se podría decir que básicamente los pueblos que se debaten al interior de



las consecuencias desastrosas de este tiempo histórico, se debaten entre: los que siguen padeciendo pasivamente las consecuencias del modelo liberal por un lado, por otro, los que se resisten activamente a esta forma económica y política de dominación, y finalmente, aquellos pueblos que pasaron ya de la resistencia a la construcción de alternativas distintas al capitalismo neoliberal y la modernidad.

Cuando uno se sitúa desde la perspectiva de aquellos pueblos que están fácticamente luchando y construyendo alternativas, empiezan a aparecer nuevos problemas, pero también nuevos temas, casi insospechados para el pensamiento crítico o liberador del siglo XX, y que están empezando a iluminar de mejor modo las posibles salidas al impasse que a diario produce el capitalismo y la modernidad. Decir que en este nuevo siglo XXI necesitamos otro pensamiento acorde a los problemas del siglo XXI no es una mera pose, sino una real necesidad, máxime si el problema ya no tiene que ver sólo con una nueva opción más, ya sea económica, política o cultural, sino con el destino de la humanidad toda y la naturaleza.

Los últimos informes de los grandes centros de pensamiento y las denuncias de los grandes analistas a nivel mundial tienden a mostrar que a los grandes centros de poder les importa poco seguir explotando la naturaleza hasta sus últimas consecuencias, y paralelo a ello, están impulsando ya de hecho políticas tendientes al exterminio prácticamente de la mitad de la humanidad, que a estos grandes centros de poder les aparece como un estorbo u obstáculo para sus planes de desarrollo y consumo de los actuales y nuevos bienes materiales que sigue produciendo a diario el gran capital.

Frente a este panorama, el tipo de pensamiento crítico que ya no está pensando desde los mismos presupuestos sobre los que se construyó el pensamiento crítico marxista y de izquierda del siglo XX, está empezando a pensar la posibilidad de producir otros presupuestos, o sea otros fundamentos sobre los que sea posible construir otro pensamiento que no se limite a criticar, sino a proponer las posibles salidas al impasse en el que se encuentra no solo el pensamiento de izquierda, sino a la situación en la que se

encuentra la gran mayoría empobrecida sistemáticamente por el gran capital.

En este sentido, el pensamiento que Franz Hinkelammert ha estado desarrollando en estos últimos años es un gran ejemplo de lo que podríamos hacer en aras de la construcción de este nuevo pensamiento. En esta línea quisiéramos desarrollar en este breve ensayo tres hipótesis que nos aparecen producto del diálogo con Hinkelammert, Marx, con E. Bloch y W. Benjamin.

La primera tiene que ver con los presupuestos implícitos en la antropología con la cual surge la modernidad.

La segunda tiene que ver con la secularización moderna de los mitos presupuestos en las antropologías en la modernidad.

Y la tercera hipótesis intenta situar el lugar que este tipo de reflexión antropológica tiene al interior de la dialéctica, tanto de Hegel, de Marx, como de la posible idea de dialéctica que se podría desarrollar a partir de este último.

Para finalmente mostrar que la reflexión antropológica que hacen tanto Marx como Hinkelammert es parte consustancial de la nueva idea o concepción de dialéctica que produjo Marx y que Hinkelammert está desarrollando hoy.

Desarrollo

En varios de sus últimos trabajos, especialmente en su “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis”, F. Hinkelammert ha insistido mucho en reflexionar o aclarar lo que está presupuesto en la afirmación de Marx de procedencia feuerbachina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Hinkelammert mismo ha insistido en que para Marx esta afirmación es o puede servir como un criterio de discernimiento ético o racional para discernir el sentido de las acciones políticas, de la praxis en general, así como de la intencionalidad revolucionaria cuando se quiere transformar la realidad. Por ello insiste en que Marx no se queda en esta afirmación sino que va más allá de ella al mostrar qué es aquello que se deduce o lo que se sigue de esta afirmación, de que: en consecuencia de lo que se trata, cuando se está de

acuerdo con la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es, de luchar contra todo tipo de acción, situación o hecho que niegue esta idea-criterio.

Pues bien, como el pensamiento dialéctico sugiere y que está contenido en el procedimiento metodológico de la fenomenología, de lo que se trata es ver de dónde surge, no solo la afirmación feuerbachiana, sino la reflexión categorial explícita de Marx, esto es, el pasaje del concepto a la categoría o sino el pasaje de la interpretación a la transformación. En nuestra opinión es un diálogo implícito con los presupuestos fundamentales con los cuales surge la modernidad y que ahora hay que superar. Como dicen Bloch y Benjamin, en sus diálogos con Hegel, en el final es cuando aparece más claramente el origen o el comienzo de un proceso. Justo ahora cuando empieza a alborear el final de la modernidad y el amanecer del nuevo siglo, del nuevo tiempo o como diría Benjamin, del auténtico futuro, contenido en el tiempo mesiánico.

Según nuestra hipótesis, otra de las formas de entender la inversión que hace Marx a la dialéctica hegeliana, consiste en empezar por donde termina la dialéctica de Hegel. Esto es, para darle la vuelta a Hegel, el capitalismo y la modernidad, hay que partir del final de ellos, de su resultado, de sus consecuencias y desde ahí remontarse al principio, para lo que está puesto al revés se ponga de pie. Cuando Marx dice en el postfacio a la segunda edición del Tomo I de *El Capital* que no solo le había hecho una crítica a Hegel hace casi treinta años, sino que le había invertido a éste, lo que está diciendo también es que él, Marx en este caso, había partido en su crítica no por donde empieza Hegel, sino por donde termina él. La crítica a la dialéctica hegeliana que hace Marx empieza no con la crítica a la Doctrina del Ser, (para de ahí pasar a la Doctrina de la Esencia y luego a la Doctrina del Concepto, desarrollado en la Ciencia de la Lógica), que es donde empieza el método dialéctico hegeliano, sino en la crítica a la Filosofía del Derecho.

En la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” que es el texto al cual se refiere tantas veces Hinkelammert, y que es el texto al cual se refiere Marx tanto en el prólogo a la “Contribución... de 1859”, como en el

postfacio a la segunda edición del Tomo I de *El Capital*, el tema central es la idea de ser humano, que como reflexión antropológica realiza Marx para aclarar de dónde va a partir él en la reflexión dialéctica y a su vez para tomar distancias, no solo de Hegel, sino también de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda. ¿Por qué? Porque Hegel en la *Filosofía del Derecho*, producto de todo su sistema, recién arriba a una idea de ser humano, presupuesta en toda su reflexión dialéctica desde la *Fenomenología del Espíritu*, hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, esto es, recién en la *Filosofía del Derecho*, Hegel muestra las cartas escondidas a lo largo de toda su reflexión abstracta. Es decir, cuando en la sección del Derecho Abstracto Hegel define a lo que hace al ser humano, nos dice que el individuo burgués propietario “es”, el ser humano. Esto es que, aquello que hace que un ser humano sea humano es la propiedad privada.

Dicho de otro modo, de haber partido Hegel en la *Ciencia de la Lógica* de la idea del Ser en general, que es aquello que siempre está presupuesto en el aparecer de todo ente, cuando arriba a la *Filosofía del Derecho* recién nos muestra al sujeto de todo ese proceso dialéctico, quien había sido no todo ser humano, sino un tipo de humanidad, que no era toda la humanidad, sino solo una parte, esto es, la humanidad burguesa europea, la que era propietaria de la propiedad privada producida por el capital, humanidad a la cual le era completamente coherente el tipo de modelo ideal contenido en la *Doctrina del Concepto*, que es una secularización de un tipo o idea de Dios concebido a su vez por el protestantismo luterano, alemán, burgués, europeo, moderno y occidental. Esto es, Hegel nos había metido gato por liebre. Esto es, hizo toda una fundamentación filosófica no solo para justificar argumentativamente a la modernidad, sino también a su sujeto, al individuo liberal moderno, o sea al burgués capitalista con conciencia moderna y occidental.

Marx quien ya había visto en Alemania las consecuencias perversas que acarrearán este tipo de humanidad en el problema del robo de la leña en Alemania, no podía partir en su reflexión dialéctica políticamente de este mismo tipo de humanidad, pero teóricamente tampoco podía partir de una abstracta idea del Ser. Como la raíz

de todos los problemas es el ser humano, tenía que partir no del Ser en general, sino del ser humano en concreto, (no de una idea en general, sino de una humanidad que en la realidad aparecía como materialidad) tal como aparecía en la realidad, y lo que le aparecía a Marx no era solo el individuo burgués, empresario y emprendedor productor de capital, sino también de las crecientes miserias que este burgués empresario producía en la realidad, cuando producía más capital, que aparecía en las pieles curtidas de quienes se ganaban la vida haciéndoselas curtir.

Sin embargo, Marx no era el primero en hacer este tipo de reflexión. En el surgimiento de la modernidad Nicolás de Cusa en 1440 fue uno de los primeros en enfrentarse a la antropología medieval de fuerte tradición aristotélica que afirmaba que los seres humanos del norte de Europa tenían una humanidad inferior a la de los humanos helénicos del mediterráneo y que no eran aptos para la reflexión teórica. Él es el primero en afirmar que la situación geográfica del norte de Europa es apta para el libre desarrollo del pensamiento y que por ello el europeo tenía una disposición innata para la teoría. Pero, como bien dice E. Bloch, no sería en el norte de Italia donde se dió la lucha antropológica central para el surgimiento de la modernidad, sino durante las luchas campesinas que abarcaron casi toda Europa, inclusive desde el norte de Turquía hasta Inglaterra, desde el siglo XIV hasta principios del siglo XVI.

Bloch, siguiendo la reflexividad dialéctica aprendida de Marx, empieza también su obra con una reflexión antropológica, en su caso, él rastrea históricamente de dónde surge la idea de que el ser humano sea el ser supremo del ser humano. No por casualidad su primera obra le dedica al tema en su *Tomas Muntzer. Teólogo de la revolución*, de 1921, pero también lo hace en su *Entremundos en la historia de la filosofía* de 1962. Bloch muestra cómo durante la guerra de los campesinos en Europa, por lo que en última instancia se lucha es por una idea del ser humano en la cual en última instancia se funda la posibilidad y legitimidad de un proyecto de vida, con fuertes consecuencias políticas y económicas. Los campesinos liderados por T. Muntzer (1489-1525) luchan por defender su forma de

vida ligada íntimamente al campo, que es donde producen en comunidad toda una visión del mundo y la realidad que empieza en la producción del alimento, producto del trabajar la tierra y se corona con una imagen mística tanto de la realidad como del ser humano. Ellos afirmaban que tanto la tierra como el ser humano, al haber sido creados por Dios, eran también como hijos suyos, dioses, esto es, como productos de la imagen de Dios, los seres humanos tenían a Dios, es decir, al bien, a la bondad y la justicia en su interioridad. Y justo por ello, los seres humanos, que porque tenían al bien en su seno, podían hacer el bien en la tierra, es decir, que porque eran tenían en su interioridad al bien supremo, podían hacer descender el cielo a la tierra y así completar la creación que Dios había iniciado que era hacer de toda la tierra un paraíso.

Estas ideas les parecieron muy peligrosas no solo a las monarquías locales, sino también al papado de entonces, pero especialmente a las nacientes oligarquías que ya estaban desarrollándose en los nacientes burgos por toda Europa. Primero porque Biblia en mano los campesinos les demostraban a los príncipes locales las injusticias que estaban cometiendo contra ellos y que estaba en contra de las escrituras que ellos decían respetar y venerar. Segundo, porque cuestionaba directamente el poder del Vaticano al mostrarles Biblia en mano que en ella no había argumento para sostener que debía haber una mediación institucional entre Cristo y los creyentes en la tierra, Y tercero, porque Biblia en mano los campesinos les mostraban a los nacientes burgueses que la acumulación de riqueza tenía casi siempre, un origen perverso, producto del robo o la apropiación indebida del trabajo ajeno.

La respuesta no provino de la monarquía que aún tenía conciencia medieval, tampoco del Vaticano, sino de las oligarquías locales emparentadas con las nacientes burguesías. La respuesta tenía que ser también teológica. Como dice E. Bloch, la respuesta la elaboró teológicamente Martín Lutero 1483-1546. Desde el principio Lutero, Biblia en mano, se opone a la idea de que el ser humano como criatura de Dios sea bueno por naturaleza. Apoyándose en la doctrina del pecado original, Lutero sostiene que el ser humano, por el pecado originado heredado por

Adán y Eva, ya no tiene al bien, a la bondad, o lo bueno en su interioridad, sino al pecado, ahora el ser humano por la desobediencia es pecador por naturaleza y justamente porque es pecador, es injusto e imperfecto, y por eso mismo, no puede hacer descender el cielo en la tierra, no puede completar la tarea de Dios de hacer de esta tierra un paraíso. Porque tiene el mal en su interioridad, es egoísta por naturaleza. Todo lo hace por egoísmo propio, no por el bien de todos, sino sólo de sí mismo, por eso mismo, el bien no puede existir dentro de él, sino solo fuera de él, cuando por un acuerdo o contrato se pone límites a los intereses egoístas de cada uno. Es decir, si en T. Muntzer era posible hacer descender el cielo en la tierra, en Lutero, quien quiera hacer descender el cielo en la tierra lo único que va a producir es el infierno. Por ello es declarada herejía no solo la doctrina de los seguidores de Muntzer, sino también son combatidos todos los seguidores o creyentes de las doctrinas místicas de los campesinos que afirmaban como bueno al campo en nombre de Abel y condenaban a los fundadores de las ciudades burguesas como Caín. Se los combate hasta hacerlos desaparecer por la triple alianza de las monarquías, el Vaticano y las oligarquías locales emparentadas con las burguesías nacientes. Derrotado el campo, empieza el desprecio del campesino, de la tierra, del tipo de trabajo campesino y de su doctrina mística y sus creyentes. Y paralelamente empieza la sobrevaloración de la forma de vida de la ciudad, del burgo, de la forma de vida del burgués, sin mística, y del tipo de trabajo desarrollado por éste.

Posteriormente, el pensamiento burgués lentamente empieza a secularizar la idea teológica de que el ser humano es pecador por naturaleza, al convertir ahora al ser humano en individuo y egoísta por naturaleza, gracias a la Economía política clásica, cuya forma de relacionarse es a través de acuerdos o contratos desarrollados por el derecho moderno. Como dice Marx, si el contenido de la mercancía son las relaciones sociales de dominio y explotación, su forma son las relaciones jurídicas. Y esta relación la vio siempre Marx de modo muy claro. La idea luterana de que el ser humano es pecador por naturaleza, es secularizada por A. Smith y Bentham, en el sentido de que el ser humano por naturaleza actúa

conforme a intereses egoístas. En el modelo neoliberal esta misma idea es actualizada con la idea de que ahora el ser humano es codicioso por naturaleza. Hasta en Hegel, en la lógica, él dice expresamente que es más racional pensar o creer que el ser humano es malo por naturaleza y no así bueno, porque si se afirmara que el ser humano es bueno, no se podría explicar de dónde surge tanta injusticia en este mundo, por ello es lógico pensar que sólo un ser imperfecto o egoísta puede hacer actos inhumanos. Y como muchas veces recuerda Hinkelammert, Popper es quien populariza en su *La sociedad abierta y sus enemigos*, la idea de que quien quiera producir el cielo en la tierra, lo único que va a traer o hacer descender a esta tierra, es el infierno. Por ello es que es mucho más racional quedarse con este sistema de dominio, que querer transformarlo en uno más justo. Hoy mismo, en relación a Venezuela, muchos funcionarios del Departamento de Estado norteamericano, de la CIA y del Comando Sur piensan que la caída del gobierno venezolano es cuestión de días o semanas, porque lo que en última instancia se estaría discutiendo es cuánto les va a costar la salida de Maduro, sus ministros, generales y asesores, porque como todo el mundo bien lo sabe, todos tienen un precio. Esto es, toda la gente venezolana que está luchando por una Venezuela libre, no está luchando ni por la liberación ni la revolución, etc., etc., sino sólo y únicamente por intereses egoístas. Es decir, nadie lucha por el bien común, nadie da la vida por una causa justa.

La dialéctica cristiana de Hegel

Sin embargo, la idea formulada y no desarrollada por los campesinos muntzerianos de que el ser humano es divino o bueno por naturaleza no desapareció del todo, gracias a la crítica al capitalismo y la modernidad de los románticos de izquierda de quienes Marx abrevó mucho. De modo subrepticio aparecía siempre en las grandes insurrecciones las ideas místicas campesinas no desarrolladas por la academia y a su vez combatidas siempre por los intelectuales al servicio de la burguesía y el capital. Tal es así

que, aunque en su forma invertida, aparecía en textos fundantes del pensamiento crítico.

Como sugiere la obra de E. Bloch, el pensamiento dialéctico es un intento de secularización del pensamiento místico, en el caso de Hegel, de un misticismo cristiano de derecha, y en el caso de Marx de un misticismo de izquierda, pero de ascendencia judía. Parece cualquier matiz, pero como muestran las obras tanto de Bloch y de Benjamin, es un matiz fundamental. Como muestra la obra de Bloch, la mística cristiana siempre piensa la realidad en niveles de comprensión dividida en tres partes, a saber: el literal o material, el psíquico y finalmente el pneumático. Estas formas de comprensión estuvieron muy relacionadas con los niveles de comprensión o entendimiento de la Biblia. En el primer nivel, el del sentido literal, lo escrito se toma como está. En el segundo nivel, es decir, en el sentido psíquico, se toma alegóricamente lo leído, en este plano que es donde se hacen interpretaciones, quien interpreta es el alma. En el tercer nivel de comprensión o lectura, es el espíritu el que capta el significado más profundo de la escritura, por eso se le llama el nivel pneumático o espiritual. En este sentido se decía que, al primer nivel, que es el literal, podía acceder cualquier lego. Pero al segundo, que era el racional, solo se podía acceder con una previa preparación o estudio de los textos sagrados. En cambio, para el tercer nivel se requería la iluminación del Espíritu Santo. Por eso, durante muchas décadas se identificaba al primer nivel con el simple Temor de las escrituras, ligado a la relación de Temor con el Dios Padre del Antiguo testamento. En cambio, al segundo nivel se arribaba por el conocimiento del nuevo testamento, en cual se pasaba del temor al amor del Hijo de Dios. Pero sólo en el tercer Nivel se tenía acceso a la revelación de los misterios escondidos en la escritura y que sólo eran revelados por el Espíritu Santo. A este nivel después de la muerte del fundador del cristianismo se le llamó Apocalipsis, palabra de origen griego que se traduce por Revelación y que en hebreo quiere decir; Kabalá.

En Hegel estos niveles de lectura o comprensión de la realidad le llegan a través de Jakob Böhme. Hoy es bastante conocido que en los primeros borradores de la lógica hegeliana o del

sistema de la dialéctica, Hegel le llamaba a la Doctrina del Ser; Del Padre. A la Doctrina de la Esencia; Del Hijo. Y a la Doctrina del Concepto; Del Espíritu Santo. No por casualidad en la *Fenomenología del Espíritu*, cuando Hegel nos lleva de su pluma al ámbito de la Razón, dice que sólo en la modernidad el ser humano está preparado para la revelación del Espíritu Santo, por eso le llama a la modernidad el pentecostés de la historia de la humanidad. Es decir, solo en la modernidad se podía revelar el sentido de toda la historia de la humanidad y a lo que ella estaba destinada, y esto sólo podía ser revelado por una filosofía dialéctica como la de él.

Esto es que, el misterio que estaba escondido en toda la filosofía de Hegel y especialmente en su método dialéctico, estaba escondido en el tercer nivel de comprensión o de lectura contenido en su Doctrina del Concepto, esto es que, quien quisiese entender en profundidad el método dialéctico tenía que conocer el contenido, o sentido escondido en la Doctrina del Concepto, que es donde estaba revelado el contenido del misterio, o sea del espíritu, tanto de Hegel, de su filosofía, como de la modernidad, que es lo que aspiraba a revelar conceptualmente o sea racionalmente el sistema de Hegel. Por ello se dice que en la obra de Hegel, la modernidad es finalmente elevada al ámbito del Concepto.

Si Marx era crítico del método hegeliano, no podía partir ingenuamente de ese contenido, es decir, no podía limitarse a cuestionar o criticar el contenido de la doctrina del ser o de la esencia, sino que lo fundamental estaba escondido en el contenido de la doctrina del Concepto, que es donde Hegel desarrolla la idea de Razón como secularización de una de las determinaciones de la idea de Dios desarrollada por el luteranismo alemán, burgués, europeo y moderno. De que Dios es Dios porque es omnisciente, lo es, porque conoce el todo de toda la realidad, y cuando el ser humano conocía este conocimiento, entonces podía ahora sí a conocer lo que es la verdad. Antes el ser humano estaba limitado de conocer la verdad porque no conocía este conocimiento, máximo había llegado al sentimiento o la intuición de este conocimiento, pero no así al conocimiento fundado en la razón misma. Esto es, Marx se preguntaba que; si estábamos ante

la verdad de la verdad, ante el conocimiento del conocimiento, cómo era posible que estando en este estadio o tiempo histórico hubiese no solo tanta injusticia y miseria, sino tanta producción sistemática de miseria a nivel o escala planetaria. Esto es, la teoría o en este caso la filosofía, tenía poco que ver con la realidad, de lo que se trataba entonces era comenzar en la crítica como forma de conocimiento, desde otro punto de partida.

La dialéctica judío-mística de Marx

Las biografías de Marx dan pocas luces al respecto, pero dejan algunas huellas a partir de las cuales se pueden hacer algunas reconstrucciones que empiezan como intuiciones, que se transforman en conjeturas y luego en hipótesis a ser desarrolladas. Se sabe que Bruno Bauer uno de los maestros y amigos de Marx que también pertenecía al círculo de los hegelianos de izquierda, que no solo enseñaba antiguo testamento en la universidad, sino que también había sido alumno de Hegel, era de ascendencia judía como Marx. Este parece un detalle menor, pero no lo es cuando uno se da cuenta, especialmente con obras como las de Benjamin y Rosenzweig y hasta Bloch, que cuando un judío se enfrenta a obras que proceden de otra tradición como la cristiana, inmediatamente se dan cuenta de su contenido, es decir, inmediatamente ubican o detectan el contenido, contenido en tal o cual obra, en este caso, la de Hegel. Respecto de la cual, o toman distancia, la cuestionan abiertamente o si no, la asumen, pero sabiendo su procedencia y hacia lo que encamina. Bauer en nuestra opinión es quien le indica al Marx joven los problemas contenidos en la Doctrina del Concepto, de la idea de Dios contenida ahí, su procedencia y su sentido. Esto es, Marx desde ese entonces sabía o intuía que el contenido, contenido, en la Doctrina del Concepto, era el modelo ideal que se correspondía con el tipo de narrativa moderna, luterana y burguesa de su tiempo, esto es, era coherente con el sentido de esa historia, pero no con toda la realidad. Y esto se le hace evidente no solo con el problema del robo de la leña, sino cuando se enfrenta a la realidad llamada obrera y proletaria en Francia.

Pero Marx ya sabía también a través del nuevo testamento que el fundador del cristianismo había dicho elocuentemente en contra del Sanedrim y los escribas del Templo que el Shabbath había sido creado para el ser humano y no al revés, es decir que las instituciones habían sido creadas para servir al ser humano y no para que el ser humano sirva a la institución. Es decir, ya sabía que el ser humano o la idea que se tenga de él podía servir de criterio para evaluar la bondad o no de las instituciones, pero no de cualquier ser humano, ni el ser humano en general o en abstracto, sino de un tipo de humanidad.

Este dilema al cual se enfrenta Marx lo vemos reflejado a lo largo de toda la reflexión que opera en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde literalmente empieza su crítica a la dialéctica de Hegel, no por la Doctrina del Ser, o de la Esencia o del Concepto, sino por la idea de ser humano a la cual arriba la dialéctica de Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Esto es; ¿Por qué empieza Marx la crítica a la dialéctica hegeliana con una reflexión antropológica? En nuestra opinión, este detalle es fundamental a la hora de querer entender la especificidad o tipo de dialéctica que Marx empezará a desarrollar a partir de 1843 hasta 1875, esto es, desde la *Introducción...* a la crítica de 1843, hasta el capítulo 23 del Tomo I de *El Capital*. Este detalle tan fundamental para nosotros fue descuidado por el marxismo del siglo XX, pero, ubicado ahora por el maestro F. Hinkelammert en su último ensayo *La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis* escrito el 2018. Siguiendo entonces su pista podríamos decir lo siguiente.

Volvamos por un momento al antecedente del tipo de pensamiento místico desarrollado por el pensamiento judío. Hay que decir desde el principio que no todo el pensamiento judío es místico, de hecho, la corriente talmúdica se afirma como explícitamente racional o racionalista, tradición de la cual proceden pensadores como E. Lévinas, por ejemplo. En cambio, para la corriente mística, es el talmud, o estudio, es el desarrollo del primer nivel de lectura o comprensión de la Torá y la Tanak que máximo llega al segundo nivel de interpretación o alegórico. En la mística judía no hay tres niveles de lectura de un

texto o comprensión de la realidad, sino cuatro, al cual se le llama Pardes.

El primer nivel de lectura o comprensión se llama Peretz, que alude a una lectura literal, o descriptiva de lo visto o leído. En este nivel máximo se puede llegar al ámbito de la memorización, el cual es básico para elevarse al segundo nivel que se llama Remesh. En el segundo nivel, el de las alegorías, recién se pueden intercalar o conectar las historias, mandamientos o parábolas descritas a lo largo del texto, con lo cual recién se puede empezar a entender el sentido de las lecciones o historias contenidas en el texto. En el tercer nivel llamado Daresh recién estamos ante una comprensión profunda de lo que está contenido en el texto, este nivel en la tradición mística judía es comparada a la miel, es decir, cuando se está en este nivel es cuando se dice que se ha arribado a la tierra que mana leche y miel, porque el segundo nivel es comparado a la leche, así como el primero al pan.

Para llegar al primer nivel basta con saber leer y tener entendimiento, en cambio para elevarse o arribar al segundo nivel es preciso hacer uso de la inteligencia y la razón y que un maestro le explique o enseñe a un estudiante a elevarse por encima del mero entendimiento para no entender literalmente sino alegóricamente las profundidades contenidas en el texto. Pero en el tercer nivel ya no basta con ejercer la razón solamente, sino que hace falta acceder a la espiritualidad contenida en el texto al cual se puede arribar respetando la ritualidad inherente en todo el proceso de lo que significa elevarse desde lo literal y material, hasta la espiritualidad mística, que es el punto del cuarto nivel, llamado el Sod, que quiere decir, el misterio, o secreto escondido, que es representado por el vino. A este proceso de elevarse desde lo literal o material a lo espiritual, a menudo se le ha llamado la escalera que sirve para elevarse desde lo abstracto o simple hasta lo concreto o el todo. Este proceso de elevarse o ascender es dialéctico cuando la elevación supone la superación de las contradicciones inherentes o que aparecen en cada nivel, las cuales no se explican por sí mismas, sino que solo aparecen como inteligibles o con sentido cuando se ha hecho el proceso de ascenso y descenso.

En nuestra opinión la dialéctica de Marx presupone no tres momentos, sino cuatro, no solo porque proceda de la tradición judía, sino porque la crítica de la dialéctica hegeliana suponía hacer explícito lo que en esa dialéctica aparecía de modo implícito y a su vez negado. Esto es, en la dialéctica de Hegel, la idea de humanidad contenida en todo el sistema desde el principio está contenido, pero no explicitado, sino solo al final, la cual aparece como resultado de la reflexión o lógica de Hegel, esto es, el tipo de humanidad presupuesta en la obra de Hegel y que aparece recién en la Filosofía del derecho, aparece como resultado del movimiento de la lógica, la idea, o la razón. En cambio, para Marx esa idea de ser humano no es resultado, sino su presupuesto, el cual está literalmente presupuesto también en la doctrina del Concepto, como modelo ideal que se deduce del tipo de humanidad que presupone y recorre toda la lógica y la filosofía de Hegel. Esto es, a toda antropología o idea de ser humano le corresponde su propio modelo ideal, es decir, en toda antropología o idea de ser humano está contenido su propio modelo ideal correspondiente. La fenomenología sirve para hacer explícito o sea fenómeno esto que a simple vista no se ve. Y la dialéctica sirve para hacer ver el tipo de contradicciones pertinentes a ese tipo de devenir contenido en ese tipo de humanidad y modelo ideal, pero no para otro tipo de contradicciones. Dicho de otro modo, la dialéctica de Hegel sirve para hacer inteligibles y lógicas las contradicciones que aparecen en el capitalismo y la modernidad como propias de este tipo de desarrollo, pero no para ver o entender otro tipo de contradicciones.

Por ello es que cuando Marx empieza la crítica de la dialéctica de Hegel, empieza por aquello a lo cual arriba su filosofía, por su resultado, por su *telos*, por su final, y no por su principio, a eso le llama darle la vuelta. La dialéctica de Marx en consecuencia debe empezar por el final y no por el principio. Ahora una vez dada la vuelta, la puede poner de pie y empezar por la crítica antropológica para desde ella ascender a su modelo ideal pertinente, cuestionando ahora el aparecer del Ser del capital, que es el mercado, remitiéndolo a su esencia escondida y negada por el mercado como aparecer del ser, tematizado ello en el ámbito de la producción que es donde

se gesta o produce las relaciones sociales de dominio y explotación, para recién arribar en su teoría del fetichismo al plano de la tematización de los modelos ideales contenidos no solo en la burguesía, sino también en la modernidad.

Luego de mostrar todo esto, recién entonces puede mostrar Marx todas sus cartas al decirnos o mostrarnos que cuando partimos de otro mundo, o imaginación posible, o sino de otro modelo ideal, al cual le llama en *El Capital* el *Reino de la libertad* el cual se deduce de la idea de humanidad presupuesta en toda su reflexión, recién se muestra que, la crítica a la Economía Política de su tiempo y a la dialéctica hegeliana, suponía desde el principio, no solo otro modelo ideal, sino también otra idea de humanidad acorde al tipo de humanidad negada que desde la teoría de Marx se afirmaba.

Por ello ahora podemos decir que la dialéctica de Marx es una dialéctica de cuatro niveles de comprensión y tematización de la realidad y no solo de tres, que a su vez presupone otro modelo ideal distinto tanto del capitalismo, como de Hegel, así como de la modernidad, al cual le llama Reino de la Libertad, cuyo primer nivel es una antropología explícita en la cual desarrolla una idea de humanidad que sirve como criterio para no solo evaluar críticamente cualquier tipo de acción humana, sino también para construir posibles alternativas a cualquier tipo de dominación.

Recién entonces podemos llegar a nuestro punto central que sería saber o preguntar acerca de cuál es el contenido del tipo de humanidad contenida en la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Evidentemente que esta idea no es ni religiosa, ni mística, sino que es una idea secular de lo que es o debiera ser el ser humano. Esto es, si la idea de ser humano que el capitalismo y la modernidad han producido es una secularización de un tipo o idea de ser humano de origen religioso, ¿de dónde toma Marx el contenido de la idea de ser humano que está a lo largo de toda su obra?

Como la reflexión dialéctica lo exige, ahora podemos volver al principio, o al origen, esto es, al pasado, pero, como Bloch y Benjamin dicen, no a cualquier pasado, porque no todo pasado está en el pasado, sino que hay pasados que no

solo tienen un fuerte contenido de futuro, sino que son pasados que no están en el pasado, porque son actualidad presente, es decir, no todo pasado es pretérito pasado imperfecto, es decir que, no todo pasado se ha quedado en el pasado, sino que hay pasados con los cuales convivimos a diario en nuestro presente y que son los verdaderos horizontes de futuro.

La antropología dialéctica del método de Marx, o el método antropológico de Marx

Ahora el problema es saber de dónde toma Marx la idea de ser que le sirve de criterio a lo largo de toda su obra, es decir, cuál es o sería el contenido, que como contenido está presupuesto en la idea de ser humano como ser supremo de Marx. Lo más obvio sería decir que Marx no elabora esta idea, sino que lo toma literalmente de Feuerbach como dice Althusser, y que después lo abandona por la reflexión de que el ser humano es el ser de la praxis como lo desarrolla en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, para nunca más volver al tema. Marx, como filósofo y pensador dialéctico que es, además de la tremenda erudición con la que contaba, no es de los que toman ideas de otros y las aplica sin más, sino que a partir de ellas elabora su propio pensamiento, remontándose siempre a los presupuestos implícitos o contenidos en los conceptos, porque los conceptos como las mercancías son como coágulos, resultados de un proceso.

Marx sabe que Feuerbach parte de la tradición cristiana, especialmente de esa tradición que está pensando lo que significa que dios se hizo ser humano. Marx conoce no solo la tradición cristiano medieval, sino las fuentes, y por sus antecedentes judíos, porque proviene de larga tradición de familias de rabinos judíos como es el caso de Benjamin y en parte Bloch, sabe detectar en lo cristiano qué es lo judío, o sea hebreo, y qué es lo cristiano y lo helénico. Porque hay que decirlo de una vez y del modo más enfático (como lo hace Hinkelammert), que ni Yehoshúa ben Yosef, ni ninguno de sus talmidim, o sea sus discípulos, fueron cristianos, sino que todos

hasta el día de su muerte fueron siempre judíos, israelitas y hebreos. Y por eso mismo esos textos del nuevo testamento hay que interpretarlos en esa clave, por un lado, pero por el otro, ni Yeshúa ben Yosef, ni sus discípulos fueron creyentes racionalistas, lógicos o seculares. En el caso del apóstol Pablo, Benjamin refiriéndose a él ya lo llama místico y revolucionario. Y en el caso del Mesías es claro que él es un místico, discípulo de maestros esenios, formado en el desierto donde enseñaban las mieles de la Torá, pero también el vino, esto es, los misterios contenidos en la Torá y que se podían descubrir si se ascendía correctamente por la escalera, por la mercabá, o el Pardés.

El mensaje del mesías, la buena nueva con la cual desciende a esta tierra el espíritu mesiánico es que, el ser humano se puede hacer divino, esto es, puede ser como Dios, y cuando los fariseos le acusan de herejía, el mismo mesías les cita los salmos, donde efectivamente dice en la Biblia que llegará el momento en que los hijos de Dios se harán como Dios y serán uno con él. Y con este mensaje instaura una nueva enseñanza, que el mandamiento contenido en la Torá manda al ser humano a convertirse, no en cristiano, o judío o lo que sea, sino en ser humano. Pero el problema es siempre qué significa ser humano, cuál es el contenido de esa palabra o de ese imperativo, habiendo tantas maneras de serlo. Para el mesías es claro que cuando el ser humano reconoce que es hijo de Dios, esto es que ha sido creado por él, quiere decir que tiene en su seno, en su alma, en su subjetividad, es decir en su interioridad, un contenido también divino, que proviene del padre y que por ello puede hacer cosas similares a las que hace o hizo el Padre o sea Dios. Si el ser humano reconoce en Dios a su padre, entonces tiene como ser humano, un ejemplo, un criterio de lo que él podría ser si quiere hacerlo. Si esto es así entonces el problema es aclarar a qué dios se está refiriendo el mesías, o en todo caso, a qué tipo de contenido de Dios se refiere, o sino cómo es ese dios al cual se refiere, porque Dios tiene muchas determinaciones o modos de ser y de aparecer, pero de entre todos ellos, hay algunos que son fundamentales.

De entrada, es bueno recordar que ni el Mesías ni sus discípulos, ni los gnósticos, ni los

campesinos seguidores de Muntzer se refieren a Dios como el déspota, o como el omnisciente, ideas de dios que circulaban mucho entre los siglos XIV al XVI, sino al misericordioso, al digno de respeto por ser el creador de la Vida tanto humana como de la naturaleza y el universo. Esto es, la idea de dios que está contenida en las luchas campesinas es aquella que afirma que Dios es dios porque es el bien y la bondad en su máxima expresión y la prueba de ello es la vida que ha traído a esta tierra, la cual es producto de la bondad, suya y que el ser humano se hace divino cuando comparte esta tarea de la producción del bien y la bondad en esta tierra produciendo y reproduciendo la vida para todos.

Es decir, del modo similar a la idea que los pueblos originarios tienen del ser humano y la vida y la creación, los campesinos liderados por Tomas Muntzer, piensan y creen que todo lo creado en esta tierra es creación divina, porque tiene vida, y porque tiene vida y a su vez reproduce la vida es buena, y por eso mismo es digno de respeto, de cuidado y protección. Y que si algo atenta contra esta creación, es decir, contra la vida, contra el bien o la bondad, de ello se deduce que hay que luchar contra todo lo que se opone al bien, la bondad y la vida.

En los tiempos de Marx, no solo existen muchas creencias y religiones, sino que al interior del cristianismo y el judaísmo hay muchas denominaciones, que cada una de ellas se caracteriza por poner el acento en tal o cual pasaje, o interpretación, entonces el problema no es optar por una de ellas, sino por un criterio que nos permita discernir con entendimiento, no solo a las religiones o denominaciones, sino el sentido del mensaje. Y como dice Hinkelammert, el mensaje es claro en el mesías, el problema no es hacerse cristiano, judío, musulmán o ateo, el problema es hacerse humano.

En nuestra opinión Marx en su primera reflexión dialéctica, como crítica de una dialéctica de derecha, lo que hace es secularizar esta idea mesiánica de que el ser humano es divino, afirmando ahora al ser humano como ser supremo, esto es, digno, no de adoración, sino de respeto, de cuidado y protección. Y cuando hace esto Marx, lo que de ahí hace es sentar las bases para a partir de esta idea de ser humano

desarrollar su modelo ideal pertinente. Como dice Franz Hinkelammert, al principio a este modelo ideal Marx le llama comunismo, pero en *El Capital* le llama explícitamente *Reino de la Libertad*. Esto es, de la reflexión antropológica con la cual empieza la reflexión dialéctica de Marx, ésta es coronada con la reflexión relativa al modelo ideal pertinente a esta antropología. Por ello afirmamos que el método dialéctico en Marx está contenido y desarrollado en su teoría del fetichismo, al final de su reflexión dialéctica en 1873, porque con esta su reflexión relativa al fetichismo propio del capitalismo, lo que hace Marx es mostrar por qué la mercancía esconde u oculta lo que ella presupone y que es su contenido, que son las relaciones de dominio y explotación tanto del trabajo humano como de la naturaleza. La teoría del fetichismo en Marx sirve para mostrar que los modelos ideales presupuestos tanto en la economía política clásica como en la filosofía hegeliana, hacen invisible la dominación y explotación. Marx tiene que mostrar cómo esto que está en la realidad, aparece de modo encubierto, negado y velado no solo por las relaciones sociales, sino por su ciencia y su filosofía. Solo cuando Marx nos muestra este su otro modelo ideal, solo desde ahí se puede ver de modo diáfano lo que está ocultado y encubierto, pero a condición de que nos tomemos en serio la reflexión antropológica de Marx, que como esta reflexión intenta mostrar, no está separada de su reflexión dialéctica, sino que está íntimamente ligada a ella, por eso afirmamos que la dialéctica de Marx es de cuatro momentos, y no solo de tres como en Hegel.

En nuestra opinión, como el marxismo del siglo XX no entendió estas especificidades de la reflexión dialéctica de Marx, por eso recayó en lo mismo que quería criticar, porque dejó intactos los dos momentos fundamentales de la reflexión dialéctica de Marx, a saber, su reflexión antropológica y su reflexión relativa a los modelos ideales presupuestos tanto en Hegel como en la Economía política de su tiempo. Al

descuidar este aspecto tan fundamental para el pensamiento dialéctico de Marx, el pensamiento crítico, de izquierda, marxista y hasta socialista, siguió presuponiendo las ideas de ser humano propias del capitalismo y la modernidad, y en consecuencia también siguió presuponiendo el modelo ideal presupuesto tanto en la modernidad como en el capitalismo. Al no ser cuestionado el fundamento, este sistema de dominación siguió desarrollándose hasta el día de hoy.

Según nuestra investigación, esta tarea no fue completada por Marx, apenas empezó con su obra, ahora lo que queda es continuar con este tipo de reflexión repensando desde las humanidades negadas por el capitalismo y la modernidad, para desde allí remontarnos a sus propios modelos ideales, para desde ahí remontarnos en la crítica y la lucha, más allá del capitalismo y la modernidad.

El mandamiento es a volverse humano, o sea divino.

Juan José Bautista S. (juanjobautista@hotmail.com) Filósofo boliviano. Es Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue discípulo de Franz J. Hinkelammert. Dentro de sus obras más destacadas se encuentran: “Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna” (2013), “Hacia la descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana” (2012), o la que le hizo merecedor del Premio Libertador al Pensamiento Crítico: “¿Qué significa pensar desde América Latina?” (2015).

El profesor Bautista falleció en julio de este año, durante el proceso editorial de este dossier y artículo. Desde el Consejo Editorial de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica expresamos nuestras condolencias a sus personas cercanas, y nuestro respeto a la obra y la memoria de este importante filósofo latinoamericano.

Recibido: 25 de julio, 2022.

Aprobado: 1 de agosto, 2022.

Norman José Solórzano Alfaro

Provocaciones para una nueva epistemología. Conversaciones con Franz Hinkelammert

Resumen: *En estas reflexiones se hace un sentido homenaje al maestro y amigo Franz Hinkelammert, a la vez que se propone la pertinencia de un proyecto por realizar: reconstituir la epistemología de las ciencias empíricas, en general, y de las ciencias sociales en particular. A estos efectos, a partir de la lectura de los materiales que Hinkelammert ha compartido por más de 50 años, se hacen breves y preliminares apuntes sobre el papel del sujeto y la reflexión trascendental en la constitución de las ciencias empíricas.*

Palabras clave: *sujeto, reflexión trascendental, epistemología, ciencias empíricas*

Abstract: *In these reflections, a heartfelt tribute is paid to the teacher and friend Franz Hinkelammert, while proposing the relevance of a project to be carried out: reconstitute the epistemology of the empirical sciences, in general, and of the social sciences in particular. For these purposes, from the reading of the materials that Hinkelammert has shared for more than 50 years, brief and preliminary notes are made on the role of the subject and transcendental reflection in the constitution of the empirical sciences.*

Keywords: *subject, transcendental reflection, epistemology, empirical sciences*

Introducción

Agradezco al amigo Carlos Aguilar, responsable de este dossier en homenaje a Franz Hinkelammert, por haberme considerado para participar en tan noble iniciativa. Es mucha la deuda intelectual y vivencial que tengo con Franz como para dejar pasar esta oportunidad. Por eso, además de hacer un rendido homenaje al amigo y maestro, luego intentaré mostrar, apenas provocativamente, algunas pistas para un proyecto por realizar: reconstituir la epistemología de las ciencias empíricas, en general, y de las ciencias sociales, en especial, toda vez que todavía considero que la epistemología puede desempeñar un papel clarificador sobre las posibilidades y límites del conocimiento científico, así como una herramienta para los procesos de liberación, cuando no cede como mero artificio de constricción del pensamiento y sacralización del estatus quo. En esa línea, propongo dos primeras reflexiones, entre muchas otras, sobre aspectos que me parecen centrales: sobre el sujeto y la reflexión trascendental. A estas cuestiones Hinkelammert les ha dado una nueva luz y considero que están en la base de cualquier intento de reconstitución de una epistemología que se pretenda emancipadora.



Homenaje

“Honrar honra”, imperativo martiano que nos lo recordaba Raúl Fonet-Betancourt en el inicio de un reciente ciclo de homenaje (febrero-junio, 2022) al amigo y maestro Franz Hinkelammert, organizado por el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA).

Por eso, rindo mi sentido homenaje a una persona cálida, cercana, solidaria, de gran humanidad y sabiduría, que con su escucha atenta nos ha orientado y alimentado intelectualmente desde hace décadas. Muchas serían las anécdotas vividas junto con Franz Hinkelammert, que me han ido moldeando, pero ahora solo quiero resaltar ese carácter profundo, certero y lúcido con el cual él suele mostrarnos las grandes “claves” de lectura y comprensión de nuestro modo social y civilizacional, como también lo resaltara en aquella ocasión el amigo Fonet-Betancourt.

Una muestra de la grandeza de Franz es que él no ha pretendido construir un *sistema* de pensamiento completo, cerrado, que pretenda abarcarlo todo. Su pensamiento es una apuesta arriesgada y libre, que hurga en los lugares invisibilizados, ocultados por discursos, narrativas y ortodoxias de distinto tipo, incluso, en ciertos casos, de algunas que se reputan como “críticas”.

Así, con él hemos aprendido a ver lo “evidente transparentado”, es decir, aquello que con nuevos ojos aparece detrás de lo que la costumbre, los relatos, las epistemologías normalizadas y las prácticas hegemónicas estatuyen como realidad, o, como él mismo ha dicho, aparece “la visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible” (Hinkelammert, 1977; Stein, 2012).

Su pensamiento está pleno de sugerencias, de rutas alternas, de intuiciones, de propuestas por desplegar. Franz Hinkelammert no se impone como “gurú” con una verdad única, sino que actúa y se propone como un interlocutor que acoge y despliega el gusto por la conversación,

para ir siempre más allá, más profundo, más sólido y, a la vez, más liviano, por tanto, más real.

Muchas veces lo hemos visto “agarrar” una idea y seguirla incesantemente, colocándola en distintos lugares, cada vez diciendo algo más, abriendo más aristas, conforme las va compartiendo. Por eso, en sus escritos algunos verán reiteraciones, pero sobre todo se trata de esta dinámica permanente de conversar con sus amigos y amigas y, de esta forma, alcanzar cada vez más lucidez. Mas no se trata de un juego erudito, mucho menos del juego por el juego, que cae en la banalidad del casino, sino que es su apuesta movida por la pasión, la indignación, el amor. Al punto que de él se podría decir, parafraseando lo que se decía de Sartre, que a veces Franz no sabe, o ni siquiera le interesa, que él es Hinkelammert, el autor y referente, pues a él solo lo mueve su amor a las ideas, su amor a compartirlas, su amor por la vida, su amor por las gentes.

Así, como señalan Pablo Richard y Raúl Vidales en el prólogo a *Las armas ideológicas de la muerte*:

Creemos que este libro tendrá un efecto a largo plazo. No es un escrito coyuntural o de actualidad limitada. Es un libro con el cual tendremos que trabajar durante muchos años no sólo para comentarlo, sino para desarrollarlo, discutirlo y, a lo mejor, superarlo. (Hinkelammert, 1977)

Por eso, parafraseándolos, podría decir que la obra de Franz Hinkelammert tendrá un efecto a largo plazo. Los suyos no son escritos coyunturales o de actualidad limitada. Con ellos tendremos que trabajar durante muchos años, no sólo para comentarlos, sino para desarrollarlos, discutirlos y, a lo mejor, ir más allá de ellos.

Por eso, si alguna fidelidad podemos mostrarle a su persona, a su pensamiento, es decir, si queremos honrarlo, lo cual nos honra, será mantenerlo más allá de ortodoxias y catecismos y simplemente seguir conversando con él...

Dos provocaciones para una nueva epistemología

Con ese espíritu conversacional he titulado estas reflexiones, porque a lo largo de su obra de más de cincuenta años, Franz Hinkelammert ha venido desgranando pistas, sugerencias, intuiciones sobre el conocimiento, sobre la forma en que conocemos y lo que conocemos, respecto de lo cual él lanza su mirada crítica y transformadora.

Estas pistas están en todos sus escritos (libros, artículos, conferencias), a título de ejemplo podemos mencionar las que encontramos en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), donde presenta de manera inicial el discernimiento de los tipos de factibilidad, o *Las Armas ideológicas de la muerte* (1977), donde despliega su crítica de los procesos de fetichización, en particular, la fetichización de las relaciones económicas, pasando por *Crítica de la Razón Utópica* (1984; 2002), donde va armando fuerte la cuestión de la reflexión trascendental y la ilusión trascendental, y en *El sujeto y la ley* (2003), donde continua su reflexión sobre la irracionalidad de lo racionalizado y la recuperación del ser humano como sujeto, o *Hacia una Economía para la Vida* (2007), en conjunto con Henry Mora, donde trabajan intensamente la cuestión del metabolismo biosocial o circuito natural de la vida y el proceso productivo, hasta *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007), donde “ubica” gnoseológicamente lo que ha venido construyendo a través de los años en torno a la racionalidad, la irracionalidad, la utopía, el mito, etc., y que en *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental* (2020; 2021) recoge, reformula y vuelve intensamente sobre la cuestión de las constitución de las ciencias empíricas y su epistemología.

Reitero, muchos son los aspectos en los que Hinkelammert arroja una nueva luz, pero ahora me concentraré en reseñar, de forma breve, sin pretensión de exhaustividad ni carácter conclusivo, dos de ellos.

1. Frente a la epistemología sin sujeto, una epistemología que visibiliza a los sujetos, su forma de constitución y autoconstitución

Las epistemologías contemporáneas al uso en gran medida son deudoras de Weber, Popper, Wittgenstein y otros, en una perspectiva que potenció el carácter lineal y mecanicista del pensamiento cartesiano, baconiano, newtoniano y laplaciano, pero han eludido la cuestión de su fundamento, que está dado por las que Hinkelammert llama, siguiendo a Kant, “reflexiones trascendentales”, las cuales veremos en el siguiente apartado; al respecto, él señala:

Las ciencias empíricas se basan en reflexiones trascendentales. La metodología de las ciencias empíricas vigente hoy – Popper, Lakatos, Bunge, la filosofía analítica- no tiene lugar para este hecho. Por eso en los tratados de metodología no aparece. La filosofía trascendental, como se deriva de Kant, tampoco descubre este hecho. Ella quiere fundamentar las ciencias empíricas trascendentalmente, pero no se preocupa de ninguna manera de las reflexiones trascendentales en el interior de estas ciencias. Como filosofía trascendental es externa a las ciencias empíricas. (Hinkelammert, 2003, p. 224)

En su lugar, estas epistemologías suponen un observador omnisciente, externo, abstracto, *a priori*, por tanto, desencarnado y ahistórico. Este observador omnisciente o perfecto lo encuentra Hinkelammert en autores como Laplace (se trata de “...un demonio, por tanto inmortal. Este demonio con capacidades sobre-humanos, conocería todo lo que existe y lo que puede llegar a existir en cualquier momento futuro”), en Wittgenstein (“Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido”) y Max Planck (“...un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud de lo observado”; Hinkelammert, s.f.-a; y más ampliamente en Hinkelammert, 2020).

Se trata de un observador que no se hace cargo de su posición (*de poder*) y disposición (*siempre es parte de...*) en el juego de conocimiento. Sin embargo, esta *parcialidad* siempre aparece revestida de imparcialidad, incluso de neutralidad.

En sentido contrario, Hinkelammert ha sido enfático en la posición de parcialidad que asume el sujeto real que conoce. Esa *parcialidad*, que se expresa en el hecho de que quien observa y conoce siempre lo hace desde un *punto de mira* específico, así como del hecho de que solo se puede conocer una parte del conjunto total de objetos y de experiencia, deriva de la condición limitada del sujeto; así:

si el sujeto cognoscente no estuviera limitado a la experiencia como una parcialidad, no recurriría a los conceptos universales. Estos son una muleta del sujeto cognoscente en cuanto aspira a la totalidad, si bien se encuentra limitado a un número finito parcial de casos observable. (Hinkelammert, 2002, p. 313)

Tal observador omnisciente, por tanto, se asume como aséptico, neutro, con lo cual deviene incapaz de asumir éticamente la responsabilidad por la acción desplegada, incluso la acción de conocimiento.

Excurso. Lo que quiero señalar es esa tendencia a considerar la cuestión ética como *externalidad* del proceso de conocimiento científico, el cual se reputa (se pretende) puro, exento de valores, aun cuando, muchas veces, de forma casi inmediata, se hace la advertencia de que no se trata de considerar que el sujeto concreto que hace ciencia no tenga valores, solo que estos le incumben en tanto ciudadano, miembro de una familia, de una iglesia o de un club social. Esto está muy presente tanto en las llamadas ciencias naturales como en las sociales; así, por ejemplo, Peter Berger señala (lo cito en extenso, porque resulta muy ilustrativo de lo que quiero indicar):

Esta concepción de la actividad sociológica se encuentra implícita en la afirmación clásica de Max Weber, una

de las figuras más importantes en el desarrollo de este campo, en el sentido de que la sociología está “exenta de valores” (...) Evidentemente la declaración de Weber no significa que el sociólogo no tenga o no deba tener valores. En todo caso, resulta casi imposible para un ser humano existir sin poseer valores algunos, aunque pueden haber enormes variaciones en los valores que podamos mantener. Normalmente, el sociólogo poseerá tantos valores como un ciudadano, un particular, el miembro de un grupo religioso o como un adepto de alguna otra asociación de personas. Pero dentro de los límites de sus actividades como sociólogo, existe únicamente un valor fundamental: el de la integridad científica. Por supuesto, incluso en este respecto, el sociólogo como ser humano tendrá que tener en cuenta sus convicciones, sus emociones y prejuicios. Pero forma parte de su disciplina intelectual el que trate de comprender y controlar estas tendencias como predisposiciones que deben ser eliminadas, hasta donde sea posible, de su trabajo. Se sobreentiende que esto no siempre es fácil, pero no es tampoco imposible. El sociólogo trata de ver lo que hay. Puede abrigar esperanzas o temores respecto a lo que pueda averiguar. Pero tratará de observarlo todo sin tomar en cuenta sus esperanzas o temores. Por tanto, este es un acto de percepción pura, tan pura como lo permiten los recursos humanamente limitados, que la sociología se esfuerza en llevar a cabo. (Berger, 2006, pp. 16-17)

En un sentido similar, Hans Kelsen sostiene la necesidad de un conocimiento puro, es decir, sin coloración valórica, del ordenamiento jurídico normativo, sin que por ello implique que el jurista, en tanto ciudadano, político, etc., es decir, en sus actividades extra científicas y políticas, pueda y deba adoptar una posición valórica determinada (Kelsen, 1992).

Con ese observador omnisciente no hay *responsividad* ninguna, por tanto, no hay

posibilidad de diálogo, de conversación, sino que se presenta como instancia absoluta e irrefutable. Aún más, este observador omnisciente se asume como ideal de racionalidad, con lo cual la racionalidad tiene poco que decir sobre la vida de las gentes, sobre sus prácticas concretas, siempre contingentes, paradójicas e inciertas e, incluso, desplaza lo que concierne, de forma realista y vital o vivencial, a estas.

La racionalidad, desde esa perspectiva, termina siendo un artilugio formal, solo susceptible de captar relaciones (lineales y mecánicas) medio-fin. Se trata, fundamentalmente, de una racionalidad instrumental, hoy por hoy, coagulada tecnológicamente.

En la perspectiva del observador omnisciente o perfecto, este se coloca sobre la realidad, desde una *ajenidad* a ella, sobre la cual tiende a legislar, es decir, a determinar qué la conforma y qué queda excluido de ella (*realidad empírica*). En tanto se trata de un observador racional, en ello me parece ver alguna resonancia del hegeliano “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. Sin embargo, cualquier observador, incluso la imaginación del observador omnisciente o perfecto, forma parte de la realidad y está inserto en ella. Esto nos advierte Hinkelammert, en su crítica a Popper, cuando señala:

La realidad trasciende a la experiencia y a la empiria del observador, pero como éste aspira a la totalidad de la realidad, no lo puede hacer sino recurriendo a conceptos universales (...) Luego, la realidad trasciende a la experiencia y los conceptos universales son instrumentos de búsqueda de esta realidad trascendente. // Esta realidad trascendente es siempre la totalidad de los casos, y de la cual solamente un número limitado de ellos forma la experiencia. (Hinkelammert, 2002, p. 312)

Por otra parte, este observador omnisciente tampoco es un *agente* que conoce, que aprende, él es invariante, siempre idéntico a sí mismo. Aun cuando todo lo sabe (omnisciencia), no sabe que sabe, por tanto, no puede aprender.

De ahí que la racionalidad de ese observador no sea capaz de comprender fenómenos

complejos, como la vida; él, como la *burocracia*, solo puede hablar y administrar la muerte, que es la absoluta pérdida de complejidad, el “equilibrio absoluto”. Y ¿acaso ese no ha sido el ideal de las ciencias modernas, la *eliminación de la complejidad*, y con ello, el *desperdicio de la experiencia*, como diría Boaventura de Sousa Santos (2003)?

Ante esta actitud, que podemos llamar “burocrática”, sobre el acto de conocer, que impregna de *burocratismo* al conocimiento obtenido, de eliminación de la complejidad, Hinkelammert reacciona y denuncia de forma lapidaria: “Es evidente, que el interés (...) es, eliminar cualquier posibilidad de imponer algún tipo de ética al ejercicio de las ciencias empíricas” (Hinkelammert, s.f.-a). Por eso, cambia la perspectiva y nos advierte: “Este observador omnisciente es solamente observador, no ser viviente que actúa” (Hinkelammert, s.f.-a).

En fin, el observador omnisciente no es un ser vivo, por tanto, se trata de una epistemología sin sujeto, al menos, sin sujeto vivo. Y solo el sujeto vivo es capaz de asumir o expresar la eticidad del acto de conocimiento.

Esto conlleva que las epistemologías que suponen este observador omnisciente o perfecto mantienen una *ajenidad* respecto de las cuestiones vitales, que atañen al ser humano, por lo cual resultan, como señala Hinkelammert, “incompatibles con la dignidad humana” y renuncian a su (auto) discernimiento crítico. Esto lo evidencia Hinkelammert, entre otros lugares, cuando analiza la cuestión de la idolatría desde la perspectiva de la crítica de la religión y la praxis humanista; así, señala:

Weber percibe muy realistamente estos dioses terrestres parecido y siguiendo a Marx. Pero se rinde frente a ellos. Renuncia sin cuestionamientos a un discernimiento de los dioses y se escapa por su ya conocido fatalismo de más preguntas. Deja de lado el ser humano, cuyo ser supremo es el ser humano. Lo borra en nombre de una cientificidad falsa. Defiende una cientificidad incompatible con la dignidad humana. Se compromete con una cientificidad que es incompatible con la dignidad humana. Todo lo reduce a lo privado: lo que para

uno es el Dios, para otro es el diablo. Pero no se trata de valores privados, sino de un juicio sobre la propia sociedad: lo que para el capitalismo es el Dios, es el diablo en sentido de dios falso para los críticos del capitalismo. Y lo que aquí es el diablo para el capitalismo, para sus críticos es el ser supremo para el ser humano, que es el ser humano mismo. (Hinkelammert, s.f.-c)

Por el contrario, el sujeto que (realmente) conoce lo hace porque *sabe* que conoce, es decir, es un sujeto vivo que está consciente de sus límites y, por tanto, es capaz de avizorar la infinitud de posibilidades que se le abren. Aquél (el observador omnisciente o perfecto) derivaba hacia una única “verdad”, constrictiva, este (el sujeto vivo cognoscente-actuante) se ensucia en las condiciones concretas de vida y a partir de esto conoce, valora, emite su juicio.

Ya con la Escuela de Frankfurt habíamos empezado a ver que, en palabras de T. Adorno, “El observador imparcial está tan implicado como el participante activo” (cit. en MacKinon, 1995, p. 187). Pero con Hinkelammert, desde su *Crítica de la Razón Utópica* (1984; 2002), esto se lleva a sus consecuencias más profundas, pues el sujeto que conoce, es un sujeto activo, un sujeto vivo. Como él dice:

No se trata del [ser humano] como observador, sino del [ser humano] como realizador que impregna toda ciencia empírica (. . .) Así pues, en la raíz de las ciencias empíricas se encuentra el sujeto humano que se acerca a la realidad con determinados fines y la trabaja en función de estos fines (. . .) [y concluye] Por tanto si se quita al [ser humano] de la ciencia empírica no hay ya más ciencia empírica. (Hinkelammert, 2002, pp. 309-310)

Ahora bien, este sujeto humano vivo, que conoce y aprende, es un sujeto necesitado, que vive la contingencia como su condición básica, a la vez que es un sujeto que reconoce, en su experiencia, sus límites: “Es la condición humana, más allá de la cual ningún proyecto humano puede aspirar de manera realista. El ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por

la finitud, por tanto de la muerte” (Hinkelammert, 2007, p. 34).

Pero esos límites, que descubre y vivencia en su propio cuerpo, le hace reconocer su infinitud, pues “el lugar de la infinitud es el cuerpo, no el espíritu separado del cuerpo” (Hinkelammert, 2003, p. 427). Pero es un cuerpo subyugado, es decir, se trata del “cuerpo infinito bajo el yugo de la finitud, que es la mortalidad. El yugo no es el cuerpo, sino la mortalidad” (p. 427).

Al hacerse consciente de esta *conditio humana* logra trascender sus límites y *humanizarse*, a la vez que le abre la posibilidad de conocer, aprender y actuar de forma consciente, por tanto, libre, pues: “El criterio de la libertad no es la ley, sino está en la relación de la acción con la afirmación de la vida humana. Se adquiere la libertad al discernir la acción por este criterio” (Hinkelammert, 2003, p. 428).

Parte de la genialidad de Hinkelammert es reconocer esta *conditio humana*, superando cualquier esencialismo metafísico o naturalista y sin caer en los fatalismos existencialistas de considerar al ser humano como un “*ser para la muerte*” (Heidegger), pues en él la muerte no es finalidad (sentido de la preposición “para”), tampoco es lo propio de los seres humanos y su trama de relaciones en la que vive. La muerte (finitud, límite) atraviesa al ser humano (infinitud), y al *padecerla* el ser humano se ubica, da *sentido de realidad* a sus obras así:

Es la condición humana, más allá de la cual ningún proyecto humano puede aspirar de manera realista. El ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por la finitud, por tanto de la muerte. La perfección deja de ser la realización perfecta de una meta total, sino se transforma en una realización de relaciones humanas humanizadas en el interior de los límites de posibilidad dadas por la condición humana. (Hinkelammert, 2007, p. 34)

Esta idea de la *infinitud atravesada por la finitud* para indicar la *conditio humana* aparece en diversos lugares de la producción de Hinkelammert, y lo más relevante para nuestro análisis actual es que la pone en vinculación estrecha

con la posibilidad de constituir el campo de conocimiento científico, así, por ejemplo, dice:

No conocemos a priori nuestros límites. El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud. Experimentamos nuestra finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). (...) [Nos experimentamos como seres finitos frente a un mundo sin fin. Nuestra conciencia no reconoce límites, pero sabemos que chocamos constantemente con límites.] (...) Conocemos nuestros límites a posteriori, aunque a posteriori llegamos a saber, que se trata de límites a priori, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia. Se descubren, y ninguna ciencia empírica los puede deducir (Hinkelammert, s.f.-d).

Con lo cual remarca la tesis presente en *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007):

La ausencia presente de la totalidad es la limitación del ser humano, su finitud. Es la conditio humana. Pero por ausencia la totalidad está presente, lo que es la infinitud del ser humano. Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud [la muerte]. La finitud significa, que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. // Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud. (Hinkelammert, 2007, pp. 121-122)

En fin, el sujeto que conoce y aprende es un sujeto vivo, que trasciende sus límites en su conciencia, por lo que se descubre limitado:

El ser humano trasciende el límite de la muerte al hacerse consciente [sic] de sí mismo y dejar el estado animal. (...) Frente a la muerte el ser humano no puede sino trascenderla en su conciencia. Por trascenderla, la muerte aparece no solamente como límite, sino como limitación, frente a la cual hay que

comportarse. No se puede comportar frente a la muerte sino por trascenderla en la conciencia. (Teniendo conciencia como ser consciente [sic], no como acto meramente intelectual). Se trata del descubrimiento de la mortalidad. (Hinkelammert, s.f.-d)

Y en tanto limitado también es un sujeto necesitado, siempre en construcción-producción y autoproducción de sí mismo y de las condiciones que le permiten vivir, conocer, aprender.

El ser humano mismo es un ser necesitado, no un ser con necesidades [Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana]. Como ser necesitado tiene que integrarse en el circuito natural de la vida y [debe] hacerlo desde su vida humana (...). La historia humana es un proceso de especificación de las necesidades, que va unido al proceso de producción, porque se tiene que orientar por las posibilidades de producir (fuerzas productivas). (Hinkelammert, s.f.-d)

En conclusión, se trata de un sujeto actuante, práctico, consciente (es decir, que se hace consciente), y está completamente implicado en el acto-proceso de conocimiento, el cual es parte del proceso de producción (producción que se realiza en el marco de unas determinadas fuerzas productivas). Es un sujeto que sabe que conoce, que enfrenta sus finitudes (límites) y los trasciende, con lo cual se abre a la infinitud de mundos, pues: "Solamente un ser infinito, atravesado por la finitud, puede experimentar su finitud y tener conciencia de ella" (Hinkelammert, s.f.-d).

Pasemos ahora a nuestro siguiente tema: la reflexión trascendental.

2. Reflexión trascendental como fuente de los conceptos trascendentales que fundan las ciencias empíricas

La epistemología "normal" (en términos de T. Kuhn) abstrae el proceso de conocimiento tanto de las condiciones de posibilidad (condiciones de producción material e intelectual)

cuanto de la condición humana del sujeto que conoce, como lo hemos señalado atrás.

Esta epistemología de las ciencias empíricas “normales” abstraen también del origen de sus conceptos y teorías. Lo asumen como supuesto incuestionado y derivan la (pretendida) objetividad de tales conceptos y teorías de un (pretendido) carácter a posteriori; de esta forma se dice que ellos son resultado de la experiencia y han quedado validados por esta, o bien, resultan falsificados por ella, así en términos popperianos.

Es decir, desde esa perspectiva, el conocimiento científico surge a partir de la experiencia y la ciencia empírica es tal en tanto ejercicio de falsación de sus conceptos y teorías por parte de la experiencia.

Mas esto ya había sido descartado por A. Einstein, lo cual Hinkelammert nos recuerda. Así, Einstein señalaba: “A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento” (como se cita en Hinkelammert, 2020, pp. 77-78).

Pero las palabras de Einstein cayeron en el vacío, o al menos no pareciera que hayan generado una reacción en consecuencia. De ahí que la epistemología al uso lo que produce es: “La sustitución de la realidad objetiva vivida por la realidad empírica construida por medio de [ese] observador perfecto que abstrae de la ética efectivamente existente para eliminarla” (Hinkelammert, 2020, p. 67)

Este es el resultado de esa epistemología sin sujeto, la epistemología del observador omnisciente o perfecto, que es parte del bagaje epistemológico común.

En sentido contrario, Hinkelammert retoma la senda crítica que anunciara Einstein, cuando afirmaba: “Por principio es totalmente erróneo tratar de fundamentar una teoría sólo en magnitudes observables. En realidad, lo que ocurre es justo lo contrario. Es la teoría lo que decide qué podemos observar” (como se cita en Hinkelammert, 2020)

Desde esa perspectiva, Hinkelammert, en *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad* (2020; 2021) hace sus propuestas a partir del discernimiento de que el experimento perfecto no es susceptible de realizarse. En esto vuelve a recordar a Einstein, quien afirmó: “El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales” (como se cita en Hinkelammert, 2020, p. 78).

La claridad de que el experimento perfecto o “ideal no podrá jamás realizarse” está presente ya desde *Crítica de la razón utópica* (Hinkelammert 1984; 2002), y con ello la denuncia de cualquier intento de acercamiento asintótico a tal experimento perfecto como un “utopismo”, pero en sentido contrario a lo que postula Popper.

Todavía más, el mismo Marx, según lo señala Hinkelammert, incurre en una apreciación “empirista”, que presupone la derivación del conocimiento científico u “objetivo” de la experiencia, cuando en el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política (1859)* dice:

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. (Hinkelammert, s.f.-d)

A lo que Hinkelammert contesta: “Creo, que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos, que no puede alcanzar y a partir de estos descubre aquello que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que no puede alcanzar” (Hinkelammert, s.f.-d).

Estos “objetivos que no se pueden alcanzar” son equivalentes al “experimento ideal” de Einstein, y tanto uno como el otro no son verificables empíricamente, sino que son “imaginados”. Por eso, cuando Hinkelammert habla de este “descubrir” apunta que ello solo es viable mediante lo que llama “reflexión trascendental”, que es la capacidad-condición de “imaginar”, en sentido fuerte, “mundos imposibles”,

es decir, mundos “no factibles, pero coherentes consigo mismos”, mundos que no son alcanzables desde nuestra condición limitada, pero que alumbran posibilidades de transformación de lo que sí podemos hacer y permiten establecer un juicio crítico respecto de lo que sí hacemos.

La imaginación de esos “mundos imposibles” es lo que constituye la potencia para transformar *la* (nuestra) realidad, a la vez que permite vislumbrar la infinitud de posibilidades en las que esta se despliega o se puede desplegar. Por eso dice Hinkelammert: “Solamente por eso la concepción de otros mundos imposibles abre posibilidades en este mundo [el cual] Se transforma en mundo cambiante” (s.f.-d).

Esta capacidad transformadora, que es potencia productiva, es factor central en el proceso de humanización. Por eso, insiste Hinkelammert:

Eso es el ser humano: un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella, no podría ni vivir sin ella. Es la forma, dentro de la cual pueden aparecer los contenidos y no hay contenidos sino en el interior de esta forma (s.f.-d).

De este modo, epistemología se vincula con vida, no es mero *abstraer abstractizante*, sino un servicio a la vida.

Ahora bien, el pensamiento de Hinkelammert no es ingenuo, ni crea “ilusiones”, por eso advierte que los productos de esta reflexión trascendental pueden ser tanto fuerza o principio de transformación (se trata de las “experiencias idealizadas”, según Einstein, que permiten vislumbrar la infinitud de posibilidades; Hinkelammert, 2020), pero también pueden operar como factor de estabilización y control al servicio del estatus quo, cuando se “confunde lo que no se puede alcanzar con objetivos alcanzables, [con lo cual] la praxis se vuelve a alejar de los objetivos [concretos], de los cuales se trata” y, por tanto, se pretende su absolutización hasta la sacralización. Esta es la deriva del “utopismo”, que es una deriva fetichizante, por donde aparece la “ilusión trascendental” (Hinkelammert, s.f.-b), concepto del arsenal kantiano, que Hinkelammert retoma

“refiriéndolo a las relaciones sociales entre los individuos en las sociedades modernas (. . .) La ilusión trascendental nace cuando se cree que es posible acercarse con pasos finitos a una meta que está infinitamente lejos” (Hinkelammert, 2020, p. 34).

Un ejemplo de esta ilusión trascendental lo expone Hinkelammert cuando señala:

Como ejemplo, me gustaría citar la afirmación teóricamente incorrecta que hoy sigue dominando nuestra política según la cual el mercado de hecho tiene una tendencia automática al equilibrio, denominada por Adam Smith “mano invisible”. En nombre de esta afirmación, se reclama la no intervención en el mercado y, por tanto, el tratamiento del mercado como un automatismo. De hecho solamente a través de esta tesis puede legitimarse el capitalismo. Esta tesis es tomado hoy muchas veces tan evidente como lo fue en el tiempo de Adam Smith (. . .) Pero esta tesis (. . .) es una afirmación puramente ideológica. Aquí se defiende una ilusión que debe llamarse ilusión trascendental. Hoy en día, experimentamos esta ilusión continuamente cuando se trata de la necesidad de intervenir en el mercado y los representantes del mercado insisten en confiar en el automatismo del mercado. Al hacerlo, están incluso, en términos extremos, poniendo en peligro la existencia de la humanidad ante la crisis climática y otras crisis ecológicas. (s.f.-b)

De este modo, Hinkelammert *ubica* gnoseológicamente esta reflexión trascendental. Si antes vimos rápidamente que el proceso de conocimiento está vinculado o *ubicado* en el marco del proceso productivo, que es parte del metabolismo socrionatural o circuito natural de la vida, ahora vemos su ubicación gnoseológica en el campo mítico. Así Hinkelammert dice:

Nuestros marcos categoriales son míticos y los marcos categoriales del pensamientos del logos [de las ciencias empíricas también] aparecen en su interior. Igualmente en su interior aparecen las construcciones utópicas que ahora construyen mundos imposibles en el sentido de no disponibles (s.f.-d).

En fin, esta reflexión trascendental es la fuente de los conceptos trascendentales, lo que Einstein llama *experimentos ideales* o Weber *tipos ideales*, como lo ha señalado el mismo Hinkelammert, pero a diferencia de Weber, Hinkelammert lleva el análisis hasta sus últimas consecuencias y no se deja engañar por la “realidad empírica construida”, ni acepta que esta sustituya o desplace la “realidad objetiva”, que es la realidad de vida de los sujetos humanos vivos. Por tanto, tampoco cede a la pretensión de neutralidad, a lo Wittgenstein, para el cual, desde la perspectiva del observador omnisciente o perfecto, lo mismo vale la caída de una piedra y el asesinato del hermano/a. Para Hinkelammert:

Estos conceptos trascendentales son conceptos de lo imposible para la acción humana, en los cuales lo perfecto expresa siempre la completa perfección imaginable en toda su extremidad. (...) Estos conceptos son parte de las ciencias empíricas, pero valen por deducción y no por razones de su carácter empírico. Por tanto se encuentran fuera de cualquier proceso de falsificación (s.f.-a).

Pausa

De la misma manera que lo hemos venido haciendo, podríamos continuar armando este puzle, siguiendo cada fragmento, revisándolo, reevaluándolo, ubicándolo en nuevos lugares y con nuevas luces, tal como sugerían e invitaban a hacer Pablo Richard y Raúl Vidales.

Sin embargo, lo hecho ahora es solo un brevísimo ejercicio, una provocación, para mí mismo y para quienes estos asuntos interesen, que de seguro lo podrán hacer con mucha mayor solvencia.

En todo caso, considero que esto es parte de la invitación abierta a conversar que nos hace Franz Hinkelammert, esta es su apuesta.

Referencias

- Berger, P. L. (2006). *Introducción a la sociología*. Limusa.
- Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?start=0>
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html#>
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la Razón Utópica*. DEI; también la versión española del (2002), Desclée de Brouwer
- Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley*. EUNA.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2021). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Segunda parte. Manuscrito. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?start=20>
- Hinkelammert, F. (s.f.-a). *La metafísica como parte de las actuales ciencias empíricas inclusive las ciencias sociales: esta tierra sin la muerte. La omnisciencia y la inmortalidad*. <https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/475-la-metafisica-como-parte-de-las-actuales-ciencias-empiricas-inclusive-las-ciencias-sociales-esta-tierra-sin-la-muerte-la-omnisciencia-y-la-inmortalidad.html>
- Hinkelammert, F. (s.f.-b). *La metafísica de las ciencias empíricas*. <https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/486-la-metafisica-de-las-ciencias-empiricas.html>
- Hinkelammert, F. (s.f.-c). *La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista*. <https://www.pensamientocritico>

info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/336-la-primacia-del-ser-humano-en-el-conflicto-con-la-idolatria-critica-de-la-religion-la-teologia-profana-y-la-praxis-humanista.html

Hinkelammert, F. (s.f.-d). *La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología*. <https://www.pensamientocritico.info/articulos-1/franz-hinkelammert1/la-reflexion-trascendental-el-limite-y-como-trascenderlo-preludio-para-una-antropologia5.html>

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2007). *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Editorial Tecnológica.

Kelsen, H. (1992). *¿Qué es justicia?* (2ª ed.). Ariel.

MacKinnon, K. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Cátedra.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la*

experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Desclée de Brouwer.

Stein, A. (2012). La visibilidad de lo invisible. En *Nueva Sociedad*, 238, www.nuso.org. También en <https://www.pensamientocritico.info/articulos-1/otros-autores2/la-visibilidad-de-lo-invisible.html>.

Norman José Solórzano Alfaro (norman.solorzano.alfaro@una.ac.cr) Jurista e investigador social. Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional y Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7294-1182>.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículum, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (p. 34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en itálica; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas, Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en diciembre 2022.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

