

JORGE VERGARA ESTÉVEZ

MODERNIDAD Y UTOPIA

EL PENSAMIENTO CRÍTICO
DE FRANZ HINKELAMMERT

XXVII PREMIO DE ENSAYO
BECERRO DE BENGOA
2015



JORGE VERGARA ESTÉVEZ

Chileno. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. DEA y Dr. en Filosofía de la Universidad de París 8. Su tesis de doctorado sobre *L'utopie neoliberal et ses critiques* obtuvo máxima distinción. Profesor de la Universidad de Chile. Está realizando una investigación sobre la concepción de la educación en el liberalismo contemporáneo.

Sus áreas de investigación son la filosofía política, especialmente el pensamiento crítico y el liberalismo; la teoría de la educación y los estudios sobre identidad cultural latinoamericana. Ha realizado veinte investigaciones. Es cofundador de la Red Internacional de Pensamiento Crítico.

Autor de *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek* (Bogotá, 2015) y coautor de *Educación, individuo y democracia en Friedman y Dewey* (Santiago, 2016). Coeditor de tres libros colectivos: *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Santiago, 2007), *Diálogos de pensamiento crítico* (Santiago, 2012) y *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (Madrid, 2015). Ha publicado capítulos de 46 libros y 70 artículos en revistas académicas de América Latina y Europa. Ha sido profesor invitado del DAAD alemán, la Universidad del País Vasco y la Universidad de Granada.

MODERNIDAD Y UTOPIA

EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE FRANZ HINKELAMMERT



XXVII PREMIO DE ENSAYO
BECERRO DE BENGOA
2015



▶ Arabako Foru Aldundia
▶ Diputación Foral de Álava

www.araba.eus

Argitaratzailea/Edita: Arabako Foru Aldundia.
Diputación Foral de Álava.
Euskara, Kultura eta Kirol Saila.
Departamento de Euskera, Cultura y Deporte.

Inprimatzailea/Imprime: Arabako Foru Aldundiaren Moldiztegia.
Imprenta de la Diputación Foral de Álava.

L.G./D.L.: VI 88-2016

ISBN: 978-84-7821-857-8

MODERNIDAD Y UTOPIA
EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE
FRANZ HINKELAMMERT

Jorge Vergara Estévez

ÍNDICE

Introducción	9
Crítica a la razón utópica	17
Cuestionamiento a la teoría neoliberal.....	27
Crisis de la sociedad contemporánea	43
La utopía de una sociedad plenamente incluyente.....	63
Addenda	73
Bibliografía.....	77
Anexo	
Entrevista a Franz Hinkelammert	85

INTRODUCCIÓN

La posición crítica es pensar *en y desde* un interés de todos, frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares. El interés de todos es, entonces, una referencia objetiva de la crítica, y en ella el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido

Entrevista a Franz Hinkelammert

En las últimas décadas en América Latina, en el contexto de una crisis de larga duración o “segunda crisis de la modernidad” (Wagner, 1997) se ha producido un notable proceso de maduración intelectual en la filosofía, las ciencias sociales, la teología y otras formas de pensamiento. Se han creado nuevas teorías y concepciones, relacionadas con las tradiciones intelectuales internacionales, pero que constituyen aportes propios. En la investigación filosófica ha surgido la filosofía de la liberación (Scannone y Dussel), la filosofía latinoamericana (Zea y Roig); la epistemología latinoamericana de las ciencias sociales (Zemelman y Schuster) y la historia crítica de las ideas (Roig y Biagini). En las ciencias sociales se ha desarrollado el cepalismo (Prebisch y otros); la ciencia política (Lechner y O’Donnell); la sociología crítica (Faletto y Quijano); las ciencias de la comunicación (Barbero y Verón); la antropología (Ribeiro y García Canclini) y la teología de la liberación (Gutiérrez y Boff). Asimismo, se ha elaborado una crítica, pero también una apropiación, de teorías internacionales: el marxismo (Aricó y Lander); teorías del desarrollo (Sunkel) y otras teorías.

Dentro de este contexto destaca la obra de Franz Hinkelammert, economista y teórico social alemán que ha vivido desde los sesenta en América

Latina, entre 1963 y 1973 en Chile, y desde 1977 hasta el presente en Costa Rica. Su relevancia se expresa en la creciente difusión de su obra, la publicación de sus libros en nuestro continente y en Europa, así como tesis de doctorado sobre su pensamiento, y en el reconocimiento de sus aportes por importantes científicos sociales, teólogos críticos y filósofos latinoamericanos (Duque y Gutiérrez, 2001).¹

Su obra es el resultado de un vasto programa de investigaciones independientes pero interrelacionadas que ha desarrollado por más de cincuenta años sobre la sociedad contemporánea, en su dimensión económica, política, teológica y cultural. Este se inicia con su tesis de doctorado, sobre la economía soviética (Hinkelammert, 1961), y se extiende hasta su última obra *¿Quieren el mercado total? El totalitarismo del mercado* (Hinkelammert, 2015). Ha publicado más de 30 libros y 100 artículos, la mayor parte de ellos en español. Quince de ellos están también en alemán y algunos han sido traducidos al inglés. Su complejo pensamiento comprende una teoría del hombre, la sociedad, la economía, lo imaginario, etc. Parte importante de sus textos son estudios de hermenéutica crítica sobre Pablo de Tarso, Locke, Smith, Marx, Nietzsche, Popper, Hayek, Marcuse y otros autores. Las temáticas analizadas de estos autores están directamente relacionadas con sus propias investigaciones. Asimismo, Hinkelammert desde sus primeras obras realiza una profunda reflexión epistemológica, centrada especialmente en la crítica de la concepción de las ciencias sociales de Marx, Weber y Popper. Esta forma parte de su concepción crítica emancipatoria de las ciencias sociales. Su análisis sobre la teoría política contemporánea surge en sus primeros libros y se extiende a través de toda su obra. Destaca aquí *Crítica a la razón utópica* de 1984, y posteriormente *Democracia y totalitarismo* de 1987. Otra línea relevante de este programa de investigaciones lo constituyen sus investigaciones sobre teoría económica que incluyen: *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global del capital*, en coautoría con Ulrich Duchrow de 2003 y *Hacia una economía para la vida* con Henry Mora de 2005. Sus estudios teológicos sobre el cristianismo ya están presentes en *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977 y continúan siendo uno de sus temas centrales. Otra línea de investigaciones se refiere a los grandes mitos

1 En este libro de homenaje participan Enrique Dussel, Leonardo Boff, Raúl Fornet-Betancourt, Gustavo Gutiérrez, entre otros.

hebreos, griegos, cristianos y otros. Aquí destacan dos *El mito de Abraham y el Edipo occidental*, publicado en 1989, y *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, publicado el 2007.

Hinkelammert pertenece a la gran tradición del pensamiento crítico alemán que desde Marx, con Weber, la Teoría Crítica de Frankfurt y otros autores ha analizado la modernidad y la crisis de la sociedad contemporánea. Desde los setenta del siglo pasado ha realizado esta tarea asumiendo el debate latinoamericano y haciendo un importante aporte a los temas del desarrollo, la dependencia, la deuda externa y la situación de América Latina en la globalización.

Existe una creciente bibliografía sobre su obra, proveniente mayoritariamente de autores latinoamericanos, pero también europeos. Hay diversos artículos sobre su concepción de utopía (Echeverría, 1983; Lira y Villela, 1983) y de la política (Lechner, 2014; Herrera, s.f.), así como su teoría de la racionalidad (Asselborn, 2014; Liciaga, 2007) y el tema del sujeto (Mo Sung, 2001; Molina, 2007; Salomone, 2007). Se ha estudiado su idea de conocimiento y de las ciencias sociales (Pesquín, 2007; Vergara, 2010); también su concepción del desarrollo (Elizalde, 2007). Su interpretación de Nietzsche ha dado lugar a una interesante controversia (Romero, 2007; Hinkelammert, 2007c), y se ha analizado su relación con Weber (Martínez, 2007). Su pensamiento teológico ha sido objeto de diversos análisis (Fernández, 2007 y 2012; Richard, 2001; Asselborn, s.f.), también sus conexiones con el feminismo (Ciriza, 2007). Se ha examinado su concepción del derecho (Vergara, 2005; Solórzano, 2007), y la globalización (García de la Huerta, 2007). También su ética (Liciaga, 2007), así como su crítica al neoliberalismo (Vergara, 2001), y su reflexión sobre la crisis civilizatoria (Vergara, 2012). Se han publicado tres extensos libros sobre su pensamiento (Vidales y Rivera, 1983; Duque y Gutiérrez, 2001; Fernández y Vergara, 2007) que reúnen una amplia colección de artículos de científicos sociales, teólogos y filósofos latinoamericanos.

Su temprana experiencia política y social del nazismo y sus análisis sobre la economía soviética lo han llevado a reflexionar profundamente sobre las utopías y comprender también las posturas radicalmente antiutópicas. En la entrevista adjunta ha dicho que la crítica de las utopías es el núcleo de su pensamiento (Hinkelammert, 2016). En su análisis sobre el nazismo ha destacado su “furioso anticomunismo”, su negación de toda utopía basada en el

universalismo ético, así como la negación de la igualdad de los seres humanos y su creencia de una raza superior. Ha demostrado que el antiutopismo está directamente ligado, y suele potenciar, los procesos sociales autodestructivos y las “ideologías de la muerte”, como ha titulado uno de sus libros. Por ejemplo, establece una comparación entre las ideologías de la globalización y el mito de “la marcha de los nibelungos”, muy difundido en los últimos años del régimen nazi, el cual constituye un elogio “del heroísmo del suicidio” (Hinkelammert, 2001a). Asimismo, su conocimiento directo del discurso nacionalsocialista le ha facilitado la comprensión de las ideologías cínicas contemporáneas, especialmente de la globalización. Estas no apelan a intereses generales o universalizables -como sucede en el discurso ideológico, incluido el del neoliberalismo-, expresan una voluntad de poder particular y avasalladora (Hinkelammert, 2001a).

En su formación universitaria recibió la influencia del racionalismo crítico de Popper, pues algunos de sus profesores eran discípulos de este filósofo, y se sintió interpretado por este pensamiento. Sin embargo, pronto se dio cuenta que dicho pensamiento es radicalmente antiutópico, como se resume en una frase de Hölderlin que Popper cita: “quien quiere el cielo en la tierra produce el infierno en la tierra”. Desde entonces proviene su interés en la obra popperiana, cuya epistemología ha analizado críticamente en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*

Su experiencia intelectual y política en Chile, entre 1963 y 1973, le planteó importantes interrogantes sobre: lo sustantivo de la obra de Marx; el significado del desarrollo; el papel del cristianismo conservador en la legitimación de las formas de dominación; la construcción del discurso de racionalización de la represión; el sentido y función de las utopías políticas y otros temas. Todos estos temas los ha desarrollado en sus obras posteriores. “Yo me formé realmente en Chile, antes no había sido más que investigador pero ahora empezaba a conocer el ambiente político” (Hinkelammert, 2012a, p. 43). Reflexionando sobre el golpe militar chileno constató que se había instaurado una ideología de “un antiutopismo puro”, es decir, una antiutopía convertida en utopía. Destacó la importancia de la actitud y el discurso de la Iglesia Católica chilena en el período de la Unidad Popular, que analizó en su estudio *Ideología del sometimiento* (1977). En esta obra prosigue la reflexión teológica que había iniciado en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*: “En

ese libro intento una discusión teológica, aunque muy breve. Y lo hago, desde el punto de vista de la discusión economía-ideología”, señala en una entrevista (Hinkelammert, 2001b, p. 17).

Podría decirse que su pensamiento se caracteriza por su postura crítica emancipatoria. Escoge sus temáticas no sólo por su importancia dentro del debate científico-social actual, sino porque plantean problemas y cuestiones directamente ligadas al debate sobre las formas de dominación, de opresión y control social. Sus principales categorías de análisis: “modernidad”, “utopía”, “desarrollo”, “dialéctica”, “mitos”, “democracia”, “totalitarismo” “nihilismo”, “globalización”, son resignificadas y mostradas en sus conexiones, no sólo como descripciones y conceptos, sino para conferirle o explicitar su contenido crítico y normativo.

La criticidad en las ciencias sociales ha sido entendida de muchas maneras. En su obra presenta tres características principales. Primero, surge de la responsabilidad, forma parte de lo que él llama una “cultura de la responsabilidad”. “El acento no está en la crítica, sino en la responsabilidad que exige ser crítico” (Hinkelammert, 2005b), especialmente frente a la destructividad ambiental, social y humana que conllevan los procesos de globalización y de modernización neoliberal.

Su concepción de la criticidad implica lo que se denomina, en el lenguaje hegeliano, una “negación concreta” de lo cuestionado. Su crítica consiste en un proceso de negación racional, que a la vez implica la incorporación o aprendizaje de aspectos significativos del discurso cuestionado. En ese sentido, puede demostrarse que su método de análisis crítico forma parte importante del proceso de construcción de su pensamiento. Asimismo, dicha tarea se realiza desde una perspectiva de la búsqueda del interés general, de “el bien común”.

La obra de Hinkelammert se caracteriza por su sistematicidad. En ella los temas y problemas son abordados y desarrollados de modo coherente en un proceso continuo de complejización y enriquecimiento. El mejor ejemplo es su crítica al neoliberalismo iniciada en los setenta y realizada durante más de cuatro décadas, que es la más importante desde el ámbito iberoamericano. Esto es excepcional, pues es frecuente que los teóricos sociales latinoamericanos aborden a través del tiempo temas diversos con escasa conexión entre sí; o bien si se mantienen trabajando en las mismas temáticas, pero realizan rupturas y cambios teóricos sin explicitarlos o justificarlos.

Su nivel teórico es excepcional. La mayor parte de sus investigaciones son de teoría social como *El mapa del emperador* (Hinkelammert, 1996). En su análisis de fenómenos empíricos, por ejemplo, *La deuda externa de América Latina* (Hinkelammert, 1988), integra conceptos teóricos que permiten entender la unidad subyacente en la diversidad. Este es el sentido clásico de la teoría social como un discurso que contiene conceptos abstractos o generales, así como hipótesis o interpretaciones basados en ellos, lo que permite explicar o comprender una diversidad de fenómenos.

Otro aspecto que cabe destacar en su obra, es la importancia que concede a los discursos sociales, a diferencia de la mayor parte de los científicos sociales latinoamericanos que les otorgan escasa o ninguna relevancia. Desde sus primeras obras, Hinkelammert ha buscado comprender y hacer la crítica de las sociedades contemporáneas realizando una hermenéutica crítica de sus discursos ideológicos. Marx realizó su cuestionamiento fundamental a la sociedad burguesa, desde la crítica a la economía política. Hinkelammert ha continuado realizando y ampliando dicha crítica a teóricos contemporáneos de la economía política como Hayek y Friedman. Ha enriquecido el cuestionamiento de Marx a las sociedades contemporáneas con el análisis de sus discursos teóricos, de las ciencias sociales y políticos. Asimismo ha incorporando textos religiosos y teológicos, sobre los mitos sociales y los discursos publicitarios.

Estos análisis de discurso los ha realizado superando el estrecho concepto de ideología, como falsa conciencia o intento de justificación de prácticas sociales. Ha asumido una perspectiva compleja que explicita la dimensión simbólica de la constitución y reproducción de lo social. Por ello, por ejemplo, ha examinado cuidadosamente la constitución simbólica del “enemigo” en el discurso político de Cicerón contra Catilina; en la Doctrina de Seguridad Nacional; en la culpabilización de la víctima en Nietzsche y en los textos eclesiales chilenos de los setenta, en el discurso político-teológico de Reagan y otros. Asimismo, ha estudiado profundamente el imaginario político de los mitos de Abraham, Ifigenia, Edipo, Prometeo e incluso el mito de la consumación de la existencia humana mediante el consumo implícito en el discurso e imágenes de la publicidad (Hinkelammert, 2001a).

Otro de sus notables aportes consiste en su análisis de la compleja relación entre ciencias sociales y teología. A primera vista, se trata de un tema extraño o

de importancia secundaria, pues se dice que las ciencias sociales contemporáneas son discursos secularizados, sin conexión a lo teológico. Se cree que la teología actual ha renunciado a ser teología política, y en el caso de la doctrina social de la Iglesia Católica, solo procura la humanización del capitalismo. Sin embargo, como lo muestran sus investigaciones, la relación es profunda y relevante.

Ha explicitado que, en importante medida, los teólogos construyen su concepción de Dios y su relación con los hombres, así como la que se establece entre Dios y los sistemas socioeconómicos desde supuestos sociales, aunque habitualmente no sean conscientes de ello. En este sentido señala que “el cristianismo imperial corresponde a la imperialización del cristianismo. El imperio asume al cristianismo en cuanto este puede aportar al poder imperial. Para que el imperio sea cristiano, debe ser el imperio la instancia a partir de la cual se lee e interpreta el propio cristianismo” (Hinkelammert, 1998, p. 150).

En este ensayo se exponen las ideas principales de su libro de crítica a la razón utópica, que es la base de su cuestionamiento a la razón mítica. Seguidamente, se muestran los aspectos centrales de su análisis crítico al pensamiento neoliberal, que es la principal de las utopías contemporáneas sobre el hombre y la sociedad. Estas investigaciones forman parte de un análisis crítico a la civilización occidental y a la modernidad. Finalmente, se ofrece una síntesis de su ética de la convivencia y lo que podría denominarse la utopía emancipatoria de Hinkelammert, basada en la de Marx y la del cristianismo liberador. El texto contiene como apéndice una entrevista al autor, realizada en el 2012, que contribuye a esclarecer aspectos relevantes de su pensamiento.

CRÍTICA A LA RAZÓN UTÓPICA

El nombre de la obra, como dice su autor, recuerda las críticas de Kant. Como en ellas su tema central es la determinación de los límites de la razón, en este caso de una forma especial de racionalidad que denomina “razón utópica”. Aquí expone y supera las posturas escépticas y dogmáticas respecto a la utopía. El autor explica:

La razón utópica es una dimensión de la razón que es omnipresente, no se puede definir apelando a lo que la gente llama vulgarmente “utopía”. Kant comprendió que es una dimensión que corresponde al campo de la reflexión trascendental, esto es, de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la realidad. En el pensamiento humano esa dimensión aparece en todos lados: en las ciencias empíricas -en la física, por ejemplo, en la caída libre, en el péndulo matemático, etc.-; en la economía -por ejemplo, en el concepto de competencia perfecta, de planificación perfecta-. Lo mismo aparece en el terreno de lo que habitualmente llamamos “utopía”, es decir, en la convivencia social. Tiene que ver con la capacidad humana de pensar en general. Pero, sobre todo a partir de la Modernidad, todo se piensa al límite y a partir del límite se piensa lo empírico y lo real. Esto está vinculado con los grandes mitos seculares que aparecen con la Modernidad (Hinkelammert, 2012b, pp. 58 y 59).

El autor explicita por qué su crítica a la razón utópica posee carácter “trascendental”.

Estoy convencido –escribe- que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales a ella, yo intento demostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental (Hinkelammert, 2000, p. 14).

Podría pensarse que la utopía es una forma de pensamiento social y político ya superado, representado en siglo XIX por diversas utopías: el anarquismo, el positivismo de Comte, de Stuart Mill y otros autores. Sin embargo, el libro de Hinkelammert no se refiere a estas utopías, sino a las principales teorías sociales y políticas del siglo XX, varias de las cuales están vigentes. Estas son: el conservadurismo actual, el neoliberalismo, la crítica de Popper a la planificación, el marxismo soviético y el anarquismo actual.

El autor justifica la necesidad de una investigación de esta naturaleza en el contexto actual de extremo realismo político, en el cual denominar utópico a un pensamiento social o político constituye una descalificación. Sin embargo, sostiene que el análisis de las utopías es una clave necesaria para entender el sentido de los proyectos sociales y políticos actuales.

La necesidad de una crítica a la razón utópica en la actualidad no necesita mucha justificación. Desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad (Hinkelammert, 2000, p. 11).

Uno de los comentaristas del libro expone su propósito principal:

Se hace toda una crítica a la racionalidad utópica presente en todos los ámbitos de la vida social y, además, en la constitución de los conceptos base de las propias teorías científicas. Se describe y se

denuncia detalladamente cómo la ciencia empírica moderna también está inmersa en un pensamiento utópico que adolece de los mismos síntomas enfermizos: confrontando la adversidad de la realidad, intenta controlarla, manipularla y excederla. Para ello se mueve también por la consecución de lo imposible, de modelos ideales, de fórmulas o leyes perfectas que, bajo una sensación de acaparar la totalidad de las cosas, sólo son expresión de nuestros límites fronterizos. El problema aparece cuando las ciencias empíricas olvidan y abstraen no sólo la realidad sino también la misma condición humana (como “límite escatológico” que se sitúa en el interior de la realidad) (Sánchez, 2002, p. 182).

Habitualmente se ha identificado la utopía con los mitos, o un cierto tipo de ellos. Hinkelammert sostiene la tesis de que la razón no puede pensar el mundo sin mitos. La idea que se los puede abolir y sustituirlos por conceptos es una ilusión racionalista proviene del pensamiento filosófico del siglo XIX. Incluso se afirma que la filosofía griega clásica habría realizado el tránsito, del mito al logos. Sin embargo Platón y Aristóteles fueron creadores de mitos. “Vivimos míticamente. Es curiosa esta idea que podemos abolir los mitos. Se quiere abolir todo. El mundo es mítico eso lo muestra toda la historia. No tenemos razón para decir que mañana no lo será.” (Hinkelammert, 2016, p. 106).

En el debate intelectual y político se usa polémicamente el término “mito” para invalidar o descalificar proyectos o concepciones que se busca refutar. Sin embargo, Hinkelammert demuestra en este libro la presencia de los mitos en el discurso político y social.

Hemos descubierto que toda la modernidad está llena de mitos, mitos positivos, mitos negativos. Lo mítico no es por sí mismo negativo. Por ejemplo, están los grandes mitos de liberación, el de la Revolución Francesa: igualdad, libertad y fraternidad. Eso es un mito de una sociedad, ¿Por qué vamos a renunciar a ello? (Hinkelammert, 2016, p. 106).

Cuestiona a quienes se proponen eliminar los mitos:

Hay quienes quieren abolir el mercado, el Estado, el matrimonio, quieren abolir los mitos, las ideologías, las utopías. Siempre hay personas que quieren abolir y muchos que los siguen. No obstante, seguimos viviendo con todo lo que se ha querido abolir, todo ello sigue presente. ¿Por qué volver a insistir en estos propósitos de abolir? Abolir la dialéctica o abolir la no dialéctica (Hinkelammert, 2016, p. 106).

Sin embargo, en contraste y frecuentemente, las utopías son incondicionalmente aceptadas y consideradas realizables.

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

La preocupación por el tema de la utopía aparece tempranamente en la obra del autor, en *Economía y revolución* que fue su primer libro en español después de su tesis de doctorado. Allí realiza una crítica sobre la aplicación del modelo de competencia perfecta creado por Léon Walras (1834-1910). Esta fue la base teórica del liberalismo de fines del XIX y comienzos de XX, y ha sido asumida por los neoliberales:

Se interpreta el modelo de competencia perfecta como una herramienta y se busca realizar los contenidos del modelo. En el esquema liberal, esto significa el perfeccionamiento. El fracaso de esta política se muestra a través de sus resultados de la competencia entre empresas, como única actividad lícita en el marco de las instituciones económicas. Las grandes crisis económicas, la completa negligencia de la dignidad del trabajador y la explotación a través de salarios

de hambre provocaron en el mismo sistema de mercado una fuerte resistencia (Hinkelammert, 1967, p. 46).

Asimismo, realiza una crítica de la utopía soviética y sus consecuencias sociales “de eliminación de toda propiedad institucionalizada. Pensaban en poder realizar un sistema económico sin sistema monetario, sin mercados, sin problemas de poder económico y sin poder estatal. Ese original enfoque explica los grandes problemas que hubo en la Unión Soviética durante las primeras fases después de la revolución socialista” (Hinkelammert, 1967, p. 55). Originalmente el sistema de planificación económica fue visto como un medio necesario para organizar la economía en una etapa socialista que se creería que sería breve. Sin embargo:

La pretensión del sistema de planificación de ser una solución definitiva a largo plazo para el sistema de coordinación económica, crea tensiones sumamente altas dentro del sistema, que resultan, o en una opresión política siempre creciente o en tendencias hacia la descentralización, que tiene que terminar, de una u otra manera, acercándose a un sistema económico de mercado (Hinkelammert, 1967, p. 77).

Escribe premonitoriamente, veinte años antes del término de Unión Soviética y su sistema económico.

La reflexión de Hinkelammert sobre la utopía, como puede verse en las citas precedentes, se relaciona directamente con el análisis del tema del realismo en política. El tema aparece en la teoría política del Maquiavelo quien se propone hablar de la práctica de la política y no de las utopías políticas. Su realismo político lo llevó a escribir *El Príncipe* como un estudio sobre la *virtù politica*, es decir, sobre los medios eficaces para conseguir el poder, neutralizar a sus enemigos y mantenerse en el poder o recuperarlo. Sin embargo, en el último capítulo presenta la utopía de la unificación de Italia y el mito de un príncipe capaz de emplear toda su *virtù politica* en realizar dicha utopía nacional.

Hinkelammert, en cambio, se refiere al realismo político desde la modernidad “como corrientes de crítica y producción de utopía que subyacen a la constitución de las sociedades modernas actuales. Por ello, enfocaremos

corrientes presentes en nuestra actualidad y no intentaremos una historia del pensamiento utópico” (2000, p. 12). Uno de los aspectos básicos del problema del realismo político para el autor es la búsqueda de un criterio de discernimiento que permita diferenciar las metas políticas y sociales que son temporalmente utópicas, en el sentido, que no son *aún* posibles porque no se ha logrado crear sus condiciones de posibilidad. Por ejemplo, durante muchas décadas el sufragio femenino fue considerado una utopía irrealizable por sus opositores. Dichas metas utópicas se diferencian, según el autor, de las verdaderamente utópicas que no son realizables aunque todos estuvieran de acuerdo en tratar de lograrlas porque no corresponde a la *Conditio humana* o requieren condiciones irrealizables .

El análisis [de Popper] es una crítica al pensamiento utópico llevado al nivel de una crítica a la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales. Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico. Por eso hago toda la crítica a la razón utópica partiendo de Popper. *Yo parto de la crítica que hace Popper y no de una crítica a Popper* (Hinkelammert, 2000, p. 14).

Entre las cinco utopías analizadas en este libro hay tres que tienen especial relevancia en el actual contexto político e intelectual latinoamericano: el conservadurismo, el anarquismo, y especialmente el neoliberalismo. Hinkelammert procede eligiendo un autor representativo de cada tipo de pensamiento para mostrar la estructura o las matrices de dicho pensamiento. “Trataremos de analizar tales corrientes en las opiniones de algunos de sus representantes que nos parecen de una importancia clave para entenderlas” (Hinkelammert, 2000, p. 12).

En el caso del conservadurismo, el teórico escogido es Peter Berger, sociólogo fenomenológico e influyente ensayista político que tuvo un papel destacado en la lucha contra la teología de la liberación latinoamericana. La idea central de esta forma de pensamiento es que todo orden social es construido socialmente como *nomos*, es decir, como “integración de las instituciones que estructuran la actividad humana” (Hinkelammert, 2000, p. 29).

Sin embargo, todo orden es siempre precario y amenazado por “el egoísmo y la estupidez”, dice Berger (1969). Con esto se busca negar legitimidad a todo cuestionamiento del orden existente. El principio conservador es que la sola existencia de un orden lo hace legítimo “determinado esto, la función social de la legitimación es legitimar el orden social en referencia y, por tanto, el esfuerzo de superación del egoísmo y la estupidez, consiste en la afirmación del *nomos* del orden social” (Hinkelammert, 2000, p. 29). La utopía conservadora es conseguir, de modo permanente, paralizar, minimizar y neutralizar todo cuestionamiento al orden existente que siempre proviene de “el egoísmo y la estupidez” (Hinkelammert, 2000, p. 29). Porque como dice Berger “ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia” (Berger, 1969, p. 55). Y complementa esta idea diciendo: “Toda sociedad humana, cualquiera sea el modo como se la legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos” (Berger, 1969, pp. 69-70). El fin de la historia es una utopía conservadora, consiste en alcanzar un orden social de equilibrio permanente e inmodificable. Si esta fuera realizable, el desarrollo histórico se habría detenido en alguna de sus etapas.

El estudio del “marco categorial del pensamiento anarquista”, es completamente opuesto al anterior (Hinkelammert, 2000, pp. 91-118). El análisis está centrado en el pensamiento de Ricardo Flores Magón que fue uno de los principales pensadores políticos de la Revolución Mexicana. El análisis muestra que el pensamiento anarquista tiene dos aspectos básicos. El primero es una crítica radical de la realidad social como “realidad depravada” e intolerable. Escribe Flores Magón:

El hombre vive en constante sobreexcitación nerviosa; la miseria; la inseguridad de ganar el pan de mañana, los atentados de la autoridad, la certidumbre de que es víctima de la tiranía política y de la explotación capitalista. Todo está subordinado a las exigencias y la conservación del capital. El soldado reparte la muerte *en beneficio* del capital: el juez sentencia a presidio *en beneficio* del capital (Flores Magón, cit. por Hinkelammert, 2000, p. 93.)

Los seres humanos viven esclavos del Estado, del capital y las demás instituciones: Estado, ejército, iglesias, escuelas, empresas, etc. Todas ellas son

opresivas y constituyen un sistema total de dominación. Frente a esta situación de completo sometimiento, Flores Magón plantea su alternativa: “hay que escoger de una vez una de dos cosas. O ser libre, enteramente libres, negando toda *autoridad* o ser esclavos perpetuando el mando del hombre sobre el hombre” (cit. por Hinkelammert, 2000, p. 96). “El anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad y propiedad privada lo que visto desde la teoría conservadora neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo” (Hinkelammert, 2000, p. 96).

La utopía anarquista cree que es posible y deseable la convivencia social sin instituciones, sin Estado, gobierno, mercado, religión, derecho, etc. Esto supone que sin la coerción de las instituciones podríamos acordar formas de asociación cooperativas, que preservando la libertad, permitirían una vida social plenamente libre. Por tanto, se supone que en todos existe una capacidad de libre asociación sin conflictos que aseguraría la plena realización de la dicha utopía.

La crítica a las utopías modernas ha sido muy fructífera en el proceso de evolución de su pensamiento. Su postura cuestiona al antinstitucionalismo radical de los anarquistas así como el institucionalismo extremo de los conservadores y neoliberales. Se podría sintetizar diciendo que no podemos vivir sin instituciones, especialmente el mercado y el Estado, pero tampoco podemos vivir si no les ponemos límites.

En la entrevista adjunta dice que la postura anarquista está presente como tendencia y como actitud crítica:

Aparece constantemente y sin esta referencia no se pueden pensar las instituciones, porque la institución es algo como una muleta, no se puede prescindir de ellas. Y entonces surgen las imaginaciones de las sociedades sin instituciones, sin muletas. Creo que hay que vivir con eso y recuperar la libertad que se pueda, pues con instituciones la libertad plena no es posible; siempre está condicionada por ellas (Hinkelammert, 2016, p. 96).

Hinkelammert cuestiona el institucionalismo extremo del poder, sea del Estado o del mercado, pues lo considera una ideología de dominación.

Los que detentan el poder, quieren hacer de este el verdadero reino de Dios y creen que Dios habla cuando habla el poder. Para Hayek sin el mercado no somos nada. Cree que el ser humano es ser humano, porque existe el mercado. Este institucionalismo extremo es grotesco. Todo para el Estado o todo para el mercado, siempre es todo (Hinkelammert, 2016, pp. 96 y 97)

En otro texto, el autor señala que las instituciones son necesarias por las limitaciones y la finitud de la condición humana, que siempre requiere de mediaciones.

La institución es un producto de la condición humana: el mercado, el Estado son un producto de la condición humana. Entonces, la pregunta es: ¿Cómo relacionarse con estos productos de la sociedad humana que se transforman en monstruos, que destruyen todo, sino se logra canalizarlos, de alguna forma que los pongan a favor de la convivencia y de la vida? Ahí viene la crítica de la ley, que devela el carácter de la misma como mecanismo de destrucción (Hinkelammert, 2012b, p. 60).

La tesis central de *Crítica a la razón utópica* es que las referidas teorías modernas contienen una utopía de la sociedad como *societas perfecta*, como se denominaba en el Medioevo. La utopía moderna es una representación de una sociedad armónica y equilibrada que ha superado definitivamente sus conflictos. Aunque no se tenga conciencia de ello, estas representaciones utópicas tienen origen cristiano: intentan realizar la Ciudad de Dios, el Reino de Dios en la tierra. Son pensadas como realizables si se cumplieran un conjunto de condiciones. Sin embargo, Hinkelammert niega la posibilidad que puedan hacerse reales. La razón política moderna ha creado utopías sociales y políticas basadas en “la ingenuidad utópica”. Esta confunde “conceptos trascendentales” -entes de razón que sólo pueden ser pensados, pero que no pueden realizarse- con conceptos empíricos, creyendo, asimismo, que es posible aproximarse a ellos mediante procesos reales.

Según el autor, la crítica a la ingenuidad utópica del pensamiento moderno que cree posible realizar empíricamente conceptos trascendentales no implica que debamos prescindir del concepto de utopía.

La crítica de la razón utópica no cuestiona en absoluto las utopías -esta forma de pensar al límite-, porque eso es propio de lo humano, sin eso no hay pensamiento humano. Lo que sostengo es que este concepto que se lleva al límite es un concepto trascendental, escapa a toda realización, no es empírico. Entonces la crítica de la razón utópica discute cuál es la relación de lo que conocemos con estos conceptos trascendentales, sea en las ciencias empíricas, sea en la física clásica, o en la economía, o en la convivencia social. Entonces me pregunto ¿Qué impide que lo que se piensa al límite sea algo factible? Aquí aparece el concepto de “condición humana”, en el sentido de las imposibilidades universales de nuestra condición, por ejemplo, el hecho de que el conocimiento humano sea siempre un conocimiento limitado (Hinkelammert, 2012b, p. 59).

Por tanto, se justifica su afirmación de que es una utopía, más bien una antiutopía, intentar suprimir toda utopía en nombre del realismo político. Estas tienen un importante papel en la vida social y política. El autor sostiene que son conceptos regulativos, en el sentido kantiano, es decir, conceptos trascendentales irrealizables que nos permiten comprender críticamente lo real y actuar para modificarlo. Pensar lo imposible permite comprender los límites de lo posible.

La imaginación de “ideas regulativas” viene de Kant, aunque tenga en nuestro contexto un significado diferente. En Kant se refiere al lenguaje. En nuestro contexto en cambio se trata de una regulación de nuestra acción. Para Kant un significado de este tipo no tendría sentido. Para él toda ética es limitada a la validez de normas abstractas y universales. En nuestro contexto se trata precisamente de la “regulación” de las éticas del tipo kantiano (Hinkelammert, 2015, p. 32).

CUESTIONAMIENTO A LA TEORÍA NEOLIBERAL

La refutación de Hinkelammert a la teoría neoliberal presenta características distintivas dentro del conjunto de la crítica latinoamericana a esta forma de pensamiento, la cual viene realizándose desde los ochenta hasta el presente. Se inicia tempranamente, en 1970, con *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, y ha continuado hasta el presente. Allí expone los resultados de una investigación teórica sobre el liberalismo y el marxismo como “ideologías del desarrollo”. Esto es, como teorías que inciden en “la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural de desarrollo, (y que) son parte integrante del mismo proceso de desarrollo y que tienen una importancia especial” (Hinkelammert, 1970a, p. 8). Interpreta al neoliberalismo como una reestructuración de la teoría liberal que intenta responder a los cuestionamientos del pensamiento crítico de Marx, de los socialistas y los liberales democráticos.

Su crítica al neoliberalismo forma parte constitutiva de la elaboración de su pensamiento, no es solo una refutación de dicha teoría. Como su negación concreta, como demostración de sus debilidades, inconsistencias y sus limitaciones para comprender las realidades que analiza, conlleva a la vez no solo un requerimiento de nuevas respuestas teóricas, sino una apertura y mayor complejidad del propio pensamiento que se potencia en dicho proceso.

Hinkelammert está consciente de esta dialéctica de transformación de la negación concreta en afirmación, de la productividad de esta forma de relación crítica. Por ejemplo, en su propuesta de “la ética del bien común” -que se expone en la última parte de este ensayo- señala que:

Esta surge como consecuencia de la experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y la

naturaleza: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente (Hinkelammert, 2001a, p. 168).

Ha señalado que la formulación de una teoría social que se realiza desde la crítica de lo existente y de sus discursos, permite no quedar atrapado en la facticidad de dicha realidad, sino que, descubriendo sus potencialidades, hace posible pensar otra realidad.²

Esta dialéctica de construcción del discurso se encuentra en muchos teóricos europeos de las ciencias sociales y la filosofía. Hegel, Marx, Habermas, Deleuze son buenos ejemplos de ella. Sin embargo, no es frecuente en los teóricos latinoamericanos, que habitualmente elaboran su discurso sin una significativa y explícita relación con otros autores. Sus teorías se presentan como monólogos que, con frecuencia, intenta fundar o refundar las ciencias o la filosofía. En esta orgullosa o temerosa soledad, que recuerda una imagen empobrecida del pensador romántico, se pierde la posibilidad de establecer una relación crítica con los textos de otros autores, lo que podría potenciar y estimular el propio pensamiento. Estos hábitos intelectuales expresan la debilidad de los procesos de construcción de comunidades de investigadores en nuestras sociedades.

La crítica de Hinkelammert al neoliberalismo se realiza básicamente en tres obras: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970, *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1977, y *Crítica a la razón utópica*, de 1984. En el proceso de su crítica puede distinguirse dos épocas, la primera se extiende desde 1970 hasta 1984, cuando publica la primera edición de *Crítica a la razón utópica*. En ese período desarrolla la parte substancial de la misma. Sin embargo, en esta fase habría que incluir *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, aunque fue publicada posteriormente (Hinkelammert, 1995).³ En los años siguientes dicho cuestionamiento está incorporado e integrado a diversas temáticas económicas, políticas y teológicas, como un *leitmotiv* presente en

2 Entrevista a Franz Hinkelammert citada en Gomáriz y Vergara (1993).

3 Especialmente el capítulo I, de la Segunda Parte, donde analiza comparativamente la concepción de la armonía económica de Smith, la crítica de Marx y la teoría neoliberal, pp. 63-114.

artículos y libros: “la política del mercado total”, “el imperio totalitario”, “las leyes del mercado y la fe”, “la lógica de expulsión del mercado capitalista mundial”, “la exclusión y destrucción del medio ambiente (por) la globalización”, “globalización y derechos humanos”, “la utilidad de la limitación del cálculo de la utilidad”, etcétera.

La crítica de Hinkelammert se ha orientado, principalmente, a la teoría económica neoliberal, pero se extiende a su relación con el liberalismo clásico y a ciertos aspectos antropológicos, políticos y teológicos. El primer tema se refiere a la relación entre el liberalismo clásico de los siglos XVII-XVIII y el neoliberalismo. Como se sabe, Hayek y otros autores de esta corriente, se definen como continuadores fieles de dicho liberalismo, especialmente de “la Ilustración escocesa” de Smith, Ferguson, Hume y otros. Hinkelammert ha impugnado esta filiación y ha sostenido la tesis de que el neoliberalismo es un liberalismo diferente, con una estructura teórica propia.

Ambos liberalismos difieren en su origen y propósito teórico. El clásico surge en oposición al absolutismo y su intervencionismo económico tradicional, orientado a la construcción un nuevo orden político, económico y cultural.

El pensamiento neoliberal – escribe Hinkelammert- se distingue marcadamente del pensamiento liberal original, si bien es un pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa, se dirige contra las sociedades precapitalistas. Legitima, por tanto, la sociedad burguesa ilegitimando la sociedad precapitalista, en especial la sociedad burguesa de los siglos XV al XVIII. El pensamiento liberal original es de superación de las sociedades anteriores (Hinkelammert, 2000, p. 50).

El neoliberalismo, en cambio, es una defensa del liberalismo posesivo contra los proyectos de transformación del sistema que provienen de los socialismos y del liberalismo democrático. Consiguientemente sus enemigos principales son el Estado de Bienestar y las economías de planificación central. Por eso Hayek inicia *Los fundamentos de la libertad*, una de sus obras principales, afirmando la necesidad de recuperar los verdaderos principios liberales y Friedman denomina el auge del neoliberalismo como “la reversión de la corriente” (Hayek, 1978; Friedman, 1980). “Cuando el neoliberalismo se

pronuncia por la legitimidad de la sociedad burguesa, lo hace en contra de las tendencias hacia la sociedad socialista y en contra de las sociedades socialistas existentes” (Hinkelammert, 2000, p. 50).

Hay diferencias teóricas relevantes. Hinkelammert ha destacado que los neoliberales, siguiendo la teoría neoclásica, eliminan el concepto de necesidades humanas proveniente de la economía clásica. Estas son corporales y objetivas; cada uno “tiene que satisfacerlas para vivir” y, consiguientemente, exigen limitar el descenso de los salarios en el mercado (Hinkelammert, 1978, p. 102). Los neoliberales sustituyen dicho concepto por el de preferencias subjetivas. Con ello cambia el concepto de racionalidad económica; en consecuencia, la pauperización de la clase obrera ya no es considerada por los neoclásicos como irracionalidad económica, y pueden pensar en el salario “cero” como un ideal. Esto implica un cambio del concepto de economía, como lo ha destacado Polanyi (1994). Esta deja de ser considerada la ciencia que busca organizar la producción de los medios de vida para satisfacer las necesidades de todos, y se convierte en la ciencia del estudio de los mercados y de la minimización de costos y maximización de ganancias (Hinkelammert, 1978, p. 102).

La economía política clásica diferenciaba el capital del trabajo entre los factores productivos. Adam Smith sostenía que el precio por el uso de la fuerza de trabajo tenía un límite: el valor de los bienes necesarios para mantener con vida al trabajador y su familia (Smith, 1979, p. 763). Friedman, en cambio, elimina esta distinción y propone considerar a los asalariados como “capital humano”. Debido a que ya no hay esclavitud “el capital humano no proporciona una reserva tan buena como el capital no humano” (Friedman, 1966, p. 258.). Hinkelammert observa que si tuviera razón los seres humanos seríamos sujetos -y no bienes muebles como los esclavos-, solo porque las instituciones nos conceden tal categoría. Para Friedman “el hombre es la ‘creatura’ de las relaciones mercantiles y no su creador” (Hinkelammert, 1978, p. 110). Se consume así simbólicamente “la fetichización de las relaciones mercantiles”.

Hinkelammert demuestra que los neoliberales, especialmente Friedman, han llevado al paroxismo el individualismo economicista presente en la concepción del hombre del liberalismo clásico. Consecuentemente, Friedman excluye toda idea de simpatía o compasión por el sufrimiento ajeno: opina que la única razón para dar una limosna sería la de disminuir la sensación de desagrado que nos produce ver la actitud suplicante del mendigo. Destaca que

para el economista estadounidense “la interioridad del hombre se ha transformado en un mercado en el cual el hombre establece relaciones mercantiles entre dos sujetos internos: un sujeto de preferencias que debe vender su tiempo a su sujeto-portafolio, y recibe de él los objetos de sus preferencias” (Hinkelammert, 1978, pp. 104 y 105). Asimismo, ofrece el esbozo de una metodología para que una pareja pueda calcular los costos y beneficios de tener un hijo, considerándolo como bien de uso o de cambio (Hinkelammert, 1978, p. 106). Señala que la denigración contenida en el intento de reducir todos los fenómenos humanos a fenómenos mercantiles, “no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan” (Hinkelammert, 1978, p. 107).

El neoliberalismo se define a sí mismo como una filosofía de la libertad y del individualismo. Consiguientemente, podríamos esperar que sostuviera que las instituciones, leyes y tradiciones, deben adecuarse a la subjetividad y favorecer la libertad e individualidad de las personas. Así, por ejemplo, lo piensa el pensador liberal democrático Laski, para el cual la legitimidad del Estado de Derecho reside en su flexibilidad y capacidad de modificarse a las nuevas necesidades sociales y cambios de la opinión pública (1946). Sin embargo, la postura de Hayek es la opuesta. En su teoría del derecho sostiene que debe alcanzarse un Estado de Derecho permanente, compuesto por un conjunto de normas universales inmodificables destinadas a proteger el derecho de propiedad, los contratos y estimular la competencia, sin mencionar los intereses y proyectos de los ciudadanos.

Hinkelammert ha explicitado la contradicción en la teoría hayekiana entre su apelación a la libertad y su radical societalismo, contenido en su exhortación de que el individuo debe someterse a las tradiciones y leyes sociales, aunque estas le parezcan irracionales y aunque no sea posible demostrar su necesidad. Recuerda que Hayek “pide humildad frente a un sistema que no resiste la razón analítica” (Hinkelammert, 1970a, p. 28). Su teoría social concibe la ley y las tradiciones como una Ley externa sacrificial, basada en la obediencia perfecta, que se reproduce negando la vida, en oposición a la concepción de Abraham y de Pablo de Tarso para los cuales el principio de la vida está sobre la ley (Hinkelammert, 1989).

Asimismo ha cuestionado con importantes argumentos las pretensiones de cientificidad del neoliberalismo. Este aspecto es de mucha importancia, pues la apelación a esta ha sido uno de los principales argumentos de legiti-

mación de esta doctrina, incluso para invalidar cualquier crítica proveniente de otras teorías, puesto que el neoliberalismo se autodefine como la única teoría económica científica. Popper avaló dichas pretensiones, pues siempre consideró la teoría económica neoclásica como ejemplo de científicidad social.

Hinkelammert descubre otra inconsistencia significativa entre la pretensión de científicidad de la teoría neoliberal y el hecho de que sus autores hagan uso de argumentos teológicos. Ha destacado que Hayek emplea estos argumentos en ocasiones significativas. Dice, por ejemplo, que solo Dios podría conocer a priori los precios antes que estos sean determinados por la oferta y la demanda. Asimismo, hace suya la tesis de Smith de la mano invisible de la Divina Providencia la cual produciría la tendencia al equilibrio en el juego de los factores del mercado. Aunque se declaraba agnóstico su discurso se presenta como un “saber de salvación” que pretende responder a las principales interrogantes sobre la vida humana: la libertad, la igualdad, la justicia, la moralidad, su sentido, el porvenir de las sociedades, etc.

La mano invisible viene de los estoicos- escribe Hinkelammert- después está en Newton (los planetas están dirigidos por una “mano invisible”) y aparece luego en Adam Smith con el mercado. Todavía hoy la mano invisible se usa como metáfora de las fuerzas autocorrectivas del mercado. Entonces, que el mercado no tenga límites, aparece como interés general; por supuesto todo esto está vinculado con el progreso, con la mitología del progreso. A la luz del mito de la mano invisible del mercado, todo es posible, sólo se trata de esperar a que se logre concretarlo. Entonces el mercado resulta inclusive omnisciente y omnipresente, todo se concentra en el mercado y allí aparece la espiritualidad del mercado que no necesita un dios trascendente, es una espiritualidad banal (Hinkelammert, 2012b, pp. 42 y 43).

Hayek asevera que al hombre moderno no le basta la afirmación de la existencia de la mano invisible y necesita pruebas de la tendencia al equilibrio de los factores del mercado. Por tanto, reemplaza la Divina Providencia por la tesis de la existencia de una tendencia inmanente al equilibrio de los factores del mercado. Hinkelammert ha explicitado, asimismo, que Popper emplea un

argumento teológico cuando dice que los utopistas quieren hacer el cielo en la tierra, y sólo consiguen crear el infierno. De este modo, está equiparando las posiciones de los socialistas y los partidarios de la planificación a una herejía cristiana milenarista. También ha destacado que Michael Novak, un teólogo católico neoliberal, va más allá pues afirma que las empresas trasnacionales son las representantes de Cristo en la tierra, por tanto, su nueva Iglesia; y así como Cristo son perseguidas y encarnecidas. A través de sus análisis, ha demostrado que los neoliberales, especialmente Hayek, sacralizan el mercado y le confieren a nivel terrenal los atributos que la teología cristiana confiere a Dios. Con ello establecen la idolatría del mercado.

Hayek afirma que el mercado es más sabio que ningún hombre, pues si sus precios son determinados por el libre juego de la oferta y la demanda, contienen más información que la que cualquier hombre podría llegar a conocer. Como Dios el mercado da vida en abundancia, porque permite vivir a mayor cantidad de personas que cualquier otro sistema económico. El mercado, asimismo, es lo más poderoso que hay sobre la tierra, porque cuando se respetan sus leyes da bienestar a todos, y prevalecerá contra el poder de sus enemigos. Hayek considera al mercado como si fuera un organismo viviente que posee sistemas de autorregulación. En consecuencia, los enemigos del mercado (planificadores globales, socialistas, demagogos y otros), son satanizados, convertidos en enemigos de Dios. Popper, por su parte, afirma que cualquier intento de sustituir la sociedad de mercado traería la barbarie, y progresivamente se reconstituirá el mercado.

El centro de la refutación de Hinkelammert al neoliberalismo se refiere a su teoría económica. Esto se justifica plenamente, pues toda la teoría neoliberal se basa en su concepción del mercado.

El pensamiento neoliberal es un pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa actual contra las tendencias a las sociedades socialistas y en contra de sociedades socialistas existentes. Es un pensamiento que busca evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista. Orientándose hacia la sociedad burguesa determina esta realidad precaria a través de la institución burguesa central: el mercado. Este mercado lo entiende en el marco de una

realidad precaria. *El neoliberalismo es un pensamiento de mercado y este es su concepto empírico central* (Hinkelammert, 2000, p. 50).

Por estas razones considera al neoliberalismo como un “mercadocentrismo” (Hinkelammert, 1978). Esta centralidad del mercado se constata, asimismo, en el proceso de formación del pensamiento de Hayek, que comenzó siendo una teoría económica que se convirtió en una teoría general del hombre y la sociedad, una “visión de mundo” neoliberal (Dostaler, 1999, p. 119), *basada en su concepción del mercado*.

Hayek y los autores neoliberales retoman y enfatizan la tesis neoclásica de que el mercado es un sistema autorregulado porque habría una tendencia al equilibrio en el juego de sus factores. Sin embargo, Hinkelammert destaca que Hayek reconoce estar a oscuras sobre las condiciones en las cuales se supone la existencia de dicha tendencia. Comenta que:

La verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni es claro cómo podría verificarse. En el fondo se concede que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional. El modelo matemático del equilibrio optimal, precisamente, demuestra que no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social (Hinkelammert, 1970a, pp. 28 y 29).

En *Crítica a la razón utópica*, como se indicó, examina la teoría del mercado de Hayek y las críticas de Popper a la planificación, en el contexto de la investigación sobre la razón utópica en la modernidad. Desarrolla aquí una nueva línea argumental, complementaria a la anterior. La teoría neoliberal se basa en la teoría de la competencia perfecta. Sin embargo, “en la competencia perfecta nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que esta no sea perfecta. Si lo fuera no habría razón para competir. Hayek tendría que discutir a partir de este resultado el carácter de la competencia perfecta como concepto límite no empírico” (Hinkelammert, 2000, p. 56). Es decir, sus condiciones de posibilidad son ideales y, por tanto, sólo puede ser pensado pero no realizado. Recuerda que ha reconocido que la competencia perfecta implicaría la ausencia social de actividades competitivas.

El argumento refutativo principal de Hinkelammert es que la competencia real no puede producir una tendencia al equilibrio, pues produce y reproduce el desequilibrio. “La competencia empírica como proceso real puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal al proceso de competencia perfecta; es decir, lo que no puede es precisamente producir una tendencia al equilibrio. No puede haber tal tendencia porque el equilibrio es lo contrario de la competencia. Esta es desequilibrio” (Hinkelammert, 2000, p. 56). Asimismo, en el orden jurídico existe el concepto límite de un derecho absolutamente respetado, pero siempre debe haber una posibilidad de que no sea acatado, señala Kelsen. “Un perfecto cumplimiento del derecho implica la inexistencia del proceso social y empírico del derecho” (Hinkelammert, 2000, p. 56). El derecho empírico existe porque su cumplimiento nunca es completo.

Los neoliberales al afirmar que existen tendencias a la realización de conceptos trascendentales -que son entes de razón posibles solo porque no son autocontradictorios- confunden las posibilidades abstractas con las concretas, que son las únicas que pueden llegar a ser reales. “En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a conceptos límites. Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tienen ningún sentido. Sin embargo, el pensamiento neoliberal descansa sobre esta confusión” (Hinkelammert, 2000, p. 57). Su crítica es complementaria a la de Naredo (1996), que sostiene que los conceptos fundamentales de la economía provienen de la metafísica de la Ilustración del siglo XVIII.

Asimismo, ha señalado que una de las más importantes inconsistencias de la teoría neoliberal de la competencia perfecta se encuentra en el supuesto del conocimiento perfecto o de la previsión perfecta. Esta inconsistencia fue descubierta por el economista Oskar Morgenstern, quien señala que siempre estamos calculando los efectos posibles que un posible comportamiento nuestro tendría sobre el comportamiento de los otros y viceversa. Sin embargo, esta capacidad es limitada: nunca podemos prever todas las alternativas de respuesta del otro a cada uno de nuestros posibles comportamientos futuros. Si pudiéramos hacerlo, por ejemplo, jugar ajedrez no tendría ningún sentido porque conoceríamos de antemano todas las respuestas posibles del otro jugador, y este las nuestras. La interacción social es posible porque no tenemos previsión perfecta, si la tuviéramos, dice Morgenstern, nos paralizaríamos. Hinkelammert señala que si hubiera previsión perfecta el equilibrio sería im-

posible. “Morgenstern comprueba que es imposible formular en términos competitivos tal equilibrio (pero) si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna ‘paradoja insolucionable’” (Hinkelammert, 2000, p. 73). La consecuencia es que “el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado” (Hinkelammert, 2000, p. 73).

Seguidamente, hace un análisis crítico de los argumentos de Popper contra la planificación, quien supone que esta debería incluir todas las relaciones sociales. Pero esto es imposible de acuerdo al principio del pensamiento moderno de la limitación del conocimiento humano. Hinkelammert asevera que actualmente las teorías de la planificación son parciales, y solo abarcan una parte de las relaciones sociales y económicas, por ello el número de relaciones es siempre finito. En consecuencia no existe imposibilidad lógica de planificar, como lo sostiene Popper, sino sólo fáctica. Un sujeto podría alcanzar el conocimiento necesario para hacerla (Hinkelammert, 2000, pp. 153-228).

Finalmente, es necesario destacar dos aspectos claves de la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, que están muy ligados, y que, en cierta medida, sintetizan su juicio sobre esta ideología: su radical antihumanismo y su carácter de totalitarismo mercantil. En sus análisis, resulta claro que el neoliberalismo es un anti-humanismo o un anti-anropocentrismo radical, que no acepta el principio de la vida, entendido como el derecho de todos a la vida. El principio de la vida, la afirmación del sujeto real está a la base de la fe de Abraham, del pensamiento cristiano de Pablo de Tarso, de Tomás de Aquino, del antropocentrismo moderno de los anarquistas, de Marx, del socialismo democrático, del liberalismo social y de otras corrientes.

Los análisis de Hinkelammert han explicitado que esta teoría o ideología subordina la vida humana y su reproducción a la lógica del mercado; a la vez que legitima la exclusión del acceso a los medios de vida para la mayoría de los habitantes de los países periféricos. Podría decirse que es un discurso legitimador y proyectivo de las elites de poder políticas, económicas e intelectuales que están dirigiendo la globalización, tanto en los países centrales como en las naciones periféricas. En este sentido, aparece como uno de los más importantes proyectos y a la vez como la utopía de la globalización; podría decirse que es la base de su economía política.

Hinkelammert ha demostrado que la idea central del neoliberalismo es la negación de toda utopía de inclusión, de respeto a la vida de todos y de sus derechos, a la vez que afirma que es inevitable la imposición de los intereses de los más fuertes mediante el mercado y el Estado. En ese sentido, el neoliberalismo, es una de las fuentes principales de lo que Hinkelammert denomina “la cultura de la desesperación” en América Latina. Es muy importante que haya mostrado que el origen de esta postura, y en especial del neoliberalismo, se encuentra en (una interpretación) del pensamiento político de Nietzsche. En general, en América Latina se ha asumido la interpretación de los filósofos franceses postestructuralistas que ven en este pensador un precursor de un anarquismo estetizante o postmodernismo, y consiguientemente, minimizan e ignoran su pensamiento político.

Habermas ha señalado que el análisis de las concepciones políticas de Nietzsche resulta clave para comprender el pensamiento político conservador desde Mosca y Weber hasta ahora. Por su parte, Hinkelammert sostiene que:

Nietzsche ya expresa este neoliberalismo, aunque todavía esté en pañales. De la selección de la vida humana por la oferta y la demanda, se pasa a la denegación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de las leyes del Manú (Hinkelammert, 2001a, p. 96).

Posteriormente, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), Hinkelammert profundiza su análisis de la relación entre el liberalismo clásico de Smith y el neoliberalismo, y la situación actual del capitalismo. Muestra que la concepción de “la mano invisible”, entendida como tendencia a la armonía de los factores en el mercado, se realiza sometiendo la reproducción de la vida humana a las leyes del mercado, de modo que si la oferta de trabajo excede a la disponibilidad de alimentos, la disminución de la población por muerte por hambre permite recuperar el equilibrio. Smith asevera que “La escasez de alimentos puede poner límite a la multiplicación de la especie hu-

mana, destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios”.⁴ Hinkelammert comenta:

La armonía de Adam Smith no es armonía para todos. Funciona únicamente para una clase social. Es clasista y celebra una lucha de clases desde arriba, que la burguesía lleva a cabo desde el siglo XVIII. Sirviéndose unos a otros, se elimina a aquellos que no logran hacer un servicio que les permita vivir. Pero su muerte es un logro del interés general y del bien común, un sacrificio necesario para que el conjunto se desarrolle por el bien de todos. El individualismo desemboca en un colectivismo cínico sin límites (Hinkelammert, 1995, p. 77).

Esta lógica sacrificial es asumida y exacerbada por Hayek, quien la convierte en una característica permanente de la sociedad de mercado. Afirma que el mercado no permite reproducir todas las vidas, no asegura el derecho a la vida de todos, porque “podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas” (Hayek, 2000).

El liberalismo clásico reconoce el carácter destructivo del mercado, pero asegura que se trata de una destructividad creativa, según la cual siempre se produce más de lo que se destruye en los hombres y en la naturaleza. Esta destructividad es pensada como “fomento a la productividad de la economía capitalista” (Hinkelammert, 1995, p. 80). Hinkelammert destaca que Marx descubrió que la destructividad del sistema no es sólo el consumo de materias primas y energías que la producción mercantil requiere o desecha, sino que mientras más crece la producción más destructiva se vuelve respecto a la fuerza de trabajo y de la naturaleza: “al pretender una productividad siempre mayor, logran su alta eficacia a costo de una destrucción que socava el proceso productivo. El automatismo del mercado es una gran máquina destructora a largo plazo: un aumento acumulativo de la destructividad del capitalismo, tendencialmente lleva a la catástrofe del sistema entero” (Hinkelammert, 1995, pp. 80 y 81). Mientras la muerte de los expulsados y sobrantes para Smith es el

4 Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Cit. por Hinkelammert (1995), p. 77.

aceite de la máquina económica, para Marx es el origen de su socavamiento. La destructividad del mercado no se produce en un espacio externo al mismo, sino que afecta sus condiciones de reproducción, es autodestructividad de la sociedad y del mercado, a mediano y largo plazo.

Hinkelammert señala que a fines del siglo XIX surgen corrientes humanistas burguesas y movimientos socialistas, todos los cuales presionan para disminuir las consecuencias perversas del funcionamiento del mercado. Entonces, los teóricos liberales sustituyen la armonía sacrificial de Smith por una representación del mercado en equilibrio perfecto. Esta es la teoría de la competencia perfecta, una construcción abstracta que parte del supuesto que todos participan en el mercado y actúan con transparencia perfecta. De este modo este mantiene el equilibrio de todos sus componentes. Se trata de la construcción de un modelo de mercado con una coordinación a priori de la división social del trabajo. Este equilibrio mercantil no exige sacrificios humanos. Esta es la utopía del reformismo burgués que está a la base del Estado de Bienestar. Se piensa que la economía de mercado se aproximará cada vez más a esa utopía en la medida en que asegure competencia efectiva, con reformas sociales, reconocimiento de los sindicatos, políticas de pleno empleo y de desarrollo de las sociedades subdesarrolladas. El Estado de Bienestar representaría la organización adecuada para que el mercado encontrara sus metas. Hasta fines de los sesenta pareciera que se había producido un permanente bienestar creciente y compartido.

Hinkelammert ha señalado la coincidencia entre las estructuras de pensamiento, en las tesis básicas, y coincidencias en el modo de argumentar del estalinismo y del neoliberalismo. Tal como el estalinismo era un jacobinismo, el neoliberalismo es un jacobinismo de derecha.

Ambas concepciones están inmersas en “la mística del progreso”. En primer lugar, los estalinianos creen en la existencia de una necesidad histórica que, de acuerdo a “las leyes del materialismo histórico”, conducirá necesariamente la sociedad socialista a la etapa comunista. Los neoliberales están convencidos que hay una tendencia objetiva de autorregulación del mercado. Segundo, para los estalinistas hay enemigos de clase que obstaculizan dicho desarrollo y que deben ser eliminados. Los neoliberales consideran que los que no comparten sus creencias son también enemigos socialistas que deben ser neutralizados, controlados o destruidos, según sea la situación. Tercero, ambas

doctrinas son fundamentalistas, es decir, se consideran verdades irrefutables y definitivas que no podrían ser cuestionadas, sometidas a contrastación y refutación; quienes lo hacen actúan por ignorancia o en defensa de intereses particulares. Cuarto, son posturas de ingenuidad utópica. Los estalinistas creen que el desarrollo de las fuerzas productivas permitirá llegar a la etapa comunista en la cual se extinguirá el Estado, desaparecerá el mercado y habrá democracia directa. Para los neoliberales la totalización de las relaciones mercantiles permitirá acceder a una sociedad definitiva, armónica y próspera, con un verdadero Estado de Derecho.

En los años sesenta, el reformismo burgués llegó a su límite. Los problemas del desempleo estructural de los países del centro, la frustración de las políticas de desarrollo en el Tercer Mundo, y de la crisis ambiental, no podían ser ya solucionados con los métodos tradicionales que se había empleado. Si se quería solucionarlos, había que tomar medidas que chocarían con los principios sagrados de la sociedad burguesa (Hinkelammert, 1995, pp. 80 y 92).

Sin embargo, se optó por no tomarlas y se hizo lo contrario: se debilitaron o destruyeron los sindicatos, se paralizó el desarrollo del Tercer Mundo e incluso se reestructuraron sus economías de modo que ellas aportaran mayores excedentes al centro, mediante el pago de la deuda externa y el aumento de las exportaciones de materias primas, y se cerraron los ojos frente a la crisis ambiental. Retornó el capitalismo salvaje, que incluía las dictaduras militares en el Tercer Mundo para eliminar toda resistencia a las modernizaciones neoliberales.

Ha surgido una burguesía salvaje que se lanza a la destrucción, sin aceptar argumentos en contra. Un capitalismo frenético se vuelve contra las riquezas del planeta, en la medida que seguían existiendo. Nunca se ha destruido de manera tan despiadada a la naturaleza. Este capitalismo aparece en nombre del anti-estatismo y del anti-intervencionismo estatal, del anti-reformismo y de la denuncia y persecución de los movimientos populares. Este capitalismo salvaje

reencuentra a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador (Hinkelammert, 1995, p. 93).

Sin embargo, la situación ya no es la misma que en el siglo XVII. La experiencia histórica y la crítica de Marx han demostrado el carácter crecientemente autodestructivo del sistema. El neoliberalismo hace suyo el nihilismo y el radical antihumanismo nietzschiano. Rechaza el principio de la vida: “todos los hombres tiene derecho a vivir”; realiza una regresión teórica y ética que proclama el darwinismo social irrestricto. El economista Galbraith lo comprendió bien. En una crítica a Friedman explicita que para los neoliberales, los hombres débiles, las empresas y naciones que no sean suficientemente fuertes y competitivas, no tienen derecho a vivir.

Hinkelammert considera que el neoliberalismo es la filosofía de este capitalismo salvaje que glorifica la eficacia de la mayor rentabilidad a cualquier precio. Los intelectuales del mercado conocen la crítica de Marx, de Stuart Mill, Polanyi y otros autores, a la autodestructividad de la sociedad de mercado.

Para poder sostener este capitalismo salvaje, la sociedad burguesa confirma esta tendencia. Opta no por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo esta mística se transforma en proyecto. Con todo ello pasa a la necesidad del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad (Hinkelammert, 1995, p. 94).

De este modo, la utopía neoliberal -ya denunciada por Lechner como reducción de todas las relaciones e interacciones humanas a la lógica mercantil- muestra su carácter tanático: no solo quiere realizar lo imposible, sino que el intento radical de realizarlo significa la destrucción de las sociedades y de la naturaleza.

En un notable párrafo Hinkelammert sintetiza su interpretación de la teoría neoliberal:

Se trata de desarrollar una visión de mundo, en la cual cualquier fenómeno esté sujeto al fenómeno mercantil, sin ninguna zona libre,

ni en el interior ni en el exterior de la persona. El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece al menos imaginarias. Se trata de un *totalitarismo mercantil* sin ningún límite, del cual ya nada ni nadie debe escapar (Hinkelammert, 1978, p. 107).

Hinkelammert ha explicitado el sentido del totalitarismo mercantil en su último libro, que aún no ha sido publicado:

Es un nuevo totalitarismo, que esta vez está formándose y en gran parte está ya formado como totalitarismo del mercado. Las fuerzas que forman este totalitarismo, no emanan del Estado, sino de los poderes anónimos del mercado. Estos poderes someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria. La Canciller Merkel decía: la democracia tiene que ser conforme al mercado. De eso se trata, la democracia no responde al pueblo, sino al mercado. Eso precisamente es una definición muy adecuada de este nuevo totalitarismo del mercado. Eso es de lo que se trata hoy. Estamos frente a la disyuntiva de democracia o mercado. O un mercado que se impone a todo, en todas partes y en cada momento, o el desarrollo de una democracia, que responda a la voluntad de los pueblos y que exija al mercado adecuarse a la democracia. Una democracia que, por tanto, tenga en su centro al ser humano y no al mercado (Hinkelammert, 2015, p. 4).

CRISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Habermas ha señalado que la palabra “crisis” proviene del lenguaje médico griego antiguo, y designa la situación en que no se sabe si el enfermo podrá recuperarse o morirá (Habermas, 1989). Este era el principal de los significados para Hipócrates, la del “momento culminante de la enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud” (Habermas, 1989, p. 15). El término se emplea también en la dramaturgia y en la estética clásica:

Desde Aristóteles a Hegel, -escribe Habermas-, crisis designa el punto de inflexión de un proceso fatal, fijado por el destino, que pese a su objetividad no sobreviene simplemente desde afuera, ni permanece exterior a la identidad de las personas aprisionadas en él. El destino se cumple en la revelación de normas antagónicas frente a las cuales sucumbe la identidad de los personajes cuando estos se muestran impotentes para reconquistar su libertad, doblegándose al poder mítico del destino mediante la configuración de una nueva identidad (Habermas, 1989, p. 16).

Posteriormente, el concepto de crisis reapareció con las filosofías de la historia del siglo XVIII y alcanzó un gran desarrollo teórico con las teorías evolucionistas del siglo XIX, especialmente con Hegel que fue el gran filósofo de la historia que hizo de la categoría de crisis el principio de inteligibilidad del proceso histórico. Asimismo, la idea de crisis tiene un papel protagónico en la concepción de la historia de Marx, en Comte y Spencer.

Se diferencia entre crisis sectoriales y sistémicas. Las primeras solo abarcan una o varias instituciones o subsistemas y las segundas al conjunto de la

sociedad.⁵ Siendo así, el primer tipo de crisis se puede resolver, en muchos casos, sin transformar las estructuras sociales. No obstante, cuando la crisis compromete instituciones y organizaciones fundamentales del orden social, estamos ante una crisis sistémica. Entonces, se dice que hay “contradicciones estructurales” en el sistema institucional, cultural y en sus formas de acción. Por tanto, si la crisis abarca el conjunto de la sociedad y todos sus subsistemas se requiere un cambio estructural. Las teorías críticas afirman que las crisis se originan en las características y dinámicas de la sociedad contemporánea, “por causa de imperativos del sistema, ínsitos en sus estructuras, que son incompatibles y no admiten ser ordenados en una jerarquía” (Habermas, 1989, p. 17).

Actualmente, hay dos posturas básicas frente a la crisis de la sociedad contemporánea. La primera es de carácter conservador y posee variantes religiosas y seculares. Las versiones religiosas, sean cristianas y de otras religiones, sostienen que se ha producido una crisis social y cultural por la pérdida de los valores religiosos, como consecuencia de la secularización de la modernidad y la instauración de los “falsos valores” del individualismo, hedonismo, la pérdida de las tradiciones, de la autoridad y de la moral tradicional.⁶ Para la sociología conservadora la crisis se ha producido también por la pérdida de valores tradicionales, del *nomos*, y por la aparición o introducción de elementos que producen alteraciones del funcionamiento normal de la sociedad e incluso de la civilización, sea por la acción de grupos anómicos o bien por “perturbaciones que atacan la integración sistémica” (Habermas, 1989, p. 17).

En la versión de la Escuela de Mont-Pèlerin, especialmente en el pensamiento de Hayek, la crisis de la sociedad contemporánea se origina en la aparición, difusión y aplicación de teorías racionalistas, “constructivistas” y socialistas. Estas habrían generado la decadencia del Estado de Derecho, del sistema liberal económico y político, poniendo en peligro los principios de la

5 Popper llamó a este tipo de cambios “ingeniería social gradual”. Rechazó toda transformación que denominó “holista”, pues se basaría en una “ingeniería utópica”. Sin embargo, tanto Hayek como Friedman apoyaron, explícitamente, el cambio de las principales estructuras económicas y sociales en Chile, la “planificación global” realizada por la dictadura de Pinochet.

6 Un texto fundamental del conservadurismo católico -que está a la base de los movimientos fundamentalistas como el Opus Dei-, es el *Syllabus* de 1864 de Pío IX (Acción Católica Española, 1946, pp. 70-88).

civilización occidental. Esta interpretación se asemeja a un diagnóstico médico que determina la enfermedad, su causa, y prescribe la terapia que permitiría a la sociedad recuperar su desarrollo normal.⁷

La postura crítica frente a la crisis de la sociedad contemporánea tiene también diversas versiones de diferente orígenes intelectuales. Estos van desde la teoría crítica de Frankfurt, (Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas), al psicoanálisis social (Fromm, Mitscherlich), la psicología humanista (Rogers), la sociología crítica (Bourdieu, Giddens) y otros. Hinkelammert es uno de sus más importantes teóricos de esta forma de crisis y quizá el menos conocido.

En su análisis acude a una figura de la mitología griega que tiene una importante presencia en el arte latinoamericano y en las interpretaciones sobre la identidad cultural. Es la metáfora del laberinto.

Las realidades -escribe- que se dan en el interior de la modernidad resultan laberínticas, y, por tanto, el mismo pensamiento que trata de captarlas llega a ser un gran laberinto también. El laberinto tiene una salida, pero hay tantos caminos que se cruzan y que van en curvas insospechadas, que prácticamente la salida es imposible. Por eso es un lugar desesperante, si no hay orientación hacia la salida. Ciertamente hay una salida. Si no la tuviera no sería un laberinto, sino un infierno. Siempre hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad porque no hay otro camino. No hay postmodernidad. En el mito griego, el héroe entra a este y encuentra de nuevo la salida, porque lleva consigo un hilo que Ariadna le consiguió. En el laberinto de la modernidad hace falta ese hilo de Ariadna, para volver y conseguir desde afuera la orientación y seguir el camino dentro del laberinto (Hinkelammert, 2007a, pp. 11 y 12).

⁷ Esta estructura narrativa la encontramos también en la interpretación de la crisis de las sociedades latinoamericanas de la Doctrina de Seguridad Nacional de los setenta. Asimismo en América Latina, en las últimas décadas, se ha desarrollado una versión indianista sobre la actual crisis de las sociedades latinoamericanas. Esta comparte con las interpretaciones conservadoras europeas la idea central de que la crisis contemporánea se ha generado por la destrucción de los valores y valiosas formas de vida del pasado. En este caso, la crisis provendría de la destrucción y disolución parcial de las culturas precolombinas con la conquista, colonización y modernización de estas sociedades. Su teórico más importante es Guillermo Bonfil Batalla, cuya obra principal, *México Profundo una civilización negada* publicada en 1994 ha sido muy discutida como estudio antropológico.

Hinkelammert no está de acuerdo con la interpretación weberiana que caracteriza la modernidad como un proceso de “desencantamiento del mundo”, en el sentido de “secularización” y de sustitución de las representaciones cristianas por las explicaciones científicas, y en general por las racionales.

Nunca ha habido un desencantamiento del mundo, como pretende Max Weber. Marx ya lo había demostrado: el fetichismo de la mercancía es el encantamiento del mundo después de que desaparece el encanto del mundo concreto [...] Este encantamiento pierde su fuerza, pero es sustituido por el fetichismo de la mercancía [...] Weber considera que ya no hace falta, no es necesario. Sin embargo se lo estaba necesitando por todos lados. Incluso en el siglo XX, surgió el nazismo con su religiosidad y su necesidad de todo eso. Entonces este reencantamiento es algo por hacer [...] Desde la ética del mercado, se intenta reencantar el mundo -y en buena medida se ha logrado- con una antiespiritualidad o espiritualidad del poder [...] Pero igualmente aparece una ética contraria a la del mercado con su cálculo de la utilidad. Esta es la ética de la convivencia (Hinkelammert, 2012b, pp. 82 y 83).

Considera que la modernidad proviene o es “producto” espontáneo, no intencionado, de transformaciones del pensamiento cristiano. Sostiene que el conflicto entre cristianismo y modernidad se produjo posteriormente. Dice en una entrevista que acompaña a este ensayo:

La modernidad en un sentido muy fuerte es producto del cristianismo, de la transformación del pensamiento griego por la irrupción del pensamiento cristiano. Sobre la fuerte base del pensamiento griego aparece la metafísica que subyace a la modernidad: un dios metafísico. Esta no es una conceptualización de Yahveh que poseería esta característica, sino que aparece en la Edad Media. El cristianismo produce la modernidad de una manera no intencional, posteriormente esta entra en conflicto con el cristianismo. El cristianismo desemboca en un pensamiento que funda la modernidad, pero cuando esta se desarrolla se vuelve contra el cristianismo, en contra de la

ortodoxia cristiana que se ha formado sobre la base del pensamiento griego. El cristianismo proviene de los judíos, pero cuando toma como base al pensamiento griego desemboca en pensamientos que fundan la modernidad, una modernidad que se vuelca en contra del cristianismo (Hinkelammert, 2016, pp. 91 y 92).

El autor ha tomado distancia frente al “conflicto de interpretaciones” que se ha producido respecto a la modernidad, y los intentos de definirla. En la entrevista anexa a este ensayo, señala que:

No me atrevo a definir la modernidad. Hay cosas que no se pueden definir, porque el concepto es una cárcel. Se encarcela todo en un concepto. Lo que puedes conceptualizar como modernidad son elementos que surgen de ella y que están cambiando, incluso que desaparecen. La modernidad no es eso. Por ejemplo, la modernidad está muy vinculada al surgimiento de los individuos, al desarrollo de los mismos. Puedes decir también algo que es evidente, pero para muchos no lo es, que en la modernidad Dios se hace hombre. Todo lo divino ahora es humano. El cristianismo ha hablado que Dios se hizo hombre, pero evitó las consecuencias porque era solo un hombre que se hizo Dios. Ese es el debate a partir del siglo III y IV que Dios es solo un hombre. Pero con la modernidad todos lo son. Aparece una enorme energía. Eso también lo puedes tomar como modernidad. Prometeo deja de ser el titán, el Dios titán, que nace en el Cáucaso y empieza a moverse. Y Goethe cuando escribe su obra dice: “Yo soy Prometeo” (Hinkelammert, 2016, p. 105).

Caracteriza a las sociedades contemporáneas sumidas en una *crisis civilizatoria* que abarca, aunque diferenciadamente, tanto las sociedades centrales como periféricas. En esto difiere de otros autores cuyos análisis no incluyen las naciones periféricas, las que constituyen la mayoría de la humanidad. Rechaza las tesis de que hemos accedido a la era de la postmodernidad. Sostiene que este término es ambiguo y vacío, pues solo indica un período posterior a la modernidad.

No está aún establecida una cultura de la postmodernidad: lo que existe es la búsqueda a partir de una constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena modernidad pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra postmodernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. (Hinkelammert, 1989, p. 83).

El postmodernismo de Lyotard incluye varias concepciones modernas. Por una parte, asume la postura positivista de identificación entre conocimiento y conocimiento científico, y de la diferencia e incomensurabilidad entre los enunciados fácticos y normativos (Lyotard, 1993; Hinkelammert, 1996). Por otra parte, su discurso sobre los metarelatos corresponde a un pensamiento antiutópico que proviene de Nietzsche.

Hinkelammert sostiene que no hemos dejado atrás ni el pensamiento de la modernidad ni sus prácticas históricas, sino que estamos viviendo la exacerbación de sus principales características, la modernidad *in extremis*.⁸ Concuera con otros críticos como Giddens, Habermas y Wagner en la necesidad de cuestionar la tesis postmoderna. Sin embargo, se diferencia de ellos en que su interpretación no está basada, como la de estos autores, en el concepto de “crisis de modernidad”, sino en un análisis histórico y en un diagnóstico crítico que se refiere a la modernidad en conjunto. “La cultura de la modernidad, surgida desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis” (Hinkelammert, 1989, p. 83). Propone no sólo intentar resolver su crisis actual, sino repensar sus fundamentos, transformar radicalmente sus prácticas sociales, especialmente las económicas, tecnológicas y políticas.

Hinkelammert no comparte las posturas antimodernas -sean ellas neoliberales, conservadoras o postmodernas- que rechazan los llamados valores

⁸ Los postmodernos, Lyotard y especialmente Vattimo, centran su análisis en el discurso de la modernidad y en los cambios de las formas de saber. Hinkelammert, en cambio, analiza tanto los discursos de la modernidad, como sus dinámicas sociales y económicas. Los postmodernos no consiguen elaborar una interpretación de la sociedad contemporánea, pues por su implícito idealismo creen que la modernidad se define por sus discursos. Asimismo, tienen una gran dificultad para comprender la complejidad de sus procesos y discursos. Paradojalmente, una de las mayores debilidades de su discurso es el esquematismo de su concepción de la modernidad. Vid. Hinkelammert (1989), cap. 3.

normativos o emancipatorios de la modernidad: libertad, democracia, igualdad, autonomía, justicia social y solidaridad. “No estoy contra la modernidad ni sé cómo de modo realista se podría estar contra ella” (Hinkelammert, 2003c, p. 113). Su postura propone “superar” la modernidad, en el sentido hegeliano del término, lo que implica conservar y renovar lo existente, en un nuevo nivel, especialmente una de sus características centrales: el racionalismo.

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario reenfocar la tradición racionalista a partir de las grandes tragedias sociales que se han originado en ella. Pero el retorno al totalitarismo antirracionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior (Hinkelammert, 2003c, p. 99).

Consecuente con esta postura, Hinkelammert ha cuestionado un conjunto de formas de pensamiento de carácter irracionalistas que denomina “místicas del ocaso”. Estas formas tienen un doble origen: el conservadurismo posterior a la revolución francesa y la filosofía de Nietzsche. Sus principales representantes son Spengler, Schmitt, Hitler, Jünger, Heidegger y los postmodernos. Estos autores comparten su rechazo al racionalismo, al humanismo, a la utopía y a todo proyecto emancipatorio. Su filosofía política excluye la democracia, el socialismo en sus diversas formas y también el liberalismo social. Formularon o contribuyeron a la elaboración de la utopía nazi de dominación del Reich de los mil años. Concibieron la política como guerra contra los enemigos externos e internos a los cuales demonizaron y formularon discursos que legitimaban la violencia ilimitada. Reprobaban radicalmente el pacifismo y exaltaron la guerra.

Un eje central de la filosofía de Nietzsche es el rechazo al dualismo platónico-cristiano y la crítica a toda concepción de “el mundo verdadero” o ideal (Cruz, 1989). Esta crítica incluye toda utopía, especialmente la democracia y sus valores: la solidaridad y la igualdad (Nietzsche, 1980). “Hablar de otro mundo distinto de este carece de sentido -escribe- suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia con la vida. Nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta,

de una vida mejor” (Nietzsche, 1984).⁹ Hinkelammert señala que “Nietzsche es quizá el primer pensador realmente antiutópico. Y los nazis asumen este antiutopismo y antijudaísmo en los términos racista que han surgido en el siglo XIX.” (2012b, p. 56).

Sin embargo, Nietzsche posee una utopía de dominación: “El hombre dispondrá de ocio para perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. *Nueva aristocracia*” (2009, p. 507). Y en otro texto asevera que: “la riqueza produce necesariamente una aristocracia de raza, de poder elegir las mujeres más bellas, de pagar a los mejores maestros, procura al hombre la propiedad, el tiempo para ejercitar el cuerpo y sobre todo de la posibilidad de evitar el trabajo corporal embrutecedor”.¹⁰

La crítica de Nietzsche al cristianismo, al platonismo, a la democracia y la modernidad se fundan en el desprecio a las masas, a la compasión, a la solidaridad y la búsqueda de la igualdad. Frente a ellos exalta el “nuevo ideal”: el del superhombre:

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora, y de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese anticristo y ese antinihilista, ese vencedor de Dios y la nada, *alguna vez tiene que llegar* (Nietzsche, 1991, p. 110).

9 Un especialista Nicolás González Varela escribe: “Nietzsche nunca fue un demócrata. Una y otra vez acomete contra las amenazas que los limitados avances democráticos le acarrearán a Europa. Y como reacción propone el nacimiento y cultivo de una nueva casta de dominadores que gobierne Europa y luego la Tierra. Su *Ideologiekritik* a la Modernidad burguesa implica una reversión epocal de todo el movimiento democrático desde 1789. Justamente en el libro *Más allá del bien y del Mal*, que diseña su madura *Philosophie der Zukunft*, su *Filosofía del Futuro*, Nietzsche dice que ‘es, en todo lo esencial, una crítica a la Modernidad. El movimiento democrático esconde una degeneración fisiológica profunda (ungeheurer physiologischer Prozeß) que nivela hombres superiores con inferiores, creando una raza mixta de *Herdentier Mensch*, hombres-animales de rebaño. Para Nietzsche la *grosse Politik* se basa en la superior perspectiva fisiológica y resulta la *cléf de vouête* en la lucha contra la Modernidad. Para Nietzsche la democracia moderna y todas sus realidades es la *Verfallsform des Staats*, la forma más decadente de Estado por antonomasia. Dice Nietzsche: ‘El descrédito, la decadencia y la *muerte del Estado*, el impulso a la persona privada (me cuido de decir: el Individuo) es la consecuencia del concepto de Estado Democrático (*demokratischen Staatsbegriffs*)’” González (2010b).

10 Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Cit. por Hinkelammert (2003a), p. 275.

En su última época, en *La voluntad de poder*, aseveró que: “una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos ¿Dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de mayor dureza para consigo mismos, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada” (Nietzsche, 2009, p. 579).

Hinkelammert ha destacado la vigencia del pensamiento de Nietzsche por su radical antihumanismo y por su preocupación por el nihilismo. Por ello lo considera un pensador de la modernidad *in extremis*. Habermas, por su parte, ha señalado que Nietzsche está a la base de las concepciones conservadoras y elitistas de la política y la democracia: Mosca, Michels, Ortega, Schumpeter, Hayek y otros. En la obra de Nietzsche aparecen un conjunto de opiniones y planteamientos que fueron incorporados al discurso nacional-socialista y al de la globalización. Estos dos discursos legitiman proyectos de dominación y niegan toda forma de emancipación humana. Hinkelammert ha destacado que la influencia nietzscheana en los referidos discursos reside en su concepción del hombre, su rechazo al derecho a la vida de todos, su desprecio a las masas y la democracia, su concepción del superhombre y otros temas. Esto no quiere decir que el pensador alemán sea, como se ha dicho, el “ideólogo del nazismo”, sino que su pensamiento contiene “aperturas” que han permitido su uso por el nazismo y el discurso de la globalización.¹¹

Hay textos -escribe Hinkelammert- que tienen aperturas que el autor no procura ni sospecha, y ellas hacen historia. Una vez escrito el texto tiene su propia historia, que es parte de la historia de la humanidad. El texto significa lo que significa y no lo que el autor querría significar, el texto se escapa del autor (Hinkelammert, 2003c, p. 113).

¹¹ Hay diferencias significativas con el discurso nacional-socialista. Nietzsche fue explícitamente contrario al antisemitismo, pese a que en su entorno había muchos antisemitas, comenzando por su propia hermana y Wagner, su primer gran mentor. Además, fue un pensador europeísta que criticó el nacionalismo, en general, y el alemán, en particular. Bismarck, que para Hitler era el más grande político alemán después de Federico el Grande, fue siempre despreciado por el filósofo. Asimismo, como lo ha mostrado Nicolás González, varios filósofos nazis como Johan Dietrich Eckart y Ernest Krieg rechazaban a Nietzsche por sus críticas a Bismarck y por su excesivo elitismo. (González, 2010a, p. 57).

Esta postura de radical antiutopismo, de negación del derecho a la vida de todos, de rechazo de la igualdad, la solidaridad y la justicia social reaparecen, contemporáneamente, bajo nuevas formas, con la Escuela de Mont-Pèlerin fundada por Hayek, Mises, Popper y Friedman.

Hinkelammert señala que el sistema vigente tuvo una gran victoria en 1989, con el término del bloque socialista y con la constitución del orden unipolar. Pero esta ha sido una victoria pírrica que no ha producido la humanización del sistema, sino al contrario se han agudizado sus tendencias más negativas e inhumanas a consecuencia de la profundización de la globalización económica y financiera. Esta está produciendo un creciente deterioro ambiental y de la convivencia social. Si lograra la eliminación de toda resistencia, sería una segunda victoria pírrica que significaría el final no sólo del sistema, sino de toda la humanidad.

Señala que la sociedad occidental se originó en la Edad Media y se transformó en la sociedad burguesa con la Reforma y las revoluciones inglesa y francesa, entre el siglo XVI y XVIII. Desde el siglo XVI “domina el mundo y coloniza a los demás continentes. Desarrolla un racismo no conocido por ninguna sociedad anterior” (Hinkelammert, 1989, p. 9).¹² Actualmente, la sociedad occidental -a la que se ha incorporado naciones de Asia-, domina el mundo “donde la cuarta parte de la población vive en condiciones inhumanas, sin ninguna esperanza de salida, mientras algunos países viven en una abundancia abrumadora” (Hinkelammert, 1989, p. 9). Ha producido las mayores y más cruentas guerras de la historia, así como

Ha producido sistemas de dominación tan extremos que no tienen antecedentes en ningún periodo histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. Ha hecho todo esto en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y la salvación de la democracia y la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta

12 Para Dussel, la modernidad se inicia con el descubrimiento y conquista de América. Para Hinkelammert dicha conquista y la de los otros continentes que se completa el siglo XIX constituyó la primera globalización. Vid. “El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en que se está sentado” (Hinkelammert, 2001a).

ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías de ningún grupo social (Hinkelammert, 1989, pp. 9 y 10).

Ha desarrollado las fuerzas productivas a niveles sin precedentes, pero lo ha hecho destruyendo el ambiente, degradando “la capacidad de vivir de la mayoría de la población mundial” (Hinkelammert, 2001a, p. 9), deteriorando la convivencia y la cohesión social. La sociedad occidental con su destructivo modelo de desarrollo, sin embargo “se ofrece como solución a los grandes problemas que ella misma ha creado” (Hinkelammert, 1989, p. 10), y ha desarrollado “una mística fatal de sus mecanismos sociales dominantes, en una mística del mercado” (Hinkelammert, 2001a, p. 10).

El autor expone que la actual globalización es la culminación de un proceso de mundialización que inició en la modernidad con la conquista del mundo por las potencias europeas, y posteriormente con la creación del mercado mundial el siglo XIX. El siglo XX ha experimentado un conjunto de sucesivas globalizaciones. Las primeras fueron las dos guerras mundiales por la repartición de un mundo, ya distribuido por las grandes potencias. El poder nuclear significó una nueva globalización que por primera vez amenazó la vida de la especie humana. “La responsabilidad por la tierra apareció como obligación ética y condición de posibilidad de la vida futura” (Hinkelammert, 2001a, p. 153). Existen otras formas de globalización. Uno de ellas fue el descubrimiento de *Los Límites del crecimiento* del Club de Roma, en 1972, que hizo surgir una nueva responsabilidad por la vida sobre la tierra.

La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la vida humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Lo útil y lo ético se unieron en una nueva globalización (Hinkelammert, 2001a, p. 154).

Otra nueva globalización se está produciendo con la aplicación creciente de la ingeniería genética que permite intervenir en la reproducción de los procesos vitales humanos y naturales; la de las comunicaciones, de los medios comunicativos y del transporte, entre otras. La globalización del derecho ha significado el debilitamiento y pérdida de vigencia del Estado social, un con-

tinuo deslizamiento hacia la negación de los derechos humanos y un creciente autoritarismo represivo (Hinkelammert, 2005a).

Estos procesos se han realizado en las últimas décadas paralelamente a la “estrategia de la globalización”, que se impone a las sociedades periféricas. Su elaboración se inició por la Comisión Trilateral, en los setenta del siglo pasado, como un proyecto global de un “nuevo orden económico” (Hinkelammert, 1978, pp. 127-158). En esta los protagonistas y los principales centros de poder son el capital financiero y las empresas transnacionales. Los Estados periféricos deben minimizar su gestión económica y social, así como renunciar a asegurar los derechos económicos y sociales de su población. “El estado-nación en cuanto unidad fundamental de la vida organizada del hombre, ha dejado de ser la principal fuerza creativa: los bancos internacionales y las corporaciones multinacionales actúan y planifican en términos que llevan muchas ventajas sobre los conceptos políticos del estado-nación”. (Comisión Trilateral 1976. Cit. por Hinkelammert, 1978, p. 131). En este orden económico planetario la función de estos países es la de producir materias primas en forma abundante y barata. La industria de exportación debe concentrarse en las principales naciones.

Esta estrategia está avalada por la cuestionable teoría de las ventajas comparativas y la teoría económica neoliberal, las cuales son ideologías que apelan al interés general y prometen prosperidad para todos. Este discurso económico prevalece todavía, pese a las críticas que ha recibido y sus indudables efectos negativos en los países en que se ha aplicado. Encontramos también otro discurso, señala Hinkelammert, de carácter “cínico”. En este ya no hay apelación a valores universales o a un interés general futuro y se muestra, desnudamente, las relaciones de poder y dominación. Se exige a los países periféricos cumplir las exigencias del comercio internacional o serán castigados con la disminución de la inversión extranjera, por el aumento de la clasificación de riesgo y, finalmente, serán marginados (Hinkelammert, 2001a).

Una de sus expresiones de la modernidad *in extremis* es que las lógicas de poder de los grandes Estados se han potenciado, especialmente la militar. Estas crean simbólicamente enemigos absolutos contra los cuales se desencadena las guerras, especialmente, contra los países petroleros y se declara que se trata de “guerras justas”. “Los ejes del mal”, “los terroristas”, “los gobiernos antiestadounidenses” y otros monstruos míticos –que aparecen diariamente en los medios comunicativos-, buscan justificar la violencia militar. En nom-

bre del “destino manifiesto” y las estrategias de seguridad nacional se invaden países, y se establecen nuevas “dictaduras de seguridad nacional”, como las que conocimos en Latinoamérica (Hinkelammert, 2007b).

Hinkelammert concuerda con el diagnóstico weberiano de la predominancia de la racionalidad formal en la sociedad contemporánea. Sin embargo, no comparte su filosofía de la historia, según la cual debemos aceptar incondicionalmente la racionalización y burocratización porque son los únicos modos eficientes de organizar la sociedad contemporánea. Considera que la postura weberiana está inmersa en “la metafísica del progreso”.¹³ Hinkelammert explica los orígenes históricos y el carácter mítico de esta metafísica.

La Iluminación y las revoluciones burguesas constituyeron una religión intramundana cuyo mito fundante es el progreso infinito. El infinito cuantitativo de este progreso es ahora el cielo intramundano. Se trata de una trascendencia externa de la vida humana que impone una tensión hacia el futuro que jamás permite descanso. Es una simple proyección al infinito de desarrollos técnicos presentes. Al destituir el cielo de las religiones tradicionales se constituye el cielo del progreso infinito (Hinkelammert, 2003c, p. 103).

Este mito se ha convertido en el sentido de las sociedades contemporáneas. Aunque el informe del Club de Roma de 1972 mostró que era irrealizable, dado los límites que impone la finitud de los recursos terrestres a un progreso económico infinito. Sin embargo, sigue siendo una religión secular, un fundamentalismo de los países más poderosos y de las burocracias de los organismos crediticios internacionales, que no admite discusión racional.

13 V. gr. Weber (1988), “Intervención en la Jornada de la Asociación de Política Social en Viena.” Allí dice: “Respecto a la mecanización burocrática, en efecto, no existe nada en el mundo, ninguna maquinaria del mundo que trabaje de manera tan precisa como lo hace la máquina de hombres, y, además: ¡en forma tan económica! Es un sinsentido notorio decir que la administración autónoma sería más económica si la ejercieran cargos honorarios. Si uno considera como el ideal más elevado y suyo una administración puramente técnica y sin fallas, que solucione las tareas objetivas en forma precisa y exacta; desde esta perspectiva se puede decir: al diablo con todo el resto, salvo con una jerarquía funcionaria que solucione los problemas objetiva y precisamente, ‘carente de alma’, como cualquier máquina. La superioridad técnica del mecanismo burocrático está tan sólidamente comprobada como la superioridad técnica del trabajo realizado por máquinas por sobre el trabajo manual.” (Traducción del Dr. Jorge Iván Vergara del Solar), págs. 412 – 416.

Hinkelammert analiza las lógicas del mercado y de la tecnología que son presentadas como los principales medios de realización del progreso infinito. Estas formas de acción “abstraen el hecho de que la realidad es la condición de posibilidad de la vida humana”, tanto en el sentido biológico como social. El sujeto económico de la economía neoclásica y neoliberal es un calculador de costos y beneficios, un individuo que elige preferencias de acuerdo al principio de maximización. El sujeto científico-tecnológico es concebido como un observador y experimentador que descubre y crea el conocimiento y la información necesaria para la intervención tecnoeconómica, resolviendo problemas prácticos que provienen habitualmente del mercado.

Estos son sujetos abstractos, *imágenes de individuos*, que no obstante son presentados como si fueran existentes, pero en realidad son meras conciencias descorporalizadas. No requieren de condiciones sociales y naturales de reproducción de la vida de los seres humanos concretos, por tanto, no los afectan las consecuencias impensadas e indeseables de la acción mercantil y tecnológica. No forman parte de la comunidad social y de la naturaleza, sobre las cuales, sin embargo, están interviniendo. “Hablan de la producción de productos que produce estos productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción” (Hinkelammert, 2001a, p. 157).

El principio rector de la acción mercantil y científico-tecnológica es la eficiencia. Su racionalidad es la de medio-fin, entendida como la búsqueda de los medios más adecuados para realizar un fin, con independencia de cualquier otra consideración. Este es “un concepto de eficiencia que consiste, precisamente, en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana” (Hinkelammert, 2001a, p. 157). Ambas formas de acción proceden como si no estuviéramos en un globo, es decir, en un sistema finito y cerrado en el cual las acciones relevantes realizadas en un punto se transmiten al conjunto. “Su imagen de la tierra es de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema de globo” (Hinkelammert, 2001a, p. 157).

La racionalidad del mercado y de la tecnología son racionalidades parciales, delimitadas en su ámbito e incapaces por su estructura de comprender y asumir los efectos colaterales de su acción a los que consideran meras

“externalidades”. Ambas formas de acción social están inmersas en la mística del progreso infinito que exige acrecentar la acumulación, de una parte y de otra producir dispositivos tecnológicos cada vez más eficaces. Su principio es: “*debes hacer siempre lo que es eficaz*, que por eso es necesario y bueno, aunque de ello deriven ‘efectos colaterales’” (Hinkelammert, 2001a, p. 160). Este enunciado se convierte en un nuevo imperativo categórico incondicional que pretende sustituir el de Kant de reconocimiento del otro siempre como un fin, y nunca como un medio, el cual puede ampliarse a la naturaleza. Por ello, ignoran o abstraen los costos y riesgos de los actuales procesos de globalización, que son consecuencias de este imperativo de la razón que se ha identificado con la acción teleológica. Desde la inmanencia de dicha racionalidad, dichos “efectos colaterales” son vistos como obstáculos al desarrollo de los mercados y de la ciencia tecnológica, como irracionalidades de los que no quieren el progreso, sea por ignorancia, debilidad, intereses o nostalgias, o bien porque no quieren asumir los sacrificios que implica.

La acción medio-fin no es capaz por sí misma de descubrir los límites, *ex ante* la experiencia de traspasarlos. Antes de intervenir no podemos calcular cuál será la resistencia de un torturado o de un material sometido a prueba. Solo podemos conocerlo *ex post*, cuando se ha atravesado el límite de su resistencia, cuando muere la víctima o el material se destruye. Por ejemplo, ¿Hasta dónde y hasta cuándo soportarán los asalariados el deterioro de los salarios y de las condiciones de trabajo? Nuestro autor nos dice que esta es una pregunta propia de la ética despótica. “El déspota puede hacer lo que quiera dentro de los límites que le impone lo aguantable de parte de los dominados, no solo por el peligro de levantamiento, sino por el riesgo de que ellos no puedan reproducir su vida por el trato duro recibido” (Hinkelammert, 2003c, p. 61).

La acumulación de efectos no deseados e indeseables de la actividad industrial y de las políticas económicas produce consecuencias destructivas. En las últimas décadas se ha exacerbado la guerra contra la naturaleza, destruyendo o empobreciendo los ecosistemas, aumentando las contaminaciones y la desertificación. Todo ello se realiza en nombre del crecimiento económico que ha sido convertido en un ídolo que exige los sacrificios de las mayorías -especialmente de los países periféricos- en nombre de la tierra prometida, de la ilusión de llegar al desarrollo.

Todas nuestras acciones -vistas como acciones medio-fin- tienen efectos indirectos que muchas veces son no intencionales. Por ejemplo, cuando se talan bosques para ganar tierras agrícolas, como efecto indirecto se eliminan las fuentes más importantes del oxígeno del aire. Cuando se renuncia a las políticas de empleo y de desarrollo económico y social en función de la actual política del mercado total, el efecto indirecto es la exclusión de grandes partes de la población y la socavación de las relaciones sociales en general (Hinkelammert, 2003c, p. 56).

Estos efectos colaterales de la acción mercantil son consistentes con la ética funcional del mercado que Hinkelammert considera *una* ética propia de una banda de ladrones, es decir, es una ética mínima sin la cual no puede funcionar un grupo.

El primero que habló de esta fue Platón. Aunque no se quiera y no se reconozca ninguna ética, jamás se puede prescindir de ella, inclusive la banda de ladrones la necesita; estos roban y matan pero con eso no niegan la ética, sino solamente la restringen. Para que la banda pueda funcionar eficientemente tiene que asegurarse lealtad interna. Platón desarrolla a partir de ese argumento toda su ética de la polis griega (Hinkelammert, 2003c, p. 26).

Las normas de la moral mercantil son directamente funcionales a la reproducción y beneficio de un grupo o sector particular, y no se preocupan ni asumen los efectos negativos de la acción para la sociedad. Los principios éticos fundamentales del mercado son el respeto absoluto de la propiedad, la libertad económica, el sistema de contratos, etc. “Esta ética es exigente y sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad de poder” (Hinkelammert, 2001a, p. 170).¹⁴

14 El principio que rige la ética sacrificial es la afirmación de que para asegurar la vida hay que matar o dejar morir a algunos. Hayek, por ejemplo, dice “podría ser necesario sacrificar algunas vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’” (Hayek, 2000). Un ejemplo de esta ética la proporciona Spencer en 1884 quien criticó toda la legislación social de su época, por ejemplo, las leyes que impedían contratar menores de 12 años, pues serían limitaciones ilegítimas de la libertad de contratación. Vid. Spencer (1953, cap. 1°).

Las normas mencionadas son condiciones de posibilidad del mercado y requisitos de su funcionamiento. “En el contexto de esta ley funcional no aparece ningún bien común, sino apenas lo que se llama el interés general. Se supone que el sistema, al ser afirmado en su lógica, produce el interés general o el bien público” (Hinkelammert, 2001a, p. 171). La ideología predominante sigue siendo la del liberalismo clásico que cree que el interés común se produce, espontáneamente, por la concurrencia y competencia de intereses particulares, sea por la acción de “la mano invisible” de la Divina Providencia o por la tendencia a la autorregulación de los factores del mercado.

La destructividad de la modernidad se expresa en la amenaza ambiental. Se acepta que la vida en la tierra no será eterna, pues los físicos han pronosticado que en millones de años más la lenta combustión del sol privará a nuestra ecósfera de la energía necesaria para la reproducción de la vida. Sin embargo, la situación actual es diferente. Si no se reduce significativamente las emisiones, ni disminuye el calentamiento global en breve plazo se producirán procesos imprevisibles y catastróficos que conducirán a la decadencia, minimización y, finalmente, podrían llevar a la destrucción de la civilización global, a un Apocalipsis sin Salvador, sin esperanza de nueva vida.

Este proceso de decadencia, sostiene Hinkelammert, no es sólo ambiental, sino social, como se expuso. Esto se expresa en un creciente deterioro de la convivencia humana, al *interior* y *entre* las sociedades; en el decrecimiento de la cohesión social y cultural, y de la confianza social mínima; en el aumento de las conductas contrarias a las normas morales vigentes y de las conductas de violencia social.¹⁵ La decadencia ambiental y social no se está produciendo por la llegada de un enemigo exterior destructor –como sucedió en el imperio romano y los imperios precolombinos- sino a consecuencia de la acumulación de efectos indeseables de nuestras acciones sociales.

La destructividad de la cultura occidental nos ha conducido a una crisis sin precedentes en la historia de la humanidad. La tesis del autor difiere de las teorías de Spengler y Toynbee sobre la crisis de las civilizaciones que se refieren al auge, decadencia y desaparición de imperios y civilizaciones. Hinkelammert plantea que la humanidad está amenazada por su propia acción ambiental y social, y podría llegar a su decrecimiento o desaparición.

¹⁵ La sociedad chilena es un ejemplo nítido de estos procesos. Vid. PNUD (1998).

Esta situación, desde la perspectiva de Freud, sería denominada *siniestra* . Se están haciendo reales nuestras peores fantasías y pesadillas apocalípticas, que aparecían en los temores de los fundamentalistas religiosos del pasado y del presente. Antes estas representaciones catastróficas habitaban sólo en el terreno de la imaginación y de las brumosas quimeras religiosas.

Sin embargo, la postura de Hinkelammert no es desesperanzada. Cuestiona la postura pesimista de Dennis Meadow, quien dirigió el equipo que realizó el informe del Club de Roma, *Los límites al crecimiento* . Meadows asevera que: “la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado (por) la ventana” (Hinkelammert, 2001a, p. 164). Si tuviera razón, ya habríamos pasado el punto de no-retorno respecto a la destrucción ambiental, por tanto, ya no importaría lo que hagamos. “No obstante, -señala Hinkelammert- el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso de crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno” (Hinkelammert, 2001a, p. 165). El autor denomina actualmente su postura como “un pesimismo esperanzado”.

Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces un cálculo de éxito, no vas hacer nada, porque dicho cálculo te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad para mí (Hinkelammert, 2012b, pp. 91 y 92).¹⁶

La actual globalización, desde los ochenta, ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana, una tendencia creciente a la exclusión no sólo de parte importante o la mayoría de cada sociedad, sino también

16 Esta postura o forma de acción coincide con el budismo, especialmente con el budismo Zen. Asimismo fue formulada por Gandhi: “Lo importante es la acción, no el resultado de la acción. Debes hacer lo correcto. Tal vez no esté dentro de tu capacidad, tal vez no esté dentro de tu tiempo que haya algún resultado. Pero eso no significa que debas dejar de hacer lo correcto. Tal vez nunca sepas cuál es el resultado de tu acción. Mas si no haces nada, no habrá ningún resultado”. Recuperado de (<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/d3/39/d2/d339d2f12f71e9cf99be16ce18e9e3f.jpg>). La misma idea está expresado de otro modo “Nuestra recompensa se encuentra en el esfuerzo y no en el resultado, un esfuerzo total es una victoria completa” (<http://www.proverbia.net/citasautor.asp?autor=197>).

de sociedades y continentes enteros como Africa, y a la vez un aumento del conflicto entre los excluidos. Una forma de asumir nuestra responsabilidad consiste en realizar y socializar la crítica del discurso de la globalización, es decir, de aquellas formas de pensamiento que la mitifican, crean ilusiones infundadas y ocultan sus efectos reales indeseables. Estas ideologías obstaculizan e impiden comprender a cabalidad la situación y realizar las opciones éticas correspondientes. Por ello, Hinkelammert ha realizado un examen de la lógica del mercado y de la tecnología. Los neoliberales hacen suya la concepción del hombre de Hobbes, según el cual este está movido por un principio inercial de búsqueda del placer y de posesión, y para ello busca maximizar beneficios y disminuir costos. El sujeto de la tecnología es también abstracto y también un sujeto calculador. “El sujeto del método científico es un observador – *res cogitans* frente a la *res extensa*” (Hinkelammert, 2001a, p. 157).

LA UTOPIA DE UNA SOCIEDAD PLENAMENTE INCLUYENTE

“Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte del conjunto. La muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo formo parte de la humanidad; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti”

John Donne (1624)

La constatación de la gravedad de la amenaza ambiental y de convivencia exige asumirlas con responsabilidad. “Todo ello ha desembocado –escribe– en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso afecta la propia posibilidad de la convivencia. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a ella” (Hinkelammert, 2003b, p. 35). Esta no es optativa; se nos impone porque formamos parte de la humanidad, porque nuestra propia existencia, la de nuestros descendientes, y la de todos está amenazada. Podemos intentar negar esta responsabilidad, pero no desaparece, solo habríamos optado por una actitud irresponsable. Asumirla implica un conjunto de acciones: procurar comprenderla mejor, realizar una crítica del discurso de la globalización que la mitifica, y crea ilusiones infundadas y oculta sus efectos reales indeseables; y, sobre todo, implica participar en acciones colectivas orientadas a enfrentarla.

De la situación descrita surge una responsabilidad “frente a la propia capacidad de convivencia humana, frente a la cual no existe neutralidad: somos responsables, aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. O nos hacemos

responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción” (Hinkelammert, 2001a, p. 155). Si queremos un mundo posible para nuestros hijos y sus hijos, si asumimos la responsabilidad intergeneracional, la salida cínica (*Après moi, le déluge*) no es posible.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad del globo. La otra cara de la autorrealización resulta ser la autoafirmación del otro, e incluida en ella, 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 en pocas palabras esta globalización: el asesinato es un suicidio (Hinkelammert, 2001a, p. 156).

El dilema contemporáneo para Hinkelammert es el de “solidaridad o suicidio colectivo”, como dice el título de uno de sus libros (Hinkelammert, 2003c). Propone un cambio civilizatorio basado en una ética del sujeto, de la vida y la solidaridad, es decir, si queremos disminuir las tendencias a la destructividad de la modernidad debemos replantearla y refundar nuestras sociedades. Esto no significa pretender “dejar atrás la modernidad”. Dice en la entrevista adjunta:

No me parece que se pueda superar la modernidad, no veo hacia dónde. Si yo tomo la modernidad en este sentido se requiere una reformulación de ella. Eso sí. Se trata de ir más allá de la modernidad tal como la tenemos, pero no una posmodernidad. Es muy difícil precisar siquiera cómo se va a contextualizar esto. Pero es evidente la necesidad de un replanteo. De eso no tengo dudas (Hinkelammert, 2016, p. 106).

Esto requiere un profundo cambio político y económico basado en una transformación ética cultural que implica asumir la primacía de lo que denomina “la racionalidad reproductiva” o “el principio de la vida”, es decir, el derecho a la vida de todos los seres humanos y de los seres naturales. Esta racionalidad es la condición de posibilidad para conservar y desarrollar la vida humana. La racionalidad reproductiva afirma siempre la vida de los sujetos

concretos y por eso debe limitar la racionalidad instrumental que guía la economía, el desarrollo tecnológico y las decisiones políticas; las lógicas del poder y el dinero. El factor determinante no puede seguir siendo el económico, sino los derechos humanos no sólo personales y políticos, sino también económicos, sociales y culturales (Hinkelammert, 2005a).

Hinkelammert ofrece un ejemplo terrible y clarificador de la frecuente contradicción entre la racionalidad instrumental de la industria y la racionalidad de reproducción de la vida. Hace algunos años el entonces presidente de Nestlé dijo que “quería ejecutivos con instinto asesino y voluntad de lucha” (Hinkelammert, 2003c, p. 84). Consecuentemente, su empresa hizo una intensiva campaña publicitaria para aumentar la venta de leche en polvo en un país africano presentándola como el mejor alimento para los niños recién nacidos o pequeños, superior a la leche materna. Efectivamente aumentó la venta del producto a los niveles calculados. No obstante, dadas las precarias condiciones sanitarias se produjo un enorme aumento de enfermedades contagiosas y murieron muchos niños. Bajo el lema: “Nestlé mata bebés” se hizo una campaña de denuncia.

Nestlé declaró que era inocente: en los tarros de leche estaba descrito cómo usarla, y la compañía no tenía nada que ver con el hecho de que las madres no supieran leer ni se dieran cuenta de las consecuencias de su uso inadecuado. Entonces, entabló un juicio por calumnias a los responsables de la campaña en su contra (Hinkelammert, 2003c, p. 84).

Si la nuestra fuera una “sociedad decente” no podría ignorar los efectos colaterales de la publicidad, la actividad industrial y las aplicaciones tecnológicas. Este tema se relaciona directamente con la reflexión de Hinkelammert sobre las formas de utilidad. La primera es la que está directamente ligada a los fines de los procesos económicos y tecnológicos, esta es la utilidad calculable de rentabilidad y eficacia de acciones específicas. La otra es un concepto más amplio: el de utilidad para todos, para la vida de todos, del ambiente y sus seres vivos. Esta utilidad general no es calculable; no puede ser sometida al cálculo porque lo valioso que preserva no tiene precio. “La humanidad no podrá asegurar su sobrevivencia sin liberarse del cálculo de utilidad. La liber-

tad frente al cálculo de utilidad es útil, pero se trata de un útil que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado” (Hinkelammert, 2003c, p. 23). El criterio que debería guiar las decisiones industriales, por ejemplo, es la prudencia para disminuir riesgos, pero eso significa limitar la vigencia irrestricta del cálculo de rentabilidad. En realidad, las reglamentaciones que existían en diversas áreas industriales y financieras han sido eliminadas o minimizadas por las políticas neoliberales de desregulación. Estas establecían límites de seguridad y de disminución de riesgos buscando minimizar los “efectos colaterales” sobre la comunidad. No obstante, los neoliberales no han logrado convencer a todos de “los beneficios de la desregulación”. Incluso en Chile, que es el ejemplo límite de modernización neoliberal, hay un consenso social de la necesidad de que el Estado “regule” las actividades del mercado.¹⁷

En uno de sus últimos libros *Lo indispensable es inútil* (2012a) el autor ha realizado una reflexión basada en esta frase dadaísta. Dice en una entrevista reciente:

Se trata realmente de lo inútil indispensable. Por ejemplo, hoy tenemos claramente la vivencia de que la paz es inútil y lo útil es la guerra. Asimismo, entenderse con el otro, estar en favor del otro, es inútil, y lo útil es imponerme al otro. Todo es lucha de competencia y no hay otra visión que la competencia, entonces, cada uno quiere ser competitivo. Sin embargo, no se habla del hecho de que nunca todos pueden ser competitivos. ¿Entonces, qué sucede con los que no lo son? ¿Hay que matarlos o dejarlos morir? Lo que se piensa en la opinión pública es que hay que dejarlos morir, entonces siempre hay que dejar morir un montón de gente porque no son competitivos. África no es competitiva, entonces dejémosla morir, y también

¹⁷ Encuestas públicas, como una realizada por la Universidad Diego Portales de Santiago, muestran que hay una demanda de regulación estatal en áreas como previsión, educación y otras. Hinkelammert ejemplifica respecto al cálculo económico en la construcción de barcos cisternas de transporte de petróleo. Dicho cálculo indica que lo más adecuado es hacerlos cada vez más grandes, puesto que disminuye el costo del transporte por tonelada. Sin embargo, si se produce un accidente, el daño ambiental es muchísimo mayor que el de los barcos menores. Puede argumentarse que estadísticamente el grado de probabilidad de accidente es muy bajo, dada las medidas de seguridad en la construcción de dichos barcos. Sin embargo, cuando se han producido accidentes, el impacto ha sido mucho mayor y de mayor duración de lo calculado. La construcción de estos barcos y su uso son una expresión de un “progreso” monstruoso y no sustentable.

gran parte de Asia, a pesar de que hay ahora dinamismo en China y la India. Aunque en China haya cientos de millones de personas integradas en este nuevo dinamismo, hay mil millones que no lo están. ¿Qué pasa con los que no son competitivos? Es claro que nos olvidamos de ellos (Hinkelammert, 2016, pp. 85 y 86).

Las políticas de desregulación son presentadas por el discurso neoliberal como el medio necesario hacia el crecimiento, el cual sería el principal indicador del progreso para la perspectiva economicista vigente. En realidad, el periodo de mayor crecimiento de la economía mundial se produjo entre 1945-1975, y fue el de las mayores regulaciones. Hinkelammert cuestiona las creencias optimistas contenidas en este mito.

La superación de la modernidad -escribe- está estrechamente vinculada a la superación de la metafísica del progreso subyacente. No hay un progreso acumulativo, infinito, que se pueda encargar de la solución de los problemas humanos por su propia inercia. Desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. *Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible* (Hinkelammert, 1989, p. 99).¹⁸

El replanteamiento de la modernidad, asimismo, exige superar el falso dilema: mercado o Estado. Requiere renunciar tanto al antiestatismo como al antimercantilismo. La reproducción y desarrollo de la sociedad contemporánea no es posible sin el Estado y sin el mercado, pero ninguno de ellos puede pretender ser ilimitado y autónomo. El desarrollo irrestricto del Estado conduce al totalitarismo, y el mercado completamente desregulado, sin ninguna planificación, conlleva al “desempleo, la pauperización y la destrucción del medio ambiente” (Hinkelammert, 1989, pp.100 y 101).¹⁹ “Las relaciones mercantiles -escribe- son inevitables como condición del ordenamiento de la actividad económica en un mundo complejo como el de hoy. Sin ellas no es posible ase-

18 Las cursivas son nuestras.

19 Bourdieu (1998) ha dicho que la utopía neoliberal consiste en la máxima explotación del trabajo.

gurar la vida humana. Sin embargo, al totalizarlas, destruyen esta misma vida humana para cuyo sustento son inevitables” (Hinkelammert, 2001a, p. 174).

Hinkelammert ha propuesto potenciar las resistencias y limitar la destructividad del proceso económico y tecnológico mediante la elaboración colectiva de una “ética de bien común”, o “ética de la convivencia” basada en el respecto de los derechos humanos de todos. Esta no sería una reedición de la ética metafísica aristotélico-tomista, sino que es una nueva ética en continuo desarrollo. Se va reformulando constantemente en respuesta a los constantes conflictos entre los procesos de globalización y el bien común, entendido este como necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. “La ética del bien común resulta de la experiencia. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común” (Hinkelammert, 2001a, p. 168).

Precisa su pensamiento sobre las diferencias entre la ética metafísica del bien común y su propia concepción.

Sigo pensando en la “ética del bien común”, pero hay que distinguirla de la ética tradicional del bien común que se formula en términos aristotélicos, la cual me parece actualmente totalmente insuficiente, pues se basa en la ley natural aristotélica-tomista. Actualmente, no puedes basar el bien común en leyes naturales. Entonces prefiero usar otras palabras, aunque sin dejar de hablar del bien común. Quisiera aclarar que este bien común sobre el que quiero insistir, aunque tenga relaciones con el antiguo bien común, no debe entenderse directamente en esta tradición. Lo que ahí aparece como ética del bien común es una ética de la convivencia, pero esta no es suficiente. Se trata realmente de lo inútil indispensable (Hinkelammert, 2016, p. 85).

Asimismo, ha planteado la necesidad de desarrollar “la ética del sujeto como ética autónoma, que puede desarrollar una función de unión de todas las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Una ética humana que no es propiedad de nadie en especial” (Hinkelammert, 2007a, p. 62). Esta no se basa sólo en principios éticos generales, de deber ser. No es optativa sino que es una condición

necesaria para la existencia y sustentabilidad de las sociedades. “Es una ética necesaria, no es opcional. Sin ella no es posible vivir. *Si no se la realiza por lo menos en un grado suficiente, el sistema lo devora todo y al final se devora a sí mismo*” (Hinkelammert, 2001a, p. 175).²⁰

Esta es una ética de la solidaridad y de la convivencia basada en el principio de la vida: todos tienen derecho a vivir, y no hay justificación alguna para asesinar o dejar morir a otro. Su principio central es un enunciado fáctico y prescriptivo al mismo tiempo: “el asesinato es suicidio”. Implica una prohibición, por tanto: “no se debe matar o dañar a otro”. Esta no es solo una reiteración del mandamiento bíblico o del tabú de diversas sociedades que prohíben el asesinato, sino que es el reconocimiento de que no se puede asesinar al otro sin que esto implique mi propia muerte. No es posible dañar o matar a otro sin que los resultados de mi acción recaigan sobre el agente. En un mundo globalizado la trama de las interacciones devuelve a los agentes las consecuencias inesperadas de sus propias acciones. “La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata da vuelta a la Tierra y nos alcanza en la espalda” (Hinkelammert, 2003c, p. 92).²¹

Este principio ético fundamental es la otra cara del mandamiento de amor al prójimo:

Levinas traduce: “ama a tu prójimo. Tú mismo eres él, este amor al prójimo que tú mismo eres él, este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”. Ese *tú mismo eres él*, es un juicio empírico que caracteriza la realidad, (su consecuencia es) que el asesinato es suicidio. Por eso ama a tu prójimo es un llamado de realismo, no un juicio de valor a lo Max Weber. Si la realidad contiene y es este *tú mismo eres él*, entonces es realismo amar al prójimo (Hinkelammert, 2003c, p. 92).

20 Las cursivas son nuestras.

21 Un ejemplo es el de la aplicación del tratado de libre comercio (NAFTA) entre Estados Unidos y México que permitió la “libre” importación de maíz subvencionado, más barato que el mexicano. La consecuencia fue que dos millones de trabajadores agrícolas quedaron cesantes, muchos de los cuales han tratado de entrar clandestinamente a Estados Unidos.

Hinkelammert no pretende haber creado un nuevo principio para fundamentar la ética de la vida.

Es el momento -escribe- de una nueva espiritualidad. Claro está que lo novedoso no es algo que nunca haya existido, porque *en toda la historia humana aparece la conciencia de que el asesinato es suicidio*. Lo nuevo es lo viejo en forma nueva. Se trata de una espiritualidad que como tal no es religiosa ni no religiosa, ni cristiana, ni judía, ni budista. Está en todas las religiones y en el humanismo ateo igualmente. Habla todos los idiomas, y en todos ellos grita: (el) asesinato es suicidio. Es la realidad objetiva misma que grita a través de todas las creencias posibles (Hinkelammert, 2003c, p. 93).²²

Una ética del sujeto y una sociedad solidaria quizá requeriría del establecimiento de una “cultura de la paz”. Richards y Swanger han elaborado un modelo típico-ideal de ella: (a) en ella los conflictos se resolverían “mediante el diálogo, la negociación y la no violencia”; (b) se buscaría superar el patriarcado y alcanzar la igualdad de género y educativa; (c) se procuraría aumentar la integración social y realizar normas de solidaridad y convivencia que aseguren “la inclusión de todos los individuos y grupos”; (d) aseguraría el respeto por los derechos humanos políticos, económicos y culturales el cual regiría la acción política y de gobierno; (e) la legitimidad de la democracia y el sistema político estaría basado en el respeto de los derechos humanos, en la transparencia, la lucha contra la corrupción, el control ciudadano sobre los políticos y las instituciones gubernativas; (f) el gobierno apoyaría y participaría “cada vez más del cumplimiento internacional de las normas jurídicas, en vez de competir por el poder militar” (Richards y Swanger, 2009).

Podemos preguntarnos si Hinkelammert ha planteado una utopía, en el sentido señalado de un concepto regulador que nos ayude a comprender y fundamentar la crítica de la sociedad. A través de sus obras ha ofrecido

22 Las cursivas son nuestras. Esta misma concepción ética se encuentra en el pensamiento de Buda. En el *Dhammapada*, que es la primera síntesis del pensamiento budista, se dice: “Me insultó, me golpeó, me venció, me robó – no cesa la agresividad de aquellos que albergan estos sentimientos de rencor. Jamás en este mundo los odios cesan con el odio; cesan con la benevolencia: ésta es una ley (*dhamma*) eterna”. (Dhammapada, 1964, p. 99).

diversos enunciados complementarios que no constituyen *un* concepto, sino un conjunto de ellos. Su método es el mismo con el cual ha formulado su propuesta de una ética del bien común y del sujeto. Desde la crítica de los efectos destructivos de la globalización y de los actuales sistemas políticos y económicos va surgiendo como respuestas enunciados que significan representaciones emancipadoras que configuran una compleja utopía emancipatoria. Podría decirse que su utopía, en concordancia con Marx, es de una sociedad sin dominación, donde las personas no sean subordinadas, explotadas ni humilladas. Una sociedad de cooperación y solidaridad, no cualquier forma de ellas, sino la que se basa en los derechos y en la ética cuyos principios fundamentales son el asesinato es suicidio y el principio de que “yo soy si tú eres”. Una sociedad donde la determinación en última instancia no sea la económica, sino los derechos humanos, especialmente los económicos y sociales. Una sociedad donde la soberanía resida efectivamente en los ciudadanos, una democracia participativa. Una sociedad que limita el poder de las instituciones de modo que no avasallen, subordinen o destruyan a los seres humanos. Una sociedad donde la racionalidad instrumental y el cálculo económico sean limitados por el principio del derecho a la vida de todos y la racionalidad reproductiva. Podría decirse en síntesis, una sociedad plenamente incluyente, sin exclusión de ningún tipo, donde todos y todas puedan vivir una buena vida.

ADDENDA

Hinkelammert en su último libro *¿Quieren el mercado total? el totalitarismo del mercado* (2015), realiza un análisis sobre la “crítica de la idolatría” contenida en *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco (2013). Señala que esta se sitúa en una corriente de la teología de la liberación en la que participaba el cardenal Bergoglio. Destaca su denuncia al actual sistema económico social:

Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes” (Papa Francisco, 2013, parágrafo 53, pp. 45 y 46).

Hinkelammert interpreta este texto en el sentido del Antiguo Testamento, que afirma que quien arrebate al prójimo su sustento lo mata. Una idea similar se encuentra en *El mercader de Venecia* de Shakespeare “me quitan la vida si me quitan los medios por cuales vivo” (cit. por Hinkelammert, 2015, p. 26). Se trata de un concepto amplio de lo que significa la acción social de “dar muerte” que incluye la privación de las condiciones que hacen posible la vida. Hinkelammert continúa citando al Papa: “La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera” (Papa Francisco, 2013, parágrafo 54, pp. 46 y 47). Esta conducta es una consecuencia de la “globalización de la indiferencia”, en la cual el dolor de los otros aparece como “una responsabilidad ajena que no nos incumbe”.

Hinkelammert ve en esto una situación de radical indiferencia frente a los mayores crímenes y genocidios, aunque no explica cómo se ha llegado a esta situación. Podría atribuirse esta conducta a dos causas: la culpabilización de la víctima y/o la desensibilización de toda empatía frente al que sufre, percibido como un ser completamente ajeno o inferior. Destaca que estas situaciones no implican violaciones de una ley, puesto que dejar morir de hambre o de enfermedad no es considerado legalmente un homicidio masivo, es decir, un genocidio. Hinkelammert recuerda que en la Edad Media había conciencia de la posible contradicción entre la ley y la justicia, y se decía *summa lex, maxima iniuria*. En este mismo sentido Stiglitz habla de “las armas financieras de destrucción masiva”. Hinkelammert recuerda la afirmación del apóstol Pablo que la ley es la fuerza del crimen, de este modo quienes cometen estos crímenes no se sienten responsables, puesto que estas acciones son legales y “por tanto no violan ninguna ley. Al contrario, la ley da la fuerza para cometer estos crímenes. Lo que no está prohibido es lícito” (Hinkelammert, 2015, p. 28). Por tanto, se consideran estas situaciones como “hechos naturales”. Consecuentemente con esta postura antihumanista, Hayek se opuso a la ayuda en alimentos a países que sufrían de hambruna argumentando que en la historia siempre han muerto niños que no pueden ser alimentados. De este modo, las reformas neoliberales eliminan las condiciones necesarias mínimas de vida.

¿Se puede abolir un sistema de salud pública sin condenar a muerte a muchas personas? Muchas veces ni nosotros mismos hacemos esta pregunta. En muchos lugares se repite este mismo problema. No saben lo que hacen. Pero no lo saben porque no quieren saberlo, para seguir con lo mismo sin entrar en conflicto con la propia conciencia moral. Hannah Arendt habla de la banalidad del mal (Hinkelammert, 2015, p. 28).

Este ensayo ha buscado presentar de modo claro, preciso y sistemático las principales ideas de la concepción del hombre, de la sociedad y de la crisis contemporánea de Franz Hinkelammert. Si ha logrado atraer el interés del lector hacia la lectura de su obra y ha permitido potenciar su análisis de los problemas analizados, su propósito principal se habrá cumplido.

BIBLIOGRAFÍA

Acción Católica Española (Ed.). (1946). *Colección de encíclicas y cartas pontificias*. Buenos Aires: Poblet.

Asselborn, C. (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina). Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-otros-autores/file/45-carlos-asselborn?tmpl=component> e

Asselborn, C. (s.f.). Crítica a la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/otros-autores/espanol/350-critica-de-la-razon-mitica-escatologia-profana-y-fetichizacion-del-deseo>

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bonfil, G. (1994). *México Profundo: una civilización negada*. México D. F.: Grijalbo.

Bourdieu, P. (1998). Le néolibéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites. En *Contre-feux I. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (pp. 108-119). París: Liber Raisons d'Agir.

Ciriza, A. (2007). Cuerpo y política. Una lectura sobre Hinkelammert en clave feminista. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 33-56). Santiago de Chile: Universidad Bolivariana y Universidad Nacional de Cuyo.

Cruz, D. (1989). El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía. En Lefebvre, H. *Nietzsche*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Dhammapada: La esencia de la filosofía budista (1964). (Traducción e Introducción de Carmen Dragonetti). Buenos Aires: Sudamericana.

Dostaler, G. (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahiers de recherche sociologique*, (32), 119 -141.

Duque, J. y Gutiérrez, G. (Eds.). (2001). *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI.

Echeverría, R. (1983). Utopía y los límites del conocimiento posible. En R. Vidales y L. Rivera (Eds.), *La esperanza en el presente de América Latina* (pp. 57-64). San José: DEI.

Elizalde, A. (2007). Apuntes sobre el aporte de Hinkelammert a la teoría del desarrollo sustentable. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 77-96). Op. cit.

Fernández, E. (2007). Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 97-122). Op. cit

Fernández, E. (2012). Franz Hinkelammert y la constelación benjaminiana de marxismo y teología. En X. Insausti y J. Vergara (Eds.), *Diálogos de pensamiento crítico* (pp. 131-146). Santiago: Universidad de Chile, Universidad del País Vasco y Red Internacional de Pensamiento Crítico.

Fernández, E. y Vergara, J. (Eds.). (2007). *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana y Universidad Nacional de Cuyo.

Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.

Friedman, M. (1980). La corriente se revierte. *Estudios Públicos*, (1), 159-184.

García de la Huerta, M. (2007). ¿Globalización o política imperial? En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 123-138). Op. cit.

Gomáriz, E. y Vergara, J. (1993). Teoría, epistemología y poder en la sociología latinoamericana de los noventa: Un análisis desde la crisis teórica de la sociología. *Fermentum*, (6 - 7), 179-201.

González, N. (Septiembre de 2010a). Nietzsche contra la democracia: Entrevista a Nicolás González Varela. *El viejo topo*, (272), 49-57.

González, N. (2010b). Prefacio. En *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona: Montecinos. Recuperado de <http://fliegecojonera.blogspot.com/2010/01/sobre-nietzsche-politico.html>.

Habermas, J. (1989). *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hayek, F. (1978). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.

Hayek, F. (2000). Friedrich von Hayek: De la servidumbre a la libertad (Entrevista). En L. Santa Cruz, *Conversaciones con la libertad* (pp.45-59). Santiago de Chile: El Mercurio Aguilar. (Esta entrevista fue publicada por primera vez en *El Mercurio*, Santiago. 19 de abril de 1981).

Hayek, F. (2007). Libertad económica y gobierno representativo. En *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid: Unión Editorial.

Hinkelammert, F. (1961). *Der Wachstumprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und des Volkseinkommens*. Berlin: Duncker & Humblot.

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

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

Hinkelammert, F. (1970b). *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires: Universidad Católica de Chile.

Hinkelammert, F. (1977). *Ideología del sometimiento*. San José: EDUCA-DEI.

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

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

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

Hinkelammert, F. (1988). *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1989). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. San José: DEI.

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

Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica* (3° ed.). San José.: DEI.

Hinkelammert, F. (2001a). *El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Lom.

Hinkelammert, F. (2001b). Teología en el acontecer de una vida: Entrevista de Germán Gutiérrez. En J. Duque, y G. Gutiérrez (Eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 17-42). San José: DEI.

Hinkelammert, F. (2003a). *El sujeto y la ley*. San José: EUNA.

Hinkelammert, F. (2003b). La globalización desde una perspectiva económica. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Resistencia y solidaridad: Globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, F. (2003c). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Ambientico Ediciones.

Hinkelammert, F. (2005a). La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización. *Polis* [En línea], 10. Publicado el 27 abril 2005. Recuperado de URL : <http://polis.revues.org/7482>.

Hinkelammert, F. (2005b), La universidad frente a la globalización. *Polis* [En línea], 11. Publicado el 15 agosto 2005. Recuperado de URL: <http://polis.revues.org/5795>.

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

Hinkelammert, F. (2007b). La inversión de los derechos humanos por medio de la construcción de monstruos. En E. Fernández, y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje a sus 75 años* (pp. 139-157). Op. cit.

Hinkelammert, F. (2007c). Reflexiones sobre Nietzsche (Respuesta a “Hinkelammert y Nietzsche” de José Manuel Romero). En E. Fernández, y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje a sus 75 años* (pp. 423-437). Op. cit.

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

Hinkelammert, F. (2012a). *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekin.

Hinkelammert, F. (2012b). En E. Fernández, y G. Silnik. *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO y Ciccus.

Hinkelammert, F. (2015). *¿Quieren el mercado total? El totalitarismo del mercado* (inédito). Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?start=20>

Hinkelammert, F. (2016). *Entrevista* (inédita). (Anexo a este ensayo).

Hinkelammert, F. y Duchrow, U. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global del capital*. San José: DEI.

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

Herrera, H. (s.f.). El concepto de lo político según Schmitt. Lectura desde el realismo político de Franz Hinkelammert. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/otros-autores/espanol/352-el-concepto-de-lo-politico-segun-schmitt-lectura-desde-el-realismo-politico-de-franz-hinkelammert>

Laski, H. (1946). *La libertad en el Estado moderno*. Buenos Aires: Abril.

Liciaga, G. (2007). Reproducción de la vida humana: fundamento de la ética y criterio para la búsqueda de alternativas. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 195-216). Op. cit.

Lira, E. y Villela, H. (1983). Reflexiones sobre dimensión subjetiva y construcción democrática. En R. Vidales y L. Rivera (Eds.), *La esperanza en el presente de América Latina* (pp. 179-188). San José: DEI.

Lechner, N. (2014). La democracia entre la utopía y el realismo (1995). En *Obras. Democracia y utopía: la tensión permanente (Vol. III)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, J. F. (1993). *La condición posmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Martínez, M. B. (2007). Recepción del pensamiento de Weber en Hinkelammert. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 217-238). Op. cit.

Mo Sung, J. (2001). Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert. En J. Duque y G. Gutiérrez (Eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 263-268). San José: DEI.

Molina, C. (2007). Ética del bien común y sujeto trascendental. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 257-280). Op. cit.

Naredo, J. M. (1996). *La economía en evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid: Siglo XXI. (Reedición actualizada).

Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1984). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1991). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.

Papa Francisco (2013). *Exortación apostólica: Evangelii-gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Madrid: Mondadori.

Pesquín, A. L. (2007). El problema del conocimiento de la realidad. Notas sobre el pensamiento de Hinkelammert. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 281-296). Op. cit.

Pío IX (1946). *Syllabus*. En Acción Católica Española. *Colección de encíclicas y cartas pontificias*. Buenos Aires: Poblet.

PNUD (1998). *Informe de desarrollo humano-1998: Las paradojas de la modernización*. Santiago de Chile: PNUD.

Richard, P. (2001). *El grito del sujeto: Un aporte radical de Franz J. Hinkelammert a la Teología de la Liberación*. En J. Duque y G. Gutiérrez (Eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 315-328). Op. cit.

Richards, H. y Swanger, J. (2009). Cambio Cultural: Un método práctico con una base teórica. En J. de Rivera (Ed.), *Handbook for Building Cultures of Peace* (pp. 57-70). New York: Springer.

Romero, J. M. (2007). Hinkelammert y Nietzsche. En E. Fernández y J. A. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 397-422). Op. cit.

Salomone, M. (2007). La concepción de *sujeto* en la filosofía de Hinkelammert: una cuestión de vida o muerte. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 297-320). Op. cit.

Sánchez, D. (2002). Sobre *Crítica de la razón utópica*. *Araucaria*, 4(7), 178-187. Primer semestre. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/282/28240708.pdf>

Smith, A. (1979). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Solórzano, N. J. (2007). Derecho moderno e inversión ideológica: una mirada desde una sensibilidad de derechos humanos. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 321-344). Op. cit.

Spencer, H. (1953). *El hombre contra el Estado*. Buenos Aires: Aguilar.

Vergara, J. (2001). La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo. En J. Duque y G. Gutiérrez (Eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 329-350). Op. cit.

Vergara, J. (2005). La concepción de Hayek del Estado de Derecho y la crítica de Hinkelammert. *Polis*, 4(10), 317-335.

Vergara, J. (2010). La crítica de las ciencias y de la modernidad. *Polisemia*, (10), 38-52.

Vergara, J. (2012). La crisis civilizatoria y la utopía de la sociedad solidaria en Hinkelammert. En D. F. Silva (Coord.), *Crítica, emancipación y construcción de paz* (pp. 44-71). Bogotá: Universidad Uniminuto y Red Internacional de Pensamiento Crítico.

Vidales, R. y Rivera L. (Eds.). (1983). *La esperanza del presente en América Latina*. San José: DEI.

Wagner, P. (1997). *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder.

Weber, M. (1988). Intervención en la Jornada de la Asociación de Política Social en Viena. En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (2º ed.) (pp. 412-416). Tübingen: J.C.B. Mohr.

ANEXO

Entrevista inédita a Franz Hinkelammert

Realizada en noviembre de 2012, San José de Costa Rica.

Entrevistador: Me llamó la atención la diferencia que hay entre los textos anteriores y uno de tus últimos libros *Lo indispensable es inútil*, pues hay un cambio de expresiones. Antes hablabas de la “ética del bien común” y ahora te refieres a una “ética de la convivencia”. También observo un cambio respecto al libro *Solidaridad o suicidio colectivo*. Allí diferencias entre utilidad privada y limitada versus utilidad general. En este nuevo libro, *Lo indispensable es inútil*, opones la utilidad, en el sentido del cálculo de maximización, respecto a lo inútil, o a lo que aparece como inútil, pero que es necesario para la convivencia. Asimismo, has dejado de emplear expresiones como “intereses universales” o “intereses más generales” en oposición a “interés propio”. En este libro ya no usas esa terminología ¿Es sólo un cambio de palabras o hay un cambio de tu pensamiento respecto a la ética?

Franz Hinkelammert: En parte es un cambio de palabras, pero no hay un cambio sustancial. Por ejemplo, sigo pensando en la “ética del bien común”, pero hay que distinguirla de la ética tradicional del bien común que se formula en términos aristotélicos, la cual me parece actualmente totalmente insuficiente puesto que se basa en la ley natural aristotélica-tomista. Actualmente, no puedes basar el bien común en leyes naturales. Entonces prefiero usar otras palabras, aunque sin dejar de hablar del bien común. Quisiera aclarar que este bien común sobre el que quiero insistir, aunque tenga relaciones con el antiguo bien común, no debe entenderse directamente en esta tradición. Lo que ahí aparece anteriormente como ética del bien común es una ética de la convivencia, pero esta no es suficiente. Se trata realmente de lo inútil indispensable. Por ejemplo, hoy tenemos claramente la vivencia

de que la paz es inútil, y lo útil es la guerra. Asimismo, entenderse con el otro, estar en favor del otro es inútil, y es útil imponerme al otro. Todo es lucha de competencia y no hay otra visión que la competencia, entonces, cada uno quiere ser competitivo. Sin embargo, no se habla del hecho de que nunca todos pueden ser competitivos. ¿Entonces, qué sucede con los que no lo son? ¿Hay que matarlos o dejarlos morir? Lo que se piensa en la opinión pública es que hay que dejarlos morir, entonces siempre hay que dejar morir un montón de gente porque no son competitivos. África no es competitiva, entonces dejémosla morir, y también gran parte de Asia, a pesar de que hay ahora dinamismo en China y la India. Aunque en China haya cientos de millones de personas integradas en este nuevo dinamismo, hay mil millones que no lo están. ¿Qué pasa con los que no son competitivos? Es claro que nos olvidamos de ellos.

Respecto a la convivencia, introduce la idea de que lo indispensable es inútil, que fue formulada por los dadaístas durante la primera guerra mundial. Esta idea me parece excelente, porque he insistido cada vez más que el cálculo de utilidad es un cálculo de competencia, hecho para ganar. Es un cálculo que destruye, aunque también lo es de cualquier construcción, no tengo duda. Pero, si no lo regulo, si no lo limito con un criterio de convivencia, genera una gran destrucción.

Por eso, la destrucción de la naturaleza es muy racional, en el sentido del cálculo de utilidad. Cortar los árboles amazónicos es sumamente útil, pero no puede hacerse. No cortar los árboles de la Amazonía también es útil, pero en otro sentido, aunque sea inútil si se mide con los criterios del cálculo de utilidad. Y como no estamos realmente enfrentando el problema, insisto en hablar de convivencia y del criterio de que lo inútil es indispensable. No obstante, no quiero decir con eso que lo inútil sea siempre útil, sino estoy pensando en lo inútil que es sumamente provechoso, sumamente positivo, sin el cual no podemos vivir, aunque no sea útil en el sentido del cálculo de utilidad.

Ese es el problema del bien común, que tiene que ver con el bien común clásico, pero no es directamente traducible a este. Es decir, se trata de lo útil que visto desde el punto de vista del cálculo de utilidad es absolutamente inútil. Por ejemplo, no cortar los árboles de la Amazonía es muy útil, aunque vaya en contra de lo que nos aconseja el cálculo de utilidad. Entonces

ya no hablo tanto de la ganancia, sino del cálculo de utilidad. También la misma teoría económica muchas veces lo hace y transforma todo en cálculo. Encuentro horroroso transformar al ser humano en capital humano. Eso es muy generalizado. Es sorprendente que haya tan poca crítica a esto siendo algo tan inhumano. Actualmente, todo es reducido a cálculo. El *homo oeconomicus* es un hombre que se guía solo por el cálculo; pero eso no es económico, pues la economía no puede restringirse a eso y si lo hace el resultado es fatal. Sin embargo, se acepta la concepción del *homo oeconomicus* y no se la cuestiona.

Cuando era niño, en el tiempo del nazismo, muchas veces fuimos a la estación de trenes para ver los carros y locomotoras. Y recuerdo que una de ellas tenía una inscripción que decía “Nuestra victoria está asegurada, pues tenemos el mejor material humano”. Yo no debo usar la palabra “capital humano”, ni tampoco material humano; es para perderse. Quien piensa que va ganar por su material humano pierde la guerra, y merece perderla. Los que tienen el mejor capital humano están en lo mismo.

E: Quedé preocupado después de la presentación de tu pensamiento que realizó recientemente Henry Mora. Dijo que el término solidaridad es ambiguo, y he visto que tampoco lo usas. ¿Hay un cierto distanciamiento a dicho término, por cierta ambigüedad que pueda tener?

FH: No, eso no, pero el valor radical no puede ser la solidaridad. Existe la solidaridad de los gánsteres. Respecto a la problemática de la abolición de la esclavitud hubo una fuerte crítica a la solidaridad entre los esclavistas, durante la Guerra Civil estadounidense; esa también era solidaridad. Entonces, no debo considerar la solidaridad como valor por sí misma. La solidaridad que estoy planteando es diferente de otras. Debo ratificar que no es cualquier solidaridad.

E: Asimismo, me parece que Henry Mora no entiende la solidaridad de cualquier manera, sino la que está ligada al principio de la vida.

FH: Debo decir eso para diferenciarla de la solidaridad de los esclavistas, de los gánsteres u otras formas.

E: O de la caridad en sentido asistencial.

FH: Tampoco es esa la solidaridad de la cual se trata, eso hay que distinguir. Sin solidaridad nada puede funcionar. Pero no se puede tomar como la palabra central, cuyo sentido es obvio.

E: ¿Si tuvieras que designar, -es decir, usar una palabra para designar un concepto regulador sobre la sociedad- así como se habla de la sociedad de la competencia, o de la razón instrumental, podrías hablar de la sociedad de convivencia?

FH: Podría ser, pero siempre hay que explicar qué se entiende por eso, la expresión por sí misma no dice demasiado. Muchas veces expresamos esta concepción de sociedad, que se guía por el criterio ético: “yo soy si tú eres”; de eso se trata. Nuestra sociedad está fascinada con la idea de que: “yo soy si te derroto, y no soy si no te derroto”. Nuestra postura es totalmente diferente: “yo soy si no te derroto, yo soy si tú también eres”. Una parte de lo que soy es que tú también eres algo, y entonces la derrota en la competencia no puede ser el centro de la preocupación. La competencia es guerra. El mercado ha condenado y está condenando a muerte en Grecia y España. Esto no es una metáfora, se produce literalmente en el creciente aumento de los suicidios. El mercado condena a muerte, pero casi nadie habla de eso sino que se habla de austeridad. Cuando se interna gente en un campo de concentración, eso no es un campo de austeridad, pero se habla de él como si lo fuera.

E: ¿Podrías haber usado, entre las opciones teóricas, el término que usaban los anarquistas, el de cooperación que oponían al de competencia? Kropotkin escribió un libro *La ayuda mutua*.

FH: Ellos entendía por cooperación esto mismo: “yo soy si tú eres”.

E: La segunda pregunta es puntual. En *Lo indispensable es inútil* dices que en la época en que hacías el doctorado y posteriormente, escuchaste a Marcuse.

FH: Sí, lo escuché en el 68 después del doctorado.

E: En los sesenta Adorno y Horkheimer habían regresado a Alemania.

FH. Sí

E: ¿Nunca tuviste interés por escucharlos y conversar con ellos?

FH: Mira los he leído con interés, pero lo que me fascinó en esta izquierda marxista fue, por un lado, Marcuse y, por el otro, aunque más tarde, Walter Benjamin. El problema es que tanto Adorno como Horkheimer dejaron de lado la crítica a la economía política. Para mí eso es un problema, aunque no es tan central tampoco en Benjamin, pero está presente. La crítica de la economía política me hace sentir más en el campo de la realidad. Por supuesto, lo que digo no es contra Adorno y Horkheimer, pero su lectura no me conmovió tanto, y eso me pasó también con Habermas. Esta otra manera de pensar viene

del pensamiento marxista cuando se entiende en sentido filosófico, pero no de Marx. El marxismo filosófico es muy dudoso como marxismo. No lo considero ilegítimo, pero deja de lado análisis que son centrales para mí, como la crítica a la economía política. Para mí esta es la base, y la economía política no se identifica con lo que entendemos como economía que significa ganar dinero y nada más. El concepto de economía ha sido completamente primitivizado. La fuerza de trabajo no es economía, son mano de obra de la economía, pero no son economía. La economía es hacer dinero. Soy en cierto sentido escéptico de la reducción filosófica del pensamiento marxista.

E: Porque me parece que hay ciertos temas cercanos a tu pensamiento.

FH: Hay muchos de esos temas. Me siento cercano y estoy muy de acuerdo que hay proximidades. Lo que digo no es en contra de ellos, pero quiero insistir en lo otro.

E: Creo que hay elementos en la crítica de Horkheimer a la razón instrumental que me parecen cercanos a tu pensamiento.

FH: Yo me inspiré mucho en ese libro. Leí con mucho interés todo eso. Me siento cercano, pero me parece un discurso demasiado filosófico. Por ejemplo, cuando dije que el cálculo de utilidad es destructor y que necesitamos encausarlo, yo no encuentro que Horkheimer sea claro en este tema.

E: Yo creo que hay otro problema que está a la base y que marca diferencias contigo. En los últimos años de Adorno y Horkheimer se manifiesta una influencia creciente de Weber y de su pesimismo.

FH: Así es.

E: Horkheimer dice en ese libro que hay dos tipos de razón: la instrumental y la objetiva. Esta última pertenece al pasado y ha desaparecido. Al final hay una situación de indefensión ante la hegemonía de la razón instrumental.

FH: Para él no hay otra racionalidad contestataria que responda a la instrumental. ¿Cómo podemos limitar la racionalidad instrumental? No se sabe. En esto no me siento a gusto con este pensamiento.

E: Comparto contigo un distanciamiento frente a ellos porque veo, incluso en Habermas, una decisiva influencia weberiana.

FH: Esta no es tan fácil de superar, hay que hacer la crítica a Max Weber. No podemos evitar hacerla.

E: Ellos aceptan en gran medida la interpretación de la sociedad contemporánea que hace Weber. El mismo Habermas comparte dicha interpretación.

Giddens le dice: “Usted pretende haber superado el pensamiento anterior, pero en su concepción de la sociedad actual continúa en la línea de Weber”. Toda su concepción de la sociedad sigue presa de Weber, especialmente en su idea de la autonomía de los subsistemas sociales.

FH: Y esta influencia continúa en Hayek y Heidegger. Weber ha conformado un acuerdo, un consenso que ha sido muy fuerte y ha influenciado mucho el pensamiento marxista el cual no logró hacer una crítica de lo que Max Weber llama la ética de la responsabilidad. Esa última es de hecho una ética de la irresponsabilidad. Para él toda la destrucción de la naturaleza no es un problema de responsabilidad, sino de racionalidad. Para Max Weber lo responsable es reducir todo a la racionalidad instrumental para que no tenga nada que ver con las utopías (Weber habla de la ética de la convicción). Era el tiempo de la utopía socialista, para Weber lo responsable es no ser utópico. Por tanto, no se debe criticar la razón instrumental, pero esto constituye una completa irresponsabilidad. La crítica marxista no muestra lo que significa esta irresponsabilidad de Max Weber.

E: Veo en el pensamiento alemán la continuidad desde Weber. Tú recuerdas que el mismo Carl Schmitt se declaró discípulo de Weber.

FH: En Heidegger dicha influencia está también presente. En su concepción de la racionalidad de la vida cotidiana se manifiesta, así como en el modo de ver la técnica, aunque no menciona a Max Weber.

E: Me parece que tú te apartas, haces una ruptura con esa tradición. Cuando Heidegger dice “la ciencia no piensa”, está diciendo que la ciencia permanece dentro de la lógica de la racionalización, a la que opone una “razón metafísica”. Escuchar al ser sería la única posibilidad frente a la técnica que domina al mundo. Es un tema importante. Creo que un gran aporte tuyo es haber replanteado el tema de la racionalidad, porque me parece que la racionalidad comunicativa de Habermas y su apelación a realizar lo que llama “los valores normativos de la modernidad”, es una forma de racionalidad insuficiente para poner límites a la racionalidad instrumental.

FH: Tú no puedes responder a la racionalidad instrumental solo con la acción comunicativa, que es procedimental y que carece de contenidos. Tiene que ser una racionalidad diferente. No puede ser solo comunicativa, sino que tiene que ser de contenido.

E: Comparto tu crítica que el suicidio colectivo es posible como un consenso de racionalidad comunicativa, puesto que es procedimental y carece de un principio. ¿Cómo podría criticarse si fuera un consenso alcanzado de ese modo?

FH: Appel siempre habla del escéptico y no del suicida y ahí funcionaría esa lógica. El escéptico cree que puede despertar (convencer) al suicida, ¿Pero cómo va a despertar el escéptico? La Alemania nazi estaba en manos de suicidas ¿Cómo podrías haberlos despertados mediante la racionalidad comunicativa?

E: Recuerdo que en tu infancia conociste el caso de un comandante alemán que estando rodeado por las tropas soviéticas se rindió con sus hombres contrariando las órdenes de Hitler de luchar hasta la muerte.

FH: Era vecino nuestro, lo conocí personalmente. Después de la guerra hablé una vez con él y me dijo que rechazó ser suicida. Estas situaciones no se pueden resolver en términos de una ética de la comunicación.

Cristianismo y modernidad

E: Quisiera preguntarte sobre la relación entre cristianismo y modernidad. Algunos elementos del Antiguo Testamento podrían ser relacionados con la modernidad. El primero es la existencia de un dios todopoderoso y omnisciente.

FH: En el Antiguo Testamento no se habla de su omnisciencia aunque en el catolicismo tradicional ha sido leído así. En el Antiguo Testamento no aparece un dios metafísico, pero el cristianismo sí lo tiene. Y ese es el problema de la modernidad que en un sentido muy fuerte es producto del cristianismo, de la transformación del pensamiento griego por la irrupción del pensamiento cristiano. Sobre la fuerte base del pensamiento griego, aparece la metafísica que subyace a la modernidad: un dios metafísico. Esta no es una conceptualización de Yahveh que poseería esta característica, sino que aparece en la Edad Media. El cristianismo produce la modernidad de una manera no intencional, posteriormente esta entra en conflicto con el cristianismo. Lo mismo puede decirse del ateísmo moderno que como fenómeno masivo también es producto del cristianismo. El cristianismo desemboca en un pensamiento que funda la modernidad, pero cuando esta se desarrolla se vuelve contra aquel, en contra de la ortodoxia cristiana que se ha formado sobre la base del pensamiento

griego. El cristianismo proviene de los judíos, pero cuando toma como base al pensamiento griego desemboca en pensamientos que fundan la modernidad, una modernidad que se vuelca en contra del cristianismo.

E: Tú conoces la anécdota de la conversación de Napoleón con Laplace, el gran sucesor de Newton, a quien le pregunta qué lugar atribuye a Dios en su cosmología. Laplace le contesta: “Sire, en mi sistema Dios es una hipótesis innecesaria”.

FH: Pero no es así, para él no era una hipótesis innecesaria. Laplace inventó la figura de un demonio que sabe todo, y no se dio cuenta que sigue pensando en Dios. Pero ahora dice que no es un supuesto de su teoría, que es un dios, si quieres, que ya se ha hecho completamente humano. Sin embargo, ahí está el demonio de Laplace que sabe todo y por lo tanto sabe lo que va pasar en un millón de años. Es una simple transformación del dios metafísico de la Edad Media. Laplace demostraba que no entendió, y tampoco Napoleón, por supuesto.

E: Hay un segundo elemento que ha sido destacado por algunos autores y es la idea que ya aparece en Génesis la separación entre Dios y lo creado, pero no solo eso sino que además la separación entre el hombre y la naturaleza, y la idea de que el hombre es el rey de la naturaleza. Algunos autores han visto en este mito religioso la creencia que está a la base de la separación moderna del hombre y la naturaleza, y la idea que el hombre es el rey de ella.

FH: Pero se olvida que hay dos cuentos de la creación. Uno es este, y el otro es donde el hombre es jardinero de un jardín. Son totalmente diferentes. Es muy curioso que los judíos hayan mantenidos los dos que se contradicen. Occidente sólo considera el primero, pero no el segundo.

E: Incluso Juan Pablo II en su encíclica *Laborem Exercens* vuelve a la idea que Dios ha colocado a su hijo, que es el hombre, como rey de la naturaleza.

FH: Eso no es tan claro, hay dos mitos sobre la creación que están en una tensión, para no hablar de contradicción. En una el hombre es el explotador y en el otro es el jardinero.

La concepción del comunismo de Marx

E: Respecto a Marx en diversos textos tuyos sobre todo en *La maldición que pesa sobre la ley* hay una crítica a la concepción del comunismo de Marx, muy similar a la crítica que haces a las distintas filosofías políticas modernas

en la *Crítica a la razón utópica*. Desde ese punto de vista se podría demostrar que Marx es un pensador emancipatorio pero utópico. No tiene conciencia que propone un modelo de sociedad que es irrealizable.

FH: Yo creo que es así. Esta es la única crítica seria que puede hacerse a Marx. Por tanto, hay que repensar eso. Su visión del comunismo es fantástica, yo la encuentro grandiosa. Esta puede ser algo así como un *principio regulador*, pero no una meta. Y hay que ver hasta qué grado Marx lo consideraba una meta. Yo tiendo a pensar que deja abierto el tema, pero no niega esa visión. Creo que el verdadero problema está en la idea utópica que es posible la abolición del mercado y del Estado. Esta utopía ha hecho gran daño al socialismo y es en el fondo la razón de por qué el socialismo soviético cayó. Es imposible de realizar. Si el socialismo se presenta con esta perspectiva no puede ser sino autoritario. Marx jamás hubiese aceptado esta clase de socialismo, y ahí hay una conexión entre utopía y autoritarismo.

E: Ahora entiendo mejor la crítica que haces a la concepción del marxismo del comunismo soviético en la *Crítica a la razón utópica*.

FH: Tengo siempre presente eso, y con ello se pierde toda posibilidad de una democracia participativa. Todo tiene que ponerse en relación con esta ilusión que una gran burocracia va a realizar. Y se trata de una burocracia que no acepta ningún tipo de cuestionamiento.

E: Al final esta se convierte en la ideología de dominación del partido, que es el único que conoce las leyes de la historia que van a llevar al comunismo. Eso es el leninismo.

FH: Y por eso fracasó.

E: Ahora entiendo la conexión interna entre autoritarismo y esa idea del comunismo realizable que ellos tenían. Me llama la atención que en ese antiguo libro tuyo *Economía y revolución* de 1967 ya haces una crítica a Marx por proponer una utopía irrealizable: la democracia directa.

FH: Sí, eso ya lo tenía presente desde el comienzo, eso es muy claro. Yo llegué a esos planteamientos desde la discusión sobre la teoría económica neoclásica, que tiene la misma ilusión.

E: Supongo por su concepción del mercado, que sería otro paraíso en la tierra.

FH: Así es, por su concepción del mercado perfecto. Proviene de la misma incapacidad de ver la *conditio humana*, característica del siglo XIX. En el curso

del siglo XX se hace obvio que eso no es posible. Todavía los neoliberales siguen en lo mismo, y por eso creo que va a terminar como la Unión Soviética, pero ojalá que no sea peor.

E: Que no nos arrastren a todos, aunque nos están arrastrando.

FH: Pero ellos van hacia eso mismo y son igualmente autoritarios. El vaciamiento de la democracia trasforma a la democracia en un sistema completamente autoritario.

E: El que se opone es enemigo de la sociedad, en ambos casos.

FH: La argumentación funciona igual. Y esto vale para muchas cosas.

E: Y después se transforma en el cáncer del marxismo, como lo mostraste.

FH: El rol que tienen las tasas de crecimiento es un invento soviético. Keynes no las conoce. Aparecen en el discurso soviético desde 1929. Y hoy seguimos con la misma idolatría de las tasas de crecimiento, fundadas por el estalinismo.

E: El tema reaparece en Ludwig Erhard que habla de la importancia de las tasas de crecimiento.

FH: Después de la Segunda Guerra Mundial se generalizó el pensamiento de las tasas de crecimiento y ahí todo se empezó a someter a dichas tasas.

E: Es paradójal que Hayek no habla de tasas de crecimiento, no recuerdo que aparezca en sus textos.

FH: Hayek todavía no. Sigue pensando en el modo anterior.

Sobre el concepto de economía

E: Hay tres preguntas puntuales que creo interesantes. La primera tiene que ver con el concepto de economía. Tú observabas que se había reducido y vulgarizado dicho concepto. Y ahí recordé las críticas de Polanyi a los neoclásicos, incluyendo a Mises. La crítica básica es que han reducido el concepto de economía solo a los estudios de los mercados, dejando afuera el problema de reproducción de la vida.

FH: Este cambio se hizo a finales del siglo XIX. Para Adam Smith, Ricardo y Marx, la economía es el lugar de la producción de los bienes para vivir, en el sentido de valores de uso, también ciertos servicios por supuesto, pero su objeto es la producción para toda la gente de los productos necesarios para vivir. Actualmente no es así. A fines del siglo XIX hicieron el cambio y se centraron en las decisiones sobre bienes escasos. Max Weber comparte plenamente esto.

Se paga para una misa de difunto, pues es un acto económico. Lo económico pierde toda vinculación con la vida humana, sencillamente es algo que se calcula en dinero y donde hay precios de entrada, etc.; y eso es lo vigente actualmente. Pero en el lenguaje popular se mantiene la concepción anterior de la economía. También en el lenguaje teórico, pero no en el de los economistas profesionales que han olvidado lo que es la economía. Ellos son encargados de ganar dinero y más todavía son los administradores de empresas. Buscan ganar dinero y no asegurar que la gente tenga cómo vivir.

E: Eso se produce en América Latina y se expresa en el cambio de denominación de las facultades de economía. Varias de ellas se llaman Facultad de Economía y Negocios.

FH: Les molesta que pudieran ser un lugar para estudiar la reproducción de la vida humana, y piensan que los negocios son la economía.

E: Entonces tú estarías de acuerdo que los neoclásicos y los neoliberales, a diferencia de la economía clásica, pretenden autonomizar la economía que se entendía que estaba inserta o incrustada en la sociedad, como decía Polanyi.

FH: La economía fue fundada por dos moralistas William Petty y Adam Smith que hacen filosofía de la moral y después teoría económica. Hoy es muy raro que en una universidad la economía sea parte de las ciencias sociales. Los economistas no quieren que la economía sea considerada una ciencia social; quieren ser considerados ciencia dura, como ellos se imaginan que son las ciencias físicas. Los físicos están totalmente equivocados al pensar que lo que hacen ellos es ciencia dura. Estas son ciencias interpretativas.

E: Pretenden que la economía es un sistema completamente autónomo.

FH: Ellos no hablan de relaciones sociales, como si el intercambio no fuera una relación social.

E: Creen que existen unas leyes de la economía que rigen independiente de todas las condiciones sociales históricas. Necesitan pensar de esta manera abstracta para concebir al hombre de esta manera.

FH: Es lo que llaman el *homo oeconomicus* que no tiene nada que ver con la economía, sino sólo con el cálculo de dinero. Ellos calculan su dinero, por eso es *homo oeconomicus*.

E: Uno de los puntos que mencionamos anteriormente es que se podría decir que la imagen de comunismo de Marx debe mucho al imaginario anarquista.

FH: Nace como imaginario anarquista y Marx lo transforma en imaginario socialista. El anarquismo y el socialismo como visiones de mundo no son tan distintos. Pero en cuanto a la visión de la política son muy diferentes. En la línea de lo que era el imperio mesiánico de Dios, ambas concepciones son transformaciones que se producen en la historia occidental. El inicio del pensamiento utópico no está en Platón que formula un pensamiento de instituciones perfectas. En la imagen de anarquía se trata de una imaginación utópica muy diferente, sin instituciones.

E: En *Crítica a la razón utópica*, dices que el imaginario anarquista es la idea de un grupo humano, una comunidad, que puede vivir sin Estado, sin mercado, sin ningún tipo de institucionalidad, ni matrimonio.

FH: Esta es la utopía de los anarquistas: eliminación del matrimonio, del Estado, del mercado y de Dios. Sin Estado no hay Dios, es una imaginación.

E: Ahora bien, de todas maneras, como decías en ese libro, dadas las circunstancias de la lucha contra las instituciones, la postura anarquista siempre reaparece como tendencia, como actitud crítica.

FH: Aparece constantemente y sin esta referencia no se pueden pensar las instituciones, porque la institución es algo como una muleta. No se puede vivir directamente; se camina con muletas, no se puede prescindir de ellas. Y entonces surgen las imaginaciones de las sociedades sin instituciones, sin muletas.

E: En varios países latinoamericanos hay pequeños movimientos anarquistas, pero crecientemente, especialmente entre los jóvenes, se constata una actitud de malestar y rechazo a las instituciones no solo el Estado, sino todo tipo de instituciones: el mercado, la justicia, el derecho, etc. Las perciben como instituciones represivas e instrumentos de las minorías de poder. Es una manera de entender la libertad en oposición a las instituciones.

FH: Creo que hay que vivir con eso y recuperar la libertad que se pueda, pues con instituciones la libertad plena no es posible; siempre está condicionada por ellas.

E: Y en ese sentido ¿Dirías que la libertad está siempre condicionada por las instituciones?

FH: De acuerdo, siempre está condicionada por las instituciones. Son la muleta, son algo imperfecto pero necesario. Los que detentan el poder quieren hacer de este el verdadero reino de Dios y creen que Dios habla cuando habla

el poder. Le han imputado a Pablo de Tarso la idea de que todo poder viene de Dios, pero es falso, la traducción es falsa.

E: Pero en el absolutismo fue así, se elaboró una doctrina basada en ese principio.

FH: Pero lo que les gusta de Pablo de Tarso es lo que no es suyo.

E: Creo que has aportado mucho al análisis crítico de las instituciones cuestionando la postura institucionalista, en sus distintas versiones, para la cual el hombre no es nada sin las instituciones. Las instituciones son las que dan vida, por ejemplo, en el caso de Hayek es el mercado.

FH: Sin el mercado no somos nada.

E: Sin el mercado ni siquiera podríamos vivir.

FH: Cree que el ser humano *es* ser humano, porque existe el mercado. Este institucionalismo extremo es grotesco.

E: La otra alternativa dice que el Estado es todo, el Estado o nada, como decía Mussolini.

FH: Todo para el Estado o todo para el mercado, siempre es todo, todo.

La concepción moderna del hombre

E: En la entrevista que te hizo Estela Fernández, te refieres a la concepción del hombre, y ahí dices que hombre se ve como un yo que posee su cuerpo y sus capacidades.

FH: Es el pensamiento de Descartes.

E: Eso quería preguntarte, si para ti hay una conexión entre la concepción del hombre definido como conciencia, no como corporeidad y el individualismo posesivo

FH: Desde esta posición de Descartes hay solo un paso, no más, para decir: yo soy propietario de mi cuerpo, es decir, yo *tengo* un cuerpo. Eso se decía probablemente antes de Descartes, pero él le da un fundamento filosófico. Es esencial en la concepción de Descartes la convicción de que *yo tengo un cuerpo*, y si lo tengo no *soy* un cuerpo. El yo es el que *tiene* cuerpo. Y se pasa, entonces, a la relación de propiedad; soy propietario de mi cuerpo, como lo soy de cosas. Yo tengo derechos de propiedad sobre mi cuerpo, por lo tanto no debo ser intervenido en mi propiedad que es *mi* cuerpo. Para Milton Friedman el yo es un sujeto-portafolio que funciona como un computador que calcula

costos y beneficios. Es mi billetera, el yo es mi billetera. La billetera es la que piensa y usa el cuerpo para llenar la billetera.

E: Y esto está en conexión con el análisis que hace Marx del fetichismo, donde el hombre se siente propietario de su cuerpo, de su tiempo de trabajo, que vende en el mercado a otro propietario, etc.

FH: Efectivamente. Y tú nunca estás enfrentado contigo mismo, porque todo lo que dices de ti es siempre desde la mirada de este yo que no eres. Es una cosa muy difícil, es como una aproximación asintótica al yo.

E: Es muy diferente a la posición medieval sobre el alma y el cuerpo.

FH: Es diferente, así lo pienso también. Para el pensamiento medieval *yo soy mi cuerpo*, el cuerpo que yo soy es el yo, y dentro del cuerpo hay determinadas funciones. Mi yo no es externo a mi propio cuerpo y al mundo corporal.

E: En Tomás de Aquino el hombre es una unidad substancial, hay una unidad del alma y del cuerpo, pero con la modernidad ya no puede haberlo.

FH: Para Descartes el yo no tiene extensión, y se enfrenta al cuerpo que es *res extensa* como *res cogitans*, y después como propietario. Es la *res cogitans* que a la vez es propietaria.

E: Y de ahí la idea de un *individuo*. Un individuo que se identifica con esta conciencia individual. Estos son principios fundantes que están muy ligados al desarrollo de las relaciones mercantiles y a todo el proceso histórico. Es como si hubiesen convertido en filosofía lo que ya era una forma de vida. Pienso también en Hobbes que concibe al hombre como un ser mecánico.

FH: Pero siempre hay un yo que está afuera como el conductor de un automóvil.

E: Dice Hobbes que este yo es el que calcula los medios para poder realizar los deseos, es un calculador, un verdadero aparato calculador.

FH: Sí, él maneja pero no es cuerpo. Maneja el cuerpo, calcula cómo lo va a manejar.

E: Roig decía que hay una relación entre esta manera de ver al individuo dividido consigo mismo, una parte dominante y otra dominado, con una idea de la relación entre Europa y el mundo. Roig decía que el *cogito* era un yo conquistador.

FH: El yo propietario es el yo que conquista. Conquista lo que se transforma en su propiedad, conquista para incorporarlo a su propiedad. Y lo que no se puede hacer por el mercado se hace militarmente. ¿Sino cómo podrían

los ingleses haberse adueñado de la India, donde casi no había un mercado? Y entonces tienen que conquistarlos y lo transforman en su propiedad.

E: En el caso español hay una mística de la conquista, según la cual el conquistador avasalla estas tierras para incorporarlas al imperio del rey, evangelizar a los nativos y para convertirse en un gran propietario. Es la lógica de la modernidad.

FH: Claro, es la conquista que no termina nunca. Los españoles la hacen para la gloria de Dios, y esta no termina nunca. Nunca la conquista es suficiente. Esa gloria de Dios la hacen su propiedad, son propietarios de ella.

Sobre la concepción del hombre

E: Esto se expresa en el imaginario de Hobbes que dice que la felicidad consiste en la acumulación incesante de bienes y de poder, parece que está definiendo al hombre moderno. Has caracterizado la globalización como una nueva conquista del mundo, una nueva apropiación del mundo, que es infinita. Pareciera que el sistema requiere una cierta antropología, el individualismo posesivo, que se reproduce en la vida real.

FH: En la academia tratan de convencerte que eres propietario y sólo eres en la medida que eres propietario. Si tú no eres propietario no eres verdaderamente un ser humano. Si no lo eres sólo pareces humano. Eres más hombre en cuanto más propiedad tienes.

E: Y de ahí viene una cuestionable ética del trabajo que dice que la dignidad humana depende del trabajo, si no tienes trabajo no tienes dignidad.

FH: O eres propietario de bienes que te dan renta y no necesitas trabajar, o bien tienes que conseguir esa dignidad luchando en el mercado con los otros para tener pan, y no tener pan es no tener dignidad.

E: Es una ética del trabajo tremenda en un mundo que se hace cada vez más precario y en el que aumentan los desempleados. La vigencia de esa ética produce un efecto de destrucción simbólica y psicológica. El cesante siente que ha perdido su condición humana, que se ha degradado absolutamente.

FH: No es por la ética que se ha degradado, sino por el hecho de estar desempleado.

E: Esto está acompañado de representaciones que hacen miserable la situación del asalariado y del desempleado. Esto confirma esta idea que la mayor humanidad es la mayor propiedad. Recuerdo esa frase de Marx que citabas y

que proviene de Shakespeare: “Yo soy mi dinero, yo tengo el poder que me da mi dinero, tengo las cualidades que me da mi dinero”

FH: Soy veloz como un caballo porque *tengo* un caballo. Quien no lo tiene no tiene esa velocidad.

E: Me apropio simbólicamente de las cualidades de lo que puedo comprar. Sin embargo, para muchos, incluso gente de filosofía, la antropología es una cosa del pasado, como lo es reflexionar sobre el hombre.

FH: Es absurdo. Lo único que logran es tener una antropología primitiva.

E: Incluso eso está en el propio Heidegger, cuando dice que su discurso no es humanista porque lo que importa no es el ser humano, lo que importa es el ser. Como si el hombre no fuera nada si no se conecta con el ser.

Democracia

E: Respecto al concepto de democracia esta parece tener un doble carácter, dos caras al mismo tiempo. Por una parte, es un régimen político que supone una diferencia básica entre gobernantes y gobernados, supone un Estado, supone un gobierno y por tanto un sistema de dominación. Pero por otra parte, es autogobierno, es soberanía popular, entonces, el problema es cómo estas dos partes o dimensiones se pueden articular. Para los conservadores la segunda dimensión no existe, por ejemplo Schumpeter, Mosca. Nunca será autogobierno, siempre el gobierno reside en una clase política, dice Mosca. Y la democracia no es más que un modo de elegir a quienes nos van a gobernar, dentro de esa clase política, dentro de esa minoría. Está el otro extremo de los que piensan que es posible la democracia directa, y por lo tanto quieren suprimir la dimensión institucional. La teoría democrática está entre estos dos extremos.

FH: Claro, aparece la anarquía, todo eso. Tú ves eso en los indignados, ellos dicen que los representantes no los representan, sino que representan a un soberano que no es el pueblo. En Schumpeter hay un soberano, pero es el capital. Y en el caso de la Unión Soviética era la burocracia, la cual era el soberano y no el pueblo. En los indignados hay una reivindicación de la soberanía popular, por lo tanto, los que elegimos como nuestros representantes tienen que representarnos a nosotros frente a los que pretenden ser los soberanos. Y entonces surge una perspectiva de una transformación económica, en el

sentido en que funcione la economía para la gente, y no para el capital. Ahí aparece una democracia diferente que necesita participación.

E: Los indignados de Wall Street se dan cuenta claramente que 1% usa todo su poder para apropiarse de los políticos, para controlar todo el sistema.

FH: Como dice Merkel la democracia tiene que estar conforme al mercado.

E: Pero es una manera encubierta de decir que se es partidario de un sistema oligárquico, en el cual una minoría gobierna de modo permanente. Eso ha dejado de ser democracia.

FH: Entonces prefieren no pensar más en la democracia, y no discutir con esta gente como los indignados que piden que los que eligen como representantes los representen a ellos y no que representen el mercado, a los poderes que nacen del mercado.

E: Ahí se produce un tercer elemento que es la identificación de la minoría de poder con el orden. Quien se opone a esa minoría está contra el orden, está por el caos, etc.

FH: Hay un problema del orden. Pero este orden no puede ser asegurado por los poderes que nacen del mercado, esos no son el orden. Y lo que ellos pretenden que es un orden es un desorden del mercado, sería un caos que se ordena a sí mismo. Y realmente no son más que eso. Hay que asegurar un orden por la representación del soberano popular por sus representantes elegidos.

E: Es el caso de Islandia.

FH: Ellos mandaron a los banqueros a la cárcel por fraude. Tendrían que haberlo hecho también por intento de asesinato.

E: Ahí se ve que cuando se producen estas situaciones de conflicto viene la amenaza del golpe.

FH: En seguida.

E: Los vascos y catalanes, perjudicados por los políticos del centro del país, que los han llevado a esta crisis quieren irse de España. Pero el ejército español dijo públicamente que ellos van a asegurar la unidad de España. Están amenazando directamente con un golpe. Pues también la soberanía de los pueblos consiste en poder irse si estás mal en una asociación. Es lo que dicen los catalanes: hemos sido dominados por el centro, por Madrid, y esto nos ha llevado a esta crisis.

FH: Es cierto. Ahí está este problema de la democracia que hay que enfocar: quién es el soberano y quiénes pretenden serlo. La política, actualmente, crea un soberano contra la soberanía popular y este se vende. Por ejemplo, en Alemania el candidato a la cancillería de la social democracia que en el período de Schröder fue ministro de finanzas, en estos cuatro años que ha ejercido Merkel, ha sido financiado grotescamente por la banca, le pagaron 35 mil dólares por conferencias

E: Eso es corrupción.

FH: Es completamente una compra. Nadie habla que es una compra pero sí se escandalizan, etc., pero con mucho cuidado, nadie dice que es corrupción. Lo apoyan pero frente al pueblo está liquidado, no va a tener votos, pero los que critican lo hacen también. Hay que hablar ahora de la corrupción porque en este caso es muy obvia, pero hay casos donde es mucho más indirecta. Hay que decir en el caso de este político que no deja de ser corrupción porque es legal. Se dice que si es legal puede hacer esto, pero igual es un corrupto. Que sea legal implica la corrupción de la propia legalidad. Son corruptos los que hacen las leyes que son estos mismos que se venden.

E: Algunos transgreden la ley de manera obvia como un ministro de la Merkel que copió su tesis de doctorado y tuvo que renunciar. Se dijo entonces que era un inmoral, pero no el otro político al que te referiste. No es legal copiar entera una tesis para conseguir el doctorado. El otro político se divide: cuando hace conferencias aparece como un propietario de su conocimiento que vende al mercado y el cual no tiene nada que ver con el cargo político que ostenta.

FH: Entonces la ley lo protege.

E: Legítima toda la corrupción que hizo. Es la misma argumentación que haces en América Latina. Estoy de acuerdo contigo que una democracia que no es capaz de intervenir el mercado, para poder crear condiciones básicas para asegurar la vida de todos, es una democracia vaciada que ha perdido la conexión con los ciudadanos.

FH: Ha perdido la base de legitimación por el soberano popular, el cual tiene que callarse, hay que obligarlo a callarse.

E: La pregunta es si es posible que una democracia meramente representativa no se corrompa a corto andar. Esto lo estamos viendo en muchos países. El caso de España es paradigmático. Sobre esto habla Evo Morales cuando

dice: “hay que mandar, obedeciendo”. La soberanía popular requiere ejercerse permanentemente como vigilancia sobre los representantes.

Democracia y ética

FH: Sobre esto hay que discutir. Ahí hay un problema de ética. La democracia necesita un fondo ético.

E: En varios países latinoamericanos, en el período de transición a la democracia, se dijo que la democracia es totalmente neutral a toda temática ética.

FH: Es absurdo, esa democracia se corrompe.

E: Es lo que ha sucedido en varios países.

FH: Esta es la democracia corrupta. Sin una base ética no es posible.

E: Aquí hay un tema que tiene que ver con la idea de la modernidad. No comparto la postura de Habermas que dice que lo que caracteriza a la modernidad es la autonomía de las formas de acción social, o subsistemas, por tanto, autonomía de la política, de la economía, de la tecnología, etc.

FH: Creo que eso es inaceptable.

E: Me parece que es una ideología. En realidad, históricamente, ni la política ha sido completamente autónoma ni lo ha sido el mercado.

FH: Estos espacios no son autónomos, se penetran.

E: Una de las razones por las cuales fui haciéndome más crítico respecto de Habermas es su teoría de la autonomía de los subsistemas. Es una concepción que sin proponérselo justifica todo ello. Se dice que no podríamos pedirles a los políticos que actúen éticamente porque se dice que una cosa es la ética individual y otra es la política, etc. Es la idea de un subsistema autónomo que tiene sus propias condiciones.

FH: Es una concepción idiota de lo que es la ética. La ética sería algo barato, algo prescindible que es bueno que la haya solo en determinados espacios, como si no fuera sustancial.

E: Por ejemplo, los estudiantes de Harvard, después de la crisis de 2008, se reunieron con sus profesores para pedirles que introdujeran cursos de ética. Yo me hacía la pregunta ¿Qué es lo que están entendiendo por ética? Al parecer, creen que lo que han aprendido de teoría neoclásica y neoliberalismo no contiene una concepción ética, que son conocimientos puramente neutrales. Y ahora quieren traer la ética desde afuera.

FH: Pero el mercado es ética

E: Es un tipo de ética.

FH: Es una negación de otras éticas, que consideran peligrosas.

E: Recuerdo que en una universidad privada donde trabajaba, sucedió que en un curso de administración el profesor dijo: Si aumenta la oferta de trabajadores, hay que bajar los salarios. Un alumno levantó la mano, dijo yo soy pequeño empresario y si hiciera lo que usted dice, no podría dormir tranquilo. Se produjo un gran debate en el curso. El profesor argumentaba que de acuerdo a las leyes económicas tenía que bajar los salarios para aumentar su ganancia, aprovechando las posibilidades del mercado para ser un empresario eficiente. Y eso tiene relación con el tema que planteaste, una teoría económica, el neoliberalismo, hace posible el salario cero.

FH: No piensan que es posible. Pero es un ideal, el ideal del salario cero.

E: Ese sería “el salario de la esclavitud” que es el gasto mínimo necesario para que la persona siga trabajando. Es como el campo de concentración, o como los campesinos asalariados del noreste brasilero cuyo salario diario era equivalente a un kilo de harina. Justo la cantidad para que la persona pueda seguir viva y trabajando.

Modernidad

E: Respecto al tema de la modernidad sobre el que hay tanto debate. Por ejemplo, Castoriadis y otros autores diferencian entre dos dimensiones o lógicas de la modernidad. La primera de racionalización y dominación, y la otra de carácter emancipatorio. Y se producen conflictos entre ellas. Hay la idea de potenciar la dimensión emancipatoria respecto a la otra, entendiendo que la primera es necesaria. Recuerdo una carta de la etapa de madurez de Marx que tiene que ver con este tema. Respondiendo a alguien que le había preguntado, si podría decirle de manera breve y precisa cómo entendía el socialismo. Marx le responde: “Es la *realización* de los principios de la Revolución Francesa”.

FH: Claro, no podía dar un programa de gobierno.

E: ¿Te parece a ti que esto corresponde a la dimensión emancipatoria de la modernidad?

FH: En la modernidad, por un lado, hay la racionalización y, por otro, las tendencias de emancipación. Pero quizás haya esto en toda la historia de la humanidad. Anteriormente, hubo procesos de racionalización pero no como un proyecto social. Es difícil definir la modernidad sobre todo si dices que

se inicia en el siglo XVI, con la conquista de América y la Reforma. No me atrevo a definir la modernidad. Hay cosas que no se pueden definir, porque el concepto es una cárcel. Se encarcela todo en un concepto. Lo que puedes conceptualizar como modernidad son elementos que surgen de ella y que están cambiando, incluso que desaparecen. La modernidad no es eso. Por ejemplo, la modernidad está muy vinculada al surgimiento de los individuos, al desarrollo de los mismos. Puedes decir también algo que es evidente, pero para muchos no lo es, que en la modernidad Dios se hace hombre. Todo lo divino ahora es humano. El cristianismo ha hablado que Dios se hizo hombre, pero evitó las consecuencias, porque era solo un hombre que se hizo Dios. Esa es el debate a partir del siglo III y IV que Dios es un solo hombre. Pero con la modernidad todos lo son. Aparece una enorme energía. Eso también lo puedes tomar como modernidad. Prometeo deja de ser el titán, el Dios titán, que nace en el Cáucaso y empieza a moverse. Y Goethe cuando escribe su obra dice: “Yo soy Prometeo”. Ya Descartes introduce un Dios, un determinado Dios, el cual es el sujeto y lo encuentra en el *cogito*. Este es Dios. Es lo que a mí más me convence, es que esto libera una enorme energía. Se dice que es una racionalización, pero de dónde viene esta racionalización. Dios se hace humano y eso disuelve al cristianismo. Empieza ahí pero va en contra del cristianismo ortodoxo, para este cristianismo sólo hay un hombre que es Dios.

E: En tus textos hay un énfasis muy fuerte en los aspectos negativos de la modernidad, la idea de modernidad *in extremis*, la identificación como fenómenos modernos de una serie de fenómenos destructivos de distinto tipo, la filosofía de Nietzsche, el nazismo incluido. Y por otra parte, dices que hay que superar la modernidad, pero mantener el racionalismo. ¿No crees que para un lector debe ser difícil entender eso? Por otra parte, también tienes razón, tiene poco sentido intentar definir la modernidad

FH: Yo no la definiría conceptualmente. Se puede definir sólo objetos limitados, no un conjunto. No es accesible a ser definido. Hay que vivir con eso, no se puede definir. Incluso la modernidad se expresa míticamente, y es una expresión mítica la afirmación que Dios se hizo humano, eso se puede hacer, pero yo no trataría de definirla.

E: Hay un esfuerzo de varios autores por definirla.

FH: Y nunca es suficiente y siempre hay otra cosa. La modernidad no es algo definido porque lo definido es algo limitado.

E: Hay otro problema, la teoría de la definición de Aristóteles suponía un mundo de entes fijos que no estaban transformándose radicalmente.

FH: Solo se transformaban en un sentido limitado.

E: No es un mundo abierto.

FH La modernidad es un mundo que se abre y ya no se puede definir.

E: Se podría pensar que la superación de la modernidad sólo es posible potenciando sus aspectos emancipatorios, que podrían minimizar todo el peso que tienen los otros aspectos que tú has criticado.

FH: No me parece que se pueda superar la modernidad, no veo hacia dónde. Si tomo la modernidad en este sentido se requiere una reformulación de ella. Eso sí. Se trata de ir más allá de la modernidad tal como la tenemos, pero no hacia una posmodernidad. Es muy difícil precisar siquiera cómo se va a contextualizar esto. Pero es evidente la necesidad de un replanteo. De eso no tengo dudas.

E: No se trata de intentar dejarla atrás, sino reformularla. Y en ese sentido, sería la búsqueda del hilo de Ariadna para salir de la crisis de la modernidad.

FH: Salir para volver a entrar de otra manera.

La relevancia de los mitos

E: Volviendo a la antropología. Diversos análisis tuyos han destacado la importancia de los mitos, griegos, judíos, los mitos de la modernidad, el mito del mercado perfecto y otros. ¿Dirías tú que el hombre necesita crear mitos para orientarse en la realidad?

FH: Vivimos míticamente. Es curiosa esta idea que podemos abolir los mitos. Se quiere abolir todo. El mundo es mítico, eso lo muestra toda la historia. No tenemos razón para decir que mañana no lo será. Hemos descubierto que toda la modernidad está llena de mitos, mitos positivos, mitos negativos. Lo mítico no es por sí mismo negativo. Por ejemplo, están los grandes mitos de liberación, el de la Revolución Francesa: igualdad, libertad y fraternidad. Eso es un mito de una sociedad, por qué vamos a renunciar a ello. Hay quienes quieren abolir el mercado, el Estado, el matrimonio, quieren abolir los mitos, las ideologías, las utopías. Siempre hay personas que quieren abolir y muchos que los siguen. No obstante, seguimos viviendo con todo lo que se ha querido abolir, todo ello sigue presente. ¿Por qué volver a insistir en estos propósitos de abolir? Abolir la dialéctica o abolir la no dialéctica.

E: ¿Es un prejuicio racionalista querer transitar del mito a la razón?

FH: Así es. En vez de mitos debería estar la razón, un tránsito no se sabe a qué razón. Pero la razón misma tiene una base mítica. Si le quitas los mitos no queda nada.

E: Sin mitos la razón no puede pensar el mundo.

FH: No quiero discutir eso, pero debemos aceptar eso, dadas las ideologías que dicen que ya no hay ideologías, pero esas son ideologías.

E: O se dice, que no hay ideologías porque se quieren eliminar las ideologías de cambio social, para instaurar las conservadoras y reaccionarias. Eso es Lyotard, nunca dice que el neoliberalismo es un gran relato, aunque lo es.

FH: Entonces, se han abolido los grandes relatos, y se impuso un gran relato. Se dice que no hay grandes relatos, pero se trata de un racionalismo absurdo que quiere abolir todo y al final todo sigue existiendo. Movámonos dentro de lo que estamos.

E: Y reconozcamos que necesitamos mitos. *Hacia una crítica de la razón mítica*, el título de tu libro es una expresión muy fuerte.

FH: Por eso pongo razón mítica, y no estoy de acuerdo que se diga: razón o mito.

E: Esta postura surgió de la filosofía. Desde el siglo XIX se dice que la filosofía surgió como superación de los mitos.

FH: Pero Platón creó grandes mitos, el mito de la caverna y muchos otros. Es un gran creador de mitos.

E: Entre ellos es del demiurgo.

FH: Uno se da cuenta que esos mitos sirven. El mito de la caverna aparece después en Pablo de Tarso, en otros autores y siempre transformado, hasta Marx trabaja con él. ¿Entonces para qué buscar abolirlo?

E: Creo que es la idea que el mito es una ilusión, una suerte de engaño, un pensamiento incompleto. Es también el racionalismo de Hegel que quiere convertir todo en filosofía conceptual, aunque él creó un gran mito, la Razón en la historia.

FH: ¿Cómo tendría que transformar los conceptos para poder decir todo en conceptos? Ya no serían conceptos.

E: Vuelve a esa idea de modo recurrente, reducir todo a conceptos. Posteriormente, surgen las formas más radicales que exigen convertirlos en con-

ceptos cuantificables que puedan funcionar dentro de un lenguaje científico, etc. El cientifismo está unido a esto.

FH: Y allí está prohibido pensar. Sólo puedes dar información, combinar información. Pero, pensar ya está prohibido.

E: ¿Tú lo ves como la presencia en la condición humana de la necesidad de lo imaginario, como dicen algunos autores?

FH: Es evidente, sin un imaginario no se podría tener mitos. No es una necesidad, somos imaginarios. Como si fuera una necesidad que a veces no se cumple. El imaginario puede ser tratado mal, como lo hacen los positivistas. Pero de todas maneras lo tienen que considerar. No se puede renunciar a ello.

E: Tu visión del hombre se aleja de una visión materialista, en el sentido limitado de la palabra.

FH: No sé, esa palabra materialista es muy difícil.

E: Como la usó la izquierda mucho tiempo.

FH: Ahí tenía mucho sentido. Si se refería a un materialismo metafísico yo no tengo nada que ver. Pero el materialismo que afirma por ejemplo Marx es corporal, realmente a partir de la corporeidad de todas las cosas, es algo muy diferente. La palabra materialismo no trasmite realmente lo que se quiere decir, solamente la gente que ya está convencida la acepta porque entiende de qué se trata, por eso yo prefiero no usar la palabra. La palabra realismo corporal, de eso se trata cuando se dice materialismo. Pero, como la palabra materialismo se ha gastado, se ha transformado en metafísica.

E: En gran medida, esto se debe a Engels que en el *Antidühring* crea una metafísica marxista con una teoría del ser.

FH: En la ortodoxia marxista, esto se dio muchas veces. Entonces el materialismo es una metafísica contraria al idealismo, que tampoco me gusta. La realidad y no la *empeiría*, la *empeiría* no es lo real, sino una abstracción a partir de lo real. Tratarla como lo real es idealismo y frente a esto habría que insistir que se trata de lo real.

E: Pero han sido los llamados materialistas los que en gran medida han criticado toda forma de pensamiento mítico.

FH: Porque son metafísicos, porque no hablan de la materia en sí. Hablan de metafísica de la materia, pero Marx no hace esto.

E: Se niegan a discutir sobre materialismo filosófico, le parece una discusión que no tiene nada que ver con su pensamiento.

Reconstitución del pensamiento crítico

E: Tu propuesta de reconstitución del pensamiento crítico me parece convincente.

FH: Esa es la base para mí, mostrar que Marx abandona la interpretación de infra y superestructura en el tomo I de *El Capital*. Y hay que hacerse la pregunta, ¿Por qué los que analizan su obra no se dan cuenta? Y eso es tan claro, es obvio. En ese libro la “superestructura” no es el espejo de la infraestructura. Y Marx ha hablado de esos términos solo una vez en el Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*. Un libro que es muy poco leído, aunque su Prólogo lo sea. Él pudo en *El Capital* cambiar completamente este enfoque, porque ha llegado a otros resultados. Se sigue repitiendo la interpretación que en *El Capital* dice lo mismo que en la *Contribución*, porque a la burocracia le conviene eso. A nuestras burocracias del mercado, etc. les convence igual que a la burocracia soviética concebir la sociedad en términos de infraestructura y superestructura. Y todos ellos están contra el pensamiento mítico, porque piensan en términos de infraestructura y superestructura. Pero lo sorprendente es que ni Adorno, ni Horkheimer, ni Walter Benjamin se dan cuenta que eso no es Marx. Entonces interpretan la relación de una manera muy sofisticada y ahí es tragable.

E: ¿Dirías que se ha mantenido la vigencia de esta metáfora y se la ha convertido en teoría, en doctrina incluso, pues ya había un economicismo precedente?

FH: Sí, efectivamente.

E: Este se expresa en la idea de Engels de la determinación de lo económico en última instancia. Esto era algo que parecía obvio. Y pareciera que eso es el marxismo, la teoría de la determinación en última instancia. Por lo tanto, es infraestructura de nuevo. Hay un trabajo muy importante de Mondolfo donde dice que Engels es el primer marxista que se separa de Marx.

FH: Aunque él no tiene por qué repetir a Marx, pero tiende a interpretarlo. Cuando Marx habla del mundo religioso, aunque explícitamente no lo dice, se basa en Feuerbach. El hombre creó a Dios según su imagen, eso es obvio para Marx. Eso no significa una expresión metafísica: Dios no existe, no tiene nada que ver. Si el hombre crea a Dios, entonces Dios existe. El hombre lo ha creado. ¿En qué sentido, qué tipo de existencia? A Marx eso no le importa. Pero los dioses existen: los dioses del mercado, los fetiches, todo eso existe,

aunque no en el sentido metafísico. Y cuando Engels discute eso lo único que le interesa es decir que Dios no existe, es decir, hace de esto una tesis atea. En Marx el ateísmo significa que Dios ya no hace falta. Cuando creemos una sociedad libre -después nos dimos cuenta que no se puede hacer eso- pero si lográramos hacer eso, entonces la gente se va olvidar de Dios porque ya no necesita esta figura, y no van a crear a Dios según su imagen. Eso está muy bien, yo no veo por qué alguien se va a enojar de esto, incluso si es alguien que cree en Dios, ¿Por qué se va a enojar? Él no ha visto a Dios y no sabe que el hombre crea a Dios según su imagen. Y cuando crea a Dios según su imagen, añade: este Dios existe en un sentido metafísico. No tiene por qué enojarse de que el otro no extraiga esa conclusión. Pero saben que también existe el Dios de Bush, ¿Cómo que no existe?, si hizo la guerra de Irak, mató a un millón de iraquíes, ¿No existe acaso un Dios que hace eso? Pero tiene una existencia delicada, de determinada manera, pero no es metafísica.

E: Bush es quien dice que Dios no es neutral, por tanto está con nosotros.

FH: Bush dice: Dios me encargó hacer esta guerra. Entonces este Dios existe, es, aunque no por sí mismo. Está ahí, si él lo ve está ahí.

E: Se ha dicho que Engels convierte el marxismo en un tipo de positivismo y trata de crear una metafísica marxista en el *Antidühring*, como tú dices un ateísmo militante.

FH: Que es completamente sin sentido.

E: Una metafísica con leyes de la materia.

FH: Marx no hace eso. Dice que cuando tengamos la libertad la gente se va a olvidar de Dios, por eso no nos preocupemos. Pero el rumbo que tomó el pensamiento marxista, como pensamiento ateo en el sentido metafísico, no tiene ninguna justificación. Yo no me preocupo de eso; me da lo mismo.

E: Por eso los teólogos te consideraron hereje.

FH: Yo siempre cito a Buda. Le preguntaron: ¿Existe Dios? Respondió: “quien dice *sí* se equivoca; quien dice *no* se equivoca también”. Es la pregunta *Mu*, un koán, y que es fantástica. Hay preguntas en las cuales ni sí ni no son respuestas correctas. No es la visión binaria. Entonces todo esto es libre.

E: Son preguntas sin respuestas posibles.

FH: Toda la respuesta es esta. No hay respuesta en el sentido binario.

E: Es una de las cosas que me gusta del budismo, su intento de superar los dualismos.

FH: Esto es grandioso, y es la única respuesta que encontré que tiene sentido. Un poco lo tiene la teología negativa de la Edad Media. En Buda esto está muy bien concebido.

La diversidad de pensamientos críticos

E: Quisiera preguntarte. Actualmente presenciamos diversos intentos de construir pensamientos críticos desde perspectivas distintas. Por una parte, están las cosmogonías de origen precolombino, también la temática ecológica con su intento de construir su pensamiento crítico a partir de la ecología, también el discurso del género, y otras alternativas más. ¿Cómo ves esto, un pensamiento crítico que se desarrolla en su pluralidad o debería hacerse un debate para poder encontrar una forma de articulación?

FH: Eso es un problema. El pensamiento que critica algo no es (necesariamente) pensamiento crítico. Hasta Popper llamó a su teoría, teoría crítica, aunque no critica a nadie. Solamente condena.

E: Al menos en la sociedad.

FH: Él dice que hay que criticar, pero no hace crítica de la sociedad. El pensamiento crítico es múltiple, de eso estoy seguro. Respecto a la racionalidad formulé la tesis de “la irracionalidad de lo racionalizado”, y la respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado, como estructura básica del pensamiento crítico. La respuesta racional a lo racionalizado es una razón, pero no es la razón de la lógica, entonces hay que ver qué razón es. Y ahí van a surgir un montón de concepciones. Yo creo que el pensamiento crítico presupone esta visión, lo racionalizado en el sentido de lo instrumental, que es la irracionalidad de lo racionalizado. Y la respuesta a eso debe ser una respuesta racional, y no irracional o de pura imaginación, emocional, esa no es ninguna respuesta, sino una razón, aunque no se sepa cómo es esta razón. Se parte de la razón mítica, contiene razón mítica. La racionalización también tiene su razón mítica, y esta razón no se puede definir. La razón instrumental se puede definir, porque no es la razón en su plenitud. Es una forma esquemática, reducida, es limitada, entonces se puede definir. Pero la razón que es el punto de partida, no se puede definir.

E: Hay siempre el intento, que se da en muchos niveles, de reducir esta diversidad a un principio único.

FH: Jamás. No se puede, porque está otra vez el problema que estos conjuntos complejos no se pueden definir, y entonces no se puede llegar a una posición que englobe todo. Creo que la pretensión es equivocada. Hay que criticarla, yo no lo veo así, y así se avanza, pero no se avanza al cielo, tan sólo a un próximo problema.

E: No se avanza a algo imaginario, tratar de construir el sistema de pensamiento crítico, aunque existe una pretensión de unificar todo esto. Hay personas que les inquieta la existencia de tantas críticas, y piensan que se debería tratarse de integrar todas las críticas.

FH: Eso No. Marx no buscó ni trató de integrar un sistema. Ciertos marxistas lo intentaron y lo hicieron muy mal, les fue tan mal como ahora les va a los neoliberales.

E: La última pregunta. A futuro quisiera escribir una introducción a tu pensamiento. La duda que tengo, es si consideras que hay una cierta perspectiva que podría ser el núcleo de tu pensamiento, por ejemplo, la crisis civilizatoria, la razón mítica, lo utópico o el tema de las racionalidades. La pregunta es ¿Consideras que hay una vía más adecuada o habría que combinar algunas líneas de reflexión que has hecho, que ciertamente están relacionadas, pero son distintas? Se puede distinguir tu concepción de las racionalidades de tu concepción de la razón mítica. ¿Cuál te parece a ti que es la vía más adecuada para hacer una presentación, para hacer un puente entre los lectores que quisieran entender tu pensamiento y tus obras?

FH: Eso no lo sé. Yo creo que el centro es *La crítica a la razón utópica*, ahí está la diferencia. Y con eso se desarrolla lo otro, ese es el centro. Esto lo tenía muy presente en Chile cuando escribí el libro *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*, pero no lo tenía bien elaborado. Ahí está el corte. Y así, repentinamente, el comunismo como Marx lo imagina se transforma en algo completamente real porque es trascendental. No hace ningún daño sino aporta, pues es una idea regulativa, de referencia. Sin esta no se descubre lo posible. Hace falta imaginar lo imposible para poder hablar de lo posible. Eso es para mí, en general, la base de todo. Si no imaginamos lo imposible no podemos saber lo que es posible, entonces lo utópico forma parte de la razón humana. No es que algunos sean utópicos y otros realistas. No hay realismo sin utopía y quien asume esta postura que no hay utopías presenta utopías

como si fueran reales, y hay que tener cuidado con esto, con los que dicen que no tienen utopía.

E: Se podría a partir de *La crítica a la razón utópica* mostrar los otros aspectos de la crítica que tú haces de la modernidad, desde ese centro.

FH: Ese es el núcleo.

E: ¿Yo me hacía la pregunta, modernidad, utopía, racionalidad?

FH: Esos territorios son utópicos, y desde ahí se abre el espacio de la razón mítica, y el espacio a los conceptos trascendentales, la antropología trascendental. Y de ahí la crítica a Marx, es la única crítica que encuentro sensata. Cambia el significado de muchas cosas de Marx pero no lo traiciona.

E: Y mantiene la vigencia de otros aspectos, de su crítica a la sociedad capitalista, su análisis del fetichismo de la mercancía, etc. y cuestiona, tú dirías, su ingenuidad utópica.



Kudeaketa eta banaketa:
Euskara, Kultura eta Kirol Saila

Gestiona y distribuye:
Departamento de Euskera, Cultura y Deporte
JP/PVP: 12 € (BEZ barne / IVA incluido)



Arabako Foru
Aldundia
Diputación
Foral de Álava

