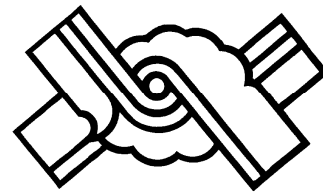


PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



ÉTICA Y CRÍTICA EN HINKELAMMERT
Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía
presenta:

Juan José Bautista Segales

Asesor: Enrique Dussel Ambrosini

Ciudad Universitaria, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres Ana y Pablo,
Porque siempre creyeron en mí desde el principio.
A Ramiro, Elba y Rafael, mis hermanos
Por su cariño y hermandad
A mis amigos Gertrud y Mario,
Por su amistad y su solidaridad incondicional.*

Índice

Agradecimientos.	7
-------------------------	----------

CAPÍTULO I. Introducción. <i>Introducción general, biográfica y temática a Franz J. Hinkelammert; ó, De la crítica de la economía moderna, hacia una crítica-ética de la modernidad.</i>	9
---	----------

- §1. Introducción general
- §2. Introducción al pensamiento de Hinkelammert
- §3. Problemas de interpretación y periodización
- §4. Introducción biográfica
- §5. ¿Qué significa ética y crítica?
 - a. *De la ética*
 - b. *De la crítica*

CAPÍTULO II. La relación Economía e Ideología. <i>De la Economía a la Ideología, ó el carácter ideológico de la economía moderna.</i>	63
--	-----------

- §1. Horizonte histórico
- §2. Economía tradicional y economía dinámica
- §3. El sistema económico moderno y sus valores
 - a. El sistema de los valores
- §4. Consecuencias ontológicas de la industrialización capitalista
- §5. La ideologización de la economía
- §6. El desarrollo del subdesarrollo
 - a. *Sociedad tradicional y sociedad subdesarrollada*
 - b. *Sociedad capitalista desarrollada y sociedad en vías de desarrollo*
- §7. La ideología liberal y la producción social de los valores
 - a. *Estructura de clases y estructura de valores*

CAPÍTULO III. Dialéctica trascendental de la historia. *De la Economía-ideología a la Filosofía, o Hacia una metodología crítica de la modernidad occidental* 105

1. Introducción
2. El positivismo y la dialéctica
3. La dialéctica trascendental
4. Tiempo/espacio histórico, y tiempo/espacio trascendental
5. La estructura y la inversión del orden espontáneo
6. La dialéctica de la inversión y el encubrimiento de la historia
7. La dialéctica de la liberación
 - a) *La dialéctica de la historia*
8. La dialéctica de la historia y del modo de producción moderno
 - a) *El bloqueo teórico-ideológico*
9. La toma de conciencia trascendental
10. La dialéctica de la historia como *constituens* de la ética y de la metafísica de la historia

EPÍLOGO. 161

BIBLIOGRAFÍA 167

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

*Introducción general, biográfica y temática a Franz
J. Hinkelammert; ó, De la crítica de la economía
moderna, hacia una crítica-ética de la modernidad*

§ 1. INTRODUCCION GENERAL

El prejuicio moderno del siglo XX dice que éste ya conoció, describió, explicó y superó teórica y prácticamente todos los procesos que la

humanidad y la modernidad produjo, especialmente los relativos al surgimiento del capitalismo y del socialismo y en consecuencia al por qué del derrumbe de ésta última. Esto quiere decir (según la modernidad) que ya no tiene sentido volver a pensar o repensar estos procesos, porque supuestamente ya fueron literalmente “superados” o sea puestos en caducidad y entonces pareciera que el propio discurso ideológico de la modernidad levantara algo así como un muro o bloqueo ante estos temas, algo así como un tabú (o una prohibición simbólica) sobre el cual ya no se puede volver a tematizar. Pareciera que para que la modernidad tuviese continuidad, habría que privarse (negarse o reprimirse) de volver a tematizar lo que supuestamente ya ha sido pensado y tematizado. Pareciera que la no tematización, o el no poner en cuestión esto que se ha vuelto obvio, o sea, la NO-crítica, se hubiese constituido en *fundamento* de la continuidad de la modernidad.

Como este trabajo intenta cuestionar este fundamento que ahora se ha vuelto obvio, se ve entonces en la necesidad de cuestionar el supuesto diagnóstico que la modernidad ha producido sobre la dependencia, el atraso económico y el problema del subdesarrollo, la miseria y las crisis sociales mundiales. Por eso nos parece sumamente pertinente repensar paso a paso el modo cómo Hinkelammert no sólo ingresó en la temática latinoamericana, sino cómo resolvió categorialmente el problema mucho antes de que la izquierda entendiera a cabalidad lo que estaba pasando económica, ideológica y teóricamente hablando, durante la segunda mitad del siglo XX.

Porque a juicio nuestro, ello nos permite entender no sólo cómo se ha constituido la modernidad, sino cómo se puede hacer una reconstrucción crítica de ella para despojarla de su pretendido realismo, universalismo y objetividad, pero a su vez nos permite entender el modo cómo se han constituido las categorías con las cuales se entiende la modernidad y por qué ella necesitó sepultar y negar ciertas categorías críticas que la ponían en cuestión. Pero lo más grave e importante para nosotros, es que el diagnóstico de la modernidad que Hinkelammert desarrolla a lo largo de toda su obra nos permite entender su especificidad como nadie lo había hecho antes, en el sentido de que la modernidad es el proyecto de la supresión sistemática y a la vez auto-contradictoria de las utopías, de los mitos, y de las ideologías, las cuales son en opinión de Hinkelammert *conditio humana*. Dicho de otro modo, la modernidad para suprimir y negar de modo nihilista las utopías humanas, los mitos culturales y las ideologías sociales, necesita paralelamente proponer e imponer sus propios mitos, utopías e ideologías pero de modo subrepticio y escondido, es decir, encubierto bajo un lenguaje científico, supuestamente objetivo y racional.

A juicio nuestro, uno de los aportes fundamentales de Hinkelammert es que él muestra cómo esta sistemática supresión de todo

horizonte mítico y utópico, se hace paradójicamente recurriendo a un lenguaje pretendidamente racional, objetivo y realista, pero que en realidad es utópico y hasta bastante mítico e ideológico. De lo que se trata entonces es de tomar conciencia de por qué este horizonte mítico y utópico no solo es *conditio humana*, sino que presupone siempre no sólo los actos humanos, pero que también presupone a las acciones racionales.

Esta tesis, fundamental para nosotros, desarrollada sistemáticamente en su magna obra *Crítica de la razón utópica* y a juicio nuestro muy poco comprendida, empieza a desarrollarla en la década del 60, precisamente en Chile, es decir, en Latinoamérica. Según nuestra hipótesis, ésta tesis tan fundamental para el pensamiento crítico contemporáneo, no fue hasta ahora entendida, básicamente porque no se conoce la obra hinkelarmiana de esta época o período en el cual desarrolla y madura, el contenido de lo que formalmente desarrollará posteriormente en su *Crítica de la razón...* de 1984. A juicio nuestro Hinkelammert en sus obras de fines de los 70 y del 80 ya no vuelve más sobre estos temas, porque para él no sólo ya habían sido tematizados en sus obras de la década del 60, sino porque posteriormente se constituyeron en presupuesto de su obra posterior, la cual sufrirá un profundo proceso de transformación y profundización crítica difícilmente entendible sin este período de su obra. Dicho de otro modo, a juicio nuestro, si no se conoce la obra de Hinkelammert de esta época, difícilmente se podrá entender su obra posterior tan densa y abstracta que empezará a partir de *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977, la cual en apariencia es teológica, pero que en realidad es profundamente epistemológica, lo cual ha menudo no se advierte. ¿Por qué?

Otra de las hipótesis de nuestra investigación es que, Hinkelammert muestra en sus obras de este período, por qué la modernidad de la segunda mitad del siglo XX devino en lo que a principios del siglo XXI estamos viviendo, como un *nuevo desorden mundial*, es decir, el problema no es tanto conocer el modo cómo Hinkelammert desarrolla su pensamiento, sino conocer su diagnóstico del modo cómo la modernidad se ha estado desarrollando durante el siglo XX, el cual nos parece fundamental a la hora de intentar entender los problemas a los cuales nos estamos enfrentando en este nuevo siglo, o dicho de otro modo, nos parece que Hinkelammert muestra bien lo que muchos otros pensadores de la misma época no muestran, a saber: el modo cómo surge, se desarrolla y se impone primero en América Latina y luego en todo el mundo el actual modelo neoliberal, pero a su vez muestra también por qué el pensamiento crítico contemporáneo y de izquierda pierden el horizonte de criticidad. En este sentido es que creemos que se puede estar en total desacuerdo con las hipótesis de Hinkelammert, pero no creo que se pueda prescindir de su obra aunque sea para rebatirlo cuando se quiere hacer una crítica radical del moderno sistema-mundo.

Por ello es que de la amplia obra de más de 40 años de producción ininterrumpida, decidimos detenernos en esta etapa del pensamiento hinkelarmiano para intentar hacer un análisis reconstructivo del modo cómo construye, trabaja y desarrolla los conceptos y categorías que en el futuro expondrá de modo casi sistemático a lo largo de toda su obra. En este sentido es que intentando hacer una reconstrucción de su pensamiento, haremos una reconstrucción del modo cómo surge la modernidad actual. Así en apariencia, el modo de exposición de esta etapa de su obra pareciera ser meramente histórica, cuando en realidad no lo es, pues a juicio nuestro, Hinkelammert necesita hacer una reconstrucción histórica de la modernidad actual, para sobre ese análisis, desarrollar lógicamente las categorías pertinentes con las cuales en el futuro desarrollará su crítica radical del moderno sistema mundo.

En este sentido, es que no intentamos o no tratamos de hacer historia de la economía, ni siquiera historia de la modernidad. ¿De qué se trata entonces? De ver y rastrear en la historia de la economía moderna, ya sea capitalista o socialista, la especificidad de la constitución de la racionalidad moderna, el modo cómo históricamente se ha constituido ella, no solo para cuestionarla, sino fundamentalmente para ver cómo es que se podría trascenderla, o ir más allá de sus contradicciones. Por ello es que no se puede hacer una crítica de la modernidad, sin tener previa o paralelamente una noción, concepción o idea de lo que podría ser la humanidad y que ahora no es. Es desde esa idea, noción, o concepción desde la cual se puede evaluar la modernidad. Lo fundamental a destacar acá en Hinkelammert, es que esta idea o noción no es un invento de nadie, ni tampoco cae del cielo, sino que se deducen de las contradicciones fuertes que la propia modernidad ha generado y sigue produciendo y que tienen que ver en última instancia con la contradicción entre vida y muerte.

En este sentido es que esta pequeña reflexión intenta constituirse en una literal introducción al pensamiento global de la obra de Hinkelammert, la cual esperamos desarrollar *in extenso* en un futuro no muy lejano. Así en este "Capítulo I" lo que nos proponemos es hacer una introducción global cuasi biográfica a la vida, obra y pensamiento de Hinkelammert. En el segundo capítulo lo que intentamos hacer es mostrar el modo cómo él ve histórica y lógicamente el surgimiento y desarrollo de la modernidad. Y posteriormente en el capítulo tercero, donde nos centraremos en su primera gran reflexión metodológico-epistemológica como es *Ideologías del desarrollo...* de 1970, intentaremos mostrar la especificidad de su primera reflexión metodológica o ajuste de cuentas conceptual-categorial producto de este período tan fecundo de su obra, la cual le servirá como marco categorial provisorio, el cual reformulará y precisará en su *Crítica de la razón utópica* de 1984, para posteriormente volver a la reflexión epistemológica en su *El mapa del emperador* de 1996, obra con la cual a juicio nuestro completa su trilogía epistemológica

fundamental, sin las cuales no se podría entender el marco categorial del pensamiento hinkelarmiano, pero que a su vez, sirve (en nuestra opinión) como marco categorial para cualquier pensador latinoamericano o mundial que intente hacer una crítica en regla a la modernidad-posmodernidad occidental.

§ 2. Introducción al pensamiento de Franz J. Hinkelammert

En el año 1992 el Prof. Enrique Dussel me dio un ejemplar de *Crítica a la razón utópica*, para la tesis de licenciatura que estaba queriendo empezar a preparar que iba a girar en torno de lo que en filosofía significa producir una “Crítica de la razón” como el modo más apropiado de producir en filosofía una revolución¹. Pero luego de darle una rápida ojeada, lo deseché inmediatamente, porque me pareció un texto que tenía poco que ver con “La Filosofía” y más con la política o la ciencia social de la cual yo quería salir definitivamente, pues provengo de la sociología. Al año siguiente, Germán Gutiérrez que por entonces acababa de llegar a México desde Colombia, más a tono con la economía empezó a trabajar en el seminario de “Filosofía Política” del Prof. Dussel; la *Crítica a la razón utópica* con bastante éxito. Creo que fue él quien poco a poco nos fue quitando el prejuicio que en mi caso tenía respecto de Hinkelammert.

Debo decir que ya antes alguien me había obsequiado un ejemplar de *Las armas ideológicas de la muerte* y luego de haberle dado una ojeada lo había desechado por considerarlo demasiado teológico. Una primera dificultad que creo que hay que señalar respecto de la obra de F. Hinkelammert es el profundo *prejuicio*² que tiene el cientista social latinoamericano y el filósofo en general respecto de la teología. Hoy podría decir que más que prejuicio, es una literal ignorancia del tema. Lo que sucede es que hay cosas que uno puede ignorar y ello no afecta a la relación cognitiva que tiene el cientista social o el filósofo respecto de la realidad, pero hay ignorancias que se constituyen en literales velos, muros o bloqueos que impiden o literalmente niegan el acceso a la realidad. Uno de ellos es el relativo a la teología. Y como el componente teológico en la obra de Franz es bastante amplio, entonces es lógico y hasta “normal” que el cientista social o el filósofo considere a una obra como la de

¹ Como yo provenía de una izquierda más o menos fracasada, entonces pensaba que como ya que no pudimos producir una revolución político-social, entonces por lo menos intentemos hacer una revolución en filosofía.

² Debo decir que este prejuicio se constituye en el cientista social ya sea crítico o de izquierda en un literal obstáculo epistemológico, que no deja ver la realidad. Si se puede hablar de un prejuicio literalmente obvio en el sentido heideggeriano y que justamente por ello habría que cuestionarlo, sería precisamente el prejuicio jacobino-moderno que el intelectual moderno tiene respecto de la teología. Debo decir que este prejuicio se ve hasta en los teólogos, quienes haciendo teología, piensan o creen que su disciplina en el fondo es inferior epistemológicamente a la ciencia social o la filosofía.

Hinkelammert, “menos científica” y hasta inferior en el campo de la ciencia social o la filosofía.

A fines del 94 hubo en México una devaluación fuerte de la moneda, al que se le llamó el efecto tequila, que a mí en lo personal me afectó muchísimo, porque me privó sustancialmente del “salario”, es decir que, esa devaluación me afectó literalmente en mi corporalidad. Yo sabía o intuía que la devaluación no había sido sólo por malos manejos del gobierno mexicano, sino que era a causa de un problema mucho más complejo, y entonces quise entender lo que estaba pasando, no solo con la economía mexicana y latinoamericana, sino con la economía mundial. Hasta antes de este fenómeno yo no había considerado importante estudiar para la filosofía, la dimensión económico-política de la realidad, a la hora de querer entender lo que pasaba con este tiempo histórico, porque en “apariencia” parecía que las cosas marchaban, que el materialismo histórico se había equivocado de cabo a rabo y que se podía hacer bien filosofía, prescindiendo de la dimensión de la realidad económica y política. Hasta empecé a creer que el modelo neoliberal no era tan malo como se decía, pues como nunca antes, estaba “viendo” bastante dinero y abundancia en la ciudad, hasta que la ilusión se esfumó y la devaluación mostró que otra era la realidad. Debo decir que como todo joven de izquierda, le presté bastante atención al surgimiento del movimiento zapatista en enero de 1994, pero ni aún así me percaté de la importancia de la económica, porque básicamente mi bolsillo andaba bien, hasta que llegó la devaluación y su consiguiente afectación a mi corporalidad y a la de muchos que como yo vivían apenas de su salario. Ya sabía que Hinkelammert trataba este tipo de temas, así es que me puse a estudiarlo desde enero de 1995.

Creo que gracias a la obra de Franz es que pude salir de mi quicio ontológico, o si se quiere de mi ingenuidad metafísica, gracias al cual se me abrió la realidad de otra manera y entonces pude entender no solo al mundo moderno, sino por qué el proceso de pauperización de tercer mundo iba a continuar a un ritmo continuo y hasta acelerado. En ese entonces la obra por excelencia para nosotros era *Crítica a la razón utópica* a la cual la leía con mucho detalle y fascinación. Pero los prejuicios “modernos” continuaban y es que como dice Hinkelammert en su introducción a *Las armas ideológicas de la muerte*, uno se acerca a la realidad o a los textos presuponiendo ya siempre como trasfondo a la manera de los prejuicios, «marcos categoriales» o ideologías. Lamentablemente los marcos categoriales definen no solo el grado de aproximación a la realidad, sino también la disponibilidad de la factibilidad, es decir de lo que se puede o no hacer con la realidad y con uno mismo. No basta con la inteligencia ni con el genio, sino que aparte de ello hace falta una «intencionalidad de apertura» hacia la realidad que sea explícita y conciente, lo cual siempre implica desarrollar una profunda capacidad de autocrítica del propio horizonte de cosmovisión, algo así

como una “duda sistemática” de las propias certidumbres, o como dice Apel, una capacidad de “auto-distanciamiento-crítico”. Pero para ello tampoco basta con la voluntad de querer hacerlo, ha veces son necesarios los “eventos”, o los “acontecimientos³” vitales profundos, aquellos que afectan la vida íntegra de cada uno, los cuales marcan la vida de por vida, gracias a los cuales uno puede hacer unos giros vitales sustanciales y en consecuencia teóricos. Gracias a uno de esos “acontecimientos” es que me puse a estudiar teología sistemáticamente, pero no desde la tradición cristiana, ni judía, sino desde lo que ahora llamo, tradición hebrea, a la cual llegué a través de la tradición judía jasídica de origen azkenasi⁴. De tal modo que cuando retorné a la obra de Franz en el año 99 ya estaba en condiciones de trabajar su lado teológico de modo desprejuiciado, más allá del jacobinismo propio de la izquierda latinoamericana y moderna.

Así como no se puede entender a Hinkelammert sin la dimensión teológica de su obra, tampoco se puede entender a la modernidad prescindiendo de lo teológico⁵, el cual atraviesa de modo trascendental a toda la realidad moderna-posmoderna, pero por dentro, no por encima o por fuera, sino como trascendentalidad interior a la vida real. De ahí que para entender en aquello que consiste esta especificidad de la realidad moderna, sea fundamental entender el modo cómo Hinkelammert trata y trabaja lo teológico, pero no como lo teológico en el sentido restringido y estrecho que la modernidad le ha dado a esta palabra⁶, sino como esta

³ Así como magistralmente lo muestra Alain Badiou, Cfr. Su *El ser y el acontecimiento*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1999.

⁴ Ver especialmente la obra de Elie Wiesel, Martin Buber y Abraham Joshua Heshel.

⁵ “Es decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología”. Cfr. Mora, Henry. *Entrevista a F. Hinkelammert*, en; Hinkelammert, Franz. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Ed. LOM. Santiago. Chile. Pág. 276

⁶ Es muy ilustrativo el modo cómo Hinkelammert introduce este tipo de reflexión suyo en uno de sus textos más importante que cualquier lego juzgaría como muy teológico como es *El grito del sujeto*, el cual es un análisis a partir del evangelio de Juan, porque “Este libro no tiene como objeto ningún tema “teológico” aparte... Toma a la teología como una reflexión humana que gira sobre la realidad. Cuando alguien habla del cielo, no habla del cielo. En términos del cielo no puede sino hablar de la tierra... Tomo el evangelio de Juan como un texto que habla sobre una realidad... El texto no puede ser y no es “teológico”, sino que interpreta esta realidad, de la cual lo teológico forma parte integrante, a la luz de una tradición... Un texto como el evangelio de Juan no puede ser tratado según el criterio burocrático de nuestras facultades universitarias de hoy. No cabe en ninguna, y tiene que ver con todas... Textos como el evangelio de Juan han sido inmunizados al declararlos textos “teológicos”. Al declararlos como tales, se entregó la discusión de ellos a las facultades de teología y dentro de las iglesias, bajo el supuesto de que para la alta ciencia –ciencia de la historia, de la filosofía, las ciencias sociales, etc.- no tienen ninguna relevancia... Frente a los textos clásicos griegos nos hemos acostumbrado a tratarlos como textos en el sentido más amplio, aunque hagan constantemente referencia a los dioses antiguos. No los consideramos por eso textos “teológicos”. Además, no podríamos entregarlos a sus respectivas facultades porque la religión antigua ya no existe, y por ende tampoco las facultades de teología correspondientes. Pero con los textos cristianos procedemos de una manera completamente diferente. Los echamos fuera de la discusión de las ciencias –filosóficas, sociales, psicológicas-, por el hecho de que se pretende que son teología... De esta forma los inmunizamos. En

dimensión sin la cual la realidad como tal se difumina, se evade y ha veces hasta se esconde. De ahí que para aclarar esta especificidad que lo teológico tiene en el análisis hinkelarmiano de la modernidad sea fundamental su obra *“El grito del sujeto”*, el cual específicamente aclara que lo teológico como dimensión de la realidad y como estructura de análisis no es una disciplina, sino que atraviesa transversalmente las disciplinas en la modernidad, del mismo modo como lo hace la económica. De ahí que a juicio nuestro otra de las dificultades enormes que presenta la obra de Hinkelammert sea su dimensión teológica del análisis⁷, inclusive para los propios teólogos, o quienes creen que por tener formación teológica pueden entender sin más su obra⁸, porque aquí lo teológico alude a la constante y permanente fetichización, o sea al ocultamiento de la realidad por el tipo de movimiento que la mercancía desarrolla en el mercado moderno. De ahí que una crítica del carácter fetichista de la modernidad aluda de modo crítico a la constitutividad idolátrica de la modernidad, a la cual ella está dispuesta a sacrificar a la humanidad toda. Se trata entonces de desmitificar este encubrimiento, de hacer visible⁹ lo que constitutivamente oculta y hace invisible la

apariencia podemos estar tranquilos. Pero no estamos tranquilos”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto*. Ed. DEI. San José. 1998. pp. 15,16 y 17.

⁷ Solo para ilustrar esta dificultad quiero citar el caso de un entrevistador de Hinkelammert cuya entrevista gira precisamente en torno de una obra teológica en el sentido de Hinkelammert como es *Las armas ideológicas de la muerte*. El entrevistador durante toda la entrevista, habiendo leído y escrito un ensayo acerca de este libro, es más, habiendo trabajado mucho tiempo con el propio Hinkelammert; para hacerle las preguntas acerca de lo teológico en esa obra, nunca lo hace desde la especificidad propia de lo teológico-crítico, sino que siempre lo hace desde afuera, desde la posición sujeto-objeto típica de la modernidad, como extrañeza y hasta como algo ajeno al problema de la crítica, y talvez por eso siempre ve a la teología y a los teólogos como algo inferior al análisis crítico, o sea ve a la teología desde los prejuicios típicos de la modernidad y por eso el entrevistador se sitúa desde afuera, o si se quiere desde arriba, y así ese análisis, en vez de trascender lo moderno, se queda atrapado al interior de los prejuicios de la modernidad. Cfr. *Fetichismo, fe y razón*. En: *Itinerarios de la razón crítica...* En última instancia se podría decir que quien no entiende la especificidad propia de lo teológico en el mundo moderno, en última instancia no entiende a la modernidad, y si no se la entiende, difícilmente se puede trascenderla.

⁸ Algo similar pasaría con quienes conocen o provienen de la teología. El conocimiento de esta disciplina no habilitaría sin más para ser un crítico de la modernidad, al contrario, los teólogos a la Ratzinger, o a la del ex papa critican a la modernidad por motivos muy distintos. Esta gente crítica a la modernidad desde el pasado, o si se quiere desde el medioevo. Hinkelammert critica a la modernidad “desde” el futuro, desde la utopía de los hambrientos, desde los sueños de quienes no están incluidos en el proyecto moderno, desde los excluidos y desechados de la globalidad, y cuando se hace crítica de la modernidad, se tiene que hacer la crítica de la teología oculta y justificadora de este orden moderno-europeo-occidental de origen griego-latino. Y cuando se hace exégesis bíblica, se hace para desde ahí cuestionar la perversión moderna, su carácter idolátrico y sacrificial, por eso esta teología es crítica por principio. Pero la cosa es mucho más compleja de lo que acá estoy intentando apenas señalar, volveremos más adelante.

⁹ No es lo mismo hacer explícito lo que está implícito, que hacer visible lo que aparece como invisible. Para la primera posición bastaría con la mayéutica socrática, es decir, bastaría con hacer explícito lo que ya de algún modo está contenido de modo implícito en la comprensión. Hacer explícito lo implícito, implica reconocer el fundamento y re-affirmarlo, en cambio para hacer la crítica del fetichismo se necesita salir del horizonte propio de comprensión, es decir, se necesita cuestionar explícitamente el horizonte implícito para ir más allá de él, hacia otro horizonte no presupuesto en lo implícito, lo cual implica inevitablemente criticar y transformar el marco categorial previo, para recién entonces hacer visible lo que desde el anterior marco

modernidad, que consiste en su carácter sacrificial. Para esto sirve la teología, entendida en este caso como «crítica de la idolatría de la modernidad¹⁰».

De acá surge la necesidad de hacer una crítica del utopismo de la razón moderna, para descubrir entonces lo utópico como dimensión propia de la realidad humana, que es imposible hablar siquiera de lo que sea humano, sin tener en cuenta esta dimensión utópica de la condición humana. De ahí el carácter trascendental de todo acto humano, porque ningún acto humano se agota en sí mismo, sino que tiene sentido y por eso siempre tiene sus consecuencias, previsibles o imprevisibles. Porque desgraciadamente para poder entender bien su categoría de trascendencia interior a la vida real, hay que hacerlo desde esa dimensión más allá de todo presente, que trasciende siempre la actualidad de todo acto, el que sin embargo solo se lo puede entender desde el presente y gracias al cual podemos trascender las grandes limitaciones que impone el presente, o los finales de la historia que de vez en cuando han aparecido a lo largo de la historia de la humanidad.

Atravesar esta dificultad nos abre a la posibilidad de empezar a concebir de otra manera la idea de sujeto más allá de la concepción moderna europeo-occidental. En la concepción de Hinkelammert, el sujeto no se define en oposición al objeto, como ente definido desde una totalidad como la moderna, sino que el sujeto es sujeto, porque está literalmente «sujeto» o sujetado a la vida humana, sin ella es absolutamente una nada, y que si hay una oposición que lo define, es la muerte como literal supresión de la vida. Más allá de la vida del sujeto todo carece de sentido, hasta el cielo. Por ello es que es imposible hablar del sujeto sin aquello que lo hace posible, como es la vida y lo que hace posible la vida, que es otro sujeto, o sea la comunidad y la naturaleza, gracias a lo cual tiene vida el sujeto. Entonces, desde la vida concreta del sujeto concreto, en el presente concreto, es que la realidad puede adquirir sentido real para la vida, de lo contrario es fácil caer en la ilusión trascendental de la ilusoria modernidad, la cual puede hablar del sujeto prescindiendo hasta de la realidad.

categorial aparecía como invisible. Paradójicamente, éste es el tema de *Las armas ideológicas de la muerte*, un texto en apariencia teológico, pero que en realidad es epistemológico.

¹⁰ Que a mi juicio sería el modo cómo Hinkelammert pasa de la teología de la liberación de principios de los 70's, hacia una concreción mucho más consecuente con la especificidad de lo teológico en la modernidad, por ello (es mi opinión) la teología como crítica, deviene en una explícita crítica del carácter idolátrico del mundo moderno y del capital; es decir, ya no se trata tanto de hacer teología crítica, o si se quiere, teología de la liberación, sino de cuestionar radicalmente el carácter idolátrico o sea fetichista de la modernidad, encubridora de su fundamento éticamente perverso. A mi juicio esta forma de hacer teología como crítica de la idolatría moderna, desarrolla Hinkelammert a partir de *El grito del sujeto*, volviendo de modo más sistemático en su *El Asalto al poder mundial, y la violencia sagrada del imperio* hasta una de sus últimas obras, como es *El sujeto y la Ley*.

Una dificultad más, especialmente para aquellos que creen que los problemas, temas o conceptos solamente son pensables, teorizables, cuestionables o relevantes, en la medida en que estén o no de moda. Porque Hinkelammert tematiza muchos problemas o conceptos aparentemente superados, o hace tiempo abandonados por la tradición posmoderna de fines del siglo XX, pero de otra manera, y ha veces de modos radicalmente diferentes. Tal es así que la obra de Hinkelammert no presupone autores o escuelas de las cuales él parta, sino que epistemológicamente, siempre parte de la realidad como problema, y desde ahí cuestiona categorías y dialoga con el marco categorial del discurso filosófico, ideológico y teórico de la modernidad-posmodernidad, para intentar recuperar de otro modo, lo que la modernidad está perdiendo, que es precisamente en aquello que consiste lo real de la realidad. De ahí que cualquiera que quiera ponerle una etiqueta a Hinkelammert sin haberlo leído desde él mismo, saldrá perdiendo.

Dicho de otro modo, me parece que, el crítico de izquierda, y el crítico de la modernidad en general, le ha creído mucho e ingenuamente a la época moderna. Le ha creído de tal manera que cuando quiere hacer una crítica con sentido a la propia modernidad, parte casi siempre de los propios presupuestos modernos ingenuamente, naturalmente, sin cuestionarlos previamente, como si los presupuestos fundamentales del discurso ideológico-filosófico de la modernidad fuesen verdaderos en sí mismos y por eso no se siente con la necesidad de revisar y cuestionar los fundamentos de la modernidad-posmodernidad y por eso no hace más ontología o epistemología, ni metafísica, mucho menos teología, porque cree que la modernidad ya los ha superado, o en todo caso ya dijo la última palabra, lo cual es absolutamente falso.

Esta reflexión que intenta mostrar cómo es que Hinkelammert cuestiona de modo radical a la modernidad, más allá de la ingenuidad de los críticos modernos de la modernidad-posmodernidad, es sólo una introducción y aspira sólo a ser eso y nada más. Hinkelammert sólo se abre a quienes desprejuiciada y honestamente quieren recuperar el horizonte de la realidad para cuestionar radicalmente el fetichismo de la racionalidad europeo-occidental, el cual con los ojos cerrados y las manos atadas está conduciendo alegre e irresponsablemente a la humanidad toda al suicidio.

§ 3. Problemas de interpretación y periodización.

La complejidad de la obra de Franz Hinkelammert presenta muchos problemas a la hora de intentar presentarlo, exponerlo o explicarlo del modo más adecuado posible. No sólo por lo densa y abundante que es la obra en general, sino por lo multifacética de su producción la cual parece ser una característica del pensamiento de Hinkelammert. Después de una

lectura atenta de toda la obra, nos ha parecido mejor periodizarla no tanto en torno de las fechas y los años, lo cual tiene su grado de determinación, sino fundamentalmente por el orden de la tematización o problematización de la realidad que Hinkelammert piensa, esto sólo con el afán de intentar entender de mejor modo el desarrollo de su pensamiento. Así inicialmente podríamos ubicar cinco grandes periodos temáticos fuertemente determinados por la época histórica que le tocó vivir a Hinkelammert:

- a) 1950 – 1963. Formación teórica fundamental (Alemania)
- b) 1963 – 1973. De la relación economía-ideología, a la filosofía (Chile)
- c) 1974 – 1984. De la relación economía-teología, a la epistemología (C. R.)
- d) 1985 – 1995. Crítica de la ideología y del pensamiento neoliberal (C. R.)
- e) 1996 – 2005. De la crítica del pensamiento posmoderno, a la crítica de la idolatría de la modernidad. (Costa Rica)

Sin embargo este intento de periodización presenta ya de hecho muchos problemas los cuales intentaremos aclarar en el curso de la exposición. En primer lugar, estos períodos no incluyen las especificidades propias de la intensa labor de investigación, y del modo como específicamente se expresan en la producción teórica de Franz. En nuestro caso tiene más que ver con el orden de aparición y exposición «temática» de su pensamiento, que con un orden cronológico temporal. Recordemos que nuestro interés es, en la medida de nuestras posibilidades, entender el modo cómo es que Hinkelammert piensa lo que piensa, cuando está pensando este tiempo histórico, o si se quiere, esta realidad que nos tocó vivir.

Así, ubicamos el primer período entre 1950 y 1963 porque entre estas fechas tuvo casi toda su formación académica, desde que ingresó a la universidad de Freiburg en el año 1950, hasta que terminó su doctorado de economía en la Universidad Libre de Berlín en 1960 y luego trabajó como asistente de investigación en el Instituto de Europa Oriental hasta 1963.

El segundo período, que a juicio nuestro es donde realmente empieza la tarea productiva, tiene que ver con su llegada a Chile en 1963 gracias a unas gestiones de la fundación Adenauer para dar clases de sociología económica en la Universidad Católica, así como trabajar con dos centros de formación política para líderes políticos y sindicalistas cristianos vinculados a la iglesia católica; el Centro de Estudios Políticos y el Centro de Estudios Sindicales. Quién iba a pensarlo, pero en Chile vive toda la experiencia de la izquierda chilena y latinoamericana, el ascenso de Allende al poder y su posterior derrocamiento en 1973 por las fuerzas

armadas bajo el mando de A. Pinochet. En todo este período empieza su reflexión teórica desde la economía con textos como “*Economía y revolución*” de 1967, “*El subdesarrollo latinoamericano*” que es del 68, pero que recién se publica en 1970, “*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*” un texto trabajado desde el 68 y que también es recién publicado en 1970 y finalmente “*Dialéctica del desarrollo desigual*” publicado en el 70 y con una reedición mejorada y ampliada en 1974. Además está un texto muy poco conocido titulado “*Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del Capital*” de 1969, también de esta misma época. Bueno pues, como estuvo muy ligado académicamente a la izquierda chilena que apoyaba al socialismo democrático de Salvador Allende, Hinkelammert tuvo que salir de Chile al exilio en 1973, con lo que se cerraba toda una década, un período y un ciclo decisivo para la constitución de su pensamiento. “Es decir, -como nos dice Hinkelammert- mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente, no más”¹¹.

El tercer período empieza a juicio nuestro fuera de Chile, formalmente con “*Ideologías del sometimiento*” de 1977, un texto poco conocido donde hace un análisis del golpe militar y a su vez empieza la elaboración o reelaboración de todo su pensamiento, luego de la fuerte experiencia chilena. Luego de una corta estadía de tres años en Alemania¹² en esta época es donde se instala definitivamente en el Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José, Costa Rica, desde 1976 hasta el día de hoy. Sin embargo, a juicio nuestro este período empieza realmente con “*Las armas ideológicas de la muerte*”¹³ de 1977, un texto aparentemente teológico y que a juicio nuestro es profundamente epistemológico, un texto muy extraño en principio y difícil de comprender para cualquier lector. Luego le seguiría el texto que a juicio nuestro es central en toda la obra de Franz, gracias al cual nos ha llamado apasionadamente la atención de toda su obra como es “*Crítica a la razón utópica*” de 1984, un libro profundamente epistemológico y denso, literalmente un parte aguas en la historia del pensamiento no solo de Hinkelammert, y del pensamiento crítico latinoamericano, sino mundial, no por casualidad le dedicaremos un capítulo entero a este monumental libro. En este período a juicio nuestro, es donde Hinkelammert alcanza la

¹¹ Refiriéndose a este período de su vida dice Hinkelammert: “Así que entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí”. Cfr. *Itinerarios de la razón crítica...* pág. 27

¹² “Después del golpe volví a Alemania, a la Universidad Libre de Berlín, donde me contrataron como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano. Empecé el análisis del golpe militar y lo publiqué en un libro llamado *Ideologías del sometimiento...* En este libro comenté la teología de Hasbun bajo el título de una teología de la masacre. Permanecí unos tres años en Alemania... me di cuenta de que en la universidad alemana no había espacio para mí, así que me moví para regresar a América Latina”. Cfr. *Ibíd.* Pág. 29-30

¹³ “... y comencé con el primer libro de esta nueva etapa: *Las armas ideológicas de la muerte*”. Cfr. *Ibíd.* Pág. 31

madurez plena de su pensamiento crítico. Toda la obra posterior no se puede entender sin este período. Recientemente este libro ha sido revisado y ampliado para ser reeditado por otra editorial española.

Cuarto período. Luego de haber logrado la claridad conceptual de lo que se quiere cuestionar, empieza los grandes desarrollos de su obra que van desde textos como *“Democracia y totalitarismo”* de 1987, *“La fe de Abraham y el Edipo occidental”* de 1988 un texto denso donde intenta rastrear las fuentes mítico-teológicas de la racionalidad europea-occidental, o si se quiere “...los trasfondos teológicos de los análisis de la realidad misma”¹⁴. Luego *“La deuda externa en América Latina”* de 1989, *“Lucifer y la bestia. Sacrificios humanos y sociedad occidental”* de 1991 donde vuelve a la crítica teológica pero históricamente, para rematar en *“Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión”* de 1995, un texto enorme donde ya se nota la bastedad del horizonte crítico de su obra, donde a su vez empieza su diálogo con la obra de K. O. Apel y la ética discursiva. Sin embargo por la especificidad de la temática tratada en este libro, más parecería ser un texto de transición entre el cuarto y quinto período. Recuérdese que en *Cultura de la esperanza...* inicia Hinkelammert la crítica del capitalismo «salvaje» después de la caída de los socialismos reales.

Una vez que la realidad de América Latina y del mundo ha cambiado, entonces el horizonte de la crítica tiene que cambiar también, y así la tematización de ella tiene que ampliarse y profundizarse. El quinto período a juicio nuestro empieza con otro texto profundamente epistemológico como es *“El mapa del emperador”* de 1996, con el cual se desplaza y amplía el horizonte de la crítica hacia el pensamiento posmoderno al cual lo deja muy mal parado. Desde nuestra óptica, ubicamos el inicio de este nuevo período en *El mapa del emperador*, porque después de más de una década vuelve de nuevo a la reflexión epistemológica explícita, esta vez de la mano de la categoría de racionalidad, o si se quiere analizando la concepción moderna de racionalidad, pero esta vez enfrentándose al pensamiento posmoderno, con lo cual a juicio nuestro, logra tener un panorama crítico de la modernidad occidental en general, lo cual lo ubica ya no como un pensador latinoamericano, sino mundial, con pretensión fuerte de universalidad, porque lo que ahora está analizando son las consecuencias planetarias del proyecto moderno occidental, evidentemente no desde el centro, sino desde tercer mundo, que es donde se padecen justamente las consecuencias del proyecto moderno-neoliberal-posmoderno.

Luego continúa con otro texto central y fundamental para nuestro análisis como es *“El grito del sujeto”* de 1998, de nuevo aparentemente es un texto teológico, pero no es así, porque vuelve de nuevo con la reflexión

¹⁴ Cfr. *Ibíd.* pág. 32

crítica de los presupuestos fundantes, o trasfondos teológicos de la tradición occidental. Un texto imprescindible a la hora de querer entender en aquello que consiste el legalismo de la ley moderna. Después publica textos como *“El huracán de la globalización”* de 1999, una compilación de varios trabajos acerca de las consecuencias de la globalización, *“Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana”* con Henry Mora el 2001, un texto que a juicio nuestro será fundamental a hora de querer plantear una racionalidad reproductiva de la vida, más allá de la racionalidad medio-fin propia de la modernidad-posmodernidad. Y finalmente *“El retorno del sujeto reprimido”* del 2001, otro texto denso donde vuelve a retomar esta vez a los autores centrales donde se funda el proyecto imperial de la modernidad, como son Locke, Hume y Nietzsche; *“El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio”* del 2003, a mi juicio en este texto están dadas algunas bases para pensar en una teología crítica más allá de la teología de la liberación de la década de los 70's y 90's y *“La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad”*, también del 2003, un texto escrito con Ulrich Duchrow donde se vuelve a analizar las consecuencias nefastas de la dictadura del capital.

Como se verá, este intento de periodización más tiene que ver con el ángulo desde el que esta investigación ha querido ubicarse desde el principio que es el epistemológico, en su relación con la ética-crítica. Justamente por este motivo es que (si bien era nuestra intención de principio) esta investigación no abarcará toda la obra de Hinkelammert (una tarea pendiente que la retomaremos en otro contexto), sino solamente un aspecto de ella, el que consideramos fundamental, que no está desarrollada en toda su obra, sino que la presupone y que solamente en algunos textos lo expone de modo explícito. Esto es, nos interesa el lado duro de Hinkelammert, esto es, el más crítico, el realmente propositivo, donde a juicio nuestro radica su novedad y su aporte a la historia mundial del pensamiento crítico. De ahí que esta reflexión girará en torno del aspecto metodológico-epistemológico de Hinkelammert, intentará exponerla y explicarla; esto es, intentaremos hacer explícito, lo que siempre está de modo implícito y presupuesto en toda la obra de Franz. Para ello hay que hacer una exposición de sus categorías básicas de modo que se pueda pasar de lo explícito a lo visible, del mismo modo como Hinkelammert hace visible categorialmente hablando, lo que el fetichismo de la modernidad hace invisible, no solo porque no tiene categorías para hacerlo, sino porque muchas de ellas las niega sistemáticamente.

Nos interesa exponer del modo más claro y conciso posible la epistemología implícita de Hinkelammert, no solo porque quisiéramos aprender de él, sino porque quisiéramos que todos los científicos sociales y

filósofos de América Latina y tercer mundo, con pretensión ético-crítica¹⁵ se apropiaran de estas herramientas categoriales, de esta forma de proceder analíticamente, a la hora de querer cuestionar radicalmente la modernidad europeo occidental. En última instancia ese es nuestro propósito.

A juicio nuestro, de los cinco períodos que hemos descrito, el segundo, el tercero y el quinto se nos hacen los más interesantes, porque en ellos elabora Hinkelammert el núcleo duro, novedoso y más radical de su pensamiento epistemológico. De ahí que sin descuidar la obra entera, nos centraremos solo en tres obras que a juicio nuestro son fundamentales, donde expone explícitamente su reflexión epistemológica, que son “*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*” de 1970; “*Crítica a la razón utópica*” de 1984, y “*El mapa del emperador*” de 1996.

Explícitamente esta investigación ha decidido poner en suspensión momentánea, el desarrollo de la dimensión teológica del análisis hinkelarmiano. No porque no nos parezca relevante, sino todo contrario. Este alumno suyo, al principio (talvez como muchos otros) menospreciaba el lado teológico de Hinkelammert, justamente por ser teológico, es decir, por haber asumido ingenuamente el prejuicio de la modernidad de que lo teológico no es nada relevante, de que la ciencia para ser, debe ser jacobina, como en general la izquierda latinoamericana es.

El prejuicio jacobino de la modernidad europea, consiste en “creer” que para hacer ciencia hay que separar la razón de la fe, o si se quiere de las creencias, porque del ámbito de la fe o de las creencias no se puede saber nada en última instancia, pero sí de los productos de la razón. De ahí que normalmente el cientista o filósofo de la modernidad sea ateo. Pero ateo para la modernidad quiere decir no creer en ningún dios. El ateo moderno, es decir el que *cree* que no *cree* en ningún dios, al no *creer* que no existe ningún dios, abandona ingenuamente, o sea crédulamente, la posibilidad de considerar racionalmente el carácter idolátrico del mercado moderno, es decir, cuando afirma que no existe ningún dios, está diciendo de otro modo que el capital moderno no es dios, es decir, está dejando acriticamente intacta, la posibilidad de tematizar críticamente el carácter idolátrico de la modernidad, o sea, al confundir lo teológico con lo ideológico, deja intacto el fundamento de la dominación moderna, el cual es teológico-idolátrico. Al no someter a la crítica racionalmente el carácter idolátrico de la modernidad, éste carácter idolátrico, o sea sacrificial, queda intacto, porque a la modernidad no le importa mucho que el moderno *crea* o no en algún dios, pero que sí *crea* en el mercado moderno. Por ello es que afirmamos que el ateísmo moderno es pertinente al

¹⁵ Utilizo conceptualmente esta formulación ético-crítica, para distinguirla básicamente de la noción de “crítica” que tiene el pensamiento analítico, para el cual lo crítico consiste básicamente en crítica de textos, de interpretaciones o de argumentos y hasta de palabritas o de oraciones mal conjugadas. No tenemos nada que ver con esta idea analítica de la crítica, la cual no por casualidad esta muy de moda en EUA.

proyecto de la modernidad, dicho de otro modo, quien es moderno, es, o será ateo, y siéndolo, será incapaz intelectivamente de pensar y cuestionar el fundamento de la dominación idolátrica de la modernidad, simplemente porque al abandonar la tematización teológica, lo que en realidad está abandonando son las categorías con las cuales se puede pensar este problema con rigor.

Además de ello, sucede que es imposible separar las creencias de la razón, porque la razón constitutivamente tiene su horizonte más allá del hecho, de lo meramente factual y comprobable y cuando aparece una concepción de razón científica que niega este horizonte, se queda con una parte de la razón, o sea sin la razón. Con una razón mutilada es muy problemático enfrentarse a la realidad, pero el problema mayúsculo aparece cuando el cientista intenta analizar la realidad prescindiendo de ésta dimensión del ser social. Como ya no tiene categorías para este tipo de análisis, entonces esta dimensión teológica de la realidad, o de las creencias, se le difuminan. Así la realidad no se le aparece como es, sino siempre recortada o mutilada. Lo más grave es que cuando no se tematiza científicamente esta dimensión, el ámbito de los sentidos o de las tendencias mítico-simbólicas empiezan a desaparecer, y cuando esto desaparece, lo único que aparece es el presente en tanto que presente y nada más que presente, o sea lo que aparece es una pérdida del sentido del futuro, y al final el cientista social como ya no le ve sentidos a la realidad social, termina glorificando el presente, porque perdió totalmente el sentido del futuro. De ahí que se entienda por qué muchos de los cientistas sociales jacobino-marxistas latinoamericanos de las décadas de los 60's, 70's, 80's y hasta 90's, que eran muy críticos del capitalismo y la modernidad burguesa ahora sean serios *creyentes* y defensores del neoliberalismo posmoderno.

Este prejuicio de la izquierda latinoamericana que se dice crítica, presente inclusive hoy en grandes sectores latinoamericanos ha impedido un acercamiento libre y desprejuiciado a la obra de Hinkelammert, porque ha confundido la teología con la creencia, o con la fe del creyente, es decir, una cosa es la manera como el creyente o el hombre de fe vive su vida religiosa y otra el análisis teórico o científico de esas prácticas religiosas. Así como el cientista de la economía no necesita estar de acuerdo con el capital, para analizarlo, describirlo o inclusive cuestionarlo; así también no es necesario ser creyente del dios o ídolo moderno para analizarlo o cuestionarlo.

Justamente por haber descubierto ahora la gran relevancia del análisis teológico en el mundo de hoy que hace Hinkelammert, es que he decidido dejar esta especificidad para un posterior trabajo donde exponga la obra global de Franz, porque ahora lo teológico y más precisamente, la dimensión teológica del análisis de Hinkelammert me parece tan fundamental, que dadas las limitaciones de esta pequeña investigación,

excedería en mucho las pretensiones del mismo. Además de que su exposición implicaría mostrar las consecuencias fuertes de este tipo de análisis no solo para los teólogos de la liberación (que son quienes más conocen la obra de Franz), los cuales normalmente proceden de la tradición cristiana, sino para cualquier tipo de pensamiento que se precie de radicalmente crítico, porque lo teológico, o si se quiere lo religioso es parte constitutiva de la realidad.

Si prescindimos de esta parte de la realidad, simplemente nos quedamos sin realidad. Además de que en última instancia, las imágenes que tenemos de la tierra dependen de las imágenes que tenemos del cielo. Si queremos producir un cambio, o una revolución en la tierra, tenemos que cambiar o revolucionar previa, o paralelamente nuestras imágenes o concepciones del cielo, y desgraciadamente este es un trabajo de reflexión teológica explícita. Por ello es que la reflexión teológica en este caso, es crítica de las imágenes del cielo de las que se ha servido la modernidad para dominar. El proyecto posmoderno está destruyendo indistintamente todo tipo de imágenes celestiales o trascendentales (ya sean de liberación o de estabilización) para mostrar que el más allá de este mundo no existe, lo cual le sirve en grado sumo a la modernidad neoliberal, para que la humanidad crea que más allá del mercado neoliberal no existe nada, sino sólo el caos. La crítica teológica sirve para mostrar que el más allá, no está allá arriba en los cielos, o después de la muerte, sino aquí en la tierra, que existe un mundo (más allá de este mundo moderno-neoliberal), donde todos podamos caber. Pero previamente hay que saber «imaginar» este nuevo mundo, «concebirlo» lúcidamente, «soñarlo» bien despiertos y «proyectar» el presente en la perspectiva de esta hermosa utopía que sueña con una sociedad en la cual todos puedan caber y vivir dignamente.

Sin embargo, la dimensión teológica del análisis ya sea de la obra de Hinkelammert, o de la realidad, estará siempre presente de modo implícito y la “nombraremos” en la medida de lo necesario, sólo para ubicarla en su preciso contexto.

§ 4. Introducción biográfica.

Franz Hinkelammert nació el 12 de Enero de 1931 en Emsdetten, un pueblo a orillas del río Ems, cercano a Münster, en la región de Northrhein Westfalen, al noroeste de Alemania. Si la infancia suya fue relativamente tranquila, no se podría decir lo mismo de su adolescencia, la cual estuvo cargada de muchas experiencias fuertes que determinarían mucho su forma de pensar la vida. Recordemos que la década del cuarenta, es decir, toda la adolescencia de Hinkelammert estuvo fuertemente impregnada por la experiencia del ascenso de los nazis al poder de Alemania y la segunda guerra mundial, porque cuando terminó ésta, él tenía apenas 14 años, “Los suficientes para percibir cual era la

tendencia en la escuela, en la juventud hitleriana... aunque también estaba el impacto de la guerra, la actitud de los vecinos... [Alemania] Era realmente una sociedad en guerra total, en movimiento total. Tal vez esto se refleja más en un niño que en gente de otra edad, que quizás puede distanciarse e “invernarse”; esto se decía mucho, hay que ‘invernarse’. Un niño sin embargo no puede invernar, no tiene defensas, las cosas le sobrevienen: la experiencia de la muerte, los ataques aéreos, uno tenía que ir a desenterrar a los cadáveres, a auxiliar a los desmayados, había que ayudar en la reconstrucción de las casas. Todo esto es sumamente inquietante y hace que las impresiones sean muy profundas para uno”¹⁶. Estas experiencias tan fuertes para un adolescente, como la experiencia judía en la Alemania nazi, apenas digeribles intelectivamente en ese momento, también las veía en sus padres; “Considero que fue un gran impacto para mi padre cuando empezaron a desaparecer los judíos. Eso fue algo increíble. Uno lo percibía porque de repente los judíos aparecían con la estrella de David pegada en sus casas y un día ya no había ninguno. Notabas que existía algo dramático detrás, aunque no sabías qué. A mí me dio la impresión de un cataclismo. Pero desde luego, a los catorce años no tenía claro de qué fenómeno o ideología se trataba. No obstante, inmediatamente después de la guerra vinieron tres años de publicaciones enteramente libres sobre lo que había sido el nazismo... A mí me correspondió el período de libertad entre los 15 y los 18 años, cuando uno empieza a leer, y allí se me formó un cuadro de lo que había sido el nazismo. Por lo tanto tuve una experiencia directa del nazismo y otra posterior. Ahora bien, la mía es una generación un poco especial ya que vivió la guerra sin participar en ella como soldados”¹⁷. Después de terminar el colegio, ingresó en un seminario jesuita con la intención de estudiar teología, pero pronto se dio cuenta que no era lo suyo, en una época en la que estudiar teología suponía prepararse para la vida sacerdotal y eclesiástica. Su padre, maestro de escuela de profesión, con quien solía discutir a menudo, tenía una buena formación académica en economía, porque pensaba que “para la pedagogía, pero también para la

¹⁶ Gallardo, Helio. *Fetichismo, fe y razón. Entrevista a Franz Hinkelammert*. San José. Mimeo. 1992

¹⁷ *Ibidem*. Estas experiencias de su adolescencia, son el trasfondo histórico desde el cual interpelará, analizará y cuestionará, no solo la experiencia del golpe militar de Pinochet en Chile y su furioso neoliberalismo, sino al muy mal llamado mundo libre. Porque más adelante Hinkelammert mostrará cómo el famoso mundo libre, se apropió de la ideología y religiosidad nazi, luego de haberlo transfigurado. “El nazismo era muy religioso, tremendamente teísta si se quiere, Dios estaba omnipresente en él. El nazismo no era ateo, perseguía a los ateos. Ahí aprendí que los ateos no podían ser tan malos, por la violencia que se daba contra ellos. En la escuela, en mi curso por ejemplo, no se admitía a nadie que fuera ateo; eso absolutamente no podía ser, eso provocaba persecución. Había tres religiones: los católicos, los protestantes y los creyentes en Dios. Los “creyentes en Dios” eran los nazis. Para los nazis, ateísmo significaba comunismo, utopía, algo por condenar. Desde entonces la figura del creyente en Dios resulta ambivalente para mí... Creo que reflexiono teológicamente para canalizar estas cosas amorfas que circulan como religión y que no tienen donde orientarse”. Cfr. Gallardo, Helio. *Entrevista a Franz Hinkelammert*.

filosofía y la teología, era básico partir de la economía”¹⁸, así es que cuando ingresó a la Universidad de Freiburg en 1950, por el influjo de muchas de estas discusiones con su padre, y entre tener que decidir si estudiar filosofía o economía, se decidió por la economía, pero con la perspectiva de seguir estudiando paralelamente filosofía y teología¹⁹. Sin embargo no terminaría sus estudios en esta universidad, sino que de estar un año en Freiburg pasó a Hamburgo donde estudió otro año y luego a Münster donde terminó su licenciatura en el año 1955. En esta última tuvo mucho más contacto con la teología a través de los cursos que impartía Hoeffner, “... un teólogo que más tarde fue cardenal de Colonia y quien promovió mucho la elección del papa actual (Juan Pablo II). Era un hombre muy conservador, aunque muy en la reflexión de economía-teología... no obstante su reflexión era de muy buen nivel... Tenía un libro sobre Vitoria, Suárez y ésta escolástica, en relación con el comienzo del capitalismo en el siglo XVI”²⁰. Pero también en esta época hizo estudios de sociología. “Asistí a cursos y seminarios sobre Max Weber. Estudié mucho los conceptos fundamentales de la sociología, todo un año con un profesor de economía que tenía una espléndida capacidad de interpretación de Weber. Ahí comencé a estudiar Weber. De Marx en cambio, no estudiábamos casi nada”²¹.

Luego cuando terminó la licenciatura el año 55 a la edad de 24 años, tuvo problemas económicos para continuar con el doctorado, pues sus padres habían fallecido. Hasta que encontró una beca de la Universidad Libre de Berlín para estudiar en el Instituto de Europa Oriental (*Osteuropa-Institut*). “Pasé un año y medio con esta beca en Berlín. Y en este instituto me quedé después por ocho años. Ahí hice mis estudios de postgrado y de doctorado, y luego fui asistente de investigación hasta el año 1963”²². La formación que tuvo en este centro y la investigación que realizó en él, fue fundamental para toda su obra posterior, porque en este instituto es donde conoció y estudió en profundidad a Marx y a los pensadores marxistas con quienes se discutía en ese instituto que en ese entonces concentraba la amplia discusión que en Alemania se estaba dando respecto de Marx²³. “En esta misma época la

¹⁸ Gutiérrez, G. y Duque, José. Eds. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*. Ed. DEI. San José Costa Rica. 2001. Pág. 18

¹⁹ “En este tiempo en Alemania, podías participar en los cursos de otras carreras con mucha facilidad; simplemente ibas y te sentabas, nadie te preguntaba si tu eras de la carrera o no. Recuerdo que tomé cursos de filosofía durante un año con un profesor llamado Müller, un filósofo existencial, un heideggeriano. Heidegger no enseñaba en esta época, excepto para grupos muy cerrados a los que no había acceso. Yo hacía cursos también en otros campos como el derecho y la literatura. Y después cada vez más acompañé el estudio con la filosofía”. Cfr. *Ibid.* Pág. 18

²⁰ *Ibid.* Pp. 18-19

²¹ *Ibid.* Pp. 19-20

²² *Ibid.* Pág. 20

²³ “Ahí se tomaban en serio la cosa. De modo que para poder hablar y hacer análisis, tenías que conocer primero *El Capital* de Marx –hicimos dos años de estudios de esta obra-, estudiar las obras principales de Engels, sobre todo la *Dialéctica de la naturaleza*, las principales obras de Lenin al igual que las de Stalin...

izquierda alemana comenzó de nuevo la discusión sobre Marx, y me di cuenta de que la teoría de Marx era sencillamente superior a la teoría neoclásica que estábamos manejando. Y en eso permanezco igual hasta hoy. Marx es otra cosa, su teoría es un pensamiento que efectivamente explica fenómenos, que no me hace desaparecer los problemas concretos detrás de sombras, de sombras de la escasez o sombras de las tendencias psicológicas. Y allí empecé a analizar el fetiche, que para mi ha sido la clave para entender a Marx. Su teoría del valor y el análisis del fetichismo”²⁴. Sin embargo, en este tiempo tuvo que haber atravesado por otros autores para llegar a Marx entre los que a menudo recuerda a Ernst Bloch, especialmente su “*El ateísmo en el cristianismo*”, al cual muchas veces volverá en el futuro, pero también Berdiaeff, Bonhoeffer y Walter Benjamín.

“Hice mi tesis doctoral –nos dice Hinkelammert–, sobre la industrialización soviética, sobre la racionalidad del modelo de industrialización que se llevó a cabo desde los años treinta hasta los sesenta en la Unión Soviética. Y una vez que terminé este doctorado en 1960, entré en el instituto como asistente de investigación, concentrándome en el problema de la ideología de la economía soviética”²⁵.

Sin embargo no duraría mucho en el instituto, porque mientras su producción teórica era crítica respecto del modelo soviético (o de Europa del Este), todo marchaba bien. El problema surgió cuando empezó a utilizar el mismo marco teórico-crítico para cuestionar también a occidente. Porque el problema que Hinkelammert estaba investigando era el relativo al contenido ideológico que estaba presente en la teoría económica soviética, principalmente en el modelo de la planificación que había formulado Kantorovich, en relación al pasaje del socialismo al comunismo. “Trabajé todo eso, no obstante, al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica. Y ahí tuve el primer choque con quien después me hizo imposible seguir laborando en ese centro. Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a cómo concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concebían los economistas soviéticos

Había también cursos sobre Rusia y la Unión Soviética. Cursos de historia, literatura, economía, filosofía y jurisprudencia. Fue un estudio de gran profundidad... Es decir, había mucha mezcla, y creo que a pesar de la orientación general, en ese instituto se hacía un estudio muy objetivo. Ahí empecé el análisis del comunismo, del pasaje al comunismo, de cómo concebían la planificación, los modelos de planificación, todo ese conjunto de temas que más tarde traté en trabajos como *Crítica de la razón utópica*, y antes en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. En esas obras tengo largos capítulos sobre el tema que estudié en esos años”. Cfr. *Ibid.* Pp. 20-21

²⁴ Gallardo, Helio. *Entrevista con Hinkelammert*.

²⁵ Cfr. *Ibid.* Pág. 21

el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta”²⁶, o sea que, la pretensión de cientificidad de los modelos económicos de la economía clásica y de la economía de planificación eran en el fondo ideología encubierta con lenguaje científico. “En ese centro –nos sigue diciendo Hinkelammert- si se hacía una crítica general al otro estaba bien [o sea a los comunistas soviéticos], pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición [la capitalista], cambiaba completamente la actitud. Podías criticar la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto... Tampoco querían publicar mis trabajos. Tengo varios manuscritos de libros que no me publicaron; sólo me aceptaron la tesis doctoral, publicada en alemán. Era claro que no podía seguir en ese lugar”²⁷.

Sin embargo, en “ese lugar” es donde había –si se quiere- reforzado de modo sólido su formación académica, pero también la manera de hacer crítica, más allá del ámbito estrecho de la ciencia social. Porque en el instituto casi todos sus compañeros tenían formación neoclásica y ahí precisamente, en las discusiones estudiantiles descubrieron la teoría del valor de Marx. “Quedamos realmente impresionados con los análisis de la teoría del valor, la plusvalía relativa, y después, los esquemas de la reproducción ampliada que tuvieron mucho impacto en mi pensamiento posterior... Hice mi tesis doctoral sobre la industrialización soviética, sobre la racionalidad del modelo de industrialización que se llevó a cabo desde los años treinta hasta los sesenta en la Unión Soviética”²⁸. Pero paralelamente a toda esta formación-discusión de ciencia social y filosofía, nunca descuidó su formación teológica, es más la profundizó. “En este tiempo en Berlín, del 55 al 63, seguí asistiendo a cursos de filosofía, pero ahí seguí el enfoque teológico de Gollwitzer²⁹. Durante estos ocho años prácticamente participé en todas las clases de Gollwitzer. Ahí entré de nuevo y de lleno en el campo teológico... No había facultad de teología, sin embargo esta universidad tenía dos cátedras de teología, una protestante (Gollwitzer) y otra católica (Reding). Yo seguía a los dos, pero yo terminé

²⁶ Cf. Ibid. pág. 22

²⁷ Ibid. pág. 23

²⁸ Ibid. Pág. 21.

²⁹ “Helmut Gollwitzer era un teólogo con quien estudié ocho años, aunque yo no cursaba teología, estudiaba economía, no obstante seguía todas las clases y seminarios de Gollwitzer que era un teólogo muy importante para mí... Él permaneció varios años como prisionero de guerra en la Unión Soviética, y cuando retornó publicó un libro con sus recuerdos que nos impactó mucho. Lo leí enseguida. Se llama: *Y nos mandas donde no queremos ir*. En este libro él interpretó la relación entre la República Federal Alemana y la URSS como una relación por humanizar... Fue un teólogo que hizo mucho por la vinculación de la Iglesia protestante alemana con los movimientos estudiantiles de los años sesenta y es en él, y en todo lo que estudié con él entre 1955 y 1963, que se encuentra mi articulación más constructiva. Considero que Gollwitzer es asimismo la figura más importante para el puente que vi se podía establecer entre las ciencias sociales, en especial el pensamiento de Marx y la reflexión teológica”. Cfr. Gallardo, Helio. *Entrevista a Hinkelammert*.

asistiendo a todos los cursos de Gollwitzer porque tenía una capacidad intelectual impresionante y en él había ya una muy clara teología del compromiso. Él estaba muy cerca de los movimientos estudiantiles de oposición que ya en ese tiempo se formaban, y que serían la base del posterior movimiento de 1968. Creo que mi formación teológica, la poca que tengo, la recibí de Gollwitzer. En ese sentido soy discípulo suyo”³⁰.

Así es que luego de los problemas que tuvo con el instituto Hinkelammert hizo correr la voz entre sus amigos de que quería irse a América Latina. Pero ¿por qué precisamente América Latina? Porque desde muy temprana edad, casi desde sus 17 años había leído mucha literatura sobre la conquista de México y Hernán Cortés, sobre la independencia de Latinoamérica y sobre Simón Bolívar, de ahí que a sus 19 o 20 años Franz tenía ya muy fijada en su mente la idea de venir a Latinoamérica, por eso es que cuando vio que los espacios académicos se le cerraban en Berlín, decidió que debía abandonar Europa e irse para América Latina. Para sorpresa suya muy pronto le llamaron de la Fundación Adenauer, y le preguntaron si quería irse con ellos a Chile a ejercer una cátedra de sociología en la Universidad y para colaborar con las actividades de la fundación, lo cual aceptó enseguida.

Así Franz Joseph Hinkelammert llegó a tierras Latinoamericanas en el año 1963, a la edad de 32 años. Inmediatamente se inmiscuyó en las tareas de la fundación que eran dar clases de sociología económica en la Universidad donde continuó trabajando en el tema de la ideología en la economía y paralelamente a ello dando cursos de formación política a líderes sindicalistas de sindicatos cristianos. “Esta experiencia me abrió una veta totalmente nueva –nos dice Hinkelammert- que ya no era solo académica. Este era ahora un trabajo teórico con militantes, con todas las limitaciones que esto pueda tener, que inició sin embargo una dinámica que para mí fue fundamental y que he seguido desde entonces, y es lo que en última instancia me llevó al DEI. [Porque] El DEI es eso”³¹. En estos cursos que no eran académicos en sentido estricto, lo que hacían era discutir problemas que la realidad estaba presentando y que surgía como producto propio de la movilización de la sociedad latinoamericana y la chilena. “Fue en este ámbito que entré en la discusión sobre la teología de la liberación que estaba formándose. Ni la teoría de la dependencia, ni la problemática del Tercer Mundo, eran temas que yo hubiera trabajado antes. Había estudiado el desarrollo bajo el punto de vista de la

³⁰ *Ibidem*. “Gollwitzer –nos dice Hinkelammert- es un hombre en la línea de pensamiento de Bonhoeffer y de Karl Barth. Tú no puedes trabajar sobre Gollwitzer sin a la vez tomar en cuenta a Bonhoeffer y a Karl Barth. Para mí, la formación teológica de este tiempo entre el 55 y el 63 fue Gollwitzer y a través de él, de Bonhoeffer y Barth. Y con eso he seguido hasta hoy. Aunque en mis trabajos casi nunca he citado a Gollwitzer y sí a Bonhoeffer. Esto se debe a que Bonhoeffer es una figura central, también por ser mártir, y al hecho de que en América se conoce a Bonhoeffer y no a Gollwitzer. Pero Gollwitzer hubiera sido un gran puente entre Bonhoeffer y la teología de la liberación”. *Ibid.* Pág. 26

³¹ *Ibid.* Pág. 26

industrialización soviética. Ahí ya aparecen muchos de los problemas que, a partir de la teoría del subdesarrollo, pude ver como problemas de desarrollo. La problemática soviética era la de la industrialización de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de la alemana, la inglesa, la estadounidense, incluso la japonesa. La industrialización de la Unión Soviética era la industrialización de una sociedad subdesarrollada, y éste es un tema muy diferente al de la industrialización a la manera burguesa. En Berlín yo había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero solamente la había discutido desde la perspectiva de la Unión Soviética, sin tener la visión de un Tercer Mundo. En Chile empezamos la discusión sobre la teoría de la dependencia y comencé a colaborar y discutir en esta dirección. Yo llevaba muchas de esas discusiones al centro de estudios políticos y al centro de estudios sindicales, así como a la universidad... Así que entré en el ambiente del continente tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente, no más. Y la re-formulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico”³².

A partir del 67 y hasta el 70, trabajó en el *Instituto Latinoamericano de Desarrollo* (ILADES) “Era un centro que habían formado los jesuitas... Tenían unos cursos de formación para líderes populares de las diferentes regiones de América del Sur, y un segundo curso que era una maestría para investigadores vinculados a los movimientos populares”³³. Más tarde el padre Pierre Bigo quien dirigía este centro no estuvo de acuerdo con el trabajo crítico que miembros del instituto como Hinkelammert desarrollaba, así es que decidió echarlos a todos para hacer otro instituto con otra gente menos crítica³⁴.

Sin embargo, desde 1968 ya se había ampliado aún mucho más su rango de trabajo al haber formado parte del *Centro de Estudios de la Realidad Nacional* (CEREN) un centro multidisciplinario dirigido por Jacques Chonchol muy importante para la intelectualidad de ese entonces, no solo de Chile, sino de Latinoamérica, porque en ese centro llegaron a trabajar o a participar de las discusiones e investigaciones, gente como André Gunder Frank, René Zavaleta Mercado, Hugo Zemelman, Pablo Freire, Armando Mattelart, y muchos otros, lo cual hizo

³² *Ibíd.* Pp. 26-27

³³ *Ibíd.* Pág. 27

³⁴ Siempre recuerda con mucho humor cómo este señor decidió echar a todos los miembros del instituto con la excusa de que ya no había dinero para seguir haciendo funcionar el instituto. Pero, al día siguiente como por arte de magia hizo aparecer dinero para contratar a otra gente y seguir haciendo funcionar el instituto a su antojo. Cfr. Entrevista a Hinkelammert. 2002. Mimeo.

que la discusión fuese de muy buen nivel. Ya sin el trabajo del IDESAL, Hinkelammert se dedicó de lleno a la redacción de sus libros, “*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*”³⁵ y “*Dialéctica del desarrollo desigual*”. ¿Qué es aquello que desarrolló y expuso en estas dos obras? La tesis de que el gran capital necesitó desde el principio destruir sistemáticamente, primero, nuestras formas de producción tradicionales, previas o pre-existentes para constituirnos en exportadores de materia prima y consumidores de productos elaborados por el gran capital, es decir, necesitó destruir nuestras formas de vida, para imponernos junto con la producción de mercancías, la forma de vida moderna. Esto es, las naciones del centro necesitaron desde el principio constituirnos en periferia, para poder ellas desarrollarse libremente, lo cual a su vez implicó siempre y desde el principio de esta relación de dominación, sumergirnos en el proceso del subdesarrollo, del atraso y la dependencia, o sea en el proyecto que la modernidad ha tenido para el sur, y el tercer mundo desde el principio. Por eso es que estos textos centrales para entender su pensamiento, le servirán como pie de base para cuestionar en el futuro ya no sólo al capitalismo o al socialismo como fenómenos independientes, sino a la modernidad en su conjunto, porque ambos proyectos de sociedad, son productos de la modernidad, o como él lo dice explícitamente; de lo que se trataba era de cuestionar «la producción moderna». Este proceso moderno de producir sistemáticamente en nuestros pueblos el subdesarrollo, no se ha detenido hasta el día de hoy, sino que se ha incrementado e inclusive acelerado a grados tales que hoy, el 80% de la población mundial está en un franco proceso de pauperización.

“En este tiempo me acerqué a los teólogos de la liberación. Trabajé con Pablo Richard y publicamos una vez en la revista *Cuadernos de la Realidad Nacional* unas reflexiones sobre teología de la liberación... En este tiempo empezó también el trabajo con Hugo Assmann, con quien me relacioné mucho, y con Gustavo Gutiérrez. Yo era alguien externo para ellos. Pero un externo por el cual se tenía interés. Jamás me habrían interpretado como teólogo. Yo era economista y sociólogo... En este tiempo conocí asimismo a Enrique Dussel en la Universidad Católica y a Juan Luis Segundo. Todos estos contactos empezaron alrededor de 1968. Sin embargo, en ese momento la teología de la liberación no era central en mi

³⁵ “Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo...*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto no obstante era inaguantable, puesto que siempre se requiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos, no fue analizado como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental”. *Ibíd.* Pág. 194

trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero sin elaborarla mayormente”³⁶.

Sin embargo, su actividad intelectual nunca se redujo a lo meramente teórico, ni estuvo cerrado solamente al ambiente académico, sino que siempre tuvo aperturas a otras dimensiones prácticas y concretas de la realidad social que tenían que ver con el dinámico ambiente socio-político, primero con Chile y luego con Latinoamérica. Por ello es que estuvo muy cerca del gobierno de la Unidad Popular. Inclusive llegó a militar un tiempo en el MAPU, hasta que éste se dividió. Y así en medio de toda esta ebullición política y teórica llegó el golpe militar de Pinochet de 1973.

“Llegó el golpe que yo preveía. No obstante enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe seguí la radio y la TV, sobre todo el canal 13 de la Universidad Católica donde el padre Hasbun tenía la voz cantante. Él era un golpista extremo, un tipo sumamente violento. Hizo comentarios teológicos que no eran ni comentarios siquiera, sino algo así como emblemas religiosos, consignas, tomadas todas de una larga tradición cristiana represiva. Para mí esto era extrañísimo y grabé todo lo que Hasbun presentó. Me daba cuenta de lo que era. Entonces lo grabé todo y más tarde trabajé sobre eso. Fue cuando me percaté que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía impacto violento enorme.”³⁷. Desde ese entonces es que se puso a analizar la ideología y la teología del pensamiento conservador, primero con el golpe de Pinochet, luego con la memoria que este golpe de estado sangriento, le trajo del nazismo de Hitler³⁸, para finalmente buscar en la

³⁶ *Ibíd.* Pág. 28

³⁷ *Ibíd.* Pág. 29

³⁸ “Se trata de la experiencia alemana del nazismo, y después de la Segunda Guerra, de sus secuelas en Alemania, una experiencia que viví hasta venirme a América Latina en 1963 y por la que he seguido interesado, preocupado debiera decir, hasta hoy. Pienso y siento que este fenómeno, el del nazismo y sus secuelas, es un interlocutor sumamente importante para mí porque percibo en él las raíces de la ideología del Mundo Libre. Creo que estas raíces están profundamente relacionadas con la ideología del nazismo. Pienso que en la ideología de los nazis se dio una especie de ideología privilegiada del mundo occidental, por su transparencia. Y está también el fenómeno de la reformulación del nazismo por el pensamiento del Mundo Libre posterior a la segunda guerra mundial. El pensamiento de este mundo recharacteriza al nazismo y así nadie puede percibir lo que este era o fue. Son por consiguiente, dos cosas: la transparencia con que la ideología nazi expresa a occidente –es Occidente *in extremis*, como ha descrito Galtung- y la re-characterización del nazismo por un pensamiento que lo transfigura de modo que ya no puede ser reconocido”. Cfr. *Ibíd.* Pág. 79-80

historia de occidente, las fuentes de este pensamiento constitutivo de occidente³⁹.

Después del golpe de Pinochet, tuvo que salir al exilio, el lugar inmediato fue Alemania. La Universidad Libre de Berlín lo invitó como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (Lateinamerika-Institut) hasta 1976, donde empezó a hacer el análisis de la ideología y la teología del golpe militar y que más tarde publicó bajo el título de “*Ideología del Sometimiento*”. Luego de trabajar unos tres años en Berlín como profesor invitado se dio cuenta de que en esa universidad tampoco había espacio de trabajo para él, así es que decidió volver a América Latina. En 1976 el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) le ofreció la tarea de elaborar un programa de maestría en economía que se desarrolló en Honduras y, paralelamente con Hugo Assmann decidieron fundar el “Departamento Ecuménico de Investigación” (DEI) en 1976, los primeros cursos se dieron a partir de 1977. Por ese tiempo también empieza a dar clases en la Universidad Nacional de Costa Rica. Luego de una corta estadía en Honduras donde fue director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras entre 1978 y 1982, decide instalarse definitivamente en Costa Rica. “Desde 1982 trabajo en el DEI a tiempo completo y participo en la Universidad pero ya no como catedrático, sino como profesor invitado. Desde entonces trabajo ya no economía-ideología, sino economía-teología. Y eso ha sido a raíz de la experiencia del golpe militar chileno”⁴⁰.

Ahora bien, para alguien que no se limita a interpretar o describir lo que sucede con la realidad socio-política e histórica, aquello que acontece con la realidad no es una mera anécdota, sino que influye fuertemente en aquello que se está pensando de modo explícito. Por eso es que el golpe militar de Pinochet determinó en gran medida el giro de su programa de investigación de la relación economía-ideología, hacia la relación economía-teología, y este pasaje a juicio nuestro implica inevitablemente una reflexión de carácter epistemológico, en la cual se clarifique no solo el uso de las categorías en cuestión, sino inclusive el marco categorial del cual se partía y se partirá en adelante. Por ello es que el hecho socio-político-histórico del golpe militar se constituye en el nuevo horizonte desde el cual iluminará su investigación futura.

“Porque el golpe militar de Chile llevó a la concepción de una política económica totalmente diferente, que hoy llamamos neoliberal. Política que los mismos *Chicago Boys* llamaron neoliberal, si bien luego se distanciaron de la palabra. Los *Chicago Boys* eran colegas míos en la Universidad Católica... había un ambiente intolerable para mí... [porque el enfoque de la facultad de economía]... era netamente neoliberal a partir de

³⁹ Que son fundamentalmente sus libros: “*La fe de Abraham y el Edipo occidental*” y “*Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*”.

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 30

los enfoques de Hayek y Friedman. Los *Chicago Boys* habían sido promovidos por la Fundación Ford. Esta fundación había hecho un trabajo sistemático con ellos, becándolos para que se formaran en Chicago. Ellos volvieron en el curso de los años sesenta, ocuparon y monopolizaron en una determinada línea la facultad de economía...

“Percibí que con el golpe militar se inició una estrategia completamente nueva, que era la estrategia de este grupo de economistas de la facultad de economía de la Universidad Católica. Y entonces la problemática de economía-teología se me presentó de una nueva forma. Ya no tenía nada que ver con la política reformista de los años cincuenta, sino que se trataba ahora de un auténtico capitalismo salvaje. Además, la ideología en que se basó la Junta Militar⁴¹ que asumía este nuevo neoliberalismo tenía un apoyo muy grande en circuitos cristianos como los de Hasbun con su propaganda de violencia. Por tanto, ya no se podía simplemente hablar de economía e ideología, sino que incluía ahora el problema de la teología, y eso también bajo el impacto de la teología de la liberación que había puesto eso sobre la mesa...

“Cuando empecé a analizar el discurso violento de Hasbun, busqué las teologías de represión de la tradición cristiana y muy pronto me topé con Bernardo de Claraval. Hasbun era un predicador de la Cruzada, pero no contra los paganos de afuera, sino contra estos levantados de adentro que se llaman socialistas. Inicié entonces dos búsquedas. La primera, las fuentes teológicas del propio pensamiento económico, ya no sólo del neoliberal, sino también del neoclásico, del marxista, del soviético. La segunda, las transformaciones violentas del cristianismo. Ahí me formulé el programa que desplegué posteriormente en el DEI, y en el cual sigo. Después de *Las armas ideológicas de la muerte* lo desarrollé en la línea de la *Crítica de la razón utópica*, y en el DEI hicimos de este punto un punto clave, necesario para discutir la utopía del comunismo, al igual que las utopizaciones que se realizan en la economía neoliberal, la neoclásica, etc.”⁴².

Una vez instalado definitivamente en el DEI de Costa Rica, Hinkelammert continuó con esta nueva etapa o período de la investigación que ahora tenía otro comienzo a partir del golpe militar. La experiencia de la formación inicial alemana, había pasado a la historia, ahora de lo que se trataba era de pensar esta nueva realidad, ya no tanto la latinoamericana, que había sido el caso de su estadía en Chile, sino esta nueva realidad que estaba empezando a surgir a partir del nuevo modelo

⁴¹ “Todo este ambiente cambió de modo radical con el golpe militar. El cambio empezó con la elevación del pensamiento de Popper. Rápidamente Popper pasó a ser el filósofo de la corte de la nueva dictadura militar de Seguridad Nacional. Con ello, la crítica de la utopía volvió a aparecer como una crítica de algo desechable. Precisamente Popper es unívoco a este respecto con su ilusión de poder descartar toda dimensión utópica de la vida y del pensamiento, para poner en su lugar un realismo que reproduce a la utopía en su forma más enajenada”. Cfr. *Ibíd.* Pág. 65

⁴² *Ibíd.* Pág. 30-31

económico que se imponía de nuevo por las armas a través de las dictaduras de seguridad nacional, pero no solo para América Latina, sino tres décadas después, para todo el planeta, este proyecto que ahora conocemos como *Globalización* del modelo neoliberal. Este nuevo período iniciado formalmente según nuestro análisis con *Las armas ideológicas de la muerte*, culminó de modo magistral con *Crítica de la razón utópica*, su obra epistemológica por excelencia. Este programa de investigación que había desarrollado desde ese entonces no termina ahí, sino que todavía hay otro acontecimiento que marcará no solo el pensamiento de Hinkelammert, sino el de todos aquellos pensadores y críticos de la modernidad capitalista; el derrumbe del socialismo soviético y de los países de Europa oriental⁴³. En cierto sentido Hinkelammert había previsto este derrumbe en su *Crítica de la razón utópica* y por eso no le sorprendió tanto. El problema mayor fue cuando luego de la caída del muro de Berlín y de los socialismos reales, el primer mundo ahora sí se puso a imponer literalmente el llamado “capitalismo salvaje”. Si en tiempos de la existencia del socialismo real, el capitalismo todavía mostraba una cara humana, ahora sin contendiente que le hiciera frente, mostraba su verdadero rostro. Hinkelammert, sin embargo ya tenía toda una estructura categorial para iniciar la crítica dura de este tipo de capitalismo, en una época en que la izquierda en general, por no haber trabajado de modo apropiado un marco categorial crítico de la modernidad, prácticamente se pasó del otro lado, otros se dedicaron a la literatura y algunos terminaron hasta en la cocina.

Tal es así que la unipolaridad del modelo neoliberal, pareciera que hubiese alcanzado y engullido a los antaño duros críticos del capitalismo. El eufemismo de nueva izquierda, izquierda moderna, o izquierda madura, se refiere a aquella gente que procede de la izquierda que abandonaron

⁴³ “Creo que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. En ese momento me encontraba en la República federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre la caída del muro y la masacre de la comunidad jesuítica de San Salvador, que ocurrió apenas una semana después. Lo que me llamó en especial la atención fue que los medios de comunicación europeos se concentraron casi de forma exclusiva en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales... Se trató de una “liquidación” en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, mediante la cual se “eliminó” uno de los centros de teología de liberación del mundo occidental... Un mes después se llevó a cabo la intervención militar en Panamá, que contó con el consenso de todas las sociedades occidentales... Esto nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer desde la década de los cincuenta hasta la de los setenta como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo... El capitalismo se siente hoy en la situación de “hemos ganado”. Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE.UU. que habla del fin de la historia, y que promete un futuro en el cual ya no habrá historia ni conflictos esenciales... El mundo que aparece y se anuncia, es un mundo en el que existe un solo señor y amo, y un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo... El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total y lo sabe”. Cfr. *Itinerarios de la razón crítica*... pág. 95-96

totalmente la crítica del capital y su poder, y por eso ahora son sus más acérrimos defensores.

Esta nueva etapa del mundo moderno después del 89, Hinkelammert la empieza a revisar críticamente también en otra nueva etapa de su pensamiento, la cual en cierto sentido empieza con su “*Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*” de 1995, pero que a juicio nuestro inicia formalmente con “*El mapa del emperador*” por ser la tercera de sus obras eminentemente epistemológicas a juicio nuestro, es decir, donde salda cuentas categorialmente con la racionalidad moderna-posmoderna, para mostrar en última instancia por qué el relativismo es parte sustancial hoy del proyecto posmoderno, como continuidad lógica del proyecto de dominación imperial-mundial de la modernidad occidental. Además, se trata de cuestionar la superficial crítica de los totalitarismos que hace el discurso posmoderno⁴⁴, cuando éste deja intacto al totalitarismo del mercado neoliberal, de ahí que la crítica que hace el proyecto posmoderno sea pertinente al sistema-mundo, porque no lo cuestiona en sus fundamentos, es más le permite su continuidad. Así la izquierda ingenua, siguiendo a la crítica posmoderna al totalitarismo de los socialismos reales, se olvidó de que el totalitarismo más fuerte y duro del imperio de la ley del mercado sigue intacto. Lo peor de todo no es que no lo cuestione, sino que encima de ello, lo defiende y hasta lo glorifica.

Después de la publicación de “*El mapa del emperador*” de 1996 y ya con una gran solvencia categorial, publicó “*El grito del sujeto*” en 1998, como ya dijimos un texto “aparentemente” teológico, donde la forma del análisis rompe literalmente con el estrecho análisis de las disciplinas, porque acá se muestra cómo es que un hecho eminentemente político, acaecido en un contexto histórico-religioso y expresado en lenguaje teológico, tiene implicaciones históricas decisivas para nuestro mundo moderno y que cuando el análisis disciplinado de las disciplinas modernas lo ve desde un solo ángulo, el de la etiqueta, la realidad de ese hecho se difumina, o sea que desaparece. Luego publica “*Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*” el 2001, un trabajo en el que vuelve a tematizar un tema de la década de los 70’s, ahora como categoría ya desarrollada, el de la *coordinación social de trabajo*, en la perspectiva de plantear una coordinación del trabajo más allá de la racionalidad medio-fin moderna, esto es desde una “racionalidad

⁴⁴ Paralelamente a la tendencia posmodernizante de la izquierda latinoamericana y mundial, fue sintomático que después de la caída del muro de Berlín en 1989, muchos científicos sociales y “analistas” como se hacen llamar hoy quienes han abandonado la pretensión científica, desempolvaban sus libritos de Popper, en especial “*La sociedad abierta y sus enemigos*”, para luego afirmar no sin cierto rubor, que parecía que Popper tenía nomás razón. De ahí que muchos ex científicos sociales de izquierda, se neopositivaron y algunos hasta se volvieron analíticos (el llamado marxismo analítico es una contradicción en los términos), y por supuesto que ya no cuestionan la realidad, sólo los textos, porque para esta gente todo es interpretación, ya no hay hechos. Para ellos la teoría crítica ya no critica la realidad, solo las interpretaciones, o sea sólo los textos, o los discursos por ello no salen de sus escritorios o cubículos, para ellos la realidad histórica ya no cuenta.

reproductiva de la vida” y no del capital. Luego aparecieron “*El sujeto y la ley*” en el 2002 y “*El asalto al poder mundial y la violencia sagrada*” del 2003, ambos textos del Hinkelammert maduro donde su redacción presupone casi toda su obra previa, donde la continuidad y la profundización de su pensamiento sigue imparable. También en España apareció una nueva edición de su obra magna “*Crítica de la razón utópica*” ampliada y aumentada, así como otra compilación de varios trabajos suyos en Chile con el título de “*El nihilismo al desnudo*”. Posteriormente a mediados del 2004 apareció otro libro en coedición con Ulrich Duchrow titulado “*La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*”, editado esta vez en México y finalmente a mediados de este año Hinkelammert publicó otro hermoso libro en coedición con Henry Mora titulado *Hacia una economía para la vida*, en la cual continúa la tematización iniciada en *Coordinación social del trabajo...* que consiste en intentar pensar en la posibilidad de una economía no moderna, es decir, pensar en una economía cuyo centro no sea la ganancia, sino la vida humana. Después de su crítica radical y mortal al capital moderno, ahora de lo que se trata es de pensar en otra economía distinta de la moderna-posmoderna, porque no basta con criticar o cuestionar el presente, sino que también hay que participar activamente en la construcción de nuevas realidades.

Hasta ahora (noviembre del 2005) la obra de Franz Hinkelammert solo se ha difundido en ciertos centros de América Latina, en realidad no es ampliamente conocido y la gente que normalmente lo conoce, hasta ahora no ha tenido acceso a toda su obra para poder hacer una recepción de su pensamiento en regla. De hecho recién está empezando a ser difundida su obra en España y Alemania y esperemos que este proceso continúe.

En el año 2001 Hinkelammert cumplió su 70 aniversario y el DEI de Costa Rica publicó un libro de homenaje a su vida y su obra titulado “*Itinerarios de la razón crítica*”. Por primera vez en ese libro se incluyen una serie de ensayos relativos a su pensamiento. Aunque Hinkelammert todavía no ha dejado de producir, porque desde el 2001 hasta la fecha publicó varios libros más, creemos que su pensamiento todavía tiene mucho para ser desarrollado. Este trabajo lo único que intenta es presentar un marco general de su pensamiento para entender en la medida de las posibilidades el sentido completo de su obra.

§ 5. ¿Qué significa ética y crítica en Hinkelammert?

Una de nuestras hipótesis centrales es que *toda la obra* de Hinkelammert es ética y crítica a la vez; es decir no es o ética, o crítica solamente, o de modo separado, sino inescindiblemente ética-crítica. Sin embargo da la casualidad que a lo largo de toda su obra, muy pocas veces

habla él de lo que entiende y el modo cómo define ambos conceptos⁴⁵. Es más, nunca le dedica un libro o siquiera un capítulo entero a un tratamiento sistemático de estas categorías, sino que apenas en escasas líneas escribe él de lo fundamental que es la reflexión ética y la crítica para producir un pensamiento no sólo comprometido con la realidad, sino explícitamente comprometido con un proyecto de sociedad que trascienda radicalmente la encrucijada moderna.

En nuestra opinión, Hinkelammert no define o trata sistemáticamente (en el sentido de una fundamentación) estas categorías en un plano estrictamente teórico, no sólo porque no es filósofo, o si se quiere su intención teórica no es en sentido estricto filosófica, por ello es que nunca intenta hacer una teoría de los valores en general, o de lo que es o debiera ser la crítica teórica en general o la teoría crítica; porque a juicio nuestro, su intención teórica, reflexiva o intelectual no está enfocada en la perspectiva de desarrollar una teoría explicativa en el sentido tradicional o estándar, sino producir una *explicación crítica* de una dimensión de la realidad social, pero no para cuestionar (en principio) otra teoría, lo cual no es su objetivo principal, sino para cuestionar el presente como realidad con la intención de influir en ella con las explicaciones críticas, para hacer inteligible su contradicción y la manera de resolverlo, de salir de esa contradicción, o si se quiere, de colaborar con esa *explicación crítica* en la transformación de la realidad que se está pensando; en este sentido es que una de las sospechas que tenemos es que la intencionalidad teórico-crítica que tiene Hinkelammert no es tradicional o estándar, sino crítica, pero en el sentido de Marx y de Horkheimer⁴⁶.

⁴⁵ En este sentido se podría decir que es bien marxista por ejemplo en el sentido metodológico, pues Marx apenas le dedicó una sola vez un apartado en los Grundrisse a explicar o definir en aquello que significa el método que él está empleando para investigar lo que sea el capital, pero toda su obra es un desarrollo de lo que él concibe que debe ser el modo de proceder metodológicamente en el plano científico. De modo similar, a Hinkelammert no le interesa tanto definir los conceptos, sino desarrollarlos así como hace Marx a lo largo no sólo de los Grundrisse y el Capital, sino a lo largo de toda su obra. En este sentido se podría decir que Hinkelammert es bien hegeliano-marxista en el sentido de que no se puede definir desde el principio de una vez y para siempre los conceptos o las categorías que intentan explicar una realidad siempre moviente o en movimiento contradictorio permanente. Me parece que éste es el sentido o la especificidad de la obra teórica de Hinkelammert, que siempre está atenta a mostrar el modo o la especificidad del movimiento de las contradicciones reales que aparecen en la realidad y el modo cómo estas contradicciones se expresan lógicamente en las teorías que, intentando explicar a la realidad, no la explican, sino que la encubren o simplemente hacen desaparecer las contradicciones y los problemas. Nuestra intención no es sólo definir lo que Hinkelammert no define, sino mostrar cómo desarrolla el contenido de los conceptos y categorías, para mostrar explícitamente no sólo cómo él construye teoría crítica, sino cómo es que se podría construir conocimiento teórico cuya intencionalidad explícita sea la crítica-ética de este sistema-mercado-mundo.

⁴⁶ “Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente, su papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento... es cuestionado por el *pensamiento crítico*... La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente: sólo expresa su secreto”. Cfr. Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1990. Pág. 248. Ver también, Dussel, Enrique. *Sobre el concepto de “ética” y de ciencia “crítica”*. En *Hacia una filosofía política crítica*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2001

En esta perspectiva creemos que Hinkelammert se toma muy en serio y casi como programa de investigación el lema de Marx de que la teoría debiera servir no para interpretar la realidad solamente, sino fundamentalmente para transformarla; esto es, lo fundamental en la teoría con intencionalidad crítica no sería interpretar o describir otra teoría o la realidad solamente, sino colaborar con la *transformación* de la realidad en primera instancia y luego, de la teoría que supuestamente explicaba la realidad⁴⁷. En este sentido «la actitud o intencionalidad crítica» de quien aspira a ser crítico, sería fundamental antes o paralelamente al quehacer teórico. Esta intencionalidad deviene en primera instancia en la intención de cuestionar y transformar la realidad, y como consecuencia de ello, en el cuestionamiento y la transformación de la forma o manera de hacer teoría, así como en la crítica de teorías previas, o afirmadoras de la realidad cuestionada⁴⁸.

⁴⁷ En la perspectiva de este pasaje de la teoría como interpretación, a la teoría como momento de la transformación de la realidad, o si se quiere, en el pasaje de la filosofía a la ciencia social, dice Hinkelammert que: “Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. *El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis*”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo...* ob. cit. Pág. 202, las cursivas, esta vez son nuestras. En nuestra perspectiva la obra de Hinkelammert aparece como un gran ejemplo de lo que significa producir conocimiento científico con intencionalidad no sólo crítica, sino también propositiva respecto de la realidad, lo cual implica tener un proyecto consistente de transformación de la realidad, lo que determina fuertemente el sentido de su intencionalidad teórica, por ello no le interesa producir reflexiones, en el sentido de descripciones o interpretaciones de la realidad, lo que le interesa es cuestionar el presente para promover, o colaborar con su transformación, por ello no se detiene en fundamentaciones de conceptos o categorías, sino en desarrollos de éstas para seguir produciendo conocimiento crítico. En nuestro caso, creemos que, aparte de desarrollar la perspectiva teórica que Hinkelammert nos propone, creemos que no hay que descuidar la especificidad propia de la labor teórica, porque el contendiente, o si se quiere el adversario no está sólo en las empresas, entre los organismos internacionales, los partidos políticos conservadores o el poder político estatal, sino que también está en las aulas y las academias, que son quienes determinan las políticas académicas acerca de lo que hay que enseñar o difundir como conocimiento científico o verdadero. Es decir, nuestro problema es cómo influir también entre la intelectualidad que tiene que ver directamente con las interpretaciones teóricas o científicas que están conectadas de algún modo con la realidad criticada. Esta actitud teórica, hay que también fundamentarla para poder cuestionar teóricamente las teorías estándar y conservadoras del orden imperante. Pero en última instancia nuestra intencionalidad teórica se orienta en cómo difundir sistemáticamente un pensamiento tan crítico como el de Hinkelammert, lo cual en nuestra opinión es mucho más complejo que difundir o enseñar pensamiento estándar o tradicional o si se quiere, conservador, porque para cuestionar lo tradicional, primero hay que conocerlo para poderlo trascender, luego hay que mostrar sus contradicciones internas y luego recién mostrar el modo cómo es que se podría superarlas, para recién mostrar la pertinencia de la nueva teoría crítica.

⁴⁸ En este sentido se podría decir que el crítico no empieza siendo crítico teóricamente hablando, sino sólo a posteriori. Su «actitud crítica» se funda en su literal desacuerdo con el orden social existente en primera instancia. Este desacuerdo o inconformidad inicial le permite una aproximación activa y no pasiva a las teorías vigentes. Luego, al descubrir su no correspondencia entre lo que la teoría explica y el modo efectivo de ser de las relaciones sociales, empieza entonces a cuestionar las teorías vigentes, desde las contradicciones de lo real social. Este proceso no solo profundiza la actitud crítica, sino que ella, cuando está comprometida explícitamente con la transformación de la realidad, deviene necesariamente en la proposición de otros contenidos, o sino, de otros conceptos y categorías, y por que no, de otra teoría, que en este caso, como no es afirmativa del orden social, deviene siendo crítica, pero no de la teoría solamente, sino fundamentalmente del

Cuando la intencionalidad teórica es la crítica y la transformación de la realidad en primera instancia (y luego o a posteriori de la teoría), entonces lo fundamental (en el sentido de Hinkelammert) no sería producir una fundamentación teórico sistemática de los conceptos y una arquitectónica teórica; sino desarrollar temáticamente el modo del ejercicio (en el sentido de ejercer) de la crítica de la realidad vigente y de las teorías que la afirman. En este sentido a Hinkelammert no le interesa crear su propia teoría, lo que le interesa es *explicar críticamente* lo que está aconteciendo con la realidad y que las teorías estándar o tradicionales no explican o de hecho encubren; porque en principio tiene una sospecha (la cual se transformara en hipótesis) de que la teoría económica (liberal, clásica y neoclásica) tradicional no explica del todo las contradicciones que habitualmente se dan en la realidad; es más, ha veces la teoría tradicional, estándar o pertinente al sistema-mundo-moderno, lo que hace no es sólo encubrir las contradicciones, sino que muchas veces hasta las hace desaparecer teóricamente como en el caso de la teoría económica neoliberal.

Para ello Hinkelammert parte de las tesis que la propia teoría estándar sostiene, y luego las contrasta con la historia y consigo misma, y cuando ve que no hay una adecuación, entonces empieza el proceso de reconstrucción histórica de lo que la teoría tradicional encubre y desde ahí empieza a hacer una crítica en regla de los conceptos, las categorías claves y los marcos categoriales de la ciencia social (no sólo de la economía) estándar. A juicio nuestro en este pasaje de la ciencia social a la filosofía y la teología; es decir, en el pasaje del cuestionamiento o crítica de los contenidos de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales, hacia la proposición de otros contenidos pertinentes o sino de otras categorías nuevas, es que Hinkelammert tiene que hacer (lo que entendemos por) epistemología⁴⁹; esto es, tiene que cuestionar el contenido de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales, para proponer otros contenidos de conceptos y categorías e inclusive de empezar a proponer otros distintos; pero, desde otro marco categorial distinto, cuyo horizonte aluda a otra concepción de realidad desde cuyo ámbito se pueda fundamentar de otro modo, las explicaciones que se empiezan a producir. Es en este sentido que la epistemología deja de ser una reflexión meramente académica, para convertirse también en una reflexión política.

orden social vigente. En este sentido a este tipo de teoría crítica, no la caracteriza la crítica lógica o lingüística de conceptos o teorías, en el sentido de si son o no coherentes lógicamente hablando, sino fundamentalmente la crítica del orden social vigente. Por eso en el sentido de Dussel, esta crítica es material y práctica y por eso mismo ética. Así cuando la crítica está dirigida al orden social vigente, no se puede separar de la reflexión ética ya sea ontológica o trans-ontológica.

⁴⁹ Cfr. Bautista, Juan José. *Hipótesis para una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*. De próxima publicación.

Dicho de otro modo, cuando la intencionalidad teórica es crítica y cuestionadora del orden existente, en el sentido de transformadora de la realidad en la perspectiva de otro proyecto de sociedad distinto, ello implica inevitablemente reflexionar epistemológicamente no sólo en cuanto a conceptos y categorías de las cuales se hace uso, sino también de su ámbito de fundamentación pertinente; esto es, ya no se puede partir del mismo ámbito de fundamentación científica estándar, sino que se tiene que cuestionar también lo que sea ciencia, crítica, realidad, verdad, conocimiento, sujeto, naturaleza, etc., los cuales son conceptos centrales que a menudo se está haciendo uso de ellos cuando se construyen explicaciones científicas, sean o no críticas. Porque de lo contrario el riesgo es siempre volver a re-caer en el mismo horizonte de lo criticado o cuestionado, es decir, el riesgo de no hacer epistemología en perspectiva trans-ontológica, es volver a caer en lo mismo (o la diferencia como su variante), y no trascender hacia lo nuevo, u otro (o hacia lo distinto).

a. De la ética.

La primera vez que habla de ética es en la parte final de la última sección de *Ideologías del desarrollo...* de 1970. Después vuelve del mismo modo a enunciarlo apenas en algunas líneas de *Cultura de la esperanza...* de 1995 a propósito de su dialogo con K-O. Apel, y del mismo modo en *El mapa del emperador* de 1996. Finalmente, del modo cómo concibe que deba ser la ética, vuelve a tratarlo en la parte final de *Coordinación social del trabajo...* del 2001, concibiéndolo esta vez como ética del bien común. De lo que sea la crítica, sí escribe varias líneas especialmente en la parte introductoria de *Crítica a la razón utópica* de 1984, donde todavía no especifica lo que para él sea la crítica, sino que ubica a su crítica en la línea o tradición de la crítica kantiana; pero, en una entrevista que le hace Henry Mora, sí desarrolla de modo un poquito más explícito lo que él entiende por crítica.

Bueno pues, a partir de estas cuantas líneas nos atreveremos a deducir lo que para Hinkelammert es ética y crítica y por qué para nosotros toda su obra es un desarrollo de lo que se podría concebir como una ética-crítica, o si se quiere como crítica-ética, frente a toda la concepción de ética y crítica que la modernidad-posmodernidad occidental ha desarrollado hasta hoy. En este sentido, no nos interesa mostrar a Hinkelammert como un crítico más de la modernidad, sino como una alternativa óptima para hacer una crítica efectiva a la racionalidad moderna-posmoderna que la cuestione en sus cimientos, no sólo desde ella misma, sino desde mas allá de los presupuestos fundamentales de la modernidad, la cual (en nuestra opinión) es en última instancia condición para no quedar atrapado al interior de ella. En este sentido pienso que quien quiera hacer una crítica en regla al marco categorial del

pensamiento moderno-posmoderno, así como no puede prescindir de Marx, tampoco puede prescindir de Hinkelammert, si es que no quiere pecar de ingenuo, aunque sólo sea para criticarlo.

¿Qué significa entonces ética? Al principio Hinkelammert entiende la ética en sentido estándar como teoría de los valores y por eso cuando se refiere al problema ético lo hace en cuanto valores; esto es, su concepción de la ética es básicamente ontológica, o sea pertinente a la modernidad. Por eso dice refiriéndose por ejemplo en cuanto al modo de producción moderno, ya sea capitalista o socialista que éste presupone o implica siempre cierta ética, o sea una afirmación positiva de ciertos valores fundamentales. Así, “el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio por contratos celebrados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etc. Esta ética es *constituens* del modo de producción capitalista y solo puede cambiar cuando este varíe... (por ello), la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante”⁵⁰. Así, toda forma o modo de producción social, ya sea capitalista, socialista, etc., se puede entender también como la institucionalización de ciertos valores pertinentes a esa forma de producción social. Es decir, toda forma social o modo de producción social necesita para justificarse como buena, pertinente, o posible, ciertos valores fundamentales para ella, sin los cuales, esa forma social sería imposible. En este sentido la discusión relativa a la pertinencia o no de una forma de sociedad, o de producción social, implica inevitablemente discutir también acerca de la pertinencia o no de ciertos valores éticos, correspondientes o no a la sociedad cuestionada o deseada. Por ello es que la crítica o la conservación de la sociedad capitalista, socialista o moderna, implica también inevitablemente cuestionar o afirmar sus valores éticos correspondientes.

De ahí que Hinkelammert sostenga que cuando la modernidad neoliberal funda en la concepción de ciencia neutralmente valorativa la imposibilidad de tematizar racionalmente los valores, haga ella imposible la crítica. Esto es, la concepción moderna de ciencia, de que el conocimiento científico es por definición objetivo, en el sentido de neutral y que por eso no puede pronunciarse en cuanto al deber ser, es o sería la concepción pertinente a este sistema-mundo-moderno, en el sentido de que no solo la justificaría como objetiva y realista, sino como la única formación social-real posible. Visto así, este sistema-mercado-mundo sería el único objetivamente posible y por eso mismo, intentar hacerle la crítica a este sistema mundo sería pecar o de insensato, de ingenuo, de irracional, o de locura. En este sentido, cuando Hinkelammert hace la crítica al concepto de ciencia de Popper, él muestra cómo el concepto de ciencia neutralmente valorativa, es, por constitución, afirmadora y

⁵⁰ Cfr. Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo...* Ob. Cit. Pág. 206.

conservadora del orden social vigente y negadora de toda forma de crítica posible. Así, la pretensión científica popperiana, devendría en una ideología conservadora y activamente comprometida con el orden vigente.

Dicho de otro modo, la economía de mercado neoliberal que se fundamenta en esta concepción de ciencia, sería pura ideología al servicio de quienes quieren mantener a toda costa el orden social vigente, es decir, sería la ideología (encubierta con lenguaje científico) pertinente al proyecto de mercado mundial de primer mundo, con la cual justificaría su racionalidad; pero, no pertinente para el resto del mundo. Esto es, la pretendida universalidad de la ciencia social estándar, sería mera ideología, o pensamiento local (europeo occidental), disfrazado de lenguaje universal.

De ahí que separar la ciencia de la ética, sea lo propio del moderno sistema mundo y que quien quiera hacer ciencia, si separa la ciencia de la ética, entonces ingenuamente estará comportándose de acuerdo al marco categorial del pensamiento moderno. Por eso para Hinkelammert volver a unir en la reflexión, lo que la modernidad separó para su propio beneficio, en contra no solo de la racionalidad, sino de la humanidad, sea fundamental a lo largo de toda su obra. Por ello es que Hinkelammert en sus obras tardías vuelve de modo sistemático al problema de la ética, pero ya no entendida como un sistema de valores, sino ahora como horizonte desde el cual se puede evaluar críticamente todo sistema de valores con pretensión de bondad.

Después de su diálogo con K.O. Apel en *Cultura de la esperanza...* Hinkelammert vuelve de nuevo a la ética. Ahora ya no la entiende al modo tradicional, como teoría de los valores, sino como criterio desde el cual se puede entender la contradicción fundamental a la cual la modernidad está conduciendo a la humanidad toda; esto es la oposición vida y muerte. Ahora la ética ya no tiene que ver con valores pertinentes o no a tal o cual modelo o proyecto de sociedad, sino con valores pertinentes a la *conditio humana*, que son aquellos que posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo en cuanto tal, sino de la humanidad toda. Esta nueva tematización surge de su discusión ya no solo con Apel y Habermas, sino con Weber en quien ambos se inspiran para desarrollar la ética de la responsabilidad.

Hinkelammert sostiene que la ética de la responsabilidad de las consecuencias de la acción racional medio-fin, en el fondo es una ética pertinente a la mantención del orden institucional del mercado-mundo, porque “Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo). En el grado en el que la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de un orden institucionalizado, socava con sus consecuencias el orden mismo, aparece el problema de una ética de la responsabilidad de la

mantención del orden *qua* orden. La vida humana presupone que los fundamentos corporales de la vida sean asegurados, no obstante esta seguridad presupone asimismo la existencia de un orden institucional dentro del cual esta seguridad de la vida corporal sea asegurada. El orden institucional es una mediación inevitable de toda satisfacción de las necesidades corporales. Por tanto, en relación a la existencia de este orden aparece una ética derivada de la responsabilidad por la institucionalización (es decir, por la dominación)⁵¹. Así Hinkelammert vuelve a comprobar cómo la ética en el mundo moderno se vuelve a ontologizar, en el sentido de totalizar, es decir se vuelve a comprometer con la conservación de este sistema-mundo-moderno de un modo más institucional. De lo que se trata entonces es sacar a la reflexión ética del estrecho margen en el que la modernidad la ha encasillado, de ahí la necesidad de concebir a la reflexión ética en otros términos. A juicio nuestro para pensar en la posibilidad más allá de una ética ontológica, Hinkelammert esta vez es afectado durante la discusión con Apel, por el pensamiento ético de Dussel. No define en primera instancia a la ética en el sentido de Dussel, sino que apunta en ese sentido.

El problema entonces ya no será definir lo que sea la ética, o mostrar cuál es el problema central de la ética, sino que ahora su reflexión girará en torno de aquello que hace posible cualquier ética, o sea cualquier horizonte valórico. Una vez que Hinkelammert ha comprobado que la linealidad de la racionalidad moderna medio-fin⁵² conduce a la conservación del orden institucional del mercado moderno por sobre o a costa de la vida humana, entonces descubre que la vida humana no se comporta de acuerdo al cálculo medio-fin, porque “La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. El se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana”⁵³. Esto es, el problema ahora es determinar cuándo una acción con pretensión ética es racional o no. Ya no basta con afirmar valores buenos, de lo que se trata ahora es de determinar el horizonte, o el criterio gracias al cual podemos entender o concebir algo como bueno, y el criterio ya no puede ser un proyecto de sociedad, sino la condición de posibilidad de todo proyecto de sociedad, que es la posibilidad de la vida humana misma.

Entonces, cuando se trata de determinar qué es aquello que permite o posibilita la vida humana, el criterio de verdad ya no puede ser la falsación o verificación de relaciones medio-fin, esto es, ya no puede ser el

⁵¹ Cfr. Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza...* Ob. Cit. Pág. 270

⁵² Tema de nuestro capítulo V.

⁵³ Hinkelammert, Franz. Ob. Cit. Pág. 284

cálculo de la racionalidad medio-fin. “Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

“Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítimada en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa”⁵⁴. Una vez descubierto el «criterio» en última instancia, entonces ahora se puede evaluar y juzgar no solo la pretensión de bondad de los valores universales occidentales o la ética moderna, sino también su pretensión de racionalidad.

La investigación posterior nos permitió descubrir lo que Hinkelammert había estado pensando sistemáticamente desde el principio, que el proceso de abstracción de la realidad y de la racionalidad reproductiva se da primero en la teoría económica neoclásica del siglo XIX y luego con la elaboración de lo que sea la ciencia a principios del siglo XX. Con esta concepción de ciencia la propia economía empieza haciendo abstracción de la racionalidad reproductiva, haciendo suya la racionalidad medio-fin en términos de juicios con arreglo a fines, de los cuales sí podía pronunciarse la ciencia; en cambio, ésta no podía decir nada acerca de los juicios con arreglo a valores, porque la filosofía de la ciencia ya había separado tajantemente la ética de la ciencia, o si se quiere la racionalidad formal, de la racionalidad material, de tal modo que la racionalidad material quedó excluida de las ciencias. “Así, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican...

“El resultado es la desorientación tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado con referencia a la racionalidad reproductiva... El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado”⁵⁵. Una vez logrado el diagnóstico de los valores modernos, de su ética pertinente, de su concepción de ciencia y de racionalidad, desde otro horizonte distinto

⁵⁴ Ibid. Pág. 288

⁵⁵ Ibid. Pág. 291

al de la modernidad, entonces la consecuencia como proyecto puede devenir en la necesidad de construir otro marco categorial, pertinente a esta otra racionalidad, contenida en esta otra concepción de la vida más allá del sistema-mercado-mundo-moderno. “Se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de vida. No todo lo que critica algo es ciencia crítica”⁵⁶.

Una vez logrado este diagnóstico, entonces Hinkelammert necesitará cuando se refiere a la ética, hablar de ella en otros términos, así en una entrevista con Henry Mora especifica de mejor modo lo que ahora entiende por ética, por ejemplo cuando dice que en el principio la economía para justificarse a sí misma necesitaba referirse al “interés general”; pero, como la economía neoclásica y especialmente la neoliberal han suprimido el interés general, entonces ya no necesita ni referirse, ni basarse en el principio del interés general. “Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general... Da lo mismo si la sociedad funciona sólo para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione... Aquí la referencia al interés general ha sido completamente eliminada... [en nombre del realismo objetivo]... El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que hay que realizar para vencer en esta guerra económica... en la nueva guerra económica aunque inicialmente el tercer mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Y si tú te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible. La realidad es así y no puede ser de otro modo, entonces el curso histórico debe seguir a toda costa, aunque ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad... Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad, y precisamente, en nombre del realismo, se elimina toda ética posible”⁵⁷.

En este contexto continúa reflexionando en torno de lo que sea la ética, pero ahora concebida como ética del bien común, para oponerse a la concepción de la modernidad que reduce toda ética posible a la “ética de las leyes del libre mercado”, como ética apriorista o externa al sujeto que juzga a partir de normas objetivas, abstractas y neutrales, respecto de las cuales el sujeto no puede hacer nada, salvo seguirlas o cumplirlas. Frente a ello Hinkelammert le opone una ética concreta que parta de lo real de la realidad para seguir haciendo posible la reproducción y el desarrollo de la

⁵⁶ Ibid. Pág. 292

⁵⁷ Hinkelammert, Franz. *El nihilismo al desnudo*. Ed. LOM. Santiago de Chile. 2001. pp. 285-287

vida de todos los seres humanos. Esto es, ya no se trata de producir otro concepto de ética frente a las tantas que hay en el mercado-mundo, sino de deducir un nuevo concepto de ética a partir de las contradicciones y necesidades propias del presente, es decir, “Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos todos los días. La relación mercantil al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida... [Porque la relación mercantil que produce el mercado moderno]... no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en su camino. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio...

“La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la vida de la naturaleza... En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones no percibe ninguna necesidad de recurrir al bien común. Puede decir: “los negocios van bien, ¿por qué hablar de una crisis?”. No se trata de simples opciones, sino de la capacidad de hacer experiencias e, inclusive, de entender las experiencias de otros...

“Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar... [no, sino que]... es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de “esencias”... surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio)... pero a la vez tiene que ser una ética del equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto... Tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación...

“Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo... Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza... Son valores que no se justifican por ventajas calculables en términos de utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual esta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivir el otro”⁵⁸.

Dicho de otro modo, esta ética del bien común en términos del interés de todos los afectados, para, no solo cuestionar los valores del mercado-mundo, sino, para anunciar otro mundo donde la institución humana llamada mercado sea quien gire en torno del sujeto, se necesita

⁵⁸ Hinkelammert, Franz, y Mora, Henry. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 2001. pp. 327-330

producir otros valores acordes con esta nueva correlación entre los sujetos, y los sujetos y la naturaleza, porque el mercado moderno es quien los está destruyendo. Entonces el problema no es destruir toda institución llamada mercado en general⁵⁹, sino transformar desde dentro el mercado moderno para producir otro mercado que tenga como valor central el bien común de los sujetos humanos, pero que también respete la naturaleza. Esto requiere la producción de otro horizonte valórico ya no meramente óntico, o de cálculo de utilidades (como interés meramente individual), sino en este caso, de otro horizonte ontológico, para ser siempre revisado y cuestionado desde el horizonte trans-ontológico de la producción de vida, cuya ética ya no puede ser ontológica, sino crítica de toda pretensión ética justa o buena.

Pues bien, sólo ahora se puede entender por qué según Hinkelammert el moderno mercado mundo haya sistemáticamente intentado destruir teórica y prácticamente la ética como bien común. Pero Hinkelammert no se va a quedar en esta formulación sino que intentará ir más allá en esta su reflexión ética, porque el problema aparte de ser práctico, es también teórico. Porque, el hecho de que la modernidad neoliberal haya desechado la ética de su horizonte de racionalidad científica, eso no quiere decir que ya no se pueda hablar en términos éticos, de lo que se trata es de recuperar la ética en estos otros términos radicales que Hinkelammert está descubriendo; es decir, ya no basta con hablar solamente de una ética del bien común, es más, ya “no se trata de formular una ética sobre la vida buena”, porque el problema ahora no gira en torno de qué tipo de vida es buena o no, sino en la condición de posibilidad de concebir cualquier forma de vida humana, por eso “Hoy la globalidad del mundo con sus amenazas globales para la vida humana nos presenta el problema de la ética de una manera diferente. ¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que pensemos qué ha de ser la “vida buena”? De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Es la ética de la responsabilidad por el bien común en cuanto condición de posibilidad de la vida humana”⁶⁰, que tiene su propio imperativo ético de la vida, que consiste en mi vida, la vida del otro, y la vida de la naturaleza externa al ser humano⁶¹. Es decir, afirmar la vida ya no sería un valor ético, sino sería la afirmación de la condición de posibilidad de la vida

⁵⁹ Frente al anarquismo que aspira a destruir toda institución ya sea mercado, Estado, escuela, familia, etc. Hinkelammert sostiene que no se puede vivir sin instituciones, y que justamente por ello, hay que saber distinguir bien las instituciones modernas, de las instituciones humanas, porque el mercado por ejemplo es una institución que tiene prácticamente la historia de la humanidad y el mercado moderno, que sería una concreción histórica del mercado, apenas tiene cinco siglos de historia. El problema para Hinkelammert no es el mercado en general, sino este sistema-mercado-mundo-moderno, el cual literalmente está destruyendo toda forma de vida, pero también de mercado no moderno. Es decir, está destruyendo toda otra alternativa.

⁶⁰ Hinkelammert, Franz, y Mora, Henry. *Hacia una economía para la vida*. Ed. DEI. San José. Costa Rica. 2005. pág. 23

⁶¹ *Ibid.* Pág. 25

humana y de la ética en general. En este sentido “No es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es inseparable. No es que la ética prescriba la afirmación de la Vida. La ética es ya afirmación de la vida”⁶², pero esta afirmación solo es posible desde el horizonte de la vida humana en concreto y desde el presente, por ello es que a la vida humana no se la puede poner en suspensión, pero tampoco la vida de la naturaleza. Ponerlas a ellas como condición de posibilidad explícita de la ética es ya una posición crítica de todo sistema que abstrae las condiciones materiales de la vida humana en general.

Entonces la ética cuando es crítica de este sistema-mercado-mundo, ya no puede seguir siendo ontológica, es decir ya no puede referirse sólo a una concepción de vida buena, sea la propia, la ajena o la vida antigua en general, sino a la condición de posibilidad de la vida de la humanidad toda en el presente y en el futuro. En este sentido es que a ésta ética se le podría denominar trans-ontológica, en el sentido de que intenta ubicarse con el pensamiento en las condiciones de posibilidad de la vida humana en cuanto tal y ya no afirma ingenuamente a una sola forma de vida como la única posible, o la más superior, la más moderna, o la más verdadera, sino que evalúa desde el criterio de la vida si ésta u otra forma de vida produce más vida, o tiende a suprimirla, por ello esta ética es o sería constitutivamente crítica de todo tipo de pretensión humanamente buena.

b. De la crítica.

Es posible que desde el principio Hinkelammert haya tenido bastante claridad respecto de lo que es o debiera ser la crítica, no sólo por el tipo de formación que tuvo, sino también por el tipo de reflexión de los autores que influyeron en él. Por ejemplo, recordando el tipo de crítica que hizo en el *Osteuropa Institut* a finales de la década del 50, acerca del modelo económico soviético dice que la crítica que le hizo a “la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable”⁶³. Es decir, desde el principio Hinkelammert pensaba que la crítica no podía ser simplemente despreciativa, negadora o nihilista de aquello que se estaba criticando, sino evaluadora de sus condiciones de posibilidad y limitación, esto es, de sus límites.

Por esa misma época él se dio cuenta de las consecuencias institucionales del ejercicio de este tipo de crítica, porque esta noción de

⁶² Ibid. Pág. 112

⁶³ Duke, José y Gutiérrez, Germán. 2001. pág. 64.

crítica presuponía inevitablemente ejercer también la autocrítica. Es decir, cuando en el instituto de estudios de Europa del Este, Hinkelammert con su crítica puso en evidencia la crisis que ya se gestaba en el modelo soviético, la crítica fue bienvenida. Pero, cuando haciendo uso de la misma forma lógica de su crítica, puso en evidencia la crisis del mercado moderno capitalista, entonces su crítica no fue ni bien vista, ni bienvenida, sino rechazada. Es decir, se puede criticar al otro, o al vecino del frente, pero no a los propios⁶⁴. Dicho de otro modo, el sujeto puede criticar al objeto, que es lo que tiene delante de sí, pero no puede autocriticarse, porque no es objeto, sino sujeto, es más, cuando el sujeto se concibe a sí mismo como sujeto en oposición al objeto, no puede por principio aplicarse a sí mismo lo que le aplica al objeto⁶⁵. En cierto sentido el sujeto se auto-inmuniza contra cualquier observación proveniente del objeto, porque por principio el objeto ni tiene conciencia, ni capacidad de conocimiento, por ello es que el sujeto puede, concibiendo al objeto en tanto objeto, distanciarse de él. Así esta relación crea en el cientista social la creencia o la ilusión de estar investigando o argumentando en un plano neutral respecto de los valores. Por eso cuando el ser humano funda el conocimiento en el prejuicio de la relación sujeto-objeto, en principio siempre creará que él está bien, porque el problema es el objeto, no él.

⁶⁴ “En ese centro, si se hacía una crítica general al otro estaba bien, pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición cambiaba completamente la actitud. Podías criticar a la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto... al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica... Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a cómo concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera cómo concebían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta”. Cfr. *Ibid.* Pág. 23 y 22

⁶⁵ A lo largo de toda su obra Hinkelammert cita como ejemplo a varios autores contemporáneos moderno-occidentales que proceden en la crítica del modo sujeto-objeto. “Analiqué el libro de Kolakowski, *El hombre sin alternativas*. En cuanto a la ideología soviética, me pareció muy acertado. Kolakowski, sin embargo, no tomó en cuenta que occidente tiene una sociedad sin alternativas del mismo tipo, la cual argumenta con argumentos casi iguales. Cuando viajó a Inglaterra jamás volvió a escribir sobre el problema del hombre sin alternativas. ¿Qué pasó? Eso es reducir el análisis a simple ideología. Un análisis muy bueno, pero incapaz de ser transformado en el sentido de detectar un problema de la sociedad occidental. Del análisis se seguía también un problema de la sociedad occidental y no solo del stalinismo. Aquí el anticomunismo desemboca realmente en una maldición. Hace posible una extrema modernidad al proyectar toda la crítica hacia el comunismo, negando la crítica frente a su propia sociedad. Ya no discute a sí mismo...

“Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto no obstante era inaguantable, puesto que siempre se requiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente, en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos, no fue analizado como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en los otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Itinerarios de la razón crítica*. Ob. cit. pág. 193 y 194

Esto que en apariencia parece muy abstracto, cuando se lo ve en la realidad, se torna muy triste, lamentable y hasta ridículo; por ejemplo, cuando Hinkelammert analiza la crítica que occidente le hacía a la ex Unión Soviética, muestra cómo occidente le adjudicaba a la Unión Soviética lo que occidente negaba de sí misma, así por ejemplo cuando Europa afirmaba que solamente el occidente era moderno, o sea bueno y que la Unión Soviética como era de ideología oriental era mala, en el sentido de atrasada, Hinkelammert por el contrario, muestra que la ideología de la ex Unión soviética era absolutamente moderna. “La ideología soviética es modernísima, corresponde a la modernidad y es pensada desde la modernidad. Mientras Marx presenta elementos críticos frente a la modernidad, la ideología soviética es un total sometimiento a ella. La soviética era, en este sentido, una sociedad moderna. Esto significa que hoy no se puede hacer una crítica simplemente anticapitalista. La crítica anticapitalista que se hacía en la Unión Soviética era muy buena. Y la crítica a la Unión Soviética que se hacía en Occidente, también era muy buena. Ambas sin embargo tenían un límite absoluto: siempre culparon al otro y nunca se vieron a sí mismas. Este es el problema fatal del anticomunismo. Muchas veces quizá posea argumentos muy ciertos, pero nunca se los aplica a sí mismos, y por ende no se percata que está inmerso en el mismo problema”⁶⁶. Dicho de otro modo, en opinión de Hinkelammert, la crítica, para ser lo que ella presume ser, no puede ser a-crítica respecto de sí misma, es decir, debe ser auto-crítica, o sea que, debe ser capaz de aplicarse a sí misma, la misma crítica que le hace al vecino del frente, al problema analizado, o al objeto tematizado, de lo contrario deviene siendo a-crítica, o sea meramente ideológica⁶⁷. Así, en opinión de Hinkelammert, la modernidad constitutivamente no puede ser crítica, porque ésta habría desarrollado el conocimiento solamente en la perspectiva del análisis del objeto, o sea de lo que está fuera del sujeto y que en última instancia no es él⁶⁸. De ahí la

⁶⁶ Cfr. Ídem. Pág. 193

⁶⁷ En la introducción a la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert aclara por ejemplo cómo su crítica a Popper muy fuerte y áspera, debe más a Popper que a Hinkelammert mismo, porque lo que analiza este libro “es una crítica del pensamiento utópico llevada al nivel de una crítica de la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia es metodológico y que 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 de la razón utópica partiendo de Popper. Quiero subrayar eso. Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper... Esta crítica a Popper –que intento hacer- debe mucho más a Popper de lo que parece en este libro. Yo creo que conviene constatar este hecho por lo menos en el presente prefacio. Creo que Popper no supo elaborar los alcances de su punto de partida, y terminó nuevamente, a pesar de todas sus intenciones críticas, en una ingenuidad utópica que subyace a todo pensamiento neoliberal, aunque éste siempre se presente como un pensamiento definitivamente más allá de todas las utopías”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. Ed. Desclee. Bilbao. 2002. pág. 14

⁶⁸ Visto desde esta perspectiva, el diagnóstico que Habermas desarrolla en su obra acerca de las tareas inconclusas de la modernidad, queda en entredicho, porque según él, la modernidad tiene tareas pendientes e inconclusas y una de ellas sería precisamente la tarea crítica. Aunque Habermas y Apel intentan seriamente hacerle el giro pragmático al paradigma de la conciencia, y a su vez intentan hacer explícitamente un análisis de las implicaciones negativas de la relación sujeto-objeto en el conocimiento, en última instancia quedan

paradoja de que el sujeto cuando se tematiza a sí mismo lo haga en términos de objeto y no de sujeto. Solamente en este contexto tendría sentido su juicio lapidario sobre la ciencia social estándar y la filosofía de la academia, de que ellas en el fondo son ideología encubridora y justificadora del orden social vigente.

Ahora bien, cuando el objeto de investigación es objeto de la ciencia natural “puede” (relativamente) funcionar este prejuicio, pero jamás en el ámbito de la ciencia social y lo humano en general, por su naturaleza histórica y ética. Desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, por principio el sujeto (ya sea el cientista social, o el filósofo) es el que sabe, no el objeto (que es la sociedad, la economía, la política o el mundo). El sujeto puede corregirse en relación al objeto, pero no someterse a la autocrítica⁶⁹, porque tendría que concebirse a sí mismo en términos de objeto y no puede porque por principio el objeto está afuera, no adentro, esto es, la correlación sujeto-objeto principio arquímido de la teoría del conocimiento contemporáneo parece que en el fondo sirve para fundamentar la crítica despreciativa o nihilista, con la cual Hinkelammert por principio no está de acuerdo.

Más adelante en su *Ideologías del desarrollo...* en la sección tercera que es la más metodológica retoma la noción de crítica para empezar a conceptualizarla en relación con la lógica dialéctica que desarrolla a partir de Marx. Parte en principio de las afirmaciones o definiciones que hace Popper del quehacer científico para luego aplicárselas a Popper mismo para mostrar la autocontradicción en la cual cae la lógica de la investigación científica, porque Hinkelammert parte de la evidencia de la contradicción que hay entre la teoría y la realidad, por un lado y por otro

atrapados al interior de éste paradigma, porque la relación sujeto-objeto no es un problema teórico o cognitivo solamente, sino un problema ético y político de fuertes implicaciones sociales e históricas en el presente. Por ello es que desde Hinkelammert, la obra de Habermas resulte siendo acrítica y pertinente al moderno-sistema-mundo. De ahí que cuando el cientista social latinoamericano parte como fundamentación del diagnóstico habermasiano, quede atrapado al interior del proyecto de la modernidad-posmodernidad.

⁶⁹ Esta noción tan fuerte en Hinkelammert será desarrollada hasta sus últimas consecuencias cuando en sus libros *La fe de Abraham...* y *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, haga un diagnóstico de la modernidad occidental desde esta perspectiva, es decir, desde lo que significa en concreto la noción de sujeto-objeto llevada hasta sus últimas consecuencias: esto es, el sujeto como el victimario y el objeto como la víctima. A juicio de Hinkelammert la modernidad occidental se resume en la sentencia de que en última instancia la culpa de toda injusticia, la tiene la víctima y no el victimario, por eso éste último se asume siempre como inocente. El que está siempre bien es el sujeto, o sea el victimario y la culpa de todo la tiene la víctima, o sea el objeto, el cual es por principio, imperfecto en sí. En cambio el sujeto es sujeto de perfectibilidad, o sea de bien y de bondad. En el ámbito de la ciencia natural el principio de la relación sujeto-objeto “puede” funcionar ingenua o inocentemente, pero en el ámbito de la ciencia social y la filosofía se torna diabólico. Valdría la pena considerar epistemológicamente las consecuencias éticas de esta posición hinkelammertiana que dice que: “Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para el Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente”. Hinkelammert, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Ed. DEI. San José. 1991. pág. 97

lado, de las contradicciones propias de la realidad social. Entonces el problema será, cómo resolver las contradicciones ya sean teóricas o reales.

Para Hinkelammert el problema de la crítica no será en tanto si es ella o no posible, sino, por qué la crítica es *conditio humana*, porque sucede que las contradicciones son lo propio de lo humano, son su modo de ser, pues en el acto humano siempre existe una tensión entre lo que se piensa y se dice, entre lo que se siente y lo que efectivamente se hace, entre lo que se es y lo que se pudiera o quisiera ser, entre lo que se tiene en el presente y lo que se quisiera tener o lograr en el futuro; esto es, entre lo que es y lo que aun no es, tensión a la cual el ser humano está enfrentado a cada momento durante toda la vida. Para Hinkelammert la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque ella “Es, en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo. La idea central de esta dialéctica es a-institucional y, en consecuencia, no permite presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero éstos no la convierten en una dialéctica histórica, como lo hizo más bien Marx. El descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien concibe que la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total es factible, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental”⁷⁰. ¿Por qué? Porque lo real social en el afán de racionalizarse, produce estructuras que, ya sea de modo conciente o inconciente, de modo intencional o no-intencional devienen en nociones o “concepciones del orden espontáneo que sirven para criticar el orden establecido. Tales concepciones conducen a tomar conciencia de que la estructura existente no es más que una realización provisional de sus valores implícitos.

“La dialéctica histórica descubre que toda estructura social está a disposición de la libertad del hombre en constante realización”⁷¹. Esto quiere decir que, la dialéctica de la historia permite descubrir que las contradicciones reales o sea materiales son trascendentales, en el sentido de que atraviesan por dentro y trascienden a todo tipo de sociedad, cultura y sistema mundo humano. Por ello mismo es que se necesita siempre y a cada momento ir evaluando, cuestionando, o sea, criticando las contradicciones que aparecen en lo real social y en la vida diaria, por eso es que siempre se necesitará de la crítica, para evaluar a cada momento las consecuencias posibles o imposibles de nuestras pretensiones. Ahora bien, ¿qué tipo de crítica? La respuesta más obvia sería la crítica dialéctica, pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa?

⁷⁰ Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ed. Cit. Pág. 181

⁷¹ *Ibidem*.

A juicio nuestro, una de las principales aportaciones de Hinkelammert al pensamiento crítico contemporáneo radica en el modo cómo concibe lo que para él significa la crítica. La crítica para ser, necesita siempre un criterio desde el cual evaluar con sentido lo criticado, el problema está entonces en determinar el lugar, o sea el *locus* desde donde se pueda ejercer con sentido la crítica. Hinkelammert muestra cómo la lógica de la investigación científica demarca y delimita a la teoría, o al *corpus teórico* como el lugar privilegiado desde donde se puede ejercer la crítica, en este caso de la realidad, porque la lógica de la investigación científica es consecuencia y desarrollo de la relación sujeto-objeto, porque en este caso la teoría ocupa el lugar del sujeto y la realidad el lugar del objeto. Esta acción presupondría el que la teoría científica básicamente estaría bien y la realidad mal; pero, ¿y si la teoría está mal?

Entonces el problema surge cuando se comprueba que la teoría está mal, pero ¿cómo comprobamos que la teoría está mal, si el criterio de verdad proviene de la propia teoría? Por eso dice Hinkelammert que la teoría (en el modo como se concibe básicamente en la modernidad) en el sentido de Popper es básicamente tautológica, en el sentido de que primordialmente la teoría se refiere a la realidad desde sí misma, o sea desde la teoría y que por eso mismo el criterio para evaluar la verdad o falsedad de las hipótesis, básicamente provienen de la propia teoría y no así de la realidad, porque supuestamente la realidad carece de sentido en sí misma, por ello es que en última instancia la teoría no solo explicaría el sentido de la realidad, sino que en última instancia ella sería la dadora de sentido. Si esto es así, de lo que se trata entonces es de producir o descubrir un criterio desde el cual evaluar no sólo la realidad, sino también las teorías que supuestamente interpretan la realidad. Porque en última instancia, ¿cuál es el problema? ¿La teoría o la realidad? Esto conlleva a otra pregunta que sistemáticamente se hace Hinkelammert ¿para qué hacemos teoría?

En opinión de Hinkelammert una de las características fundamentales de la lógica dialéctica y que la diferencia de la lógica formal tiene que ver con el punto de partida. La dialéctica presupone explícitamente a la sociedad como totalidad racional como su punto de partida⁷², es decir, el punto de partida que «presupone» la lógica dialéctica en el sentido que Hinkelammert la concibe, no puede partir de la relación sujeto-objeto como momento óntico o parcial interior a la realidad y siempre a posteriori, sino que tiene que presuponer al todo de la realidad social, porque “la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes

⁷² “La lógica dialéctica, es la lógica del desenvolvimiento de estructuras sociales como una totalidad... Como metateoría es una deducción lógica del concepto de la sociedad como totalidad interdependiente... La lógica dialéctica se distingue de la lógica formal sólo por su punto de partida: la sociedad como totalidad racional”. Cfr. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo...* Ob. Cit. Pág. 186

internas de las teorías sin predeterminedar su contenido concreto... Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de las personas, inteligencia, circunstancias, etcétera. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición sin la cual el acto no puede realizarse”⁷³.

¿Qué quiere decir esto? Que es imposible entender un acto singular independientemente o al margen de la totalidad de la realidad social, lo cual quiere decir que no se puede negar, obviar o poner en suspensión lo real, pero tampoco la totalidad de la realidad social, de la cual la teoría es parte, no el todo. Dicho de otro modo, el sentido del acto humano o social no se deduce del propio acto, sino en el contexto de la totalidad de la realidad social, la cual nunca se la podrá conocer del todo, pero que sin embargo siempre la presuponemos. Si esto es así, entonces ¿cómo nos relacionamos cognitivamente con la totalidad de la realidad social si nunca podremos conocerlo del todo? A juicio nuestro acá es donde surge el aporte fundamental de Hinkelammert, al introducir la noción o conciencia de que si bien es cierto que nunca podemos conocer del todo la totalidad de la realidad social, siempre la presuponemos en el sentido de que siempre tenemos una imagen de ella, una idea, una noción, una concepción, o si se quiere una cosmovisión aunque sea intuitiva desde donde evaluamos el sentido del acto humano, el presente, sus posibles sentidos, sus límites, sus imposibilidades y sus posibilidades. A esta noción el Hinkelammert de 1970 le llamará «concepto límite trascendental» y posteriormente a partir de 1984, utopía.

En opinión de Hinkelammert, en última instancia el horizonte desde donde ejercemos las evaluaciones de todo lo que es y acontece en el mundo o la realidad social se da en la correlación que existe entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; es decir, en esta correlación que el sujeto establece como sujeto real entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; o dicho de otro modo, en el modo o la manera como se relaciona el sujeto social con la realidad social y el concepto límite, es como se articula el espacio para lo que Hinkelammert entiende como crítica dialéctica, en principio trascendental. Esto quiere decir que el sentido del acto humano no se deduce a partir del acto en tanto que acto, sino en la correlación entre el acto y el concepto límite trascendental, o sea entre lo que es y la imagen de lo que aun no es, pero que se quisiera lograr. Dicho de otro modo, no existiría acto humano con sentido, si éste no contiene en su sentido esta dimensión que siempre excede al acto en tanto que acto que es la dimensión de lo ideológico, mítico, o utópico como horizonte de sentido del acto en tanto que acto.

⁷³ Ibid. Pág. 187

Esto quiere decir que la lógica dialéctica para ser crítica no puede prescindir en el análisis de estas imágenes trascendentales desde las cuales se puede evaluar con sentido crítico la facticidad de lo real, su posibilidad y su tendencia. Y como estas imágenes trascendentales son parte de la realidad social, o si se quiere de la totalidad social y son explícitamente punto de partida del tipo de análisis de la lógica dialéctica, entonces lo es mucho más de la noción de crítica tal y cual la entiende el Hinkelammert de 1970.

Dicho de otro modo, el horizonte de la crítica surge en la relación cognitiva que se establece entre lo real de la realidad y el principio de imposibilidad u horizonte utópico. Es desde éste horizonte ideológico, mítico y utópico desde donde lo real aparece con todas sus contradicciones, es decir, la imagen del futuro nos anuncia el lugar hacia dónde se podrían encaminar la superación de las contradicciones del presente. Pero, estas imágenes no son creaciones en el vacío sino que ellas surgen siempre a partir de lo real como materialidad del presente, y la materialidad se hace trascendental (o sea con sentido abierto) a partir de este horizonte utópico, mítico o simbólico, desde el cual lo factual trasciende la mera facticidad del hecho, o lo empírico aislado, hacia un horizonte de sentido más allá de su mera inmediatez. En esto consiste, según Hinkelammert la trascendentalidad interior a la vida real material.

Dicho de otro modo, la dialéctica se puede convertir en lógica crítica cuando en la tematización se parte de las contradicciones reales, o sea materiales, tomando en cuenta siempre, o siendo conciente del horizonte utópico o trascendental desde el cual se elabora el modelo de la crítica de lo que lo real es y debiera ser. A juicio de Hinkelammert la modernidad tiene a las utopías como su raíz central o fundamental, pero lo paradójico es que en nombre de sus propias utopías o mitos, intenta superar, prescindir o negar todo otro horizonte utópico. Negando este horizonte utópico constitutivo de la realidad, termina negando a la realidad toda. Entonces el problema de la crítica en Hinkelammert se resume en la cuestión de: si la modernidad es el intento de negar la realidad para imponer su propio mito, ¿cómo entonces recuperamos lo real de la realidad? O como decíamos antes; ¿para qué hacemos teoría?

La crítica en este sentido no puede prescindir de la crítica de los mitos de la modernidad, pero tampoco puede negar u obviar el horizonte mítico, utópico y simbólico con el cual se puede ejercer la crítica de la modernidad, que proviene de la dimensión de la realidad social, negada por la modernidad occidental. Es desde esos otros mitos no modernos, ni occidentales y esas otras utopías trans-modernas desde las cuales se puede cuestionar no solo los mitos y utopías de la modernidad, sino también, el orden que esos mitos han producido como moderno desorden social-mundial. Es desde esta sospecha que Hinkelammert hizo en la década de los 80's, un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de

occidente⁷⁴ para mostrar por qué la modernidad-posmodernidad occidental es constitutivamente perversa, éticamente hablando. Sólo en este contexto se puede entender el juicio que hace Hinkelammert de occidente, porque a su juicio “La sociedad occidental ha producido guerras que la humanidad nunca había visto. Todas estas guerras las presentó como guerras para salvar a la humanidad... La sociedad occidental ha producido sistemas de dominación tan extremos, que no tienen antecedentes en ningún período histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. Sistemas de exterminio de poblaciones enteras... La sociedad occidental ha desarrollado fuerzas productivas nunca antes vistas. Pero las ha desarrollado con tanta destructividad, que ella misma se encuentra en el límite de su propia existencia y de la posibilidad de existencia del propio sujeto humano...”

“El siglo XX es la sociedad occidental *in extremis*. De los grandes campos de concentración de los totalitarismos de la primera mitad de este siglo, se ha pasado a los Gulags del Mundo Libre, que se extienden por todo el Tercer Mundo en forma de grandes campos de miseria, vigilados por los servicios secretos y los hoyos negros en los cuales desaparecen aquellos que se podrían resistir...”

“La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías, ni ningún grupo social”⁷⁵. Por ello es que juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de occidente, no sólo porque ellas son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque si no tomamos conciencia crítica de ello, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos. Pero lo que es peor, vamos a seguir interpretando todo lo que es y existe en el cosmos, desde este universo de cosmovisión y así vamos a permanecer ciegos y faltos de entendimiento a sus atrocidades, o sea a-críticos de este sistema-mercado-mundo-moderno, actitud que en última instancia nos condena a seguir siendo justificadores y perpetuadores del nuevo moderno desorden mundial. A juicio de Hinkelammert, la *intelligentizia* contemporánea ya

⁷⁴ Este es el sentido de sus dos obras más excelentes en este sentido como son *Sacrificios humanos y sociedad occidental* y, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*; en las cuales analiza históricamente cómo occidente constituye sus propios mitos sobre los cuales ella posteriormente se va a erigir y a fundamentar su cosmovisión del mundo, de la vida, de la historia y de la humanidad. A juicio de Hinkelammert, occidente básicamente es edípica, porque es parricida y filicida a la vez. El hijo para llegar a ser, necesita matar al padre, y al revés, el padre para ser o imponer su ser, necesita matar o castrar al hijo en vida. Según occidente, estamos condenados a ser esto, es decir, a reproducir esta forma de dominación hacia el infinito, entonces no habría posibilidad de salvación. En cambio Hinkelammert muestra cómo el problema no es de la naturaleza humana, sino de los mitos que constituyen las culturas y las civilizaciones. De lo que se trata entonces es cuestionar también estos mitos fundacionales de las relaciones éticamente perversas.

⁷⁵ Hinkelammert, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Ed. DEI. San José. 1988. pág. 9 y 10

sea de primer o de tercer mundo ha perdido horizonte crítico, porque “cree” que la razón no es mítica, o que la razón moderna-posmoderna ya la ha superado y por eso cree el intelectual que él está más allá del mito y por eso mismo ya no lo tematiza ni lo critica. Y esto no sólo porque ya no ve el problema, sino porque tampoco tiene categorías para verlo y pensarlo. Teniendo en frente el problema, es como si no existiera para él. Así el ocaso del pensamiento crítico, anuncia la necesidad y la posibilidad de producir un pensamiento crítico de esta falta de criticidad, pero ya no por necesidades teóricas, sino porque la falta de pensamiento crítico, está conduciendo a la pérdida de conciencia de que como humanidad estamos enfrentados a la contradicción vida y muerte.

Por ello es que se entiende que el proyecto de la posmodernidad sea tan trivial respecto de las grandes narrativas, que las trate tan ópticamente hablando, inhabilitando así al pensamiento que aspira a ser crítico a tratarlas epistemológicamente en su respectivo nivel de análisis crítico, que es el trans-ontológico. Por ello es que afirmamos que la crítica óptica, es justificadora del desorden mundial y pertinente a su proyecto. La crítica ontológica, cuando no queda atrapada al interior de la cosmovisión moderna-posmoderna puede empezar a ser crítica. A juicio nuestro, cuando la crítica se ubica en el plano trans-ontológico, entonces puede ser radicalmente crítica, ahora sí en el sentido de Hinkelammert, esto es, no sólo crítica de este sistema mundo, sino anunciadora de un mundo otro, distinto, y más allá del proyecto moderno-posmoderno.

Finalmente, y para precisar conceptualmente el sentido de la crítica en el sentido como desarrolla desde el principio Hinkelammert, no puede ella ser óptica, es decir, no puede limitarse a criticar esto, esta parte o aquello. En sentido estricto se podría decir que la crítica empieza siendo tal, cuando empieza siendo ontológica, y por esta vía en el intento de profundización radical, la crítica puede trascender lo meramente ontológico, o sea cuando empieza criticando los fundamentos desde los que un mundo, una totalidad o un horizonte de sentido se justifican y fundamentan a sí mismos y luego entonces se puede abrir a otro horizonte más allá de ella. Sólo en este momento, recién la crítica podría ser trascendental en el sentido de Hinkelammert, pero para ello, necesita siempre un criterio desde el cual ejercer o evaluar la crítica con sentido.

Así el Hinkelammert más maduro, luego de muchos años de ejercer este tipo de pensamiento crítico, nos dice que la posición crítica para intentar ser objetiva, necesita de un referente desde el cual elaborar el pensamiento crítico, porque “Criticar no es algo necesariamente crítico. Hay críticas irrelevantes o hay críticas que se hacen nada más para criticar. La crítica es una postura objetiva, presentada frente a una sociedad y frente a grupos políticos y sus estrategias. Es una posición que la expresamos hoy por referencia objetiva al Bien Común. La crítica necesita una referencia racional que la propia crítica tiene que elaborar,

no es algo que se dé como si tuviéramos valores eternos por aplicar. En el curso del análisis de lo que ocurre elaboras referencias que permiten la crítica, las cuales son racionalmente pensadas y que en la actualidad son planteadas como Bien Común o interés de todos... Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado, el 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 ahí el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido”⁷⁶.

Con el surgimiento del pensamiento posmoderno, aparentemente el horizonte de la crítica se habría difuminado, casi desvanecido y hasta esfumado. La aparente atomización de los problemas, que aparece como si todas fuesen diferentes⁷⁷ en sí mismas y difícilmente unificables ha casi devaluado la pretensión seria y fuerte de la crítica. Por eso este recurrir de Hinkelammert, a este horizonte de sentido de la crítica, sea fundamental. Una vez que a lo largo de toda su obra ha mostrado que el pensamiento científico social y filosófico estándar, son básicamente pensamiento local europeo-occidental-norteamericano-céntrico con pretensión ilusoria de universalidad, de lo que se trata entonces es, paralelamente de mostrar que no es universal ni objetivo, recuperar este horizonte negado, encubierto y excluido por la modernidad-posmodernidad, para *desde* allí recuperar este horizonte de sentido de la crítica objetiva de las condiciones de posibilidad de la vida de todos, pero especialmente desde la no-vida negada de este horizonte social-mundial que no aparece y es negado explícitamente en los discursos mundiales del moderno-sistema-mercado-mundo, los cuales abarca básicamente al 75% de la población mundial pobre y en franco proceso de pauperización.

Es decir, ya no se puede producir conocimiento con pretensión científica, verdadera, ética u objetiva que parta desde los intereses particulares, ya sea de las empresas transnacionales, del grupo de los ocho, de primer mundo, o de la modernidad occidental, sino desde los excluidos de esta modernidad occidental, por eso insiste una y otra vez en que *Hay que hacer crítica de la sociedad occidental*. Pero, desde el interés por la producción, reproducción y desarrollo de la vida de *todos* los excluidos, negados, encubiertos, empobrecidos, humillados y olvidados de

⁷⁶ Hinkelammert, Franz. *Itinerarios de la razón crítica*. Ob. Cit. pp. 187 y 188

⁷⁷ “... se trata de una polarización fragmentada que es tratada en términos criminales, pero sobre todo fragmentada. Y esta fragmentación hace que sea poco eficaz. No logra penetrar la propia política y crea una situación en la que las mayorías son la minoría. O mejor, en que la mayoría son las minorías. La mayoría está en conflicto, aunque cada uno en un conflicto fragmentado, y por tanto el sistema trata todo el tiempo con minorías. No trata nunca con la mayoría, por más que esa mayoría está en conflicto. Porque la mayoría del mundo se compone ahora de minorías (del campo, de la ciudad, de la naturaleza, de los migrantes, religiosos, etc.). Y estas minorías son la mayoría de la población. Por consiguiente, en cuanto la política se orienta por pura imposición, trata a las mayorías en términos de minorías y entonces la apariencia resultante es que quienes molestan son minorías radicales”. Hinkelammert, Franz. *Itinerarios de la razón...* Ob. Cit. pág. 192

la historia moderna. Es desde éste horizonte trans-ontológico, que la crítica puede tener sentido pos-occidental hoy.

CAPÍTULO II

La relación

ECONOMÍA e IDEOLOGÍA

De la Economía a la Ideología, ó el carácter ideológico de la economía moderna

§ 1. HORIZONTE HISTÓRICO.

Cuando nació la ciencia económica a mediados del siglo XVIII, lo hizo íntimamente ligada a la ética y a la filosofía. No es casual que Adam

Smith escribiera antes de “La Riqueza de las Naciones”¹ (1776) un libro de alto contenido y reflexión ética como es “La teoría de los sentimientos morales”² (de 1759), escrito diez y siete años antes de “La riqueza de las naciones”. Es cierto que el surgimiento de la ciencia económica está fuertemente sobredeterminada por la concepción de ciencia imperante en ese entonces que provino de la ciencia natural, pero también es cierto que desde el principio la ciencia económica como ciencia social y no natural, necesitaba reflexionar su estatuto en términos epistemológicos, éticos, filosóficos, sociológicos y hasta teológicos, por su propia especificidad, porque si bien es cierto que trata con cosas, o sea, con mercancías, productos, insumos y con riqueza material, también es cierto que ellas siempre están relacionadas a individuos, grupos o clases sociales, o sea, a seres humanos, lo cual inevitablemente implicaba reflexionar en torno de las implicaciones y consecuencias humanas, o sea individuales y sociales de la economía.

Sin embargo, desde mediados y finales del siglo XX, la ciencia económica cada vez más se ha ido separando no sólo de la ética, sino también de la filosofía. En el proceso de su autonomización cada vez más ella ha venido asemejándose más a la ciencia natural³, que a la ciencia social. El privilegio de la dimensión cuantitativa⁴ de la realidad ha hecho que la realidad toda sea sometida al lenguaje de las matemáticas. La constante y paulatina matematización de la realidad humano social está transformando no solo las concepciones que tenemos de ella, sino también de la forma de su tematización. Esta nueva situación hace necesaria un re-pensar ya no solo el estatus científico de la economía, sino también su relación con la realidad humano social y natural, porque las consecuencias de la economía hoy, está afectando de modo serio a la totalidad de la realidad.

Como ninguna ciencia es capaz de pensar sus propios presupuestos desde sí misma⁵, por eso es que siempre ella ha necesitado salir fuera de sí misma para poder re-pensarse, evaluarse y desarrollarse. Este más allá de la ciencia, casi siempre han sido las demás ciencias sociales, la filosofía de la ciencia y la filosofía propiamente dicha. Sin embargo, la ciencia económica actual, si bien es cierto que mantiene relaciones con la filosofía

¹ Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Ed. Alianza. Madrid. 1993

² Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Ed. Universidad Complutense. Barcelona. 1998

³ La persistencia en el uso no solo del lenguaje matemático, sino también en el privilegiar la tematización de las cosas, como la mercancía y la ganancia (dinero) y presuponer a su vez al mercado como un espacio plano, cuasi euclidiano, nos hace pensar que esta tendencia de la ciencia económica actual de transformarse en cuasi ciencia natural, es un problema digno de ser pensado con rigor.

⁴ Este criterio de demarcación tan fundamental para la ciencia social y tan poco problematizado será de tematización sostenida a lo largo de toda la obra de Hinkelammert y también en este trabajo, al cual volveremos a menudo

⁵ De ahí la necesidad de repensar no solo la posibilidad de una nueva filosofía de la ciencia social, sino también la necesidad de una metafísica que sea pos-metafísica en la perspectiva que tanto insiste hoy con mucha razón K. O. Apel. Cfr. Por ejemplo “*La semiótica trascendental...*” Ed. Síntesis. Barcelona. 2001

de la ciencia, no es menos cierto que su relación no se da en términos de una crítica respecto de ella y sus fundamentos, sino de una permanente reafirmación cuasi acrítica de ella y su proceder.

Paralelamente el paulatino deterioro de la naturaleza toda, y el incremento de la pobreza a nivel mundial, hace que sea necesaria una tematización de la ciencia económica distinta de la habitual, es decir, es necesario repensar la economía ya no solo desde sus propios horizontes y posibilidades, sino fundamentalmente desde las limitaciones que poco a poco está empezando a mostrar.

Por ello no es casual que desde el principio la obra de Hinkelammert tenga un fuerte contenido reflexivo en términos económico-ideológicos y filosóficos, y no solamente económicos o de ciencia social. Sin embargo, el tipo de reflexión o de relación que establece la obra de Hinkelammert entre ciencia y filosofía y en este caso entre economía y filosofía no es tan habitual, sino que tiene su propia especificidad, su propia característica, la cual a juicio nuestro nos muestra no tanto un estilo de pensar, cuanto una pertinencia. Esto es, no se trata tanto de desarrollar o mostrar un estilo de pensamiento, cuanto de mostrar el tipo de pensamiento que es pertinente para poder entender un fenómeno nada habitual como es la modernidad tardía de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Dicho de otro modo, la relación que Hinkelammert desarrolla entre la economía y la filosofía, no es porque le parezca bien a Hinkelammert o le guste, sino porque el tipo de tematización así lo exige y por eso se puede entender su apertura a la filosofía primero y luego a la teología y hasta la mítica.

Ahora bien, el tipo de relación que establece entre economía y filosofía no es a partir de corrientes o escuelas, sino a partir de categorías que usa la ciencia económica y social que tienen fuertes implicaciones filosóficas, como son las categorías de racionalidad, realidad, verdad, sujeto, libertad, totalidad, etc. Sin embargo, la pertinencia del uso temático que hace Hinkelammert de las categorías, no se da sólo a partir de incoherencias, inconsistencias o inconsecuencias teóricas de la propia economía, sino fundamentalmente a partir del ámbito o dimensión de realidad que está siendo pensada. Es decir, la problematización de la economía moderna, surge a partir de la problematización de la realidad pensada.

Dicho de otro modo, las abstracciones y conceptualizaciones de las cuales se nutre la ciencia, provienen siempre de una dimensión de la realidad humano social, y no de toda la realidad (aunque al final tenga implicaciones universales), por eso es que los conceptos y categorías de la ciencia social no son universales en sí mismas, sino que son abstracciones pertinentes a realidades específicas contenidas en los conceptos y categorías, y no a toda realidad posible, aunque contengan siempre de modo inmanente la pretensión de verdad y universalidad. De ahí que cuando se piensan otras dimensiones de la realidad humano

social no contenidas en las formalizaciones de los conceptos y categorías, se produzcan necesariamente problemas de aplicación, lo cual siempre genera condiciones de posibilidad de modo que se puedan cuestionar el contenido de las categorías, los marcos categoriales y ha veces, como en este caso, hasta los fundamentos de la misma ciencia.

Este es el caso de la obra de Hinkelammert en su segundo período, cuya reflexión está íntimamente ligada al espacio histórico-social «desde» el cual piensa⁶, no sólo la economía moderna, sino las consecuencias planetarias de ella. Por ello no es casual que su obra, la cual intentamos revisar en su integridad, empiece tematizando la relación entre “*Economía y revolución*”⁷, pero no en abstracto, sino desde la especificidad problemática que planteaba un espacio social en concreto, como era no sólo Chile de la década del sesenta, sino América Latina toda. En efecto, después de la segunda guerra mundial todos los países de tercer mundo, pero en especial los latinoamericanos empezaron a discutir en torno de programas y proyectos económicos tendientes a desarrollar las economías locales. La discusión giraba básicamente en torno del tipo o especificidad de las economías locales y regionales, y del tipo de proyecto teórico⁸,

⁶ “Y un día de 1963 me llamaron de la fundación Adenauer, me dijeron que habían escuchado que me interesaba en América Latina y me preguntaron si quería ir con ellos a Chile. Pregunté qué tipo de trabajo era y me dijeron que labores relacionadas con la fundación por un lado, y relacionados con ejercer la cátedra de sociología económica en la Universidad Católica de Santiago de Chile, por el otro. Acepté enseguida. Claro, después comprendí el por qué estaban tan interesados en mí. Porque en Chile estaba empezando un movimiento que más tarde desembocaría en la Unidad Popular... Más tarde me di cuenta por qué yo era interesante para la Fundación Adenauer. Había dos razones. Primero, había hecho un estudio intensivo sobre la doctrina social de la iglesia como economista, y segundo había hecho estudios en un centro anticomunista. Era entonces, una figura ideal para ser colocada en Chile en el conjunto de la enorme vitalidad intelectual que se estaba desarrollando... Y me sentía muy atraído por las posiciones que se estaban jugando en el Chile de este tiempo, incluso por la propia democracia cristiana”. Cfr. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 2001. Pág. 24

⁷ Hinkelammert, Franz. *Economía y Revolución*. Editorial del Pacífico. Santiago, 1967.

⁸ Como fue el caso de la Teoría de la dependencia. “Ella surgió en los años cincuenta y sesenta del siglo XX y acompañó la política de desarrollo, tal como ésta fue ejecutada en el continente desde la Segunda Guerra mundial hasta la década de los setenta. Este proyecto de desarrollo, que en su tiempo fue muy exitoso, desde finales del decenio de los sesenta entró en una crisis que hizo necesaria su reformulación. La razón de esta crisis radicó en el hecho de que la industrialización se concentró en los mercados internos, con el resultado de que la creciente cantidad de importaciones de bienes de inversión no podía ser pagada por las exportaciones industriales correspondientes. La consecuencia fue una crisis de la balanza de pagos, crisis que podría haber sido solucionada mediante una reestructuración del proceso de industrialización. En vez de eso, el huracán de la globalización llevó, a partir del golpe militar chileno de 1973, a la abolición y consiguiente denuncia del proyecto de industrialización y desarrollo... Lo que sucedió con el proyecto de desarrollo latinoamericano y caribeño, sucedió igualmente con las teorías que lo acompañaban e interpretaban. Eso vale en especial para la teoría de la dependencia. Esta fue una teoría importante en los años sesenta en América Latina y el Caribe, que se presentó en varias corrientes, de las cuales la marxista era apenas una entre varias. Como la región llevaba a cabo una política de relativa dependencia, el punto de vista dependencia-independencia, era importante y convincente, puesto que interpretaba de manera adecuada la realidad de este tiempo. Por tal razón, este punto de vista se hallaba tanto en las opiniones de la organización regional de la ONU, la CEPAL, como en las posiciones de los políticos influyentes, en las declaraciones de las organizaciones sociales de las más variadas orientaciones, al igual que en los análisis científicos realizados

económico, político y social que eran pertinentes para impulsar políticas económicas que permitan “desarrollar” las economías locales en la perspectiva del nuevo orden internacional surgido después de la segunda guerra mundial.

En general las discusiones giraban en torno de proyectos de sociedad posibles, las cuales si bien es cierto que se abrían a dimensiones como la historia, la sociedad, la cultura y la filosofía, también es cierto que las discusiones giraban fuertemente en torno de la economía, por ello es que el economicismo impregnaba de modo fuerte, el ambiente de la discusión. Sin embargo, no todos los pensadores o científicos sociales eran economicistas, sino que los había también aquellos que sin perder el horizonte de lo económico, se abrían a horizontes de la realidad más complejos y profundos⁹ que permitían entender de mejor modo los modelos económicos puestos en cuestión. Problemas económicos y sociales como aquellos relativos a la factibilidad o no de los proyectos económicos, del margen de libertad, del desarrollo y el subdesarrollo, de la liberación, del capitalismo, el socialismo y la revolución.

Más allá de que Hinkelammert como científico social haya estado o no de acuerdo con tal o cual tipo de opción política, él se puso a evaluar la factibilidad¹⁰ de los proyectos societales de ese entonces, para detectar no sólo su grado de pertinencia social e histórica respecto de los proyectos de sociedad que se estaban planteando en primer y tercer mundo, sino también su grado de «racionalidad»¹¹. Recordemos que a mediados de la década del sesenta, casi todo tercer mundo se debatía en torno de la posibilidad de optar por el socialismo o el capitalismo como proyectos de sociedad para salir del atraso y la dependencia, para desarrollar la economía y la sociedad en la perspectiva del proyecto de la modernidad, que en ese entonces era visto y pensado como cuasi incuestionable. Creo que hasta fines de la década de los 80's, todos los movimientos sociales,

en las universidades y en varios centros de investigación”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *La Vida o el Capital*. Ed. DEI. San José. Costa Rica. 2003. Pág.166.

⁹ Es decir, a esas dimensiones de la realidad que no necesariamente estaban enunciadas o contenidas en las teorías vigentes o de moda. Eran científicos sociales que más que pensar o discutir teorías, pensaban en serio a la realidad latinoamericana, más allá de la problemática propia de las teorías de moda. Tal es el caso por ejemplo de René Zavaleta, Pablo Freire, Hugo Zemelman, y Aníbal Quijano entre otros.

¹⁰ “Una discusión sobre estructuras sociales futuras ha de ser una discusión de alternativas factibles y no de alternativas imaginarias o ilusorias. Sobre todo el análisis de los cambios de las estructuras de poderes, encuentra sus límites en este criterio de factibilidad”. Hinkelammert, Franz. *Economía y revolución*. Editorial del Pacífico. Santiago. 1967. pág. 12. Hay que destacar desde el principio que una de las categorías fundamentales que trabajará Hinkelammert será precisamente la categoría de factibilidad, la cual ya anuncia desde esta obra primeriza como categoría «criterio» para analizar en primera instancia la viabilidad o no de los proyectos económico-sociales modernos, ya sea el capitalismo o el socialismo. Más tarde esta categoría le servirá para analizar la inviabilidad del neoliberalismo y luego de la modernidad en su conjunto.

¹¹ Esta categoría fundamental para la ciencia social, tematizada entre otros por Weber, la Teoría Crítica, los posmodernos y Habermas entre otros, será fundamental para Hinkelammert a la hora de evaluar las pretensiones de cientificidad o verdad de la ciencia social moderna, pero desde una concepción distinta de ella como se verá en los siguientes capítulos.

sean de izquierda, de derecha, pro capitalistas, trotskistas, anarquistas, independentistas, antiimperialistas o socialistas, eran ingenuamente modernos, es decir, nadie cuestionaba a la modernidad *in toto*. Todos ingenuamente partían de su presupuesto y en cierto sentido aspiraban a realizar plenamente los valores más nobles de la modernidad. Si cuestionaban a la modernidad, lo hacían en nombre de ella. Es decir, el eurocentrismo era el modo natural, habitual y obvio de razonar de los científicos sociales, filósofos y hasta teólogos, no solo europeos, sino fundamentalmente latinoamericanos.

§ 2. Economía tradicional y economía dinámica

Sin embargo, antes de caracterizar tal o cual proyecto como factible o no, había que mostrar y describir los antecedentes históricos de los sistemas económicos que a mediados del siglo XX disputaban la hegemonía económica mundial¹²; es decir, la *nueva problemática* (o nuevo observable) que Hinkelammert estaba descubriendo en América Latina le hizo revisar de nuevo, no sólo la historia de la economía moderna, sino también la teoría que explicaba esa historia y así entonces se dieron las condiciones para que él repensara no sólo Europa y Latinoamérica, sino el mundo moderno, pero ahora como sistema-mercado-mundo.

En una época en la cual casi todo el mundo estaba polarizado en la perspectiva capitalista o socialista, Hinkelammert antes de ubicarse en uno u otro proyecto, se puso a analizar no sólo el origen de estos modelos de sociedad sino el modo cómo ellos se fueron constituyendo teórica e ideológicamente, de ahí por ejemplo la necesidad de distinguir conceptual y formalmente entre *economía tradicional* y *economía dinámica* en un continente muy impregnado por economías tradicionales fuertemente ligadas a culturas no occidentales¹³, cuyas tradiciones se remontaban

¹² “Ni la teoría de la dependencia, ni la problemática del tercer mundo, eran temas que yo hubiera trabajado antes. Había estudiado el desarrollo bajo el punto de vista de la industrialización soviética... La problemática soviética era la de la industrialización de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de la alemana, la inglesa, la estadounidense, incluso la japonesa. La industrialización en la Unión Soviética era la industrialización de una sociedad subdesarrollada, y este es un tema muy diferente al de la industrialización a la manera burguesa. En Berlín yo había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero solamente la *había discutido desde la perspectiva* de la Unión Soviética, sin *tener la visión de un Tercer Mundo*... Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más. *Y la re-formulación de todos los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista...*”. Hinkelammert, Franz. *Teología en el acontecer de una vida*. Entrevista. *Itinerarios*... Ob., cit. Pág. 26 y 27. Subrayado nuestro.

¹³ Como por ejemplo la cultura mayo-azteca de fuerte presencia en toda mesoamérica, desde México hasta Panamá. Pero también la milenaria presencia del mundo andino quechua-aymara en casi todo el occidente sudamericano. Ambas culturas con fuertes características de economía tradicional, poco a poco empezaron a mostrar que no solo eran tradicionales o premodernas como las teorías en boga las etiquetaban, sino que como horizontes culturales “no occidentales”, tenían o contenían en si cosmovisiones no occidentales desde las cuales se podía ver de modo diferente y distinto no solo el universo, sino también la misma modernidad.

mucho antes del surgimiento de la modernidad, las cuales estaban en franca oposición a la economía dinámica propia del capitalismo. El problema era entonces en analizar el origen de esta contradicción.

“La economía tradicional en la realidad, es la economía antes de la primera industrialización europea, a fines del siglo XVIII”¹⁴, la cual se caracterizaba por tener un círculo económico cuasi estacionario, con una división del trabajo fija. Los métodos de producción están dados desde siempre y como no hay necesidad de cambiarlos, por eso se entiende que el trabajador se identifique con el medio de producción a tal grado que ha veces se llega a identificar la forma de la producción en armonía con el universo todo, de ahí que los cambios en la economía y en la sociedad sean muy lentos y ha veces casuales. Por ello es que esta forma de concebir la economía está íntimamente ligada a valores de estabilización. A este universo de cosmovisión de la sociedad tradicional estaba íntimamente ligado un mundo mágico lleno de divinidades y tabúes que estabilizaban no solo la sociedad, sino también la producción¹⁵. Las tradiciones que impregnan todo el tejido social hacían que sea muy difícil el cambio no solo de las estructuras sociales, sino también de los métodos, formas de producción y sus correspondientes valores sociales. “Todas estas razones pueden explicar por qué la sociedad tradicional pone tantas dificultades a posibles cambios de métodos de producción y al desarrollo de una economía dinámica”¹⁶.

Desde la perspectiva de la economía dinámica, la economía tradicional aparecía como inferior no solo por su poca capacidad de cambio, sino por no ser tan racional. Sin embargo “La desaparición del carácter mágico de la sociedad... no significa realmente una racionalización completa del mundo”¹⁷, dicho de otro modo, la racionalidad que imprime el mercado en la sociedad moderna, no es racional en sí misma, sino que lo que hace es producir otra concepción de racionalidad desde la cual las sociedades tradicionales aparecían como menos racionales. Hoy podemos decir que la sociedad más mítica es tan racional como la moderna, lo que pasa es que tienen concepciones distintas de racionalidad. (Luego en el capítulo tercero veremos cómo la racionalidad moderna pretendiendo ser racional, puede ser irracional).

En cambio la «economía dinámica» necesita por constitución destruir la identificación entre métodos de producción y valores sociales para lograr que el permanente cambio de métodos y formas de producción

Y es que en última instancia, para evaluar las pretensiones últimas de la modernidad, hay que tener un horizonte no moderno, es decir no occidental.

¹⁴ Hinkelammert, 1967. pág. 17

¹⁵ “Hay por eso un mundo mágico, y hasta la veneración de los santos dentro de la sociedad tradicional es mágica. Estos dioses se vinculan con la tradición a través de las cosas y la estabilizan”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Economía y revolución...* pág. 19

¹⁶ Cfr. Ídem. Pág. 20

¹⁷ *Ibíd.* 22

no alteren la estabilidad de la sociedad. Ello en consecuencia afecta no solo a la estructura social, sino que también a los valores¹⁸. Una «economía dinámica» necesita para poder desarrollarse, constituir valores radicalmente distintos de los valores de la «economía tradicional», lo cual quiere decir que el surgimiento y constitución de la economía dinámica, implica inevitablemente la constitución de un nuevo «sistema de valores» pertinentes a la economía dinámica que la justifique como buena, lo cual a su vez implica la constitución de una cosmovisión diferente del hombre, del mundo y de la sociedad¹⁹. Dicho de otro modo, optar por tal o cual modelo económico, implica inevitablemente y en última instancia adoptar otro sistema de valores pertinente al modelo económico elegido, abandonando los valores anteriores o previos como obsoletos y caducos. Por ello es que para Hinkelammert la economía como ciencia, desde el principio no puede ser neutral, sino que ella siempre tiene como presupuesto y desde el principio un fuerte contenido valórico, de lo contrario ella sería imposible.

En el caso del surgimiento del capitalismo y más propiamente de la revolución industrial ello se hace muy evidente, porque la revolución industrial implicaba optar y desarrollar muchos valores antes en descrédito²⁰ y otros inexistentes hasta ese entonces, como la dominación de la naturaleza, porque de hecho la técnica permitió por primera vez dominar²¹ “las causas naturales de las crisis económicas de la sociedad

¹⁸ Otra de las características de la obra de Hinkelammert es que desde el principio establece una relación estrecha entre la economía y los valores pertinentes o inherentes a tal o cual proyecto económico. Por esta vía Hinkelammert va a desarrollar poco a poco la conexión entre economía y valores, o si se quiere entre ciencia y ética. Lo cual a su vez le va a permitir abrirse naturalmente desde el ámbito estrecho de la economía, hacia la historia, la filosofía, la teología e inclusive la mítica.

¹⁹ “En el caso de la revolución industrial, tiene que cambiar toda una relación del hombre con el mundo, que debe destruir el carácter mágico del mundo tradicional y establecer una relación racional entre el mundo y el trabajo humano... La revolución industrial, por lo tanto, crea un mundo realmente nuevo”. Hinkelammert. 1967. p.21. Este problema es algo de lo cual la ciencia económica ya no es tan conciente cuando surge, como en su tiempo lo había sido la ciencia natural en su nacimiento. Porque ahora más allá de toda la discusión relativa a la historia de la ciencia del siglo XX podemos decir que el surgimiento de la ciencia física tiene en sí misma, fuertes implicaciones metafísicas. Más adelante mostraremos cómo en la ciencia económica estas implicaciones metafísicas son mucho más explícitas.

²⁰ Bernard Mandeville uno de los grandes precursores de la economía moderna es uno de los principales teóricos de esta inversión de valores, mucho antes de Nietzsche, porque él es uno de los primeros en proclamar que para que funcione la economía, es bueno que los individuos sean egoístas, porque de ese modo, pensando sólo en sí mismo y en sus propios intereses, los individuos sin proponérselo van a procurar el bien común. Esto es, valores como el de la solidaridad, la bondad, etc., que no eran pertinentes al funcionamiento del mercado, van a ser cuestionados y abandonados por la ética del mercado moderno. Ver su “*La fábula de las abejas, o vicios privados, virtudes públicas*”. Ed. F.C.E. Méx. 1987. Es bueno recordar que cuando apareció su libro en 1714 en Inglaterra, fue fuertemente cuestionado y hasta prohibido durante muchos años por la monarquía de ese entonces las cuales no sostenían valores capitalistas modernos y hoy por hoy su hipótesis de lo que debiera ser un individuo es casi una realidad, porque en su momento preparó el terreno para el individualismo solipsista y el utilitarismo.

²¹ Esta concepción de dominio de la naturaleza típicamente moderna tenía, sin embargo, su antecedente en la dominación que Europa ya ejercía desde 1492 sobre América Latina toda, pues lo dominado no era solamente la población originaria concebida solo como fuerza de trabajo, sino la riqueza de las tierras

tradicional. La conciencia de este nuevo poder humano sobre la naturaleza forma la base del optimismo con el cual comienza a desarrollarse la revolución industrial²². Sin embargo, este optimismo industrial generaba desde el principio sus propias contradicciones, en este caso su propio encubrimiento, porque si bien es cierto que superaba las crisis propias de la economía tradicional anterior, generaba a su vez otro tipo de crisis y contradicciones desconocidas hasta ese entonces, difíciles de comprender y reconocer, porque estas nuevas crisis aparecían de manera anónima, pero a su vez de modo permanente.

De hecho la propia dinámica de esta nueva economía produce cambios imprevisibles en el mercado para el productor, por ello es que para poder adaptarse a estos cambios constantes e imprevisibles, la producción le plantea al productor la necesidad de «conocer»²³ lo que ocurre con el mercado y con los otros productores. Dicho de otro modo, la economía dinámica necesita para conocer el mercado, producir un tipo específico de conocimiento que le permita desarrollarse de tal modo que el riesgo económico se disminuya al mínimo. Esta necesidad de conocimiento surge de la aparición del riesgo como momento de las crisis que engendra la permanente movilidad del capital y del trabajo, “Se podría evitar este riesgo únicamente en el caso de que haya una previsión completa de todos los actos económicos presentes y futuros y una movilidad completa de todos los factores de la producción. Bajo ésta condición, cada decisión económica parcial podría coordinarse perfectamente y en cada momento con todas las otras decisiones económicas y no habría ninguna posibilidad de equivocarse”²⁴. Sin

amerindianas. No es casual el surgimiento en este contexto de la noción de *ego conquiro*, siglo y medio antes del surgimiento del *ego cogito* cartesiano. Ver. Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz. 1994

²² “Se tiene la esperanza de poder superar, de una vez por todas, estos grandes disturbios sociales y llegar a una sociedad que domine la naturaleza y que, por consiguiente, pueda establecer un equilibrio social”. Hinkelammert, 1967. pág. 28. Es importante notar que esta pretensión de dominio o control de la naturaleza, es propia de la Europa occidental, pero no de las culturas no occidentales, como las amerindianas. Por ello es que paralelamente al surgimiento de la modernidad, el occidente europeo necesitará producir otra concepción de naturaleza que le permita dominarla, porque antes de la modernidad, para Europa la naturaleza en cierto sentido era la dominadora. En cambio para las culturas amerindianas, la naturaleza no era concebida como dominadora, ni siquiera como amigable, sino mucho más que eso, era concebida como madre, por ello es que por concepción, por cultura, o sea por cosmovisión a nadie se le ocurría pretender dominarla, ni mucho menos concebirla como objeto, y en el caso de la economía moderna, como mercancía. Concebir a la naturaleza como objeto, y al objeto como mercancía es propio de la concepción moderna de mercado y nada más, por eso no es universal, aunque ahora se la quiera universalizar por la globalización a la fuerza.

²³ La necesidad de producir no solo conocimiento, sino de una *nueva forma* de conocimiento, surge como respuesta a las nuevas condiciones socio históricas que la modernidad había producido desde 1492. Esta nueva concepción de conocimiento pertinente a esta nueva situación iba a devenir como fundamento de la nueva concepción de ciencia y economía moderna desarrollada en el contexto de la concepción de ciencia anglosajona como “*science*” y no como “*wissenschaft*” (tradicción alemana). Dicho de otro modo, la ciencia moderna es un tipo de conocimiento específico, pertinente a la especificidad propia de la modernidad y por eso mismo no es universal. Sin embargo su pretensión de universalidad es en última instancia metafísica, como se verá más adelante.

²⁴ Hinkelammert, 1967. pág. 30

embargo, tener un conocimiento completo de todos los actos económicos actuales y posibles en el futuro es imposible, lo cual no quiere decir que el productor no aspire a tener un «conocimiento perfecto»²⁵ de todos los factores. De ahí que se pueda decir que la aspiración al conocimiento perfecto, o conocimiento total, o verdadero en el sentido de incuestionable y absoluto, es inherente al tipo de economía moderna (sea capitalista o socialista), desde el principio.

Estas pretensiones, como la «previsión completa», o el «conocimiento perfecto» generaron condiciones para que la nueva teoría económica parta siempre de la idea del funcionamiento perfecto de la economía como «modelo ideal», a partir de la cual se pudo deducir un modelo de racionalidad económica completa, la cual siempre buscó por un lado un modelo de competencia perfecta (capitalismo) y por otro lado un modelo de planificación perfecta (socialismo). “El modelo de competencia perfecta se expresa en términos monetarios, lo que corresponde a un punto de partida del acto individual. El modelo de planificación perfecta se expresa en términos de una economía de trueque sin sistema monetario”²⁶.

§ 3. El sistema económico moderno y sus valores

Históricamente, la concepción moderna de mercado²⁷, surge con el liberalismo anglosajón del siglo XVII y XVIII producida por la primera revolución industrial. Más allá de promover o producir una nueva concepción de mercado, este liberalismo moderno necesitó producir desde el principio una nueva cosmovisión de la economía que le permitiera no solo conocerse a sí misma, sino fundamentalmente ampliarse y desarrollarse a escala mundial. Para ello tuvo que producir valores morales pertinentes a dicho proyecto, más allá de los valores de origen medieval o renacentista que ya estaban empezando a entrar en crisis. A su vez, necesitó producir valores que no vinieran de afuera del mercado o de más allá de la realidad, sino que devinieran desde el interior del propio mercado, desde su propia interioridad, que fueran valores inherentes o

²⁵ Podemos ver de nuevo cómo otra categoría central en la obra de Hinkelammert, como es la ilusión del “conocimiento perfecto” está ya planteada desde el principio. En el futuro veremos cómo no solo desarrolla esta categoría como horizonte crítico de la modernidad, sino también cómo utiliza esta categoría para desfondar la pretensión científica de la economía neoliberal. Ver Hinkelammert, 1984.

²⁶ Hinkelammert, 1967. pág. 33

²⁷ Sin embargo el surgimiento de la modernidad como fenómeno histórico mundial es anterior al surgimiento del mercado mundial. Fue preciso que surgiera primero la modernidad como fenómeno histórico, para que se dieran las condiciones históricas y económicas de modo que siglo y medio después de 1492 surgiera la primera revolución industrial en Inglaterra. Normalmente la modernidad europea no toma en cuenta esta primera modernidad hegemónica por España y Portugal, la cual es fundamental a la hora de intentar entender el fenómeno de la modernidad como época histórica. Cfr. Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro*. Ed. Cit.

inmanentes a su propio funcionamiento, para que el productor y el consumidor aprendieran a reconocer la “objetividad” propia del funcionamiento del mercado, que en última instancia ella tenía su propia forma de ser, sus leyes objetivas y que éstas no dependían de la voluntad humana, sino de la objetividad propia de las leyes del mercado. Así el liberalismo necesitó mostrar que las leyes del mercado eran tan objetivas como las leyes de la ciencia natural. Entonces una vez que el liberalismo impuso este tipo de mercado, quien tuvo que cambiar fue el ser humano y no el mercado. Quien tenía que adaptarse o adecuarse a este tipo de mercado, a su velocidad y su tiempo, era el ser humano, porque desde el principio el liberal moderno concibió al mercado como algo ya dado, como armonía pre-establecida, como sistema de mercados perfectos. Desde ese entonces en adelante, quien ha marcado el ritmo del movimiento de las sociedades ha sido el circuito del capital.

El presupuesto de la economía dinámica implicaba el reconocimiento del principio de la movilidad del capital, la cual en el campo de la producción implicaba también la movilidad del trabajo. Ambos, si querían sobrevivir, tenían que adaptarse a este tipo de movimiento que para el mercado en última instancia es movilidad de cosas. La movilidad del trabajo y del capital hicieron posibles el cambio continuo y permanente de los métodos y formas de producción. Para la movilidad del capital en última instancia no había tanto problema como para la movilidad del trabajo, porque el movimiento de este último implicaba no solo un desplazamiento físico de un lugar a otro, como en el caso de la mercancía, sino el cambio, o la transformación de una forma de vida y en última instancia la asunción de que en última instancia quien dicta el ritmo o la velocidad del movimiento no es el trabajo humano, sino la movilidad del capital y del mercado. Lo cual implicaba cambiar de actitud primero ante el mercado y luego ante la vida. Desde ese entonces jamás la vida humana volverá a ser igual que antes. El mercado dice que ahora es mejor. En el último capítulo veremos si es mejor o peor.

La vida del capital depende de su movilidad, pero también de la capacidad de desarrollo y expansión del mercado. El burgués moderno descubrió que el movimiento del capital era mucho más rápido y más fácil que el movimiento de la (pesada por ese entonces) industria y del trabajo. Por ello es que el capital, o sea la relación dineraria de esta economía dinámica, necesitó producir un sistema monetario capaz de este tipo de movilidad, pero a su vez capaz de sobreponerse al permanente riesgo de las crisis económicas. El sistema monetario suponía a su vez el desarrollo del cálculo económico y éste a su vez posibilitaba concebir al dinero (como ganancia) como criterio de calculabilidad de las pérdidas y las ganancias. Este criterio monetario se constituyó desde ese entonces en

el fundamento del cálculo en última instancia²⁸. El criterio de la medida ya no será más lo humano, sino la cosa, en este caso el dinero. El criterio de la cantidad ahora sobre-determinaba todo tipo de relación al interior del mercado.

De ahí que la calculabilidad inherente al mercado, haya privilegiado desde el principio y sobredimensionado a la medida de éste al dinero, porque el mercado moderno y el capital son imposibles sin el dinero. “El dinero pues, refleja a través de su existencia, la existencia del riesgo económico y de las leyes objetivas del trabajo y del capital, que forman las fuerzas de presión para conseguir una suficiente movilidad de trabajo y capital en la economía dinámica. Pensar en una economía dinámica sin dinero y sin sistema monetario, es lo mismo que pensar en una economía sin riesgos económicos y sin leyes objetivas de este tipo”²⁹. Por ello es que después del surgimiento de la modernidad y su complejización, después de su desarrollo y su consiguiente globalización, es cuasi impensable pensar en la posibilidad de la existencia de una forma de producción contemporánea que prescindiera del dinero³⁰. De ahí que el dinero como “cantidad” se constituya en el fundamento de los valores “cualitativos”. Así el dinero como cantidad, o como acumulación cuantitativa, y su correspondiente valorización, son propios del tipo de mercado moderno, pero no sólo por eso, sino también porque la economía moderna es intrínsecamente riesgosa, porque el riesgo está presente en cada momento de la producción y del consumo, simplemente porque lógica y empíricamente es imposible para el productor tener una previsión total no solo de la producción, sino del comportamiento en el mercado de sus productos. Si esto es así, ¿cómo entonces enfrentar los problemas de la producción modernas?

a. El sistema de los valores

El mercado no funciona por si solo, ni automáticamente, porque no tiene vida propia, necesita de seres humanos para que la puedan hacer funcionar, de ahí que la posterior concepción del automatismo del

²⁸ Desde ese entonces la noción de cálculo pasará a formar parte de la vida cotidiana poco a poco y de ahí a la ciencia social y a la filosofía. La noción de cálculo presupone la noción de que el mundo y la vida humana son objeto de calculabilidad, o sea de cuantificación. Al reducir todo al cálculo, no solo se reduce la realidad, (porque ella no es solo en cuanto cantidad, sino también cualidades), sino la facultad de pensar la realidad. El cálculo vela la realidad, la esconde y la niega en parte, por eso se dice que calcular no es pensar. Pensar la realidad presupone una concepción más amplia de la realidad que la mera cuantificación de ella.

²⁹ Hinkelammert, Franz. Ob. Cit. Pág. 32

³⁰ Sin embargo, en última instancia siempre será posible la vida humana si existen la naturaleza y el trabajo humano, que son las dos únicas fuentes a partir de la cual es posible producir riqueza alguna. En cambio si existiera solamente el dinero y toda la riqueza del mundo y no hubiese trabajo humano, o naturaleza, carecería de sentido la existencia del dinero y de cualquier riqueza imaginable. El dinero y las joyas no alimentan, solo son mediaciones para la vida en un mundo en el cual son pertinentes el dinero y las joyas. Antes de la existencia del dinero y del oro y la plata, ya existía la vida humana, porque el trabajo humano en relación con la naturaleza la posibilitaban.

mercado sea una literal abstracción. Pero paradójicamente, para concebir o para producir la concepción de que el mercado funciona por sí mismo, la modernidad burguesa necesitó imponer un sistema de valores acordes al funcionamiento del mercado. Sin embargo, estos valores, necesitaron ser formales desde el principio, para poder hegemonizar, determinar, contener o dominar lo material de los contenidos. Para la imposición y vigilancia del funcionamiento de estos valores en la sociedad, al principio el mercado liberal necesitó siempre del apoyo incondicional del Estado. Así uno de los valores fundamentales que la modernidad promovió y que el Estado vigiló su cabal cumplimiento será la de propiedad privada.

Una vez que gracias a la ciencia natural (como futura metafísica de la modernidad, como lo mostraremos más adelante) el mundo se ha convertido en ente, o sea en objeto, en cosa, en res extensa, entonces se puede convertir a la cosa no solo en mercancía, sino en cosa apropiable, disponible, controlable, o dominable, es decir, en objeto de propiedad³¹ de un individuo.

Hasta antes de la modernidad no existe en sentido estricto la noción de propiedad privada, sino solo la de propiedad natural. Esto no quiere decir que no haya existido la propiedad. Lo que se quiere decir es que antes de la modernidad, no se concibe que el todo del mundo, o todo lo que en ella exista sea objeto posible de propiedad individual. ¿Como se podría concebir en ese entonces que el agua dulce del planeta entero de consumo humano, pudiese ser propiedad de una persona o una empresa? Era algo inconcebible, pero hoy ya no. La lucha de las grandes transnacionales por lograr el control y la propiedad del agua hoy, no es casual, ni que se diga de las fuentes de energía. Entonces la modernidad liberal necesitó concebir desde el principio para que ella fuese posible como buena, a la propiedad privada y como los pueblos no lo concebían así, entonces necesitó imponerlo a la fuerza desde el Estado³².

³¹ La noción de propiedad “privada” del mundo moderno, presupone la idea de que con “mi propiedad”, con el objeto de mi propiedad, puedo hacer lo que yo quiera, lo que se me antoje, esto es, lo que sea de mi propiedad, no tiene capacidad o posibilidad de automovimiento, de independencia o libertad, de los cuales está literalmente “privada”. Todo lo que es o puede ser depende exclusivamente de la voluntad del sujeto propietario. Con esta noción no hay tanto problema con las cosas, el problema radica en cuanto se declara no sólo al trabajo humano como “propiedad privada” (como pasa con el trabajo esclavizado), sino también a los recursos naturales, que es lo que ahora está pasando con grandes extensiones de tierra, de agua y de recursos energéticos naturales, están empezando a formar parte de la propiedad privada de los sujetos llamados “empresas”. Si esta noción de propiedad privada es la que las presupone, pues poco a poco con los recursos naturales de la humanidad podrán hacer lo que se les antoje. Y como el criterio de las empresas es la ganancia y no la vida humana, entonces el trabajo y la naturaleza estarán al servicio de las ganancias del mercado.

³² En el año 2001 el gobierno mexicano había decidido construir un nuevo aeropuerto más moderno y mucho más grande que el actual en la capital del país. Por la extensión del proyecto, su realización implicaba la expropiación de grandes extensiones de tierra cultivables, que era de propiedad de varias comunidades ancestrales. El gobierno mexicano luego de haber conseguido financiamiento para dicho proyecto decidió entonces “comprar” las tierras a los comunarios a buen precio, los cuales desde el principio se opusieron rotundamente a “vender” las tierras y salieron a las calles a defenderlas con palos y machetes ante la fuerte

Sin embargo los valores no podían ser de contenido, sino que tenían que ser formales, esto es no podían (en el caso del valor propiedad privada), dictar o determinar el contenido del valor, solo tenían que decir formalmente que se puede tener como propiedad algo, el ¿qué? o el contenido no era el problema, sino solo la forma, porque el sistema de valores formales consistía en asegurar “el cumplimiento de contratos, el respeto a la propiedad y a toda una serie de derechos humanos que son condición para la existencia de la movilidad de los factores. Sobre todo los valores que establecen la libertad de los mercados de bienes y trabajo... La existencia de todos estos valores está ya incluida en los supuestos de la teoría económica a pesar de que muy raras veces se los hace explícitos. Separar el análisis de estos valores formales involucrados en el sistema económico de la teoría económica misma, da a esta teoría un carácter de pura técnica, que realmente no tiene.

El pensamiento liberal incluyó siempre el cumplimiento de los valores formales en su idea de la armonía económica. En el mismo grado en el cual pensó en un sistema de mercados perfectos, pensó también en un sistema de valores formales perfectamente cumplidos³³. Porque para que funcione el mercado, el propietario tenía que tener la seguridad de que su propiedad era inalienablemente suya, entonces podía hacer lo que quisiera con ella, si lucrar con ella, hacerla trabajar, explotarla, guardarla, o venderla. Desde entonces, el derecho, o sea el cumplimiento de contratos empezará a girar y a desarrollarse en torno del funcionamiento y el crecimiento del mercado. El derecho perderá poco a poco su dimensión política, para ponerse al servicio de la economía moderna. Si antes la economía servía a la gran política, ahora será al revés. El político se constituirá como sirviente del gran capital.

Una vez que en el mundo liberal se ha establecido el sistema monetario como horizonte de los valores formales, entonces empieza el desarrollo y el despliegue de todas sus consecuencias posibles, porque la especificidad del dinero en el mundo capitalista no consiste en su identidad en cuanto dinero estacionario o guardado, sino que necesita “movilizarse para incrementarse”, sólo entonces el dinero como dinero capitalista podía adquirir su especificidad en el mundo moderno liberal. De esta especificidad del dinero capitalista, se podía deducir un criterio de «racionalidad económica» (en principio) para la actividad del empresario o

presión gubernamental para comprarlas. Uno de los comunarios que defendían las tierras en cuestión, cuando fue interrogado por uno de los periodistas que no entendía que no quisieran vender a buen precio la tierra, le dijo al periodista: “Yo quisiera preguntarle al presidente Fox, si su madre está en venta. Porque para nosotros, la tierra es como una madre, y la madre no se vende”. Para este comunario, como muchos otros de América Latina que provienen de culturas anteriores a la modernidad, la tierra no es objeto, no es cosa, por eso no puede ser tratada como mercancía para comprar o vender. Este tipo de relación con la tierra es mucho más racional que el tipo de relación que establece el mercado moderno, cuyo grado de racionalidad es muy cuestionable, lo cual veremos en el capítulo 4.

³³ *Ibíd.* Pág. 37

del productor expresada en la noción de «ganancia» o maximización total del producto. Es decir, si la actividad del empresario o productor producía ganancia, entonces su acción era considerada como racional, y para lograr mayor ganancia, o sea para ser más racional tenía que funcionalizar toda otra dimensión de la realidad en función de este interés de lograr siempre mayor ganancia. Así el interés o intención de mayor ganancia cuantitativa desde el interés privado de un individuo (sea empresario o productor) privilegiaba por encima de todo, el interés particular en contra del interés general. Si bien al principio el interés particular era el del empresario que luchando por sus intereses luchaba por los intereses de su país, poco a poco el interés privado o particular fue extendiéndose a toda subjetividad.

Sin embargo, para que no hubiese contradicción entre el interés particular o privado y el interés general, la economía moderna produjo la creencia, o sea el valor, de que quien perseguía la satisfacción de sus propios intereses, como efecto no intencional producía el bien general. Por esto es que el empresario “nunca se siente un tipo moralmente negativo o un egoísta. Su esquema de identidad de intereses le permite sostener la tesis de que en la sociedad capitalista no hay posible contradicción entre egoísmo y altruismo y que es exactamente lo mismo ser egoísta y altruista”³⁴. En última instancia, es bueno ser egoísta, es decir, es un buen valor que yo persiga y me preocupe solamente por mis intereses y nada más que mis intereses, porque al preocuparme solamente por lo mío, por mis inclinaciones, por mis proyectos, por mis apetitos y mis propios deseos, sin proponérmelo, y de modo no intencional, estoy procurando el bien de la comunidad. Que viva entonces el egoísmo.

Sin embargo el empresario no lo ve como egoísmo, sino formalmente como maximización empresarial. “De esta manera, el principio de maximización se entiende como un principio puramente formal, al cual se puede introducir cualquier tipo de motivación y que expresa solamente la actitud empresarial necesaria en la economía dinámica. Sea esta economía capitalista o socialista, con fin de lucro o sin él, siempre tiene que utilizar este esquema de maximización como base. Solamente así se puede evitar un estancamiento tradicional de esta economía”³⁵. Así el despliegue de la maximización empresarial que se desarrolla en el mercado, se expande y amplía hacia la maximización estatal, entendida como racionalización de todas sus actividades, y en esta medida la maximización de toda actividad como racionalización pasa hacia la sociedad desde finales del siglo XIX. De ahí que sea imposible entender al liberalismo moderno sin entender a la vez la constitución formalizante de sus propios valores, aunque estos sean formales. Volveremos más adelante sobre esto.

³⁴ Ibid. pág. 38

³⁵ Ibid. Pág. 41

§ 4. Consecuencias ontológicas de la industrialización

Capitalista.

La revolución industrial no fue revolución cualquiera. Es cierto que cambió por completo el sistema de la producción en general, pero más que eso, cambió completamente la concepción que tenemos de la realidad y de la vida. Antes de la maquinaria industrial la forma de la producción estuvo estrechamente ligada al trabajo, o a la mano de obra del trabajador como artesano. El ritmo del tiempo de trabajo necesario que era prolongado y lento, permitía al trabajador apropiarse (o sea subjetivar) de la objetividad de su objetivación (producto), de modo que el desprendimiento de éste, no borraba la huella del trabajador, dejada con sus manos en el producto. Esta relación implicaba o presuponía concebir que el ente, o lo a la mano como cercanía, tenía bien definida su diferencia respecto de lo que era la lejanía, como distancia, como un más allá casi infinito de la cercanía inmediata³⁶. La realidad entendida como ser no era concebida como ente, o como cosa, como a la mano, sino como realidad concebible, pero en cierto sentido inaprensible. Era concebible en cuanto inteligible, pero no era concebible en cuanto tenible, poseíble, o sea dominable.

Para que esto fuese posible no sólo se tuvo que destruir una forma de concebir la realidad, en este caso el mundo, sino también se tuvo que destruir una forma de relación entre el ser humano y la naturaleza, para que entonces pueda ser factible una relación cósmica, o sea óptica con la naturaleza y el mundo entendido ahora sí ya no como ser, sino literalmente como ente. La destrucción que más de un siglo antes había hecho la ciencia natural respecto de la metafísica, posibilitó que por primera vez se pudiese concebir toda la realidad en términos de ente³⁷. Pero sólo la industrialización permitió hacer realidad esta concepción. Es decir, la industrialización hizo posible que (gracias a la producción a gran escala no solo de maquinaria, sino de maquinaria móvil, como las locomotoras y los barcos a vapor y posteriormente los aviones), ahora sí el mundo como lejanía distante y extraña se pudiese no solo concebir, sino tener, como ente a la mano³⁸. Solamente gracias a la industrialización se

³⁶ Si se recuerda por un momento la imagen o concepción que se tenía del planeta antes de los viajes de Colón y de Magallanes, o sea antes de que Europa descubriera que el mundo era inmensamente redondo veremos que conceptos como la distancia o la lejanía eran bien terrenales, en el sentido de que la experiencia que lo humano tenía de la extensión de la realidad era muy amplia.

³⁷ Ha veces pareciera que la ciencia natural hubiese racionalizado más la realidad de la economía moderna que la propia ciencia económica, porque es imposible entender el mundo moderno sin ambas a la vez. Por eso tenemos más la sospecha de que la ciencia natural no es ciencia objetiva, sino la objetivación de la subjetividad moderna, es decir, el poner de la subjetividad moderna, su propia subjetividad, por sobre toda la realidad, pero como encubrimiento, como ocultamiento y no como descubrimiento. Por ello es que la ciencia natural, para surgir, necesita producir, otra concepción de conocimiento, de ciencia, de verdad y de realidad.

³⁸ Gracias a la revolución industrial es posible ahora observar al planeta tierra desde la luna, como un ente, como algo (como un globo, o una esfera entre tantas otras), o como una cosa más flotando en medio del

puede concebir a la realidad toda como mercancía, de ahí las implicaciones cuasi metafísicas de la cosificación que inicia con la ciencia natural y que la economía moderna, gracias a la industrialización realiza.

En el ámbito de la producción, la industrialización posibilitó borrar la huella de la mano de obra del productor, no sólo por la producción a gran escala, sino por la velocidad de la producción. Porque ahora en la producción ya no intervenía solamente el trabajo, o sea el obrar de la mano del trabajador³⁹, sino también la maquinaria. Y ahora “parecía” que la máquina también trabajaba, ya no sólo el trabajador y por eso la mano de obra ya no era tan imprescindible, bastaba con echar a andar la maquinaria. A su vez el producto, ya no remitía al productor, ni siquiera al taller, sino a la fábrica. Ahora el gran productor ya no era el trabajador, sino el empresario. Es decir, la industrialización revoluciona en el sentido de que trastrueca totalmente la concepción no solo de la realidad, sino de la producción en general, en el sentido de que si antes el productor o sea el trabajador, es decir el ser humano era fundamental para la producción, ahora gracias a la industrialización, el ser humano como productor deja de ser fundamental. Ahora sólo aparece el ser humano en tanto consumidor, porque ya ha sido desplazado de la producción y así el ser humano como sujeto de la producción, desaparece como sujeto y aparece sólo como objeto, como ente, como cosa, o sea como mercancía.

Sólo con el surgimiento de la industrialización aparece lo que Hinkelammert llama “la economía dinámica”, como especificidad de la economía moderna⁴⁰, más allá de “la economía tradicional”, anterior al surgimiento de la economía dinámica, o sea moderna. Y solamente gracias a la industrialización, puede la economía moderna tratar a todas las otras economías como sus meros antecedentes y ponerse a sí misma como la última y la más superior, por su capacidad de producción de mercancías o sea de ganancia, pero también de miseria.

A partir de la dinámica que desarrolla la industrialización se puede por primera vez en la historia identificar a lo último, o sea lo moderno, con lo superior, porque la industrialización pone en evidencia la superioridad de la producción industrial por sobre las otras formas de producción cuya

espacio. Ahora perdió todo su misterio y talvez hasta su reverencia, y por eso se puede hacer con ella lo que sea, hasta concebirla y luego tratarla como mercancía.

³⁹ “La herramienta es una prolongación de los miembros del cuerpo. Sólo la máquina rompe esta limitación, sustituyendo la mano del hombre y permitiendo así, un aumento ilimitado de las fuerzas productivas. Es evidente que puede hablarse de crecimiento autosustentado y acumulativo sólo a partir de este acontecimiento”. Hinkelammert, Franz. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1974. pág. 16. Si al principio la herramienta rompe las limitaciones de la mano humana, con la revolución industrial la máquina rompe la limitación de la herramienta. Pero a finales del siglo XX la robótica romperá inclusive las limitaciones de la maquinaria industrial con la cual se pasará a una era de la producción masiva en escala cuasi infinita, prescindiendo casi literalmente de la mano de obra humana de trabajo.

⁴⁰ “El sistema económico del mercado surge directamente de la revolución industrial, y es la primera forma de economía dinámica que la historia conoce”. Cfr. Hinkelammert, Franz. Ob. Cit. Pág. 44

dependencia de la mano de obra las hace más lentas y a su vez más costosas. Es posible que no se haya estudiado mucho esta relación que existe entre el surgimiento de la industrialización y el modo cómo ella ha impactado no sólo en el desarrollo del mercado mundial, sino en la transformación total de la cosmovisión moderna del mundo⁴¹, porque paradójicamente luego de haberse detectado como problema, se la abandona casi de inmediato y ya no se vuelve más a tematizar las consecuencias negativas que tiene in *the long run* no solo para el mundo moderno, sino para la humanidad.

En palabras de Hinkelammert, esta específica dinamicidad que la industrialización provoca en el mercado y la sociedad moderna, cambia por completo el origen y el sentido de la dinamicidad o el cambio, si antes era el ser humano quien promovía o producía las dinámicas o los cambios sociales, con la economía dinámica industrial, ahora es la economía y más propiamente el mercado quien dinamiza a la sociedad o promueve los cambios, con lo cual lo social, que antaño era antropocéntrica, a partir de la industrialización se volverá mercado-céntrica, porque ahora toda la vida girará en torno de la dinámica industrial del mercado. El ser humano ha dejado de ser sujeto. Su destino ya no depende de él, ahora es el mercado con su propia dinámica, con su propio ritmo y su propio tiempo el que conduce y dirige los destinos de los seres humanos. Y cuando esto sucede acontece lo que Weber y Habermas denominan como la pérdida del sentido de la libertad⁴², porque la libertad es humana, se despliega desde el sujeto y no desde el mercado.

§ 5. La ideologización de la economía

Es inevitable que toda sociedad o modelo de sociedad humana genere sus propias contradicciones las cuales en el caso de la modernidad no son estáticas⁴³, sino que siempre tienen sus propias dinámicas como interioridad contradictoria o como relación contradictoria con la realidad.

⁴¹ No olvidamos los trabajos de Horkheimer y Adorno sobre la racionalidad instrumental, ni los trabajos de Heidegger relativos a la técnica, ni tampoco los de Marcuse. Cfr. Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trotta. Madrid. 1998. Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Trotta. Madrid. 2001. Heidegger, Martin. *La pregunta sobre la técnica*. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. Madrid. 1985. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Ed. Alianza. 1971.

⁴² Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. Vol. I. pp. Y ss

⁴³ Las contradicciones sociales anteriores al surgimiento de la modernidad, tenían una dinámica muy lenta, propia de las sociedades tradicionales no inmersas en la dinámica acelerada del mercado moderno. Luego del surgimiento de la industrialización, el mercado moderno empieza a generar rápidamente contradicciones muy dinámicas nunca antes habidas, ni conocidas, frente a las cuales había que tomar alguna posición, generar alguna explicación, o mostrar su posible solución, así entonces nace el proceso de la ideologización como justificación propia del mercado moderno, con fuerte pretensión de estabilización de los movimientos contradictorios. Por ello es que la ideología moderna tiende a ser constitutivamente conservadora.

Muchas de estas contradicciones no son percibidas inmediatamente y otras cuando se las percibe, se postergan hacia el futuro su posible solución, pero para ello se necesita una justificación. La sociedad moderna gracias a la (economía) dinámica que la industrialización había generado, estaba produciendo contradicciones nunca antes conocidas, pero a un ritmo acelerado y para que la economía siga funcionando había que solucionar las contradicciones, darles alguna explicación o alguna justificación, pero para ello, antes había que identificarlas, conocerlas y darles alguna explicación. Sólo así se generan condiciones para que surja la llamada ciencia económica en el siglo XVIII, cerca de dos siglos después de que Europa se constituyera en centro del mercado mundial. La necesidad de conocer, explicar o justificar las contradicciones que el mercado generaba no solo al interior del mercado, sino también en la sociedad, fue el impulso que motivó generar o producir, conocimiento pertinente⁴⁴ a este tipo de relaciones mercantiles y sociales. Por eso es que “La estructura capitalista presupone para poder existir la vigencia de ciertas racionalizaciones de sus valores centrales –por ejemplo la iniciativa privada- y de ciertas teorías que explican el funcionamiento de esas estructuras, como la teoría de la competencia, el funcionalismo sociológico, etc. Aunque muchas veces estas teorías e ideologías se presentan como neutras, tienen una vinculación directa con la existencia y mantención de la estructura dentro de la cual surgen... Por lo tanto, ciertas estructuras presuponen la existencia de ciertas teorías e ideologías y viceversa”⁴⁵. Paralelamente a ello, la moderna economía estaba produciendo cambios predecibles e impredecibles no solo en el mercado y la forma de la producción, sino en toda la sociedad. Así, no sólo la necesidad de cambiar de una forma de producción anterior a la industrialización, sino a otra forma de vida acorde a la producción industrial, en la cual seguir cambiando en el sentido de seguir mejorando a cada momento, hizo evidente plantearse como temática si esta forma de producir era o no factible a mediano o largo plazo⁴⁶.

⁴⁴ Pertinente en el sentido de pertenencia. Esta categoría la tomo de R. Zavaleta para especificar e ilustrar el sentido de pertenencia que tiene todo tipo de conocimiento cuando se desarrolla en relación a tal o cual tipo o forma de estructura social. Un concepto, categoría, teoría, o ideología es pertinente cuando tiene un grado de correspondencia, o sea de pertenencia respecto del ámbito de realidad al cual se refiere, de lo contrario no es pertinente y lo único que hace es distorsionar o encubrir la dimensión de realidad que se quiere explicar.

⁴⁵ Cfr. Hinkelammert, Franz. *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Ed. Nueva Universidad. Santiago. 1970. pág. 13

⁴⁶ “El problema central de los cambios del sistema económico-social, es el problema de la factibilidad. Los planes de cambios y sus fines, por razones de la misma realidad se dividen en cambios factibles y no factibles. Aparece por lo tanto en el análisis de los cambios posibles un marco de libertad que llega a ser el criterio supremo de los procesos de ideologización... Quedan fuera de este marco de libertad, todas las soluciones que buscan una realización directa y lineal de una racionalidad económica perfecta, y que por consiguiente involucran los supuestos teóricos de la abolición del sistema monetario... Quedan fuera del marco de libertad, todas las soluciones que implican una armonía preestablecida... Los supuestos involucrados en estos fines no factibles, son los supuestos de la democracia directa... Para comprender el

De esta forma, el problema fundamental que aparece cuando surge el mercado moderno propiamente dicho, es el relativo a la factibilidad del sistema económico moderno industrial, ¿por qué? no sólo porque tiene que ver con los cambios y las contradicciones que éstos generan, sino porque los cambios tienen que ver con el futuro mediano e inmediato del mercado, de la sociedad y de la vida humana en general, porque por primera vez, esta forma de economía se enfrenta con un futuro abierto, pero lleno de incertidumbre, en la cual el factor riesgo aparece en cada momento de la producción y de la comercialización. ¿Cómo asegurar entonces esta forma riesgosa de producir en el mercado moderno? Creando un sistema de conocimientos que legitimen no solo la bondad de esta forma de producir la vida, sino que lo haga creíble, concebible, inteligible, imaginable y aceptable a mediano y largo plazo. Para ello necesita inevitablemente la modernidad destruir anteriores costumbres, creencias, ideas, mitos, nociones, etc., y paralelamente construir, proyectar, imaginar, desarrollar, inventar, etc., nuevos mitos, nuevas ideas, cosmovisiones, etc., por eso es que la modernidad como supuesta era racional, tiene que proponer y discutir racionalmente estas nuevas proyecciones y por eso mismo tiene que proponer nuevas idealizaciones de la nueva realidad toda. Porque ahora después de 1492, esas pretensiones tiene que justificarlas (valóricamente) como buenas no sólo ante sí mismos, sino ante la humanidad toda⁴⁷, por ello es que la pretensión de universalidad de hecho se hace ineludible por primera vez.

Entonces ahora es pertinente discutir lo que sea el mito, pero no como mera discusión, sino como una discusión que tiene que ver directamente con el destino de la modernidad, pero lo mismo pasa no solo con las *Weltanschauung*, sino también con las ideologías, con la ciencia, con la religión y con las creencias en general. La modernidad necesita discutir la validez o no de estas formas del conocimiento para legitimar o deslegitimar su pertinencia, correspondencia, o necesidad respecto del sistema-mercado-mundo-moderno⁴⁸. Pero ya no puede hacerlo en

proceso de ideologización, será necesario analizar mas de cerca el surgimiento de estos fines que están fuera del marco de libertad humana”. Hinkelammert, Franz. 1967. Pág. 121-122.

⁴⁷ Recordemos que hasta fines del siglo XV y principios del XVI existía no sólo otras formas de economía como la musulmana, la hindú y la china, sino que también existía entre ellas un sistema-económico-interregional (que en ese entonces se concebía como el mercado mundial) que abarca desde el norte del África, pasando por todo el medio oriente y el norte de la India, hasta el extremo sur de China y que funcionaba desde hacía varios siglos atrás.

⁴⁸ Si en el mundo moderno la centralidad no estaría regida por el mercado, entonces tendría sentido de hablar solo del sistema mundo, pero como en el mundo moderno lo que hace funcionar al mundo es el mercado centrismo, por eso creemos que es necesario precisar que este sistema mundo está hegemonizado por el centrismo del mercado. Pero, para desbloquear la concepción de que todo sistema mundo es mercado céntrico, entonces hay que precisar que este sistema mundo, al que nos referimos, que es mercado céntrico, es el moderno sistema-mundo y no otro.

términos de mito, de religión, o de creencia, sino en términos de filosofía y ciencia, o de ideas en general, es decir de ideología⁴⁹.

El fenómeno actual de la ideología aparece con la modernidad, aparece como especificidad propia de la ideología moderna como necesidad de justificación, la cual como veremos, empieza siendo siempre desde el principio justificadora del tipo de relaciones sociales que estaban surgiendo con las relaciones capitalistas, por ello es que a la modernidad le es pertinente su tipo propio o específico de ideología moderna, la cual surge presuponiendo todos sus prejuicios y valores y que en el futuro se ha de constituir en sustrato (o fundamento) inclusive del surgimiento de la teoría en el sentido de ciencia, por ello es que afirmamos como hipótesis que la ideología moderna y la teoría entendida como ciencia son racionalizaciones pertinentes al proyecto de la modernidad. Veamos esto con calma.

De entre los varios tipos de ideologías que existen, la idea o noción de ideología que a Hinkelammert le interesará desarrollar, será la noción o concepción de ideología como explicación global de la sociedad⁵⁰, porque en el mundo moderno expresa de mejor modo a la intencionalidad de ésta, la cual desde un principio tiene (el mundo moderno) una intencionalidad global y no meramente local. Así el fenómeno actual de la *Globalization* no es nada más que la consecuencia natural de esta intencionalidad trascendental a la modernidad.

Una de las características de la modernidad es que ella nació con la idea de que por fin había acontecido en la realidad un mundo iluminado por la razón, más allá de los mitos, las creencias, las supersticiones y la religión, esto es, por la ciencia. De ahí que uno de los primeros criterios de demarcación científica que se desarrollará para distinguir lo que es ciencia de lo que no es, será precisamente aquel que distingue entre ciencia e ideología. Para Hinkelammert será fundamental recuperar la noción de ideología para trabajarla como categoría de modo que le permita explicar

⁴⁹ Es interesante observar cómo los primeros grandes ideólogos, no se reconocen a sí mismos como científicos o filósofos, ni como teólogos, sino en oposición a éstos, positivamente como hombres de ideas, o sea como ideólogos.

⁵⁰ “Pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica. Por otra parte, ideología no es tampoco pura explicación. No es solo teoría, sino que es una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras. La ideología por lo tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria... En este sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido... Entendemos la teoría como parte integrante de la acción de la estructura y la ideología como la explicación del compromiso implícito de esta teoría... a diferentes estructuras corresponden por lo tanto diferentes teorías e ideologías... La ideología vigente, sin embargo, es este marco categorial, que no es reducible a ningún pensamiento individual. Se lo puede entender solo como el compromiso implícito o explícito de ciertos pensamientos con ciertas estructuras... concebir la ideología en estos términos significa establecer una diferencia entre ideología a secas e ideología como conciencia falsa... Definimos la ideología como el compromiso implícito o explícito con una estructura”. Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y Dialéctica de la historia*. Ed. Nueva Universidad. Buenos Aires. 1970. pp. 8, 9 y 10

aquello que estaba aconteciendo en la modernidad. De ahí que le interesará rescatar, lo que en el mundo moderno se entiende por ideología en relación a la sociedad como un todo. “En este sentido, pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica... [la ideología es como]... una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras. La ideología por tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria. Como conservadora afirma y estabiliza la estructura social existente tal cual es: como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar a las estructuras existentes su legitimidad, con el objeto de cambiarlas por otras o de destruirlas por completo. En este sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido, aunque muchas veces no se presente como tal... En el sentido expuesto la ideología es un fenómeno que acompaña necesariamente a la estructura y que guía tanto los procesos de estabilización como de cambio de ésta”⁵¹.

La ideología entonces entendida como pensamiento global⁵², o como «marco ideológico» (en el sentido de Hinkelammert) que se refiere a la sociedad como un todo, sirve no solo para explicar⁵³ lo que sea la realidad, sino para entender el o los sentidos que se deducen de lo real-social, ya sea para afirmarla, cuestionarla o simplemente sugerir una que otra reforma. De ahí que en la ideología se puede ver de modo mucho más claro, por qué es que el pensamiento o conocimiento puede estar comprometido con una estructura o tendencia de la sociedad. Lo fundamental a destacar en el análisis que hace Hinkelammert es que,

⁵¹ Cfr. Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ed. Nueva Universidad. Santiago. 1970. pp. 8-9. Más adelante explicaremos la diferencia entre marco conceptual, marco categorial y marco ideológico para explicitar de mejor modo la función de lo ideológico en el análisis de Hinkelammert.

⁵² “El pensamiento de las ideologías totales empezó en el siglo XVIII con las críticas del sistema del “*ancien regime*” en Francia que llegó a confrontar el sistema tradicionalista de este tiempo con la idea de una estructura social completamente nueva. El grupo de los enciclopedistas que formó un núcleo de crítica de esta sociedad existente, se llamó el grupo de los ideólogos (Destut du Tracy). Para ellos, la palabra ideología significó un desenmascaramiento de la sociedad actual del “*ancien regime*” y el análisis de nuevas estructuras sociales verdaderas, que un conocimiento puro tenía que descubrir y que podría reemplazar las estructuras pasadas por estructuras nuevas y racionales... El desenmascaramiento que estos ideólogos llevaban a cabo, sostenía que los pensamientos tradicionales eran utilizados conscientemente por parte del poder estatal y religioso, para engañar al pueblo sobre el verdadero carácter de estos poderes. Ideología para ellos significaba, buscar conocimientos verdaderos para reemplazar los pensamientos tradicionales engañosos...

Ideología era para estos grupos por eso un pensamiento verdadero que se oponía a pensamientos engañosos de grupos de poderes. En el siglo XIX este significado de la palabra ideología se cambió completamente. Primero Napoleón utilizó la palabra ideología en sentido despectivo en contra de los mismos ideólogos, y desde ese momento en adelante la palabra ideología llegó a tener un sentido de conciencia falsa del mundo”. Cfr. Hinkelammert, Franz. *Economía y revolución*. Ob. Cit. Pág. 135

⁵³ Pero no en el sentido de explicación científica, sino en el sentido de explicación-justificación, es decir como un intento de dar razones-sentido que tiendan a hacer inteligible, o sea concebible lo que acontece en la realidad y que no se puede entender del todo.

para mostrar cómo es que surge no solo la economía capitalista moderna, sino la sociedad y racionalidad occidental europeo-moderna, tiene que mostrar que este proceso está necesariamente acompañado por un proceso ideológico específico que no es sinónimo de conciencia falsa, sino que para que tenga cierto grado de credibilidad, ella está necesariamente apoyada en la ciencia o en algún otro tipo de conocimiento. Esto quiere decir que la ideología necesita para ser creíble, tener cierto grado o momento de verdad y otro momento o parte que no es verdadero sino valórico⁵⁴.

Es decir, la modernidad para llegar a desarrollarse necesita producir una ideología con la cual justificar por qué ella es buena, primero para Europa y luego para la humanidad. En principio no puede recurrir a la ciencia, porque supuestamente ella es neutralmente valórica y por ello mismo sería objetiva. Pero cuando surge la revolución industrial, esto es, cuando surge la especificidad propia de la economía moderna, ella necesita producir una ideología que le permita justificar por qué es buena y necesaria primero la industrialización y luego por qué es buena y necesaria una ciencia que no solo explique el desarrollo de la nueva economía, sino también por qué es que la vida en general debe regirse por ella. Desde el principio la modernidad sabe que no basta con la ciencia, sino que necesita también de la ideología como momento previo y paralelo. Pero posteriormente Hinkelammert mostrará por qué es que inclusive la ciencia tiene su componente ideológico, sin el cual no se entendería en última instancia el sentido de la ciencia.

Por ello es que para Hinkelammert no se puede separar en el análisis de la teoría entendida como ciencia, del análisis respecto de la ideología, porque ambas en última instancia forman (o pueden formar) parte de una misma estructura, por esto mismo es que Hinkelammert puede decir que “A diferentes estructuras corresponden por lo tanto diferentes teorías e ideologías”⁵⁵. Por eso hasta antes de la caída del muro de Berlín era normal suponer que cada proyecto de sociedad tuviera a su vez no solo su propia ideología, sino inclusive, su propia concepción de ciencia, de ahí nació la necesidad de diferenciar entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, lo cual hoy podría parecer un anacronismo, pero como veremos en el futuro, si queremos producir un nuevo modelo de sociedad, debemos producir una nueva concepción de ciencia, más allá del prejuicio

⁵⁴ Por ello es que lo valórico está más relacionado con lo subjetivo que lo objetivo, porque si bien es cierto que la ideología para ser creíble necesita tener un componente de verdad o verdadero, también es cierto que sobre ese componente verdadero se yergue o se construye su momento valórico, que tiene que ver con la verdad, pero ya no en el sentido objetivo o constataivo, sino en el sentido de sinceridad, honestidad o veracidad. Este segundo momento tendría que ver más con las creencias, que con la verdad objetiva o científica. Dicho en lenguaje habermasiano, la ideología tendría básicamente dos componentes de verdad; el primero sería la verdad como adecuación y el segundo la verdad como sinceridad en el sentido de honestidad, porque quien comparte tal o cual ideología, se siente subjetivamente o sea sincera y honestamente comprometido con ella, aunque la ideología no sea verdadera en sí misma.

⁵⁵ *Ibidem*.

neopositivista o analítico de que existe un solo y único modelo de ciencia y de método. Pero también deberíamos producir una nueva ideología comprometida con las nuevas estructuras sociales que queremos construir. Porque en última instancia, quienes salen a las calles a luchar por un nuevo mundo, no son los científicos sociales o los filósofos, sino la gente normal y común del mundo de la vida cotidiana y estos nunca se mueven por las teorías o la ciencia, sino con ideologías que les den sentido a sus luchas, reivindicaciones, aspiraciones y expectativas.

Lo interesante a destacar con Hinkelammert es que él muestra cómo la economía moderna para crecer y desarrollarse necesita de la ideología en principio y luego por proceso propio ella (la economía) se sumerge en un proceso propio de la ideologización moderna al confundir a las utopías racionales con las metas realistas. Este proceso surge según Hinkelammert del análisis de la racionalidad económica perfecta como mito fundante de la economía liberal, en relación con el marco de acción de la libertad humana⁵⁶.

Uno de esos mitos fundantes de la racionalidad económica es aquel que dice que el mercado gracias a “la mano invisible” tiende por naturaleza al equilibrio. Ahora bien ¿por qué es mito fundante, y por qué se lo puede considerar como mito? Según Hinkelammert, los mitos, al igual que las utopías no son buenas o malas en sí mismas, pero tampoco son verdaderas o falsas; pero, lo paradójico es que suelen constituirse en base o fundamento de lo que concebimos como bueno-malo o verdadero-falso, porque los mitos y las utopías sí tienen su grado de racionalidad, en el sentido de que racionalmente se los puede concebir, imaginar e inteligir, pero que por su naturaleza ambas están fuera de la barrera de factibilidad humana y sin embargo (paradójicamente) todo proceso de factibilidad o realizabilidad siempre necesita en última instancia referirse de algún modo ya sea a los mitos o a las utopías, y por eso precisamente tanto los mitos como las utopías son constitutivos de lo que en general entendemos por racionalidad humana.

Dicho de otro modo, para referirnos racionalmente a la realidad siempre necesitamos presuponer en algún momento algún mito o utopía, porque no sólo son ellos producto de un análisis racional de la realidad social, sino que también son parte constitutiva de la racionalidad humana, porque en última instancia, para hacer factible, es decir realizable, concebible o imaginable algo en la realidad, necesitamos

⁵⁶ “Aparece por lo tanto en el análisis de los cambios posibles un marco de libertad que llega a ser el criterio supremo de los procesos de ideologización. La aparición de los fines no factibles, es un problema de significación especial para esta ideologización... Quedan fuera de este marco de libertad, todas las soluciones que buscan una realización directa y lineal de una racionalidad económica perfecta, y que por consiguiente involucran los supuestos teóricos en la abolición del sistema monetario... Quedan fuera del marco de libertad, todas las soluciones que implican una armonía preestablecida... Para comprender el proceso de ideologización, será necesario analizar más de cerca el surgimiento de estos fines, que están fuera del marco de libertad humana”. Cfr. Hinkelammert. 1967. Pág. 121-122.

racionalmente presuponer algo en el pasado o en el futuro para que nuestros actos en el presente tengan sentido, o sea algún grado de racionalidad, porque en ningún presente la humanidad va a tener fácticamente «todo» el conocimiento del pasado y del futuro y como todo acto se desenvuelve en el contexto de la realidad, siempre todo acto humano presupone, sino toda la realidad, por lo menos la realidad en general o una concepción de ella.

El hecho de que no se tenga, ni se pueda tener un conocimiento de todo el pasado y el futuro, o sea de toda la realidad, no quiere decir que no se la necesite, es más siempre necesitamos saber el sentido del pasado y del futuro por las necesidades del presente, por eso, aunque no conozcamos fácticamente toda la realidad, siempre la concebimos y siempre la percibimos y ha veces hasta la imaginamos. La necesidad de ubicar en contexto todo acto humano, o sea de tener sentido en relación al pasado y al futuro, hace que por análisis social, lo humano suponga, presuponga, conciba e imagine ya sea como mito o como utopía, un pasado y un futuro, al interior del cual tenga pleno sentido los actos individuales, y las acciones sociales en el presente.

El problema según Hinkelammert, surge cuando se confunden los mitos o las utopías con la realidad empírica, fáctica o existente. Es decir, los mitos y las utopías son parte de la realidad humana en general, pero no como realidad empíricamente existente. Por eso es que cuando a los mitos o las utopías se los convierte en metas factibles políticas o económicas se convierten en irracionales. Cuando surge este proceso se puede hablar entonces de la irracionalidad de lo racionalizado. En este sentido se puede decir que todo mito o utopía son expresiones racionales de la realidad porque son el resultado de un análisis (no necesariamente científico o filosófico) racional de la realidad social, y por eso soportan, guían, conduce, regulan y sirven como modelo para las acciones racionales vinculadas a la realización de fines factibles humanos; pero que cuando se convierten en metas políticas y económicas realizables, se transforman en irracionales. Esto quiere decir que tanto los mitos como las utopías se caracterizan porque están fuera de la factibilidad actual, y por eso son imposibles empíricamente hablando en el presente. Ello no quiere decir que no existan utopías que se puedan realizar en el futuro, pero entonces ello tiene que ver con el análisis de lo que fáctica o factiblemente se puede realizar en el presente y en el futuro⁵⁷, esto es, el horizonte de factibilidad está de alguna manera delimitado. Esta delimitación tendría que ver con la *conditio humana*, es decir con el marco

⁵⁷ Esto tendría que ver con la distinción que Hinkelammert hacer entre “mitos sociales, utopías racionales y metas realistas”. Mitos sociales serían las metas que están fuera de la barrera de factibilidad humana tanto en el presente como en el futuro. Utopías racionales serían aquellas metas que en el presente no son factibles, pero que sí pueden serlo en el futuro. Metas realistas serían aquellas metas factibles y realizables en el presente cuyo sentido cobra por estar conectadas con utopías racionales. Pero cuando se conectan con ideas míticas éstas metas realistas suelen recobrar su elemento utópico.

de la libertad humana. Esto quiere decir que la discusión relativa a lo que humanamente se puede hacer o no, tiene que ver en última instancia con la idea de lo que el ser humano es.

¿Qué es el ser humano? Durante el siglo XVIII esta pregunta ya no era monopolio de la teología⁵⁸ o la filosofía, sino que ahora también la ciencia social la debatía en términos de orden social, o de sociedad humana. En el pensamiento liberal, está vinculada con la idea de perfección humana del mundo concreto. Pero si en el pensamiento religioso esta idea de perfección humana aparece literalmente fuera del mundo concreto, en el pensamiento liberal, en el intento de concretizarse en el mundo real, no puede hacerlo sólo en términos científicos, sino que tiene que recurrir también a un lenguaje no científico para justificar la humanización social que pretende, porque el orden social que pretende en última instancia “sirve a los intereses de una sola clase, y esta clase, traicionando las ideas originales con las cuales partió, se vincula otra vez con los pensamientos religiosos para estabilizar el poder. La crítica de la ideología liberal por parte de Marx, acepta por eso la idea original del liberalismo, de un orden natural, racional y verdadero, que la actividad humana puede realizar, pero reprocha al liberalismo vincular la realización de este orden humano con un sistema institucional, que de ninguna manera es capaz de realizar su fin anunciado”⁵⁹.

Es decir, en este espacio entre las metas factibles y las no factibles, cuando la no factibilidad se la adjudica como factible -en este caso- al sistema institucional, es donde se inserta lo ideológico, o el espacio ideológico en el discurso de la ciencia económica. Por ello es que Hinkelammert dice que lo propio de la modernidad es el automatismo⁶⁰; en el caso de este liberalismo, del automatismo del sistema institucional, es decir, pensar o creer que el sistema institucional (mercado) va a lograr

⁵⁸ Hinkelammert dice que para Marx el pensamiento religioso “presente al hombre una idea de perfección humana desvinculada de la perfección del mundo social existente, consolando al hombre sacrificado por esta estructura social con la esperanza en un cielo más allá de la vida humana concreta... La religión en este sentido sería pura enajenación del hombre en su vida concreta, y la idea de perfección que esta religión ofrece, es una pura proyección de las necesidades humanas actuales hacia un más allá que se tiene que superar”. Cfr. Hinkelammert, 67. pág. 136. Frente a esta concepción religiosa abstracta del hombre y de la perfección del mundo humano hay que contraponer una perfección concreta, material, real y sensual en todos sus sentidos; por eso la idea de la perfección humana debe concebirse en términos de perfección en la tierra y no en un mundo más allá y fuera de este mundo. En esto consistiría la crítica de la religión, pero también la crítica de las ideas de perfección humana del pensamiento liberal, que no estaban expuestas en lenguaje religioso, sino secular, supuestamente científico, pero en realidad ideológico.

⁵⁹ Ibid. Pág. 137.

⁶⁰ “La sociedad para el pensamiento liberal se entiende como un *continuum* con tendencia automática al equilibrio económico y de poderes. La ideología liberal empezó con la pura suposición de este *continuum* unidimensional; sólo después del surgimiento de otras ideologías se vio obligada a argumentar y comprobar sus tesis”. Hinkelammert, 70. pág. 22. Luego del derrumbe de los socialismos reales, cuando se viene abajo la ideología soviética y del socialismo, entonces el neoliberalismo no solo anuncia el fin de las ideologías, sino que ahora piensa que su propia ideología ya no es ideológica, sino realista en sí misma, por eso en nombre del realismo, combate a la ideología, al mito y la utopía.

al final lo que el liberalismo promete como perfección humana, en términos de orden social, por eso defiende a las instituciones liberales aún a costa de los pueblos.

En el futuro Hinkelammert desarrollará más esta idea en el sentido de que la modernidad le apuesta al automatismo de la institución, por sobre o a costa del sujeto humano; es decir, las instituciones (como el mercado, el estado como planificación, o la industrialización) son las que van a solucionar los problemas de la humanidad, y no así el ser humano como sujeto. Frente a esta concepción lo que tiene que hacer el ser humano es someterse al ritmo o movimiento de la institución y ésta automáticamente solucionará todos los problemas sociales y de la humanidad. En esto consistiría la enajenación llevada a sus últimas consecuencias. Ahora el ser humano ya no es dueño de su destino, éste depende del funcionamiento objetivo de las instituciones. Frente a esta fatalidad, lo único que le queda al sujeto, es comportarse de modo sumiso o humilde.

En este sentido, cuando la economía liberal parte del principio de que el mercado tiende por naturaleza al equilibrio, lo que está haciendo no es ciencia, sino ideología. Dicho de otro modo, el fundamento de la ciencia moderna no sería un argumento científico, sino ideológico, porque no existe en la realidad ninguna forma o manera de demostrar que el mercado tienda por naturaleza al equilibrio. Es más, el análisis que Marx hace del capital, mostraría exactamente lo contrario, que el mercado tiende a producir todo tipo de desequilibrios en la sociedad⁶¹. Pero ahora según Hinkelammert, estos desequilibrios no sólo estarían desequilibrando constante y permanentemente a la sociedad humana, sino que inclusive el desequilibrio estaría alcanzando ahora a la naturaleza. Así la teoría del equilibrio del mercado producida por la mano invisible, sería un literal mito y su utopismo⁶² consistiría en confundir la utopía del equilibrio del mercado con un proceso realizable empíricamente *in the long run*.

⁶¹ Justamente por ello para Hinkelammert será fundamental discutir el problema de la ciencia, la realidad y el mercado en el contexto de concepciones holistas de la realidad y el conocimiento pertinente a la realidad, por ello mismo, el concepto (holista) de totalidad de la realidad, presupuesta siempre en la ciencia, la filosofía y la ideología será fundamental. En opinión de Hinkelammert, todo acto humano presupone siempre en última instancia una idea, noción o concepción de lo que la realidad en general es, por ello es que si una tematización de cualquier dimensión de la realidad aspira a ser racional, no puede prescindir de estas ideas, nociones o concepciones holistas que son *conditio humana*.

⁶² La distinción conceptual clara entre utopía y utopismo, Hinkelammert recién lo hará en la *Crítica de la razón utópica* de 1984, distinción fundamental para nosotros en la cual nos detendremos con detalle en nuestro capítulo IV. Por ahora baste indicar que para Hinkelammert, el utopismo es la relación negativa que se establece con las utopías. El utopista es el que niega las utopías en nombre del realismo, pero lo que no sabe el utopista es que lo que él llama realismo es también una utopía, en ello radica precisamente su autocontradicción.

§ 6. El desarrollo del subdesarrollo

Habíamos dicho que la especificidad del análisis de Hinkelammert está fuertemente sobredeterminado por el nuevo punto de vista, el nuevo horizonte o la nueva perspectiva que estaba teniendo “desde” Latinoamérica. Esto implicaba para él empezar a privilegiar en la reflexión temas que se deducían de la realidad pensada y no necesariamente de las teorías. Así, hacia mediados y fines de la década del 60 los temas que se estaban discutiendo eran los relativos al progreso, la dependencia, el desarrollo, etc., pero no como temas teóricos, sino como temas o problemas que se desprendían de la realidad latinoamericana que tenían que ver con los problemas en los cuales ella se estaba debatiendo y que no tenían una tematización teórica pertinente o apropiada. Así, con estos temas la ciencia social latinoamericana por primera vez estaba pensando o intentando pensar teóricamente, en el plano de la ciencia social, la realidad latinoamericana, lo cual (en el caso de Hinkelammert y de algunos otros) implicaba no solo debatir y discutir con la ciencia social contemporánea euro-anglo-norteamericana (perspectiva o punto de vista de primer mundo), sino especialmente con los proyectos de sociedad contenidos en esta ciencia social. Ésta será la temática que acompañará en el caso de Hinkelammert a su reflexión relativa al subdesarrollo latinoamericano. Recordemos que Hinkelammert ya nos había dicho que estando en Europa él había pensado el problema sólo desde el punto de vista de la industrialización soviética, pero nunca desde América Latina, o sea Tercer Mundo.

Desde el principio para Hinkelammert no puede definirse lo que sea subdesarrollo sin definir previa o paralelamente lo que sea el desarrollo, porque: “El subdesarrollo como falta de desarrollo, no puede definirse por sí mismo... Esta ausencia-presencia del desarrollo dentro del subdesarrollo explica por qué la teoría del subdesarrollo es, necesariamente, una teoría del desarrollo y su condicionamiento que este ejerce en el subdesarrollo. La consecuencia es clara: no puede concebirse una sociedad subdesarrollada sin concebir también una sociedad desarrollada... El subdesarrollo no es una categoría independiente, sino una contradicción intrínseca del propio desarrollo”⁶³, esto es que, para hablar del subdesarrollo hay que problematizar lo que sea el desarrollo, es decir, hay que reflexionar críticamente en torno del proceso de desarrollo inglés y europeo, ¿cómo surgió él, cómo se dio, en qué circunstancias, con qué tipo de consecuencias?, etc., etc. Por ello es que en opinión de Hinkelammert, históricamente primero aparece una sociedad desarrollada y luego recién aparece una sociedad subdesarrollada; es decir, cuando surge el capitalismo industrial, aparece recién lo que hoy entendemos por

⁶³ Hinkelammert, Franz. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1974. pág. 9

sociedad desarrollada por la producción industrial. Luego este fenómeno recién pone en evidencia a otras sociedades o naciones que no tienen procesos industriales, las cuales no son aún sociedades subdesarrolladas. Según Hinkelammert, este proceso surge cuando las sociedades desarrolladas comprenden que para que ellas puedan seguir desarrollándose, necesitan convertir a otras sociedades en subdesarrolladas, incorporándolas al proceso de producción de modo subordinado, para desarrollar el capitalismo de las sociedades industrializadas. Veamos entonces cómo se da este proceso según Hinkelammert.

a. Sociedad tradicional y sociedad subdesarrollada

Para explicar la aparición de este fenómeno Hinkelammert piensa que no se puede partir solamente del análisis lógico, sino especialmente del análisis histórico, porque en última instancia según Hinkelammert el análisis histórico muestra el por qué del análisis lógico, su surgimiento y su forma de desarrollo lógico, por ello es que antes de proceder al análisis lógico crítico del fenómeno del desarrollo y el subdesarrollo, Hinkelammert escribe un precioso librito en el cual analiza este proceso que se llama *El Subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*⁶⁴, escrito en el 68 y publicado recién el 70.

Para explicar el fenómeno del subdesarrollo Hinkelammert tiene que empezar tematizando en aquello que consiste una “economía tradicional”, pero ahora en términos de “sociedad tradicional” (análisis que había empezado en *Economía y revolución*), porque después de *Ideologías del desarrollo...* Hinkelammert sabe que un proceso económico nunca puede desarrollarse de modo aislado al conjunto de la sociedad, y en la modernidad, no puede darse este proceso al margen del moderno sistema mundo. Pero a su vez, definir ahora aquello que significa el fenómeno del subdesarrollo implica inevitablemente tener una posición afirmativa o negativa respecto del moderno sistema mundo, es decir, desarrollar lógicamente el contenido del concepto de subdesarrollo implica ahora tomar una posición afirmadora o cuestionadora respecto de la modernidad, porque definir al subdesarrollo ahora implica tener como presupuesto un diagnóstico de la modernidad, porque durante el proceso de la investigación, Hinkelammert se da cuenta de que la ciencia social moderna, especialmente en la economía, no sólo no problematiza los

⁶⁴ Posteriormente volverá al tema en *Dialéctica del desarrollo desigual*, publicado inicialmente en el 70, pero bien corregido, aumentado y precisado en el 74 por la editorial Amorrortu, a mi juicio dos textos claves a la hora de entender el por qué del fenómeno del subdesarrollo en América Latina, cuyas hipótesis creo que básicamente se sostienen aún ahora. En este último texto Hinkelammert hace ya un análisis histórico y teórico, categorialmente hablando muy preciso. Después de su ajuste de cuentas categorial hecho en *Ideologías del desarrollo...*, recién puede hacer este tipo de análisis muy preciso en ambos niveles, en el lógico y en el histórico. En el tercer capítulo de esta tesis volveremos al respecto.

problemas relativos al desequilibrio que la moderna economía mundo está produciendo a nivel mundial, sino que inclusive tiende ella a encubrirlos, teóricamente hablando. Por ello es que el análisis implica ahora una literal toma de posición a favor o en contra ya no solo de la economía moderna, sea capitalista o socialista, sino de la modernidad en su conjunto.

Básicamente para Hinkelammert, la sociedad tradicional es aquella que existe en Europa hasta antes de la revolución industrial⁶⁵, cuya economía era básicamente de autoconsumo y autoproducción. En este momento de la investigación Hinkelammert no se pone a analizar el proceso previo de acumulación de riqueza europea proveniente de las colonias españolas y portuguesas indoamericanas, lo que le interesa mostrar es cómo surge la economía moderna, como producción sistemática del desequilibrio a escala mundial y planetaria, para mostrar en última instancia por qué es que América Latina no debe seguir este modelo económico, por las contradicciones reales, o sea materiales, cuasi insolubles que ésta produce.

“La dualidad entre sociedad tradicional y sociedad capitalista desarrollada es el resultado de la primera aparición de una sociedad industrial moderna: la sociedad capitalista de Inglaterra. Tal fenómeno, ocurrido a fines del siglo XVIII, fue la primera vez en la historia en que una sociedad tradicional se transformó *espontáneamente* en una sociedad industrial moderna, dando origen a una polarización entre esta nueva sociedad y todas las otras sociedades existentes... Se produjo un cambio global de la sociedad con sus frustraciones específicas y sus crisis transitorias. Pero lo que distingue profundamente a la nueva sociedad capitalista de las sociedades tradicionales anteriores es su capacidad ilimitada para desarrollar fuerzas productivas basadas en la actividad espontánea de una clase... La sociedad tradicional, en términos estrictos, es aquella que existía antes de la primera industrialización en el mundo. Es un tipo de sociedad que todavía no ha sufrido el impacto del encuentro socioeconómico del mundo industrializado y que, por ello, se encuentra sumida y encerrada en sí misma... La sociedad tradicional carece de progreso técnico *consciente* y, a la vez, considera esa carencia como algo natural.

“Esto vale sobre todo en el plano *económico*. La sociedad tradicional no concibe la economía como un proceso dinámico, sino simplemente

⁶⁵ Después de las investigaciones de Günder Frank, Samir Amín, Immanuel Wallerstein, y Enrique Dussel, ya no se puede decir ingenuamente que la economía europea medieval era igual o similar a la economía del sistema interregional entre el norte de África, el medio oriente, la India y la China. No se podría decir que ellas básicamente fueron también economías o sociedades tradicionales en el sentido que acá se describe. Eran economías con una dinámica específica difícilmente comparable con la estacionaria europea medieval, sin embargo, esta dinámica específica de este sistema interregional, al final será subsumida por la dinámica de la economía moderna. Creemos que la categorización propuesta por Hinkelammert desarrollada desde América latina (talvez con una que otra corrección) puede ayudar a entender inclusive este otro fenómeno mundial y ya no solo latinoamericano.

como su actividad material destinada a proveerla de los bienes de consumo necesarios para su existencia... El producto económico está predeterminado por la técnica tradicionalmente usada. Se repite hasta la eternidad. Esto explica también por qué la sociedad tradicional carece de algo que se asemeje a una teoría económica... Si bien es verdad que también la economía tradicional conoce cambios en sus medios de producción y en su sistema productivo, éstos son sumamente lentos. Muchas veces tardan miles o centenares de años, de manera que el sujeto económico puede percibirlos sólo de un modo muy superficial... Por lo tanto, los cambios no son metódicos, ni conscientes y no corresponden a ninguna actividad intencional orientada a buscar nuevas técnicas. Así se explica el hecho de que el arado de madera que aún hoy se usa en el Altiplano peruano sea igual al arado que se usó hace 2000 años cuando comenzaba a extenderse la producción agrícola. Lo mismo vale para los sistemas de riego en el Medio Oriente que funcionaron sin variaciones durante miles de años. Pero también se puede citar como ejemplo la Europa Medieval en la cual un invento como el molino de viento demoró siglos enteros para extenderse por todo el norte de Europa. Los cambios, entonces, no son sucesos que se realicen en meses o años. Tardan generaciones y si los sistemas técnicos son destruidos en guerras o por catástrofes naturales, son reconstruidos del mismo modo como lo eran anteriormente... Esta actitud de aprovechamiento pasivo del sistema productivo se refleja durante la Edad Media en la imposición de todo un cielo de santos sobre el mundo social y económico, que mistifica los sectores sociales y las actividades técnicas al unirlos con conceptos trascendentales que, para el sujeto económico, parecen encarnarlos definitivamente en la sociedad existente. De esta manera, el cambio técnico metódico y consciente es excluido por ser considerado una especie de blasfemia, fruto de la soberbia humana. No nos puede sorprender, por lo tanto, que durante el surgimiento del capitalismo inicial (mercantilista) hayan habido casos de persecución y hasta de condenación o muerte a los inventores de nuevas técnicas”⁶⁶.

⁶⁶ Hinkelammert, Franz. *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Ed. Nueva Universidad y Ed. Paidós. Buenos Aires. 1970. Pág. 21, 22 y 23. En esta larga cita, Hinkelammert describe creo bien, lo que él entiende por sociedad tradicional, la cual podría caracterizar relativamente bien a las sociedades occidentales todavía no modernas, en el sentido de dinámicas. Pero, en ese entonces Hinkelammert no hizo un análisis ni lógico, ni histórico del por qué estas sociedades tradicionales son como él las describe. Recién ahora al final de su vida, cuando vuelve a la temática de lo que podría ser “la especificidad de la economía más allá de la concepción moderna de mercado”, pero ya no como mero antecedente, sino como más allá de ella, entonces empezará a rondar su reflexión ésta especificidad. Hasta ahora a juicio nuestro Hinkelammert no ha desarrollado un marco categorial para analizar esta especificidad, el cual creo que a partir de este primer Hinkelammert y del último, se puede desarrollar este otro marco categorial para entender la especificidad de las sociedades tradicionales no sólo como anteriores (como *aquende*) a la dinámica del mercado moderno, sino también como momentos más allá (como *allende*) de este tipo de mercado, pero desde otra cosmovisión de lo que podría ser la vida, la economía y el mercado, es decir, desde otro modelo trascendental.

Básicamente muchos de los estudiosos de la historia del capitalismo contemporáneo estarían de acuerdo con esta descripción que hace Hinkelammert de la caracterización de la sociedad tradicional o estacionaria, es decir, no dinámica o moderna. Sin embargo, Hinkelammert no se queda en esta descripción, sino que intenta ir más allá de esta descripción digamos tradicional, en el sentido de que intenta explicar lo que significaba para la reproducción de la vida y no tanto para el mercado. Por ejemplo, ¿por qué en la sociedad tradicional la eficiencia no era criterio orientador de las acciones prácticas? O sino ¿por qué las asociaciones de artesanos o gremios se opusieron rotundamente a las nuevas formas de producir las relaciones sociales? Y hasta los campesinos, ¿por qué? En este punto de la reflexión Hinkelammert se pone a discutir con las tesis de Weber relativas a la ética pertinente al capitalismo moderno, porque según Hinkelammert el surgimiento de la ética puritana no explica por sí sola el nacimiento de la sociedad dinámica o del mundo moderno. Porque en última instancia si no se incorpora en el análisis esta dimensión no evidente en sí misma, entonces no se puede entender a cabalidad el por qué del surgimiento de la sociedad moderna.

Porque para que haya una sociedad tradicional tiene que haber también «conciencia tradicional», es decir tienen que existir las actitudes correspondientes de los sujetos de la sociedad tradicional a lo caracterizado como tradicional y de nuevo volvemos al problema de la ética, o si se quiere a los valores pertinentes, en este caso, de la sociedad tradicional. Según Hinkelammert la ética pertinente a la sociedad tradicional⁶⁷ es una ética puramente moralista en la cual el sentido del acto humano está separado del mundo humano, porque las normas éticas aparecen como “un deber impuesto desde el exterior de la humanidad, reemplazando el éxito en este mundo y las realizaciones concretas del hombre en la tierra por la esperanza del algún premio en el más allá, abstractamente desvinculado del más acá de la vida humana.

En el caso de la Edad Media europea esta contraposición en un más acá incompleto y de un más allá perfecto encuentra una expresión ejemplar... Hay entonces dos mundos a la vez separados y superpuestos, y el hombre se siente en una sala de espera en la cual hace méritos para ser recibido en el más allá”⁶⁸. Es cierto que el capitalismo naciente necesita romper esta dicotomía entre el más acá y el más allá y en ello consistiría la especificidad de la ética puritana y la posición de Weber. Pero

⁶⁷ Recordemos que en este momento de la reflexión, Hinkelammert no tiene todavía criterio para distinguir claramente entre el tipo de sociedad tradicional europea, y el tipo de sociedad tradicional no-europea, que básicamente sería una sociedad no-occidental. Es decir, esta caracterización que hace Hinkelammert de la sociedad tradicional, no se la podría aplicar sin más a todo tipo de sociedad no moderna-occidental. Necesitamos entonces producir otro marco categorial que nos permita relacionarnos cognitivamente hablando con sociedades tradicionales no-occidentales, para no aplicarles mecánicamente la caracterización de la especificidad de la sociedad tradicional occidental, a todo otro tipo de sociedad no moderna, ni occidental.

⁶⁸ Ibid. Pág. 25

Hinkelammert va más allá en el análisis al mostrar que ello no basta, o que ésta explicación es insuficiente cuando uno quiere entender la especificidad del moderno mercado-mundo, porque la ética puritana no es nada más que el comienzo de la ética capitalista, o si se quiere, anuncia a la ética moderna, porque según Hinkelammert, lo decisivo aparece cuando la ética moderna reemplaza “la dualidad más acá-más allá por la idea de progreso y la nueva dualidad que trae consigo: lo presente y lo futuro. El más allá pierde el sentido de un mundo desvinculado del mundo real presente y se convierte en un futuro infinito al cual apunta el progreso técnico-económico. Con esta reinterpretación, *todo el universo conceptual de la sociedad tradicional se destruye* y surge la ética del trabajo, que pronto llega a ser la base ideológica de toda sociedad moderna, sea capitalista o socialista”⁶⁹.

Habíamos dicho ya que la economía moderna surge con el prejuicio de la producción del equilibrio por el mercado, es decir; según la economía clásica, el mercado tiende de modo inmanente y por constitución al equilibrio. Pero, lo que no dice es que para que el mercado produzca su equilibrio, éste, necesita *destruir* el universo conceptual, o sea ideológico, mítico y simbólico de la sociedad tradicional, dicho de otro modo, para construir el nuevo equilibrio, necesita producir el desequilibrio de la sociedad tradicional, para que ésta aspire de nuevo al equilibrio, pero ya no tradicional, sino dinámico, o sea, moderno. O como dice Hinkelammert recientemente, el moderno-mercado-mundo necesita producir el nuevo orden, por el desorden. Es decir, el mercado moderno para ser, necesita producir el des-orden, la des-organización y el des-equilibrio de toda forma de vida previa, para entonces poder imponer su propio orden y su propio concepto de equilibrio. Ahora ¿cómo logra hacer esto?

b. Sociedad capitalista desarrollada

Uno de los prejuicios con el cual surge la modernidad, es que ella es la edad de la ilustración, de la razón, o si se quiere de la conciencia; es decir, la época en la que todo aquello que se produce, o se hace, es de acuerdo a la razón. Pero da la casualidad de que es al revés, porque Hinkelammert lo primero que nota es que el cambio que se produce entre una sociedad tradicional y una sociedad capitalista es cuasi espontánea, es decir, “no se inspira en una idea precisa sobre la nueva sociedad por construir. Se trata de un desarrollo que se realiza al margen de la conciencia de los hombres”⁷⁰; ¿por qué? Por el carácter mismo de la forma

⁶⁹ Ibid. Pág. 26. El subrayado es nuestro.

⁷⁰ Ibid. Pág. 26. “En lo económico la idea de progreso desencadena un proceso técnico económico dinámico que la historia nunca antes había conocido... y que genera, por lo tanto, un proceso de crecimiento económico sin un límite preestablecido... La fuerza conductora de este proceso es una nueva clase social – la *clase capitalista*- que destruye la sociedad tradicional hasta sus raíces más profundas... es antigremial,

de la producción capitalista, porque la idea de progreso desencadena un acelerado proceso de producción técnico económico tan dinámico, que la historia, o sea el ser humano, nunca había conocido antes.

Este proceso acelerado de la producción no sólo de mercancías, sino de todo aquello que implica o presupone la producción de las mercancías, hizo que el proceso acelerado de la producción de mercados, tome la iniciativa en la producción del nuevo (des)orden social, dejando por primera vez en la historia la conducción del proceso a las cosas y no al ser humano, o a la sociedad. Frente a este acelerado proceso de producción de mercados, el ser humano queda atónito, des-ubicado y des-orientado. Ahora, poco a poco, la velocidad del mercado, es decir, su tipo de movimiento toma la iniciativa en lo que respecta a la organización social. Ahora todo empieza a girar en torno del ritmo del tiempo del capital. Ahora sí, el tiempo cuantitativo, el medible o cuantificable, empieza a imponerse y a regir todas las dimensiones de la vida de la sociedad moderna. Ahora el tiempo es dinero, o sea pura cantidad. Esto es, el movimiento cuantitativo de la mercancía al interior del mercado, empieza a privilegiar el mundo o reino de la cantidad por sobre todas las demás dimensiones de la vida humana y también de la naturaleza.

El desplazamiento no solo de la dimensión cualitativa de la vida, sino también del tipo de ritmo, movimiento o tiempo específicamente humano como temporalidad, es desplazado por el acelerado movimiento cuantitativo de la mercancía. Este proceso que no sólo produce atonía en el ser humano, sino también desorientación, es aprovechado por el naciente capitalismo industrial, para durante todo este proceso de desorientación, el ritmo y el tiempo del capital se apropie totalmente de la conducción y la creación de la nueva sociedad moderna. A esta capacidad de acción ilimitada, es a la que el burgués capitalista moderno le llamará libertad; pero, *libertad de hacer*, lo que sea, para tener más y más ganancias. “Es el triunfo de la libertad plena para celebrar contratos de compra y venta de cosas y de arrendamiento de servicios personales... En la primera etapa de la sociedad capitalista se termina con todas las instituciones que no se derivan directamente de esta libertad de contratar. Es así como la clase capitalista, mediante su actuación en el mercado, se constituye como clase dominante y se impone a toda la sociedad... Por una parte, la clase capitalista a través de su dominio ilimitado sobre el Estado logra suprimir eficazmente toda organización diferente o contraria a sus intereses y, por otra parte, los grupos sociales no capitalistas, después de la destrucción de la sociedad tradicional, quedaron

antimonopolista, antifeudal, es contraria al absolutismo y exige una sociedad formada según las necesidades de su propia acción. En este sentido interpreta los valores de igualdad y de libertad. Su libertad igualitaria consiste en que el hombre pueda ejercer la profesión que desee; es la libertad de poder aplicar técnicas según los criterios del beneficio económico y, por supuesto, la libertad de ganar más de lo que la sociedad tradicional estimaba justo. Pero el otro lado de la medalla es que esta clase también quiere tener la libertad de no pagar salarios justos”. Ibid. Pág. 26 y 27

confundidos y desorientados frente al nuevo orden naciente. Esto demoró mucho tiempo la toma de conciencia de estas clases no capitalistas para defender sus intereses”⁷¹.

Dicho de otro modo, a la par que el moderno burgués toma la rienda de la conducción del nuevo mundo moderno, éste va destruyendo no sólo la forma de vida tradicional anterior, sino que también va conformando poco a poco la nueva conciencia o subjetividad nueva a la que ahora podríamos denominar moderna. Para Hinkelammert parte fundamental de todo este proceso, no son tanto los cambios cuantitativos que produce el movimiento propio del mercado moderno, sino los cambios cualitativos que éste produce en las conciencias o subjetividades. Porque para cambiar la estructura de la producción, hay que cambiar paralelamente la estructura de la conciencia. Sin embargo, esto no quiere decir que Hinkelammert esté sugiriendo que un proceso necesariamente debe precederle al otro, no, sino que “Apunta más bien a resaltar la existencia de una dialéctica entre estructuras y conciencia humanas, la cual no permite concebir independientemente el cambio de los dos polos. Los factores estructurales provocan ajustes en el nivel de las conciencias y el desarrollo de la conciencia humana provoca ajustes estructurales. Hay una continua influencia de la estructura sobre la conciencia humana, la cual, por su parte, determina una de las varias alternativas estructurales posibles en cada coyuntura histórica. Este es un problema de primera importancia para el análisis del subdesarrollo, porque en él se produce justamente un desajuste entre estructura y conciencia”⁷², porque el desarrollo propio del mercado crea sus propias estructuras, las cuales tienen poco que ver con la estructura de la conciencia humana. Ahora es la estructura de la conciencia humana la que tiene que adaptarse a las estructuras del mercado y no al revés y, como el ser humano no las conoce, entonces en principio, para poder vivir tiene que adaptarse del mejor modo posible al nuevo orden de las nuevas estructuras muy móviles.

Hinkelammert no está diciendo que las anteriores estructuras de la sociedad tradicional sean las mejores, sólo está sugiriendo que antes de la sociedad moderna había un orden construido a lo largo de muchos siglos, respecto del cual había una correspondencia o asimilación entre las estructuras y la conciencia humanas, pero que ahora esa estructura anterior estaba siendo rápidamente destruida por un orden estructural sumamente diferente, porque la conducción de este nuevo orden estaba a cargo del mercado, es decir, el centro de este nuevo orden no estaba conducido o dirigido por el ser humano, sino por el mercado. Por primera vez en la historia, la construcción de su propio destino, se le estaba escapando de sus manos, y, enfrente de sus propios ojos.

⁷¹ Ibid. Pág. 27 y 28

⁷² Ibid. Pág. 30

Habíamos dicho que en la conciencia social de la sociedad tradicional europea-occidental existía un desdoblamiento cuasi separado entre un más acá y un más allá trascendente más allá del mundo real, ha veces tan inalcanzable que lo único que le quedaba al ser humano era resignarse a vivir lo mejor que pudiera este mundo, con la esperanza de alcanzar el más allá trascendente en la otra vida. De ahí que cuando acontece el mundo moderno proponiendo la superación de esta dicotomía, produzca la posibilidad de una nueva ilusión, porque lo que intenta hacer el mundo moderno es sustituir este desdoblamiento del mundo “por un nuevo desdoblamiento entre un más acá presente y un más allá futuro relacionados con el progreso, entendido como el producto del trabajo humano. La trascendencia se convierte en una inmanencia futura. Como se ve, se trata de una concepción del mundo radicalmente diferente de la anterior”⁷³, es decir, el anterior más allá ya no está literalmente en otro orden trascendental más allá de este mundo real y concreto, no, sino que ahora aparece acá mismo, en este mundo, pero, como futuro, pero no como cualquier futuro, sino como futuro ligado íntimamente al progreso.

Esto quiere decir que, con la modernidad aparece la noción de progreso, o sea de superación del pasado y del presente por el progreso que (en la perspectiva de la modernidad) es lo único que puede anunciar y realizar el futuro como mundo nuevo y mejor, pero, realizado solamente por el avance técnico-económico; es decir, de ahora en adelante, aparte del más acá, puede haber un más allá entendido como futuro, pero solamente si hay progreso, y sólo puede haber progreso si es que hay avance técnico y económico a la vez. Entonces por primera vez, al hombre de la sociedad tradicional de la Europa occidental, le aparece el futuro, casi al alcance de sus manos, pero no depende de él directamente, sino de que haya o no progreso técnico-económico, porque solamente éste es el que puede realizar el futuro. De hoy en adelante, para que haya futuro tiene que haber progreso técnico-tecnológico, pero también mercado, de lo contrario el futuro se cerrará para nosotros. Así pues, en la modernidad el horizonte del futuro ya no es lo humano, sino el mercado.

Bajo estas condiciones aparece ahora sí una dicotomía tajante entre la sociedad tradicional o antigua y la sociedad moderna o nueva, con la cual por primera vez en la historia, la antigüedad, lo anterior, lo antiguo, o lo viejo aparecen desde la modernidad devaluados, desacreditados, superados, caducos y hasta inferiores, porque la sociedad tradicional consistía en repetir del mejor modo posible la tradición, lo anterior, lo antiguo y lo viejo, porque éste era altamente venerado y valorado por haber demostrado su gran capacidad de permanencia en la historia. Por ello es que repetir lo que hicieron los antepasados era considerado como algo bueno. En cambio cuando aparece la modernidad trastrueca totalmente este horizonte valórico concibiendo a la repetición

⁷³ Ibid. Pág. 30.

como caduca o mala en sí misma, porque con la modernidad de lo que se trata ahora es de hacer todo de modo diferente y nuevo, mejor de lo que antes se había hecho, pero ahora el criterio de lo nuevo, bueno y mejor, es la técnica. “Por consiguiente, hay una nueva evaluación de la técnica, que es el medio principal de conquista del mundo y del progreso. (La técnica) Se convierte así en una manera de acercarse a la verdad y de realizar el destino humano”⁷⁴.

Pero este nuevo horizonte valórico no nace de por sí con el mercado, necesita previa o paralelamente de una ética que la justifique como buena ante la anterior ética, desde la cual la técnica, la ganancia, el mercado, la usura, los préstamos, etc., aparecían como malas. En general todo el mundo sostiene que el análisis de esta ética pertinente al mundo moderno lo hizo Weber a principios del siglo XX; en cambio Hinkelammert sostiene lo contrario, que “Max Weber en su análisis del espíritu del capitalismo, tiende a olvidar que la ética puritana como tal, no es capaz de explicar la nueva visión del mundo y, por lo tanto, insiste unilateralmente en el ascetismo intramundano del puritano y en la sistematización del trabajo, sin ver que el capitalismo sólo puede surgir con la sustitución del más allá trascendente por el más allá futuro... que en realidad se trata de una regulación metódica y simultánea del trabajo y del consumo en nombre del menor esfuerzo, de un mayor consumo y una sociedad mejor para el futuro. El capitalista racionaliza el mundo para obtener una mejor satisfacción de las necesidades. Max Weber es un representante de la teoría económica del capital vigente a fines del siglo XVIII, que se basa en una sobrevaloración de la ganancia del capital, haciendo aparecer la inversión capitalista como una renuncia al consumo. Sus estudios corresponden a un período histórico previo a la industrialización...

“La sustitución del más allá trascendente por el más allá futuro es la base de la ética capitalista, pero a la vez, es el fundamento de toda conciencia moderna del mundo. Por eso sus efectos sobrepasan la estructura capitalista... El hecho de que la ética del progreso llegara a ser la base de toda la mentalidad moderna nos muestra también que ella da lugar por primera vez en la historia, al surgimiento de movimientos ateos masivos. Al quebrarse toda la concepción religiosa tradicional, el más allá futuro aparece como una inmanencia al alcance de la actividad humana y el destino del hombre –con sus implicancias de absoluto- como plenamente realizable dentro de una organización adecuada de la humanidad en función del progreso técnico-económico”⁷⁵.

Dicho de otro modo, si al principio la ética capitalista (de la primera modernidad) en su etapa mercantil necesita de una ética puritana, la ética moderna (desde la segunda modernidad en adelante) tranquilamente puede prescindir de ella, porque durante el pasaje de la sociedad

⁷⁴ Ibid. Pág. 31

⁷⁵ Ibid. 32 y 33.

tradicional a la sociedad moderna, el combate ideológico que se dio al principio, necesariamente tuvo que darse en términos teológicos (que era el lenguaje de la época), en este caso se tiene que discutir teológicamente por qué es que la ética puritana es buena o mejor en relación a la ética religiosa medieval-latina⁷⁶. Pero, siglo y medio después, cuando surge la industrialización capitalista, ésta tranquilamente puede prescindir de la ética puritana, cuando el capitalismo, ahora re-vestido de ropaje y lenguaje moderno, es decir racional, o sea científico, puede secularizar el cielo puritano y hacer descender el más allá religioso, hacia el reino de este mundo en términos de futuro.

Así el pasaje de la sociedad capitalista mercantil, al capitalismo industrial y luego a la modernidad, estaría acompañado del pasaje del cielo protestante-puritano como más allá trascendente, al futuro como un más allá inmanente al destino del hombre, realizable ahora gracias al progreso técnico-económico. Si al principio la ciencia económica necesitó todavía apoyarse en la ética puritana para justificarse a sí misma como buena, con el pasaje de la economía clásica, a la economía neoclásica, es decir, con el pasaje de la economía fundada en el orden de las necesidades materiales, a la economía basada en las elecciones; la ciencia económica apoyada ahora sí en el lenguaje formal de la ciencia moderna que desde Descartes y Kant hacía abstracción de la dimensión material de la vida, puede terminar de secularizar el cielo, primero el cielo medieval y luego el cielo protestante puritano inglés. Las bases materiales para el desarrollo formal de la conciencia moderna ya estaban dadas. Secularizado el cielo de la sociedad tradicional, ahora el cielo de la sociedad moderna implicaba la negación de todo cielo trascendental, identificado ahora con el cielo medieval, es decir, como caduco y obsoleto. De un cielo lleno de dioses y divinidades, de ángeles y de criaturas celestes, ahora se pasará a un cielo vacío donde hay solo entes llamados estrellas, constelaciones, nebulosas y vía láctea y que ahora éstos ya no tienen nada que ver con la vida acá abajo en la tierra.

Es decir, si la especificidad del cielo medieval estaba literalmente en el más allá, inalcanzable para el ser humano en esta vida; la modernidad literalmente hará descender este cielo inalcanzable hacia el reino de este moderno-sistema-mundo, y el pasaje del cielo medieval a este nuevo cielo moderno, lo preparará la ética protestante puritana. Por ello es que el gran creador de la ciencia económica Adam Smith, antes de escribir su magna

⁷⁶ Este es el contexto en el cual surge el movimiento protestante no sólo como una crítica de la teología medieval-latina asentada en Roma, justificadora de los feudos y contraria a los burgos, sino como una crítica de los valores medievales, los cuales eran incompatibles con la nueva sociedad burguesa que se quería construir. La construcción de los nuevos valores implicaba necesariamente, en ese entonces, la creación de una nueva teología, en este caso la protestante; y, de todo este vasto movimiento, la vertiente puritana es la que expresaba de mejor modo la ética de la clase capitalista mercantil, pero no todavía de la clase capitalista industrial, la que se constituirá luego en el fundamento de la ética moderna del mercado-mundo. Esta es la especificidad que Hinkelammert quiere en este contexto que se entienda.

obra *La riqueza de las naciones*, discutirá ética-teológicamente los valores cristianos tradicionales desde la perspectiva de la ética puritana, que se presentaba en ese entonces como crítica de los valores no burgueses. Dicho de otro modo, el nacimiento de la economía moderna, está acompañado de una literal crítica de los cielos medievales y feudales para proponer un nuevo cielo moderno, o dicho en lenguaje hinkelarmiano, se debe paralelamente a producir las nuevas relaciones de producción, producir también el nuevo modelo trascendental desde el cual juzgar, evaluar y valorar como bueno el nuevo proyecto de sociedad y de humanidad que quería construir y producir el burgués capitalista moderno e industrial. No es casual entonces que en ese entonces se haya empezado a dar una fuerte discusión en torno del significado de las utopías.

Finalmente, una vez que la crítica del cielo medieval, es decir de su teología, fue operada por la nueva racionalidad científica, la modernidad puede sistemáticamente criticar y destruir todo otro cielo posible, o sea todo tipo de modelo trascendental, es decir, todo tipo de teología. En ello consistirá en el futuro *la misión* de lo que ahora se llama racionalidad científica. Lo que Hinkelammert destaca y que todos los críticos de la modernidad y de la posmodernidad olvidan, creo sin excepción, es que para que la modernidad-posmodernidad haga esta crítica destrucción de toda utopía, modelo trascendental o concepto límite, debe ella recurrir como presupuesto a otro modelo trascendental, a otro concepto límite, es decir, tiene que presuponer su propia utopía y en última instancia, como dice Hinkelammert, la moderna economía de mercado neoliberal, en el fondo hace también teología, solamente que de modo encubierto, o sea fetichizado.

De lo que se trata ahora es ver, cómo hace esto Hinkelammert teóricamente hablando, es decir cómo opera lógicamente, para desmontar categorialmente el fetichismo de la racionalidad occidental.

CAPÍTULO III

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL DE LA HISTORIA

*De la Economía-ideología a la Filosofía, o
Hacia una metodología crítica de la modernidad
occidental*

§ 1. INTRODUCCIÓN.

Desde su formación temprana Hinkelammert nunca había operado una reflexión metodológica respecto de su obra, en parte porque no la tenía, pero también porque a juicio nuestro nunca se había enfrentado con una corriente de pensamiento tan vital como la que se daba en Chile

del 70, pero a su vez tan diversa y dispersa a la vez. Esto es, desde sus primeras intervenciones teóricas primero en el *Osteuropa Institut* de Berlín occidental y luego en Chile, vio él cómo es que normalmente los científicos sociales hacían uso cuasi indiscriminado de los conceptos y las categorías empleados en los análisis. Si en la Alemania occidental europea (porque en ese entonces existía la Alemania oriental) los científicos sociales, los economistas, los filósofos y hasta los teólogos pensaban teóricamente la realidad que estaban viviendo en la Europa moderna; en cambio, en América Latina veía él cómo es que muchos científicos sociales latinoamericanos y de primer mundo, cuando pensaban realidades no europeas como la latinoamericana, hacían uso de ciertos conceptos cuyo contenido estaba referido a realidades no latinoamericanas y de tercer mundo que provenían de Europa, con mucha naturalidad y que eran usados en realidades distintas a la europea indiscriminadamente, casi sin previa meditación, y sin una adecuada reflexión, como si la realidad en última instancia fuese la misma.

Frente a esta tendencia, Hinkelammert haciendo historia de la economía moderna, empieza poco a poco a descubrir históricamente la especificidad de la historia moderna europea y luego la especificidad de la historia latinoamericana y por qué esta especificidad debe también expresarse no solo en el contenido de los conceptos y categorías, sino en la manera de hacer uso de ellos a la hora de proceder analíticamente, esto es, la reflexión no puede hacerse del mismo modo estando en América Latina que estando en Europa, especialmente cuando el conocimiento que se quiere producir está vinculado a un proyecto de desarrollo tanto de la sociedad, como de la humanidad. Ya antes habíamos recordado sus palabras cuando decía que “Ni la teoría de la dependencia, ni la problemática del tercer mundo, eran temas que yo hubiera trabajado antes. Había estudiado el desarrollo bajo el punto de vista de la industrialización soviética. Ahí ya aparecen muchos de los problemas que, a partir de la teoría del subdesarrollo, pude ver como problemas del desarrollo. La problemática soviética era la de la industrialización de un país subdesarrollado y no una industrialización del tipo de la alemana, la inglesa, la estadounidense, incluso ni la japonesa. La industrialización en la Unión Soviética era el tema de la industrialización de una sociedad subdesarrollada, y éste es un tema muy diferente al de la industrialización a la manera burguesa. En Berlín yo había estudiado la teoría del imperialismo de Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo. Pero solamente la había discutido desde la perspectiva de la Unión Soviética, sin tener la visión de Tercer Mundo... [Ya estando en América Latina] Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más. Y la reformulación de todos los conceptos que traía de la academia

significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico”¹.

Esta reformulación teórica la empieza a hacer desde que llega a Chile en el 63 y luego a formularla conceptualmente a partir de su *Economía y revolución* del 67, y luego en *El Subdesarrollo latinoamericano* del 68, y también en *Dialéctica del desarrollo desigual* también del 70, pero donde hace un ajuste categorial o reflexión metodológica y epistemológica es en el 70, en su *Ideologías del desarrollo...* especialmente en la tercera sección. Por ello es que –a juicio nuestro- éste es su primer libro estrictamente metodológico en el cual él muestra cómo es que se puede proceder analíticamente en la construcción de conocimiento científico, de tal modo que, haya una coherencia o correspondencia entre la realidad tematizada o pensada y la manera en la cual se está pensando dicha realidad, es decir, para producir conocimiento cuya pretensión científica sea la verdad, la razón tiene que partir de la especificidad de las contradicciones que la realidad está mostrando o proponiendo y a partir de ahí tiene que elaborar lógicamente los conceptos y las categorías apropiadas o pertinentes para tematizar esa realidad, pero a su vez debe ser conciente del nivel en el cual esa tematización está ubicada y reconocer el marco trascendental que pre-supone esa tematización, de lo contrario ese intento de pensar será ingenuo y acrítico.

Esta su primera obra metodológica “*Ideologías del desarrollo...*” está dividida en tres secciones o partes, de las cuales sólo la tercera parte: la sección C, es estrictamente metodológica y epistemológica. Dicho en su lenguaje reciente se podría decir que en la primera sección lo que hace es desarrollar el marco categorial del pensamiento liberal iluminista y su primera crítica. En la segunda sección analiza el marco categorial del pensamiento del marxismo occidental hasta su conversión en el socialismo soviético en ideología conservadora. En la tercera sección que a juicio nuestro es la más importante hace una reflexión en torno a la concepción de método y de teoría científica tanto del positivismo, o de la ciencia social moderna, como de lo que él concibe que debiera ser el método de la ciencia social a la cual denominó en ese entonces dialéctica de la historia, la cual a juicio nuestro es uno de sus aportes más originales de esa época y que desarrollará más tarde en su *Crítica de la razón utópica*.

Según nuestra investigación, en esta tercera parte de “*Ideologías del desarrollo...*” por primera vez Hinkelammert va a reflexionar explícitamente en torno de los supuestos metodológicos de la ciencia positivista y de la concepción dialéctica de la ciencia de la historia, pero de un modo muy original, porque no se va a limitar a describir el modo de proceder de ellos, sino que exponiendo sus posibilidades y limitaciones va

¹ Cfr. Itinerarios de la razón... pág. 26 y 27

a mostrar el modo de salir más allá de las contradicciones de ambas pretensiones de cientificidad. Pero lo más notable, es que haciendo esto, él va a mostrar por primera vez su propio método, o en todo caso su propia forma de proceder analíticamente hablando, y en última instancia, lo que él concibe como ciencia. A mi juicio, entendiendo este capítulo se puede entender no solo cómo Hinkelammert elaboró su análisis y evaluación de la economía latinoamericana en relación al capitalismo y socialismo mundial hasta principios de la década del 70, sino, por qué es que después del golpe militar de Chile de 1973, cambiará radicalmente la forma de la investigación. Se complejizará de tal modo que en apariencia hará irreconocible este anterior Hinkelammert, sin el cual no se puede entender (lo que llamaremos) el pasaje de la ideología-economía a la teología-economía que empezará a desarrollar a partir de 1974, pero especialmente a partir de su *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977.

§ 2. El positivismo y la dialéctica

Según nuestro análisis, existe en la reflexión de Hinkelammert algo así como una historia del método del pasaje liberal² al neoliberal. Si en el análisis liberal existe algo así como una convergencia entre el análisis funcional de la sociedad y el análisis de los valores, esta convergencia o relación, simplemente desaparece en el método positivista. “La metodología positivista tal como la concebimos niega el nexo entre el plano de los valores y el plano del análisis funcional. Rompe la unidad y la reemplaza por un concepto de ciencia basado en un análisis estructural funcional. Este análisis funcional (u operativo) se contraponen al análisis de los valores, los cuales quedan fuera de la ciencia. Este cambio es total”³, porque ahora los valores quedan cosificados, no es que se niegue la existencia de los valores, sino que ahora se los concibe como objetos, a partir de los cuales no se puede deducir nada. Si al principio se concebía la pertinencia de valores al interior del mercado, ahora, también a partir

² Como mostramos en el capítulo II, cuando surgió la ciencia económica ella estuvo fuertemente determinada por la concepción de ciencia que provenía de la ciencia natural, aún así en la noción de ciencia de la economía clásica era cuasi imposible separar del análisis funcional de la sociedad, el análisis de los valores. Más adelante la concepción de ciencia que desarrolla el neopositivismo logra separar ambas dimensiones como bien muestra Hinkelammert; esto es, para que se de el pasaje de la economía liberal a la neoliberal, fue necesario primero que se opere esta tajante separación entre análisis funcional de la sociedad y análisis de los valores que tan bien hizo el neopositivismo. Una vez hecha esta escisión, entonces podía surgir recién la concepción neoliberal de ciencia, la cual ya da por supuesta esta separación a la cual entiende en términos de objetividad y neutralidad valórica. Entonces de lo que se trata es mostrar por qué esta separación es pertinente no sólo al método científico moderno-occidental, sino también al proyecto moderno de mercado que se está desarrollando; o dicho de otro modo, hay que mostrar por qué la concepción de ciencia del neopositivismo es pertinente a la modernidad, pero no a la aspiración humana a la verdad, porque en última instancia es un conocimiento comprometido en el sentido ideológico de la palabra, con el proyecto de la modernidad europeo occidental.

³ Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ed. Paidós. Argentina 1970. pág.170

de Weber se hace una distinción entre las acciones de acuerdo a fines y las acciones de acuerdo a valores. Las primeras acciones ahora se conciben como propias del campo de la ciencia social, en cambio las acciones del segundo tipo quedan fuera de la ciencia⁴. El corte como se puede ver, es tajante, la realidad ahora fue literalmente dividida en dos, en aquella que puede ser tematizada o pensada racional y científicamente y aquella que de la cual no se puede decir nada con sentido. La primera es la dimensión cuantitativa de la realidad, la segunda es la dimensión cualitativa.

Lo que llama la atención Hinkelammert es que paradójicamente casi todos los filósofos ya sea de inspiración positivista o de inspiración dialéctica asumen esta distinción como si fuese real o verdadera en sí misma, ¿por qué? Es decir, si ésta distinción es pertinente para el funcionamiento del mercado, es lógico que los filósofos y los científicos sociales que estén de acuerdo con las relaciones mercantiles de tipo capitalista también lo estén, pero que quienes supuestamente son críticos de ésta, no. Por ello se entiende que, según Hinkelammert, positivistas o neopositivistas no sean sólo gente como Popper o Albert, sino también gente que supuestamente es crítica del positivismo, por eso para aclarar esta distinción dice Hinkelammert que: “Usaremos el término positivismo para todas las metodologías que se ajustan a aquella separación fundamental, llámese positivistas o no. De hecho, los metodólogos que se denominan positivistas en modo alguno se definen por la aceptación de esa separación básica. Separación tan común que ya no sirve mucho para distinguir las diferentes escuelas metodológicas modernas. Positivismo, neopositivismo, operacionalismo, conductismo, estructuralismo, se distinguen al definir las ciencias sociales a partir de la separación entre análisis funcional y análisis de valores. Hasta las corrientes opuestas al empirismo de estas escuelas aceptan la distinción básica y han renunciado a la búsqueda de la convergencia del análisis funcional con el análisis de valores. Aceptan los dos planos como separados e insisten sólo en la ampliación de la ciencia social más allá del empirismo puro. Si bien buscan una ciencia de los valores, no la buscan como concepto implícito en la base teórica del empirismo, sino más bien como un pensamiento distinto del positivista. Dejan a este último intacto y levantan separadamente un pensamiento distinto, el dialéctico o histórico. (Adorno, Marcuse, Sartre). Criticando el positivismo aceptan su base metodológica y pierden la tradición racionalista-iluminista en nombre de la cual formulan la crítica. Olvidan, por tanto, el punto de partida del

⁴ “Este punto de vista que considera los valores como externos al análisis de la actuación de acuerdo con fines, es precisamente el que queremos negar. Para la ciencia social positivista representa un dogma. Hay que demostrar que es un dogma vacío, una nueva ideología”. Ibid. Pág. 176

racionalismo-iluminista: la convergencia del plano de los valores con el análisis funcional”⁵.

(Sin temor a equivocarse se podría decir que básicamente esta distinción que hizo Hinkelammert a fines del 60 y principios del 70, sigue casi intacta hasta el día de hoy. Tal vez la única excepción digna de ser mencionada sea la de Apel y Habermas, quienes en la ética del discurso reconocen que la razón es constitutivamente valorativa, sin embargo el modo cómo se puede distinguir a la ética del discurso de la ética de la liberación es que Apel y Habermas consideran que los valores para ser pertinentes a la racionalidad científica o filosófica deben ser formales, no pueden ser de contenido, o materiales como en la ética de la liberación, pero después de ellos, prácticamente todos dan por supuesto que la razón científica no puede ser prescriptiva, normativa, o valorativa).

Entonces, de lo que se trata no es tanto criticar a Popper y el modo cómo él entiende lo que es ciencia, sino el modo cómo los filósofos de la ciencia y la ciencia social en general conciben a la ciencia, o a la teoría científica, lo cual hace mucho más compleja la cuestión. Como en ese entonces la ciencia natural seguía siendo el modelo por antonomasia de lo que se concebía como ciencia, por eso era bastante obvio que el concepto de teoría proviniese de la ciencia natural⁶, en cuyo seno se concebía que la teoría “está vinculada a los resultados de su comparación con la realidad. Teoría, por lo tanto, tiene una significación específica que la distingue de la tautología. Una teoría que fundamentalmente no es falsificable en relación con la verdad, es una tautología. La tautología desvaloriza a la teoría”⁷. Si aquello que define a la teoría es su carácter de falsabilidad, entonces la tautología como forma de pensamiento, aunque referido a la realidad en verdad no se la podía concebir como teoría, o pertinente a la teoría científica, porque aunque estuviese referida a la realidad, ella se presenta como inmune a cualquier intento de falsificación, porque la tautología en última instancia se refiere a sí misma, o en todo el caso el criterio de la tautología es ella misma y no la realidad, en cambio la teoría es falsificable por principio, es decir, en cualquier momento se puede cuestionar su pretensión de verdad por otra hipótesis o teoría informativa.

⁵ Ibid. Pág. 170. Si bien en ese entonces no estaba tan claro en Hinkelammert que el problema no era tanto cuestionar el método de la ciencia ya sea burguesa o socialista, sino el presupuesto metodológico que ambas tradiciones presuponían; en ese entonces, ya se pre-veía lo que más adelante Hinkelammert notará, que ambas tradiciones metodológicas, sean neopositivistas o dialécticas, es decir, sean burguesas o socialistas, ambas adolecen del mismo problema: no sólo que ambas presuponen la misma escisión como un hecho, sino que justamente ambas, por ello mismo, presuponen en última instancia, el mismo proyecto; el de la modernidad y por ello, ambas tradiciones presuponen el mismo modelo trascendental del cual ambas no se dan cuenta y por eso mismo devienen ingenuas o sea acríticas.

⁶ Dicho sea de paso que cuando a principios de la década del 70 y del 80 uno leía los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, uno tenía la sensación de que para entender la realidad social uno debía estudiar alguna disciplina de la ciencia natural, porque supuestamente ahí estaba el modelo no sólo del conocimiento científico, sino de la verdad.

⁷ Ibid. Pág. 171

Esto quiere decir que la teoría es falsificable porque tiene un contenido informativo respecto de la realidad, es decir, nos dice o informa algo acerca de la realidad y por eso contrastándola con la realidad, esas afirmaciones pueden ser o no cuestionadas. En este sentido se podría decir con Popper que las hipótesis (o teorías) preceden a la observación. Ahora bien, el problema no es que si este concepto de teoría funciona o no en la ciencia natural, sino en qué medida funciona o no en las ciencias sociales, es decir según Hinkelammert, “nos preocupa su aplicabilidad en las ciencias sociales”, obviamente que Popper afirma que sí y ya vimos que por entonces la ciencia social básicamente se comportaba de ese modo, sin embargo el problema no es tanto saber en qué forma se comporta la ciencia social, sino el grado o modo de aplicabilidad, o pertinencia respecto de la realidad.

El problema surge con lo que Popper concibe como tautologías y que en el lenguaje de su seguidor más firme, Hans Albert aparece como tipos ideales teóricos a los cuales califica como modelos platónicos, los cuales obviamente (según Popper) no pueden ser concebidos como teoría ni como ciencia, por ser tautologías referidas a sí mismas y no a la realidad. En opinión de Albert el problema es el de los “supuestos” que subyacen a las hipótesis (o prognosis como él las llama), esto quiere decir que, de los supuestos entendidos como tipos ideales, no se pueden deducir hipótesis, a no ser que los supuestos tengan algo que ver con la realidad, pero como los supuestos, entendidos como tipos ideales no son necesariamente parte de la realidad, o “reales”, entonces no sólo no son ciertos, sino que no podrían ser utilizados en el quehacer científico, supuestamente por carecer de estatus real.

Según Hinkelammert, si esto fuese cierto, entonces no se podría hacer ciencia de la sociedad, porque en la formulación de hipótesis en las ciencias sociales, siempre e inevitablemente se recurre a modelos ideales, los cuales subyacen como “supuestos” a las hipótesis que habitualmente contrastamos con la realidad. Sin embargo, “*Para que Popper tenga razón, debe demostrar que las teorías lógicamente coherentes, referentes a la realidad y sin contenido informativo, son realmente evitables y por lo tanto sin valor.* Nuestra tesis es, en cambio, que el núcleo de las ciencias sociales está precisamente formado por conceptos que, según Popper, son tautologías con coherencia interna y sin contenido informativo. Es decir, la lógica de las ciencias sociales no se puede describir en los términos de Popper, pues es una lógica diferente de la de las ciencias naturales. Siguiendo la tradición, la podemos denominar lógica dialéctica”⁸. Dicho de otro modo, en opinión de Hinkelammert, el problema no es sólo de lo que se concibe o no como teoría científica, sino en qué medida es ella posible o no, lo cual en última instancia tiene que ver no tanto con lo que se conciba o no como ciencia, sino con la concepción de realidad social que

⁸ Ibid. 172

se tiene, la cual inevitablemente implica reconocer la concepción de conocimiento que se tiene que sea pertinente al proyecto de sociedad que se tiene. Todo esto es en última instancia una discusión acerca de los “pre-sub-puestos” que subyacen, o presuponen no sólo a las hipótesis, las metodologías y las teorías, sino también a la concepción de conocimiento y de ciencia que se tiene, cuando se elabora o construye conocimiento científico.

De lo que se trata entonces es mostrar, según Hinkelammert, que primero; *todo* cientista social hace uso de la lógica dialéctica cuando construye conocimiento científico referido a la realidad social. Lo paradójico es que no sólo los cientistas sociales positivistas, sino también los cientistas sociales de inspiración dialéctica piensen que “la ciencia social positivista usa una pura lógica formal”⁹ y no la lógica dialéctica cuando construye conocimiento científico, es decir, lo normal es pensar que el cientista social positivista piense que usa la lógica formal cuando construye conocimiento, y a su vez que el cientista social de inspiración dialéctica piense que el positivista o neopositivista usa sólo la lógica formal y que solamente él utiliza la lógica dialéctica correctamente cuando produce conocimiento. La estrategia argumentativa de Hinkelammert girará en torno al problema de la inconciencia de la ciencia social positivista cuando hace uso de la lógica dialéctica, pero también a la ingenuidad con que los cientistas sociales de inspiración dialéctica hacen uso de esta lógica. Pero también que todo cientista social (incluyendo a Popper y Albert y cualquier otro), cuando construye conocimiento siempre usa o tiene como presupuesto conceptualizaciones sin contenido informativo (modelos ideales o marcos trascendentales), o sea tautologías, lógicamente coherentes, pero difícilmente contrastables con la realidad que sin embargo le sirven al cientista social de criterio para la formulación de hipótesis verificables o contrastables. Veamos entonces esto con calma.

“Como primer paso de esta argumentación, podemos comprobar que el núcleo de las teorías económicas y sociológicas más en boga en la actualidad está formado por conceptualizaciones sin contenido informativo [o sea tautológicas]. En nuestra opinión, esto vale tanto para teorías económicas como la keynesiana, la teoría de la competencia perfecta¹⁰, el análisis *input-output*, como para teorías sociológicas como el

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ “La teoría de la competencia perfecta parte del concepto de maximización del producto económico y formula los supuestos reales necesarios para que se alcance tal maximización: movilidad total de los factores y/o previsión perfecta. Mediante la introducción de estos supuestos puede construir un modelo para explicar los mecanismos que aseguran la maximización: el modelo de la competencia perfecta... Siempre se parte de una totalidad económica o social articulada para ir hacia la investigación de la maximización del rendimiento del sistema... aclarando que el concepto límite sólo puede construirse con los supuestos de la movilidad completa de los factores y/o la previsión perfecta... es evidente que el concepto límite es una formulación tautológica de la realidad, tal como lo es el primer paso de la lógica dialéctica en las ciencias sociales. Ahora bien, la formulación del concepto límite es el punto neurálgico de la lógica dialéctica”. Cfr. *Ibid*. Pág. 175

estructural-funcionalismo”¹¹, es decir, todas las teorías que supuestamente cumplen con el formato de ciencia según Popper, paradójicamente hacen uso de conceptualizaciones tautológicas y por eso justamente “no se las puede verificar ni falsificar. [en este sentido] Son teorías circulares y funcionales completamente tautológicas e inmunes en relación con los diferentes fenómenos de la realidad”¹². Lo paradójico es que las teorías que aprueban el test de Popper tengan como “núcleo” conceptualizaciones sin contenido informativo, o sea tautologías, que aunque no sean “reales” inevitablemente tienen un contenido de realidad porque de lo contrario carecerían totalmente de sentido, “Pero, [y en esto consiste lo paradójico] ese contenido real se refiere a la realidad como totalidad de los fenómenos, lo que las inmuniza frente a los criterios de falsificación de Popper”¹³.

Desde el principio Hinkelammert nos estaba advirtiendo la tendencia fuerte en la ciencia social, pero especialmente en la economía a privilegiar solamente la dimensión cuantitativa de la realidad en el quehacer científico en desmedro total de la dimensión cualitativa, demarcación ésta que ya había empezado en la ciencia natural. El problema entonces sería el siguiente; ¿con qué método?, ¿con qué procedimiento científico comprobamos empíricamente que “todos” los fenómenos cuantitativos de “toda” la realidad conocida y por conocer, son solamente tratables científicamente? O dicho al revés; ¿Con qué método científico¹⁴ comprobamos científicamente que “todos” los fenómenos cualitativos de “toda” la realidad conocida y por conocer, NO son tratables científicamente? Ese tal método tendría que ser un meta-método, pero sucede que no existe tal método. Dicho en el lenguaje de Pierre Duhem, podríamos decir que las afirmaciones de la ciencia física, tiene implicaciones metafísicas, es decir, las afirmaciones de Popper que provienen de la concepción de ciencia de la ciencia natural y que tanto él como Albert sostienen, no se pueden demostrar empíricamente, porque para hacerlo, se tendría que experimentar empíricamente la sola cuantificabilidad de todos los fenómenos habidos y por haber, lo cual es imposible empíricamente. Dicho de otro modo, este primer criterio de

¹¹ Ibid. Pág. 173

¹² Ibídem.

¹³ Ibídem.

¹⁴ Este problema del método científico que con Hinkelammert va a aparecer, nos servirá en el futuro para defender la hipótesis de que el método científico actual, es por constitución óntico, solamente parcial y singular, que con él jamás accederíamos a tener una visión global de la realidad para tener horizonte de sentido, más allá del mero presente, en ello radicaría tal vez su gran miseria y justamente por ello, el cientista social que aspire a conocer la realidad no deba nunca limitarse a preocuparse de tener un método científico empírico o experimental, sino un método que le permita acceder a la realidad como horizonte desde el cual conocer, preguntar y cuestionar la realidad con sentido, a este otro método se le podría llamar en primera instancia ontológico; sin embargo habría según Hegel otra instancia mucho más abstracta y compleja de acceso a la realidad, la cual Hinkelammert tematizará al final de esta sección, a la cual Hegel llama metafísica, pero que en Hinkelammert aparecerá como lo trascendental.

demarcación sería un principio de imposibilidad, en el sentido de Hinkelammert, a partir del cual, sólo ciertas cosas son posibles y todo principio de imposibilidad, en principio, es imposible de demostrar.

Entonces parece que, las tautologías, o si se quiere, las conceptualizaciones sin contenido informativo “son herramientas necesarias para formular hipótesis sensatas en términos más específicos; son marcos categoriales que sustentan posibles hipótesis. Formulan el núcleo de una lógica dialéctica. La ciencia social positivista, al no tener conciencia de ello, malentende estos marcos categoriales. Abusa de ellos y los lleva a diversos tipos de ideologización”¹⁵. Si esto es así, entonces no se puede prescindir en el quehacer científico de las tautologías, de las conceptualizaciones sin contenido informativo, de los modelos ideales, de los marcos o modelos trascendentales, y en última instancia de las utopías. De lo que se trata entonces es saber el lugar que éstas ocupan en la construcción de conocimiento científico de la sociedad, es decir, de su especificidad.

§ 3. La dialéctica trascendental

Luego de mostrar la especificidad de los modelos ideales o marcos trascendentales en la construcción de conocimiento científico, de lo que se trata ahora es de mostrar de dónde surgen éstos, si caen del cielo, si son producto de la realidad, si es que existen independientemente de la realidad, o es que surgen de las contradicciones propias de lo real social, entonces “podemos volver ahora a la crítica de la metodología positivista de Popper, la cual se basa en un concepto de coherencia lógica formal. Este criterio, según Popper, es suficiente para formular teorías científicas. En nuestra opinión, Popper se salta una etapa intermedia caracterizada por el criterio de la coherencia dialéctica de la teoría, criterio capaz de descubrir el carácter ideológico de la teoría que el positivismo no puede percibir.

“Este criterio destruye la metodología positivista hasta sus raíces. El criterio de coherencia dialéctica, paralelo al criterio de la coherencia lógica formal, no es accesible a la falsificación como la define Popper. Por eso no es tautológico, en el sentido peyorativo de una teoría no falsificable. Es más bien la metateoría de todas las teorías posibles. Analiza la estructura casi inconsciente de las teorías de las ciencias sociales. Las obliga, por lo tanto, a clarificar el carácter dialéctico que necesariamente tienen. No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos. No la hay y no puede haberla. Pero

¹⁵ Ibid. Pág. 173

lo que sí hay es una confusión total¹⁶ de los diferentes planos de la argumentación¹⁷. Porque las tautologías, o mejor dicho, los conceptos límites funcionan como criterio o presupuesto desde el cual se pueden construir afirmaciones con sentido acerca de la realidad en general. Cuando este criterio o presupuesto no es explícito, la teoría puede devenir, a pesar de su coherencia lógica, en ideológica; pero cuando se hace explícita, generalmente se torna crítica frente a la realidad y se vuelve anti-conservadora.

De lo que se trata entonces es de ver en qué consiste el “criterio de la coherencia dialéctica” como principio metodológico a partir del cual se pueda proceder racionalmente en la construcción de conocimiento científico. En primer lugar estaría el modo cómo las teorías de la sociedad formulan su concepto límite, es decir; toda teoría social, o acerca de la sociedad, aunque no lo formule explícitamente siempre presupone una idea, noción, o concepción de lo que sea o debiera ser la sociedad, la humanidad, la vida en general y el universo todo. Pues bien, esta idea, noción, o concepción del todo, funciona siempre como pre-sub-puesto¹⁸ de todo quehacer sea científico o no, pero especialmente en las formulaciones racionales con pretensión de científicidad, porque articulan a la totalidad social, la cual se convierte en posibilidad de punto de partida de la teoría. Como se refiere siempre y en última instancia a la totalidad social, no pueden no devenir en un concepto límite de racionalidad desde el cual se pueda demarcar lo que es posible y lo que es imposible, lo que se debe y lo que no se debe.

En este sentido lo que hace el criterio de coherencia dialéctica es intentar aclarar el sentido del modelo trascendental, así; “La crítica dialéctica comienza aclarando el carácter trascendental del concepto límite: es necesariamente el concepto teórico de un orden espontáneo a-institucional. No rechaza el concepto límite, sino que lo pone en su lugar: es un punto de referencia de la interpretación de la realidad y no un simple reflejo de ella”¹⁹, es decir, el criterio de coherencia dialéctica

¹⁶ Como más adelante mostrará Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica* y luego en *El Mapa del Emperador*, esta confusión no solo que sigue, sino parece que se ha profundizado aun más con el proyecto posmoderno que occidente quiere seguir imponiendo a la humanidad toda. Tal parece que la modernidad-posmodernidad necesitan constitutivamente producir la confusión total de planos y niveles del análisis para seguir imponiéndose como única vía o alternativa de sociedad y de vida.

¹⁷ Cfr. Ibid. Pág. 183

¹⁸ Esto quiere decir que la idea, noción o concepción de lo que sea la realidad en general es anterior, o sea *pre*; pero que también subyace, en el sentido de que sostiene y por eso está por debajo, en el sentido de *sub*; este tipo de condiciones de posibilidad las pone este horizonte, es decir, esta idea, noción o concepción de lo que sea la realidad en general, en este sentido es que las concepciones de lo que sean la realidad, o la realidad social, son creadoras de sentido cuando por la tematización o reflexión, generan las condiciones de posibilidad de modo que cuando se formula algo teórica o hipotéticamente hablando, aparezca con sentido. Estas condiciones de posibilidad en general, las ponen los modelos ideales que en este caso aparecen como trascendentales a todo lo que fácticamente es y aparecen en el mundo, es lo pre-sub- *puesto* por las teorías científicas sociales específicas.

¹⁹ Cfr. Ibid. Pág. 184

reconoce que es imposible hacer ciencia de la realidad social sin tener un concepto límite, porque el quehacer científico en general necesita tener como presupuesto este horizonte desde el cual le aparezcan las especificidades con sentido positivo o negativo, bueno o malo, por ello es que dice Hinkelammert que en el modelo trascendental, o sea en el concepto límite, ya está implícito necesaria e inevitablemente un conjunto de valores desde el cual aparecen los entes intramundanos como buenos o malos, es decir con sentido. Paradójicamente “los científicos sociales creen estar argumentando en un plano neutral en relación con los valores. [porque supuestamente ellos no dedujeron ni optaron en ningún momento por tal o cual valor, simplemente se dieron en sí mismos] Pero el concepto límite no es sólo el punto de partida de la interpretación funcional de la realidad, sino también de la ética de la sociedad respectiva”²⁰, por ello, según Hinkelammert es que la ciencia social “cree” que puede formular una ética científica no valórica, o sea objetiva y neutral, lo cual es un contrasentido, por ello es que Hinkelammert juzga que “Esto nos obliga a reelaborar una teoría de los valores”²¹, no para desechar los valores del discurso científico, sino para darles su verdadero lugar en relación con la teoría y la realidad social.

Ahora el problema de la crítica dialéctica, o crítica a partir del criterio de coherencia dialéctica surge, después de la aparición o formulación del concepto límite; en su aplicación a la realidad. Aquí es donde aparece según nuestro análisis la primera gran “contradicción”, es decir: la realidad no es igual al modelo ideal, o concepto límite, recién a partir de éste último la realidad aparece no sólo contradictoria, sino que también entre el modelo ideal y la realidad hay una gran contradicción. En este caso, sólo desde el modelo ideal es que aparecen claramente definidas o delimitadas las contradicciones en lo real social, pero no sólo a partir del modelo ideal, respecto del cual lo ideal no se iguala jamás con la realidad, sino de que el modelo ideal es solamente eso: un “modelo ideal” el cual dista mucho de ser igual a lo real social; esto es, jamás se puede esperar lograr una identificación total entre el modelo ideal y la realidad social. Posteriormente Hinkelammert mostrará cómo surgen en la ciencia económica y luego en la ciencia social la confusión entre el modelo ideal y lo real social, pero en este momento de lo que se trata es mostrar según Hinkelammert cuál es la relación específica que la modernidad establece con los modelos ideales en su relación con la realidad.

La respuesta que da la ciencia moderna es la siguiente; ella piensa que desde la perspectiva del modelo ideal, como la realidad social aparece miserablemente con todas sus contradicciones y limitaciones, entonces de lo que se trata es de hacer lo posible porque la realidad social sea como el modelo ideal es, o en todo caso que lo real social se acerque en lo posible a

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibid.* Pág. 188

lo que se imaginó o concibió en el modelo ideal. Para ello lo que se diseñan son lo que Hinkelammert denomina como “la institución-herramienta”, las que van a hacer lo posible porque lo real social se parezca, asemeje, o se acerque lo más posible al modelo ideal. Así desde esta perspectiva, la realidad²² social siempre va a aparecer como devaluada, mala, defectuosa o insuficiente respecto del modelo ideal²³, de lo que se trata entonces es de corregir por la institución-herramienta esta distorsión, insuficiencia o desviación de la realidad, ya que ella (desde esta perspectiva) como no tiene sentido propio, entonces para que tenga sentido, la realidad social ahora va a tener que comportarse de acuerdo al modelo ideal y, el instrumento para lograr esto serán las instituciones, por ello es que la modernidad se declarará institucional por excelencia y proclamará un respecto cuasi absoluto por el respecto hacia las instituciones, que en última instancia implicará un respeto absoluto por su modelo ideal.

Así la modernidad desarrollará una actitud cuasi represiva de la realidad en nombre de la institución, la cual supuestamente es la encarnación del modelo ideal, a la cual lo real social tiene que adaptarse, adecuarse o conformarse. Entonces Hinkelammert se va a detener en este punto para llamarnos la atención acerca de lo que la ciencia positivista parece no haber reparado: ¿Cómo es que se pasa del modelo ideal a la realidad? O dicho de otro modo ¿Cuál es el pasaje lógico que opera la ciencia positivista cuando pasa de su modelo ideal a la realidad social?

Acá el problema de las mediaciones entre el modelo ideal o concepto límite y la realidad es, o son las teorías parciales, las cuales presuponen el modelo ideal. Pero lo que no repara la modernidad es de que el modelo ideal no surge del vacío, o no existe independientemente de la realidad social, sino que surge de las contradicciones propias de lo real social, las cuales son el fundamento de la aparición de los modelos ideales, esto es, hay una relación entre el modelo ideal y lo real social desde donde surge el modelo ideal y esta relación no es entre la totalidad social real y el modelo ideal, sino, entre los proyectos sociales que existen en la realidad social y los modelos ideales que se desprenden de los proyectos sociales. El secreto o misterio de la modernidad consiste en hacer creer que el modelo ideal que se desprende del proyecto de la modernidad, es universal en sí mismo

²² “La realidad es desviación del concepto límite. Su punto de vista es la defensa frente a la anomia que amenaza continuamente al orden institucional”. Ibid. Pág. 185. Frente al modelo ideal de la modernidad, la realidad como siempre va a aparecer amorfa, sin sentido, devaluada y sin orden, la realidad en opinión de la modernidad, siempre va a aparecer con tendencias caóticas, anormales y por ello siempre va a atentar contra el orden del modelo ideal-institucional, así el modelo ideal siempre se va a sentir amenazado por la realidad, de ahí entonces su tendencia a fortalecer las instituciones y sus órganos represivos, que en principio serán militares, luego ideológicos, estéticos y ahora en el orden de la ciencia social.

²³ Así la modernidad seguirá desarrollando la idea de que lo más superior es siempre la razón, la idea, o lo ideal, y de que la realidad, la corporalidad, o la materialidad es siempre inferior y carente e incapaz en sí de darse a sí misma sentido racional, en este sentido, el sujeto seguirá siendo la idea o la razón y el objeto la realidad o la materialidad de la vida. “Este raciocinio facilita la división del mundo en buenos y malos, blanco y negro, Dios y el diablo”. Ibid. Pág. 190

y no parcial, local o relativo a un sujeto social e histórico bien concreto, el burgués moderno-occidental. Cuando confundimos el modelo ideal moderno, con el modelo ideal de la humanidad, entonces acontece lo que Hinkelammert denuncia como ideología doblemente falsa, porque por un lado confunde el modelo ideal con la realidad, y por otra, que es lo más importante, confunde, en el sentido de que encubre o esconde lo que en dicho modelo ideal está contenido, como son las relaciones de producción y la relación de clases no sólo de los sujetos que impulsan este modelo ideal, sino también del país, o región en el cual nace este proyecto. Así, lo particular aparece como universal, lo singular como general y lo ideal como real.

Entonces, en opinión de Hinkelammert lo que permite tener o lograr una toma de conciencia de esta contradicción, es la crítica dialéctica, como metateoría por excelencia de todas estas teorías que intentan como mediaciones ubicarse entre el modelo ideal y la realidad social. Es decir, La dialéctica no sería una tematización con pretensión teórica, sino meta-teórica, porque según Hinkelammert “la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes internas de las teorías sin predeterminedar su contenido concreto”²⁴, en este preciso sentido es que sería trascendental, pero sólo porque reconoce que todo contenido es siempre histórico, concreto, local, singular, o sea ambiguo y no universal o verdadero en sí mismo.

En este sentido se podría decir que las teorías son siempre relativas y ambiguas y por ello bastante riesgosas por su grado de aplicabilidad. “Riesgo en este sentido es sólo otra expresión del hecho de que no haya un previsión perfecta. Las teorías enmarcan la acción, pero ésta no puede deducirse de las teorías que nunca dan un cuadro completo. Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de la persona, inteligencia, circunstancias, etcétera. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición en la cual el acto no puede realizarse”²⁵. Esto es que, aparte de la coherencia lógica de la teórica, aparte de la coherencia dialéctica que Hinkelammert está sugiriendo, habría otro momento de evaluación de la teoría, respecto del cual la propia teoría no podría evitar, que sería el momento de la aplicación, o la acción. Del éxito de la acción dependería la validez o no de la teoría, “Su falla puede significar una falsificación de las teorías de concreción del marco categorial o la inconveniencia de la teoría categorial misma, o puro error individual de aplicación”²⁶, lo cual quiere decir, que el criterio de correspondencia, de

²⁴ Ibid. Pág. 187

²⁵ Ibid. Pág. 187

²⁶ Ibid. Pp. 187 y 188

aplicabilidad o si se quiere de verdad, no proviene de la teoría, pero tampoco del modelo ideal, sino de lo real social, es decir, en última instancia lo más importante sería la realidad social y no así la teoría o el modelo ideal, pero entonces, si esto es así, ¿por qué en la modernidad la realidad aparece devaluada? ¿Por qué el criterio de verdad proviene de la teoría y no de la realidad? ¿Por qué la modernidad se aferra tanto al modelo ideal o trascendental? Supuestamente la modernidad es materialista, pero parece que es lo más idealista posible, porque parece que no viviera en la realidad, sino en el modelo ideal, o sea en la pura idea.

§ 4. Tiempo/espacio histórico, y tiempo/espacio trascendental

El problema entonces para que la dialéctica no desaparezca en el reino de lo trascendental sería recuperarla en el contexto de la historia para que ella no devenga como sucedió con el socialismo real en una mera ideología. Entonces a juicio nuestro habría en Hinkelammert una articulación novedosa de la dialéctica entre lo trascendental y lo histórico. En nuestra opinión las ciencias sociales de inspiración dialéctica, así como el materialismo histórico y los filósofos de inspiración marxista habrían descuidado precisamente este punto, central a juicio nuestro, a la hora de elaborar pensamiento dialéctico como crítica en primera instancia del capitalismo y luego de la modernidad en su conjunto. Justamente por haber descuidado este punto fundamental, es que al final habrían caído en la falacia de la modernidad, es decir, en confundir a la razón moderna con La Razón, a confundir a la ciencia moderna, con lo que en verdad es La Ciencia, a creer que lo que la modernidad ha producido es bueno y superior en sí mismo, a pensar que la modernidad es racional en sí misma, a creer que en definitiva la historia marchaba de oriente hacia occidente; en fin, a creer que la modernidad expresa como desarrollo lo que de más humano hay en la humanidad toda y que justamente por ello, la modernidad sería insuperable. Tal vez por haber creído en esta falacia, los otrora críticos acérrimos del capitalismo, se hayan convertido en firmes defensores de la racionalidad occidental y su modelo trascendental, es decir, de su utopía. Y así habiendo afirmado ser críticos, ahora critican cualquier cosa, menos al poder y dominio de la modernidad occidental y su secuela posmoderna, a la cual en última instancia ven como la realizadora de todos los sueños humanos.

Dicho de otro modo, como esta definición conceptual que en Hinkelammert alcanza la dialéctica no parece ser cualquier cosa, en una época y contexto en la cual supuestamente todos los críticos eran

dialécticos, veamos entonces el modo cómo desarrolla esta especificidad de la dialéctica el Hinkelammert del 70 y cómo la formula conceptualmente. Para cuestiones de precisión conceptual, a esta formulación suya en adelante la llamaremos *Dialéctica trascendental de la historia*.

“La condición para elaborar una dialéctica de la historia es la ubicación del concepto límite trascendental en relación con la historia entendida como un proceso en curso. Para poder hacer esto es necesario un análisis comparativo de las coordenadas del tiempo/espacio real dentro del cual se desarrolla la historia y de las coordenadas del tiempo/espacio trascendental, en el cual se formula el concepto límite. La ciencia social hace uso continuamente de dos conceptos de tiempo/espacio”²⁷, sin darse cuenta, o en todo caso con mucha inconciencia, por un lado siempre está moviéndose en el tiempo/espacio real y por otro lado siempre está partiendo en el sentido de presuponiendo modelos de tiempo/espacio trascendental ya sea en el ámbito de las teorías o ideologías conservadoras o progresistas, las cuales son el punto de partida o el fundamento de toda intencionalidad de análisis del funcionamiento de cualquier sociedad moderna.

A juicio nuestro, todo parte de un problema hasta ahora no aclarado del todo. El problema de lo que sea la realidad, siempre está acompañado del problema de cómo accedemos a ella. Dicho de otro modo, ¿cómo es que podemos interpretar a la realidad con sentido? ¿Es que la realidad tiene en sí misma sentido?, o es que ella carece totalmente de sentido. ¿Nosotros somos quienes le damos sentido a la realidad?, o es que hay una articulación entre lo que ella es y los sentidos que de ella se deducen. Para decirlo en términos de Hinkelammert, ¿es cierto que podemos transformar la realidad de verdad conforme a nuestros proyectos? O dicho de otro modo, ¿en qué medida la discusión teórica más estrictamente epistemológica, es o no política? Porque parece que si se separa la dimensión política del análisis de lo que sea la ciencia, o del modo cómo se produce ella, entonces parece que desaparece la especificidad propia del quehacer científico como producción humana de sentidos y de proyectos sociales y políticos.

Hinkelammert observa que este problema surge cuando al igual que en la ciencia natural, la ciencia social formula modelos de tiempo/espacio trascendental para producir análisis de la realidad social. El ejemplo más claro y que varias veces utiliza Hinkelammert es el modelo de la competencia perfecta de la ciencia económica (capitalismo), pero también el de la planificación perfecta (socialismo). Ambos modelos se construyen a partir de acciones y reglas conscientes que se dan y que rigen el funcionamiento de un modo de producción o una forma de producir las

²⁷ Ibid. Pág. 191

relaciones sociales. Ambos casos –observa Hinkelammert– presuponen siempre el funcionamiento sin fricciones de varios factores fundamentales para que el modelo pueda ser concebido, como son en el primer caso el libre intercambio entre propietarios, cumplimiento de contratos de compra y venta, etcétera, los cuales presuponen la igualdad formal fundada en el respeto a la propiedad privada. En el segundo caso se presuponen reglas de planificación conscientes, las cuales presuponen a su vez el conocimiento de todas las dimensiones fundamentales de la movilidad social.

En ambos casos “Se trasplantan al tiempo/espacio trascendental las reglas conscientes del modo de producción en el plano del tiempo/espacio real, resultando entonces un modelo de equilibrio de la división del trabajo. La discusión sobre el valor científico de estos modelos es más bien una discusión sobre su significación e importancia para la toma de decisiones en el plano del tiempo/espacio real. El debate se originó sobre todo en cuanto al modelo de equilibrio de la competencia perfecta, que nació con una envoltura ideológica específica, concibiendo el modelo del equilibrio trascendental como una tendencia inmanente de las instituciones económicas que actúan en el tiempo/espacio real”²⁸. En última instancia, ambos modelos trascendentales presuponen la inmanencia de la modernidad, de que ella de modo inmanente siempre va de menos a más, de superación en superación, es decir, de que aquello que es inmanente a la modernidad es el progreso, que cualquier acción o política que se despliegue en el horizonte moderno tiende siempre hacia lo mejor o más superior o novedoso, lo cual en última instancia es un mito, o sea cuestión de creencia, porque no existe en la realidad nada que afirme o compruebe que efectiva e inevitablemente la modernidad tiende de modo inmanente hacia la perfección, armonía o mejoramiento de todo.

Para lograr esto, ambos modelos trascendentales necesitan abstraer sistemáticamente la multiplicidad infinita de interdependencias que se dan efectivamente en el tiempo/real, de lo contrario no funcionaría el modelo ideal, por ello es que lo propio del tiempo/espacio real es la inseguridad radical de cualquier decisión llevada al plano de la acción o realización, porque en última instancia nada garantiza que el plan o proyecto se cumpla efectivamente como se lo concibió. De ahí que en el modelo trascendental se elimine (haciendo abstracción) estas inseguridades, no sólo para que el modelo funcione, sino para que, en el plano teórico se puedan llegar a ciertas conclusiones lógicas, unívocas y hasta coherentes²⁹. Así entonces, haciendo estas abstracciones de lo

²⁸ Ibid. Pág. 192

²⁹ “Pero debe quedar totalmente claro que en este caso la mitología científica repite las mismas argumentaciones ideológicas que llevan a la ideología tecnócrata a interpretar el progreso técnico como un acercamiento paulatino hacia la totalidad del comunismo o la ideología liberal que interpreta los precios del mercado como un lento acercamiento al equilibrio trascendental del modelo de la competencia”. Cfr. Ibid. Pág. 193

múltiple y complejo de la realidad se pueda producir un cierta previsibilidad segura de las decisiones, lo cual permite hacer no sólo inteligible el modelo trascendental, sino también creíble. En este vaciamiento de las contradicciones materiales que existen en la realidad, consiste el pasaje de lo material a lo formal, es decir, en el proceso de formalización, lo que la razón moderna hace es hacer abstracción de la realidad material para que, para que por la formalización, la teoría, o el modelo ideal aparezcan lógicamente coherentes. En consecuencia, “Los dos tipos mencionados de modelos pueden caracterizarse como tipos ideales. Según esta definición, los tipos ideales son modelos de funcionamiento de la sociedad que argumentan explícita o implícitamente en el plano del tiempo/espacio trascendental”³⁰, es decir en un tiempo/espacio ideal y no real.

En el plano ideal también aparece la idea o ilusión de que todo sujeto, espontáneamente va a conducirse de acuerdo a lo presupuesto en el tipo ideal o modelo trascendental, por eso es que “todo modelo que usa el tiempo/espacio trascendental expresa de manera implícita –y a veces de manera explícita- el concepto de orden espontáneo... Orden espontáneo en este contexto significa que la espontaneidad pura de un sujeto en ningún caso puede llegar a contradecir la espontaneidad pura de otro. En el orden espontáneo las relaciones sociales no se imponen por instituciones externas al individuo: son producto de la espontaneidad pura de cada uno de los miembros de la sociedad”³¹. El problema surge entonces cuando se pasa del modelo trascendental al tiempo/espacio real e histórico. Acá en opinión de Hinkelammert es cuando aparecen las contradicciones entre lo real, o sea la historia y el modelo trascendental, es decir, “El modo de producción del cual partió el análisis no llega a realizar el orden espontáneo... Pero como tal movimiento, en su forma químicamente pura, no puede sobrevivir en el tiempo/espacio real e histórico, tiene que transformarse en otro modo de producción, fruto de la revolución social. El elemento que produce esta contradicción entre modo de producción institucionalizado (con sus reglas y valores institucionalizados) y los valores del orden espontáneo es precisamente lo que antes denominábamos la no factibilidad trascendental”³².

Dicho de otro modo, cuando en la formulación del modelo trascendental se abstraen por simplificación las contradicciones reales e históricas y luego se pasa sin mediaciones a la realidad, entonces el modelo trascendental aparece como no factible, pero no en este u otro momento, en aquel o cual aspecto, sino en todos los aspectos o momentos, pero de modo trascendental, o sea a cada momento o instante del proceso, de modo que la no factibilidad atraviesa de modo

³⁰ Ibid. Pág. 194

³¹ Ibid. Pág. 195

³² Ibid. Pag. 196

trascendental todo el proceso contradictorio. Así la no factibilidad deviene necesariamente en una autocontradicción permanente, el cual sería en última instancia el problema de la modernidad.

§ 5. La estructura y la inversión del orden espontáneo

Todo este proceso no se da de modo caótico, sino estructurado, es decir, pese a la ambivalencia, la ambigüedad, la incertidumbre que producen las relaciones capitalistas, se quiere o se intenta siempre producir un orden, una jerarquía, o una relación estructurada y armónica del orden social para mostrar que este orden es bueno y deseable. De lo que se trata ahora es de intentar entender en aquello que consiste esta estructura que produce el capitalismo y la modernidad. Entonces “Para entrar en el problema de la estructura comenzaremos por los modelos circulares del funcionamiento perfecto... hace falta aclarar bien qué relación tienen [los modelos] con la estructura y qué función desempeña en esa relación el concepto de equilibrio desarrollado por estos modelos.

“Tal como vimos, el punto de partida de estos modelos son las reglas de comportamiento –es decir, valores institucionalizados- que describen modelos de conducta intencionales que apuntan a la organización funcional de la sociedad... Una sociedad con reglas de funcionamiento concebidas sobre la base del concepto circular y por lo tanto recíproco de la sociedad, es bastante reciente en la historia. La primera sociedad de este tipo es la capitalista. Las reglas en esta sociedad se formaron a partir de la propiedad privada, la igualdad formal entre los hombres y el intercambio mediante el dinero, en forma de producción capitalista de mercancías... Las reglas de este tipo pueden denominarse universalistas. Al surgir una sociedad constituida según reglas universalistas, éstas se hicieron permanentes en el curso posterior de la historia. No desaparecieron jamás de las formas sociales posteriores a la sociedad capitalista. El socialismo en todas sus formas hoy existentes se basa también en reglas universalistas...”³³.

Ahora lo que importa saber es qué es aquello que tienen que ver las reglas con la estructura y si concepciones de este tipo de la sociedad moderna pueden considerarse como centrales en las ciencias sociales modernas. Habíamos afirmado antes que existe una relación entre el modelo ideal y las relaciones sociales que a partir del modelo ideal se impulsa, entiende o interpreta. A esta relación Hinkelammert le llama “la reciprocidad circular” de la sociedad moderna entre el modelo o tipo ideal y la sociedad capitalista (en primera instancia y luego la socialista). En principio esta relación es consciente, pero Hinkelammert observa que esta relación consciente produce de modo no consciente una estructura no

³³ Ibid. Pág. 196

intencional que permanentemente va cuestionando la reciprocidad circular de la estructura y que deviene en la realidad social en la producción de dicotomías o desigualdades sociales reales. Entonces Hinkelammert piensa que así como las ciencias sociales tienen teorías acerca de las estructuras que conscientemente se quiere producir, también se debiera tener o producir una “teoría de las estructuras no intencionales” en la sociedad moderna, que es lo que paralelamente y a cada momento también se están produciendo de modo no intencional, para poder entender de mejor modo aquello que efectivamente está sucediendo en las sociedades modernas. Para entender de mejor modo este problema Hinkelammert distingue básicamente dos tipos de estructura, articulados en tres diferentes planos o niveles de análisis:

“1. Podemos hablar de una estructura de primer grado, que se confiere al plano de las reglas universalistas y de los modelos de conducta correspondientes. Como dijimos, estas reglas se deducen de un concepto general de reciprocidad circular.

2. El plano del modelo del equilibrio de las reciprocidades explicitado en el tiempo/espacio trascendental de la adaptación simultánea. Este es el plano a partir del cual se constituyen los mecanismos de funcionamiento de la sociedad, sus valores y sus ideologías (o mitologías, si se prefiere).

3. Las reglas interpretadas por el modelo del equilibrio de las reciprocidades se institucionalizan y constituyen una estructura de segundo grado... El análisis de estas estructuras de segundo grado es precisamente el estudio del proceso de institucionalización. El modelo de la estructura nace aquí por el enfrentamiento entre el modelo del equilibrio recíproco derivado de las reglas y el proceso de realización del equilibrio en el tiempo/espacio real mediante adaptaciones sucesivas”³⁴.

Como se ve, la estructura social como tal, aparece en las estructuras de primer y segundo grado, es decir, en el plano de las reglas universalistas, del tipo ideal, o modelo trascendental y el plano propio de la estructura de dominación. Desde el punto de vista del análisis teórico lo que se quiere enfatizar es que la estructura de primer grado no existe independientemente de la estructura de segundo grado, sino que, analizando el modo de ser de ésta última, la ciencia social trasciende las estructuras, es decir, a través del análisis conceptual pasa indistintamente de una estructura hacia otra, o sea que permanentemente se están trascendiendo las estructuras, es decir, la estructura de primer grado trasciende a la estructura de segundo grado y el concepto de estructura de ésta última no es racionalmente concebible sino llevando el análisis hacia supuestos teóricos que los trascienden como estructura de segundo grado.

³⁴ Ibid. Pág. 200

“A través de todo *El Capital* puede verse cómo Marx continúa el enfoque del sistema capitalista desde el punto de vista triangular. Gracias a esta metodología puede prescindir del humanismo filosófico que contraponen un contenido humanista a una estructura científicamente neutral. Pero cuando descubre que el estudio analítico del capitalismo no puede hacerse sino trascendiendo la estructura a partir de la estructura, llega a constituir definitivamente su propio método dialéctico”³⁵, es decir, cuando Marx se pone a analizar la estructura de primer grado del capitalismo, este análisis le lleva al concepto de orden espontáneo, porque la estructura de primer grado presupone que todo ser humano espontánea y naturalmente quiere comportarse de acuerdo a relaciones capitalistas de producción, lo cual obviamente no es así y este descubrimiento le lleva a Marx a desenmascarar la falacia de la estructura de primer grado, y esto a su vez le lleva a operar el pasaje en *El Capital* del concepto de alienación, hacia el concepto de fetichismo³⁶, porque ahora descubre Marx, que el problema ya no es simplemente de extrañamiento y de enajenación de las relaciones sociales, sino de un sistemático ocultamiento de la estructura de dominación por la estructura de primer grado. Una vez que Marx es capaz de descubrir esta especificidad de la estructura de primer grado en el modo de producción capitalista, entonces puede hacer el pasaje de la filosofía como mera reflexión acerca de la realidad, hacia la crítica de la misma. En este específico sentido es que “Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis”³⁷.

Solamente gracias al descubrimiento de la especificidad de la estructura de primer grado Hinkelammert muestra cómo “Marx demuestra cómo una estructura de primer grado (una estructura aparente, visible, consciente, intencional o como se la quiera denominar) es en realidad el disfraz de una estructura de dominación (segundo grado), que no se expresa abiertamente pero que convierte los valores de la estructura de primer grado en su contrario. Si el valor principal de la estructura de primer grado capitalista es la igualdad, el valor principal de la de segundo grado es la desigualdad: la dicotomía de clases... Las dos estructuras, por lo tanto, se corresponden inversamente, siendo la de segundo grado el punto de partida para una interpretación científica de la sociedad

³⁵ Ibid. Pág. 202

³⁶ “La concepción del desenmascaramiento de una estructura de primer grado como punto de partida de otra estructura de segundo grado, reemplaza en *El Capital* el anterior concepto marxista de la alienación. Marx lo llama ahora fetichismo”. *Ibidem*.

³⁷ Ibid. Pág. 202

capitalista”³⁸. Y como la ciencia social en el mundo burgués capitalista parte siempre del modelo ideal trascendental, de la teoría, o sea, de la estructura de primer grado, termina siendo siempre ideológica, en el sentido de encubridora de esta gran contradicción y al final termina siempre justificando este tipo de orden social y por ello deviene siendo conservadora de este tipo de régimen y comprometida con este tipo de proyecto social, es decir, aunque lo afirme categóricamente, ella nunca es ni podrá ser neutral, mucho menos objetiva³⁹. Por ello afirma de muchos modos Hinkelammert que la ciencia social capitalista en primera instancia y luego moderna, es valórica, porque parte de un concepto de sociedad, cuyo contenido implica siempre la institucionalización de valores pertinentes a esta sociedad, es decir, la conformación, constitución o institucionalización de las reglas del modelo ideal, o de la estructura de primer grado, “implica siempre cierta ética. Así por ejemplo, el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio de contratos celebrados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etcétera. Esta ética es *constituens* del modo de producción capitalista y sólo puede cambiar cuando éste varíe... Pero como la estructura de primer grado va siempre acompañada por una estructura de segundo grado inversa, la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante”⁴⁰.

La conclusión a la cual arriba Hinkelammert acerca de esta ética es que ella, como institucionalización abstracta de la estructura de primer grado, encubridora de las relaciones de dominación de la estructura de segundo grado siempre parte de modo abstracto de una ética de la igualdad formal, y que las diferencias que existen corresponden sólo a las estructuras de segundo grado, las que determinan “...quiénes son los más iguales y quiénes los menos iguales. Del concepto de igualdad nacen entonces las diferencias éticas, según los distintos modos de producción... Hay, por lo tanto, una ética capitalista fundada en la propiedad privada y hay éticas socialistas basadas en los diversos sistemas de legitimación del poder dominante en la estructura de segundo grado del modo de producción socialista... Por eso el centralismo democrático como se lo entiende por ejemplo en la Unión Soviética, forma parte de una ética de clase tal como la propiedad privada en la sociedad capitalista”⁴¹. Así entonces, analizando el problema de la constitución del tipo ideal, del modelo trascendental, o de la estructura de primer grado en el modo de

³⁸ Ibid. Pág. 203

³⁹ “Marx comprueba entonces que la sociedad capitalista no es lo que parece ser. Pero a la vez insiste en que la sociedad humana tiene que ser lo que la sociedad capitalista pretende ser. Marx niega la sociedad capitalista en nombre de la sociedad capitalista... Su juicio dialéctico sobre la sociedad capitalista es que la realización de sus pretensiones significa su desaparición”. Ibid. Pág. 203.

⁴⁰ Ibid. Pág. 206

⁴¹ Ibid. Pág. 207

producción capitalista y luego en el socialista, Hinkelammert observa que básicamente, es el modo cómo es que se constituye la estructura de primer grado ya no solamente en el capitalismo, o en el socialismo, sino que es un problema del tiempo histórico de la sociedad moderna y del cual la propia modernidad no es conciente, porque su forma lógica pertinente, esto es, la lógica formal, no le permite analizar y entender este problema, el cual se puede entender solamente a juicio de Hinkelammert desde la lógica dialéctica, pero no desde aquella dialéctica que confunde la estructura de primer grado con la estructura de segundo grado, sino desde la dialéctica como lógica que es capaz de distinguir la especificidad propia de los modelos trascendentales y las concreciones reales de estos modelos.

Una vez que Hinkelammert comprueba que la ciencia social tanto en el ámbito burgués, como en el ámbito socialista proceden teóricamente del mismo modo, es decir, siempre parten en sus análisis del modelo trascendental para desde ahí deducir lo real social, sin distinguir la especificidad de ambos, entonces ampliará su juicio a toda ciencia social en el presente y mostrará posteriormente por qué el problema no es de la ciencia social burguesa solamente, sino de la concepción de ciencia social que la modernidad ha producido, para legitimarse a sí misma, para justificarse teóricamente como si en realidad fuese ciencia, cuando Hinkelammert está mostrando en realidad que es un pensamiento comprometido con la estructura de dominación de la modernidad-posmodernidad.

§ 6. La dialéctica de la inversión y el encubrimiento de la historia

Una vez que Hinkelammert ha mostrado el modo cómo es que se invierte el sentido de las estructuras, cómo se formalizan y se abstraen las contradicciones del ámbito de lo real, para luego ser encubiertas por la estructura de primer grado, de lo que se trata ahora es de ver cómo es que se puede ser conciente de esta inversión y encubrimiento, o dicho de otro modo, cómo es que se puede distinguir la especificidad de cada estructura y cómo es que se puede mostrar analíticamente la inversión de la una por la otra. Lo normal es que el cientista social en general y hasta el filósofo no puedan distinguir bien entre “la inteligibilidad analítica y la inteligibilidad dialéctica. La inteligibilidad analítica de las estructuras es dialéctica; la cuestión es saber si el investigador tiene conciencia de ello. Si no la tiene, vive en una conciencia falsa... Pero eso se puede decir también a la inversa. No hay inteligibilidad dialéctica de las estructuras sociales que no sea a la vez analítica. Este es precisamente el problema fundamental del pensamiento dialéctico en la actualidad. Sin excepción – en lo que sabemos- esta crítica puede hacerse a todos los autores que

utilizan el método dialéctico en las ciencias sociales”⁴². Ahora la cuestión es saber, por qué no sólo la ciencia social positivista, sino especialmente la ciencia social de inspiración dialéctica y los filósofos marxistas no son conscientes de esto.

Uno de los problemas fundamentales que detecta Hinkelammert es que normalmente los filósofos y científicos sociales marxistas piensan que la lógica o razón dialéctica es distinta o externa al pensamiento analítico “como algo superior, por supuesto, pero externo”⁴³, es decir, como algo que se le puede introducir desde afuera al pensamiento analítico, o que se puede hacer uso del pensamiento analítico independientemente de la dialéctica. “Pero lo que hace falta comprender es que la razón analítica no es de por sí coherente. La teoría analítica es mala en cuanto tal, si no se elabora a partir de una razón dialéctica... [porque]... el problema de la razón dialéctica existe en el interior mismo de la razón analítica. El problema se presenta porque de hecho las teorías analíticas de la sociedad –económicas, sociológicas, etcétera- conducen a contradicciones que se expresan en los términos de la razón analítica y que no son solucionables sino utilizando los términos de la razón dialéctica”⁴⁴, por el tipo de contradicción específica que aparece, entre la realidad social (estructura de segundo grado) y el modelo trascendental del cual se parte (estructura de primer grado) y que cuando para solucionarlos teóricamente se hace uso sólo de la lógica formal, lo normal es que en el afán de tornarlos coherentes y sin contradicción lógica, se abstraigan, pierdan o disuelvan las contradicciones reales, las cuales a menudo no se las entiende a partir de la lógica formal, pero sí a partir de la lógica dialéctica.

Ahora bien, cuando el cientista social o el filósofo de orientación dialéctico marxista confunde la dimensión trascendental del análisis, entre la dialéctica trascendental y la dialéctica idealista, entonces “no pueden concebir una dialéctica materialista de la historia como dialéctica trascendental”⁴⁵ justamente por no poder detectar la especificidad de los modelos ideales o trascendentales cuando nos relacionamos o vinculamos con la realidad social. A juicio nuestro acá es donde el “prejuicio” de la modernidad juega muy bien a su astucia. La modernidad “cree” ser la época que realmente superó el reino del mito, de la religión y del idealismo, al haber hecho una crítica de toda forma de religión como si fuera en realidad literal opio o engaño. Entonces al identificar todo modelo trascendental con lo religioso o idealista, es normal suponer que la dialéctica para no ser idealista no se la pueda concebir en términos trascendentales. A juicio nuestro, este es el prejuicio en el cual caen casi sin excepción todos los marxistas, socialistas, materialistas, y dialécticos

⁴² Ibid. Pág. 220

⁴³ Ibídem.

⁴⁴ Ibid. Pág. 220 y 221

⁴⁵ Ibid. Pág. 221

del siglo XX y principios de este siglo, es decir, casi todos caen atrapados en el prejuicio de la modernidad que dice que nada ideal o trascendental es racional en el sentido de moderno. Entonces la dialéctica materialista cuando descuida o desdeña tematizar la especificidad de los modelos trascendentales en relación con los modelos reales o estructura de segundo grado, pierde poco a poco la capacidad para cuestionar y tematizar el modelo trascendental ya no sólo del capitalismo y del socialismo, sino de la modernidad, el cual como vimos, está hecho para hacer desaparecer las contradicciones reales que a cada momento aparecen en la realidad y que son producto de la modernidad.

Pues bien, este problema que Hinkelammert detecta en Sartre, a juicio suyo también aparece en gente como Adorno y Marcuse porque éstos “no llegan al concepto trascendental de dialéctica. Pero por lo mismo se da el hecho curioso de que en la actualidad nadie entiende por qué Marx escribió su obra principal sobre el capital y no sobre la dialéctica. La razón es muy sencilla: Marx descubrió la dialéctica en el interior de las teorías analíticas y como solución para las contradicciones de éstas, cuya solución no le era factible a la razón analítica. En vez de seguir esta pista, el pensador dialéctico actual se dedica más bien a filosofar sobre la dialéctica... Marx desarrolla la razón dialéctica en el interior de la razón analítica. Al hacerlo formula inconscientemente una dialéctica trascendental: su concepto de la sociedad capitalista como realización del equilibrio por el desequilibrio sólo es coherente si se interpreta el equilibrio en forma trascendental”⁴⁶. Pasa lo mismo con Sartre, -nos dice Hinkelammert- cuando hace una crítica de la sociedad moderna a partir del concepto de escasez. Parte él del concepto de “sociedad sin escasez”, el cual es un modelo trascendental a partir del cual se puede definir y entender lo que significa la escasez en el mundo real, o sea en este mundo moderno, pero al igual que mucha gente, Sartre tampoco es consciente de que su análisis y crítica del mundo moderno, parte de un modelo trascendental, del cual hay que tomar conciencia. Ahora bien; ¿por qué? ¿Cómo?

Habíamos dicho que lo normal en la modernidad es que el cientista social en sus análisis parte inconscientemente del modelo trascendental, o marco teórico para desde ahí observar a la realidad y tematizarla. Siempre el pensamiento crítico ha insistido en que de lo que se trata es partir en el análisis, de la realidad social y desde ahí evaluar y criticar no sólo las teorías, sino también la realidad. Pero en realidad ¿qué es lo que ha pasado? Que cuando el cientista social con pretensión crítica de la realidad quiso cuestionar la realidad, nunca era consciente del modelo ideal del cual siempre parte todo ser humano, no sólo el cientista social cuando quiere hacer algo con la realidad. Lo que sucede es que todo cientista social, como ser humano que es, epocal e históricamente situado,

⁴⁶ Ibid. Pág. 221

siempre presupone los prejuicios propios de su época que como presupuesto, le presuponen a todo acto sea material o intelectual. Entonces al intentar cuestionar las contradicciones que a menudo aparecen en la realidad social y no cuestionar previa o paralelamente el prejuicio presupuesto en su actividad, era inconsciente del modelo trascendental del cual él inconscientemente estaba y está partiendo y presuponiendo siempre.

Dicho de otro modo, Hinkelammert observa que todo ser humano en el mundo moderno, pero especialmente el cientista social y el filósofo parten consciente o inconscientemente hablando de un modelo trascendental, el cual a menudo es el modelo trascendental de la modernidad, sin darse cuenta de ello conscientemente. Al no tomar consciencia del modelo trascendental que de hecho está operando como un criterio de orientación y una guía, entonces el cientista social no sabe qué es aquello que en última instancia le está sirviendo de modelo o de guía para relacionarse con sentido con la realidad. Cuando por la toma de conciencia de la dimensión trascendental del modelo del cual parte o presupone el cientista social o el filósofo, se da cuenta de que existe una contradicción real entre el modelo trascendental y la realidad social, entonces el cientista social o el filósofo puede, en nombre del modelo trascendental, cuestionar la contradicción real, pero a su vez, el cuestionamiento o aprehensión de la contradicción real que aparece a cada momento en la realidad, puede llevarle al cientista social o al filósofo a cuestionar el modelo trascendental.

Dicho de otra manera, todo ser humano, ser social y humanidad en general, siempre a partir de las contradicciones en las cuales está sumido cotidianamente, y las cuales en principio no entiende, comienza a producir imágenes de lo que sería la vida, si no estuviese sumido en esas contradicciones. Cuando se socializan esas imágenes, es cuando se empiezan a producir socialmente los modelos ideales que son la negación de las contradicciones reales, las cuales pueden servir de guía para producir acciones sociales o políticas tendientes a la superación de las contradicciones reales. Es decir, las acciones políticas parten de los modelos ideales, pero los modelos ideales, no surgen de la nada, sino que son elaboraciones que surgen de las propias contradicciones reales y esta circularidad se cumple cuando estos modelos ideales se corresponden, en el sentido de que permiten entender y superar las contradicciones reales, de lo contrario son modelos ideales no pertinentes a las contradicciones reales, que es lo que sucede con el modelo ideal de la modernidad cuando ésta es importada hacia nuestros pueblos, ya no solo por los proyectos de dominación, sino también por los proyectos de liberación, porque los movimientos socialistas y de izquierda en general, siguen teniendo el modelo ideal trascendental moderno, cuando en realidad estamos viviendo en una realidad histórica distinta a la europea-moderno-occidental.

Entonces de lo que se trata ya no es sólo de cuestionar la realidad social, sino también el modelo trascendental que la presupone. Cuando se llega a esta toma de consciencia, Hinkelammert le llama entonces: *toma de consciencia trascendental*, la cual deviene necesariamente en la necesidad de liberarse del modelo trascendental previo o fácticamente existente, para fundar la praxis en otro modelo trascendental que permita liberarse no sólo del anterior modelo trascendental, sino también de su interpretación y tematización pertinente. Y esto en última instancia, no es sólo una actividad teórica o intelectual, sino práctica, porque no se trata de cambiar de ideas o creencias, sino de una transformación de la cosmovisión, de una nueva fundamentación desde la cual sea posible relacionarse con otros horizontes de posibilidad libres, distintos al que la modernidad o tiempo epocal propone. En esto consistiría pues, la intencionalidad de liberación trascendental.

Ahora bien, como este proceso de toma de consciencia no puede darse de modo individual, por ello es que el cientista social o filósofo con intencionalidad crítica deba estar atento a los procesos que impulsan las clases dominantes y las clases en proceso de liberación de las contradicciones reales. Ello presupone cierto grado de madurez de la consciencia de clase de las clases dominadas en relación con el proceso de la liberación, que es aquello que el cientista social o filósofo con intencionalidad crítica quiere tematizar. “Sólo la toma de consciencia de la necesidad de la liberación puede llevar a la clase dominada hacia una postura revolucionaria. Si bien la última instancia de la lucha de clases es económica, la primera es ideológica: toma de consciencia de la liberación en relación con la estructura de segundo grado (la estructura de clases)... Pero las revoluciones no nacen de una mecánica; exigen un alto grado de mística para poder luchar por la liberación”⁴⁷. Y así de nuevo volvemos al problema del modelo trascendental, porque ¿de dónde toman las clases dominadas este grado de mística que caracteriza a los grandes movimientos sociales y revolucionarios? El alto grado de mística, es otra forma de nombrar al modelo trascendental, en este caso, de las clases dominadas, porque en ella, las clases dominadas, presuponen o fundan la idea o ideas con las cuales ellas se relacionan de otro modo con la realidad social, porque en esta nueva mística ellas anuncian lo que la estructura de dominación de lo real social no da y a cada momento se niega a dar, porque las clases dominadas ya no “creen” en lo que el modelo trascendental que promete el modelo dominante promueve y anuncia a cada instante.

Cuando las clases dominadas se liberan del modelo trascendental dominante, pueden entonces empezar a comprender su situación a partir de las propias idealizaciones que surgen de las propias contradicciones en las cuales ellos están sumergidos. Si en la vida cotidiana, cotidianamente

⁴⁷ Ibid. Pág. 227

no hay el pan nuestro de cada día, entonces empiezan a imaginar poco a poco en un mundo en el cual no solo haya pan todos los días, sino que haya pan en abundancia para todos, esto es, de la escasez del presente, de las necesidades del presente, surgen las condiciones materiales para las idealizaciones correspondientes o pertinentes a esta realidad material que se vive a cada momento. Esto es, éstas idealizaciones no son meras maquinaciones alejadas de la realidad o imaginadas quien sabe en que momento y lugar, sino que son idealizaciones pertinentes a la materialidad negativa que a cada momento viven las clases dominadas. Estas idealizaciones, son materiales, en el sentido de que surgen de las contradicciones materiales que en la realidad social acontecen a cada momento.

Así entonces la dialéctica trascendental, cuando parte en su tematización de estas idealizaciones materiales negativas que se dan en la realidad histórica, puede llegar a ser como dialéctica trascendental, histórica. Esto es, cuando parte de la historia, de la materialidad de la historia, de las contradicciones materiales que se dan en el presente histórico; la dialéctica trascendental puede ser histórica, y sólo así se puede reconocer de dónde surgen los modelos trascendentales, para qué sirven, por qué se fetichizan, cuándo son encubridores, cuándo son liberadores, etcétera. Por ello es que a esta dialéctica en Hinkelammert le llamamos, *dialéctica trascendental de la historia*.

§ 7. La dialéctica de la liberación

Habíamos dicho antes que la modernidad nace con su propio modelo trascendental, en el sentido de que ella para hacer inteligible todo su mundo, necesita crear su propio horizonte de sentido desde el cual haga inteligible todas sus proposiciones y sus quehaceres. También habíamos visto cómo la modernidad necesita hacer abstracción de las contradicciones que aparecen en la realidad para hacer su modelo ideal inteligible, lógicamente coherente y bueno, y que en este proceso necesitaba institucionalizar los valores propios de este modo de producción, como son la propiedad privada, el dinero, la producción de mercancías, los contratos, etcétera. Habíamos visto también que todo este proceso presupone que todo ser humano quiera libremente y espontáneamente tener y defender la propiedad privada, el dinero, producir y consumir las mercancías, que respete los contratos, etcétera. Todo lo cual en la realidad toda no se daba, ni se dará en el futuro, porque no todo ser humano aspira libremente a la forma de vida moderna, no tanto porque no quiera consumir, sino porque las pretensiones de la modernidad no se cumplen, ni se cumplirán en el futuro para que todo ser humano acepte libremente vivir conforme al modelo ideal del mundo moderno.

Dicho de otro modo, lo que promete el cielo del modelo ideal moderno, no se cumple en la realidad, o sea, lo que de modo no intencional produce este modelo ideal en la realidad, es lo contrario, es decir, no solo la dicotomía de clases, sino la imposibilidad de vivir de las clases dominadas. Entonces, lo que se deduce de ello es que de seguir conduciendo la vida con este modelo trascendental, a la larga (*in the long run*) la vida humana en general sería imposible. De esta gran contradicción que aparece, entonces se puede deducir otro modelo trascendental; “La idea de la liberación total se convierte entonces en una idea trascendental, lo que lleva a una dialéctica de la liberación diferente de la de Marx... [porque] ... Aun en la estructura socialista el hombre sigue alienándose y la liberación es la lucha continua por superar esta alienación. Elaboramos esta dialéctica de liberación a partir de la tesis de la no factibilidad trascendental del concepto de tiempo/espacio trascendental... Y esta lucha de liberación es una positividad realizada a través de la negación de la negación. Protegiéndola, la sociedad se acerca lo más posible a un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería lo único imposible”⁴⁸, es decir, ¿de qué se trata en última instancia? De que para producir una liberación de las condiciones materiales de la dominación moderna, de lo que se trata es liberarse del modelo trascendental de la modernidad, es decir, para producir una revolución en la tierra, lo primero que hay que hacer es producir una revolución en el cielo, o sea en el modelo trascendental de este mundo, que la modernidad occidental ha creado. Ahora bien, ¿cómo podemos hacer esto?

De lo que se trata entonces es de mostrar la especificidad de los modelos trascendentales modernos, para mostrar sus contradicciones de modo que no quedemos atrapados en ellos cuando queramos salir de esos modelos trascendentales. Hinkelammert observa a cada momento cómo los modelos trascendentales de la modernidad nunca presuponen la *conditio humana*, sino todo lo contrario, es decir, hacen una literal abstracción de lo que el ser humano concreto real de carne y hueso puede o no hacer. Así por ejemplo, cuando en los modelos ideales se presupone la infinitud de las relaciones de trabajo hombre-naturaleza, como si ambos fuesen infinitos y se las pueda explotar hasta el infinito sin que se suponga que ambos son finitos y que se pueden agotar en algún momento. Pero también el modelo económico del equilibrio, el cual presupone que todos los factores van a actuar en el tiempo y el espacio de modo simultáneo y a una velocidad constante, pero también presupone el conocimiento perfecto. “El presupuesto de la velocidad absoluta de los factores indica mucho mejor el contenido del conocimiento perfecto dentro del modelo del tiempo/espacio trascendental. Es un presupuesto de conocimiento de todos los elementos significativos para cualquier decisión en cualquier momento. Pero el conocimiento absoluto debe entenderse

⁴⁸ Ibid. Pág. 243

como un corte sincrónico en cualquier momento correspondiente a la velocidad absoluta de reacción de los factores de producción... Suponer una previsión perfecta en el tiempo/espacio de decisiones sucesivas es una contradicción en sí... En el tiempo/espacio real la previsión perfecta implica la previsión de todo el futuro en toda la infinitud diacrónica⁴⁹, lo cual es imposible humanamente hablando.

Pero no solo eso, sino que presuponer este tipo de modelos trascendentales implica en el fondo tener una cosmología desde la cual este tipo de modelos trascendentales puedan tener sentido. A juicio nuestro, este es uno de los más grandes prejuicios, míticos si se quiere de la modernidad, porque para presuponer este tipo de modelos trascendentales hay que presuponer que ya se conoce casi todo, o que el conocimiento que se tiene de la realidad es cierto o verdadero en sí, lo cual a los modernos les pone en el lugar de dioses, desde cuyo olimpo pueden decir, qué es conocimiento, qué es verdad y qué es realidad ¿no será esto otra teología? Si esto es así, entonces se puede afirmar que estamos viviendo en una época en la cual la humanidad por fin puede decir que está en la verdad, que el pasado fue ilusorio, inferior y caduco. Solamente así se puede afirmar la superioridad absoluta de la modernidad. Pero, ¿y si no es así?

Solamente si presuponemos un ser humano que no sea humano, y una naturaleza no natural, o sea infinita, es posible concebir los modelos ideales de la modernidad. Al concebir una realidad así, lo que se está produciendo de modo no intencional es una no factibilidad trascendental de todo el proyecto de la modernidad, porque está partiendo de un presupuesto ilusorio, lo cual produce a cada momento una contradicción en el seno mismo de la historia, porque los proyectos de la humanidad *in the long run* ya no podrán ser factibles. Así entonces en el contexto de esta realidad que produce la modernidad, la praxis humana deviene en prácticas fetichizadas que niegan a cada momento la *conditio humana*, es decir, producen a cada momento la imposibilidad de realización de lo que de humano hay en cada ser humano.

Frente a ello Hinkelammert sugiere recuperar la praxis que reivindica “la recuperación de lo humano de donde empezó; el orden espontáneo frente a una estructura que invierte los valores en sus contrarios. Es una praxis que en última instancia exige la desaparición de la estructura invertida. Pero también es una praxis consciente de la inevitabilidad de esta estructura que formula frente a aquella el gran rechazo. Las prácticas se entregan a la estructura y a su inercia. La praxis se niega a la entrega incondicional que las estructuras exigen y colabora garantizando mediante la rebelión continua, la orientación de estas estructuras hacia el orden espontáneo trascendental que por su parte no

⁴⁹ Ibid. Pág. 246

es más que el concepto de las estructuras que se trascienden a sí mismas”⁵⁰. Entonces ¿cómo recuperamos la praxis humana? que es otra forma de decir, ¿cómo es que recuperamos lo humano como *conditio humana*?

a. La dialéctica de la historia

Hasta ahora Hinkelammert nos ha conducido con su reflexión hacia la comprensión de la especificidad de los modelos trascendentales en el mundo moderno, y para ello nos está mostrando la lógica con la cual él ha descubierto la gran contradicción en la cual está sumida la modernidad. De lo que se trata ahora es seguir profundizando en la especificidad que la lógica dialéctica adquiere en el Hinkelammert de 1970 a la hora no sólo de desmitificar el modelo trascendental moderno, sino también de recuperar lo específicamente real de la realidad que ahora lo hace en términos de la historia, por eso es que la dialéctica en Hinkelammert es de la historia. Sigamos entonces.

Habíamos dicho que la praxis tal cual la concibe Hinkelammert, surge de la desfeticización de la práctica moderna, la cual asume un papel pasivo frente a la contradicción entre la estructura de primer grado y la estructura de segundo grado. “La dialéctica de la historia nace de la praxis que toma conciencia de esta contradicción en el seno de la estructura misma y que produce su desarrollo actuando sobre ella a partir de la negación de tales contradicciones. Como la contradicción de la estructura es la aparición de la negatividad en ella, la praxis histórica es la negación de la negación”⁵¹ primera que produce el modelo trascendental moderno. Solo se puede producir esta negación, por la toma de conciencia de esta contradicción fundamental. “Esta concepción de la dialéctica de la historia... ve en el progreso histórico una continua toma de conciencia de esta contradicción que trae consigo cambios de estructuras”⁵², las cuales no cambian lógicamente, sino prácticamente, esto es, cuando el científico no trasciende la inversión que produce la estructura de primer grado, es ingenuo respecto de ella, y por eso puede comportarse respecto de la estructura de segundo grado como puro observador, acción que no afecta en nada a la estructura. En cambio, cuando por la toma de conciencia trascendental el cientista trasciende la inversión que produce la estructura de primer grado, esta toma de conciencia afecta de tal modo al cientista que éste ya no puede quedarse en el lugar del puro observador imparcial respecto de la realidad. Al tomar conciencia de sus estructuras internas, su praxis le lleva en primera instancia a explicar el misterio que ésta ocultaba y luego este conocimiento lleva a quienes padecen de facto

⁵⁰ Ibid. Pág. 247

⁵¹ Ibid. Pág. 248

⁵² Ibídem.

la estructura de segundo grado a hacer lo posible por cambiar esas estructuras. Esto a su vez llevaría a la realidad hacia un desarrollo dialéctico de la sociedad. Dicho de otro modo, la dialéctica, cuando es histórica debe llevar a la toma de conciencia de la inversión de las estructuras que se dan en la historia y de lo que ellas niegan, es decir debe ser capaz de explicar el sistema de la dominación y su misterio, de lo contrario no es una dialéctica de la historia. Puede tematizar las contradicciones, pero éstas ya no son de la historia, es decir del presente, que es donde se puede influir en el futuro.

La toma de consciencia trascendental que Hinkelammert propone, no aspira a evadirse de la realidad, de la historia y del presente, sino que lo que aspira es a sumergirse en el interior mismo de la estructura de dominación, por eso es que se trata de una toma de conciencia trascendental en el interior mismo de la sociedad, que es donde se realiza la estructura de segundo grado, y donde se pueden producir cambios. Por eso es que el cientista, cuando opta por esta toma de conciencia, o por esta forma de producir conocimiento científico, no pueda asumir el rol de observador imparcial, o neutral, que como sujeto se pone por encima del objeto, no, sino que tiene que sumergirse en el interior mismo de las contradicciones, con una lógica que le permita ubicarse críticamente en la contradicción que se produce entre la estructura de primer y segundo grado. De ahí que la toma de conciencia en última instancia no sea la del cientista, sino la toma de conciencia de los sujetos que luchan ya no solo por las reivindicaciones parciales políticas o sociales, sino por las revoluciones.

Cuando los sujetos políticos o sociales no producen una toma de conciencia trascendental, sólo pueden aspirar a luchar por reivindicaciones secundarias o parciales, digamos por “algún tipo de salario justo o la independencia nacional, y, en el caso más extremo, el reemplazo de un tipo de desigualdad por otro más soportable”⁵³. Por eso Hinkelammert sugiere que existe algo así como un proceso acumulativo de toma de conciencia no consciente, que en el devenir de la historia puede culminar en la conciencia de clase o de pueblo propiamente dicho. Dicho de otro modo, la toma de conciencia puede ser óptica o sea parcial y en este sentido no trascender la estructura de primer grado. De lo que se trataría entonces es de producir una toma de conciencia trascendental, que sería aquella en la cual, no sólo ya no se cree en el modelo trascendental dominante, sino que ya se empieza a pensar, y a concebir otro modelo trascendental desde el cual se puede poner en crisis el sistema entero de la dominación. Solo entonces podríamos hablar de la posibilidad de un mundo más allá del mundo moderno, es decir, de un mundo en el cual todos puedan caber y vivir y soñar en otros mundos y en otras utopías no modernas ni occidentales.

⁵³ Ibid. Pág. 257

§ 8. La dialéctica de la historia y del modo de producción moderno

¿No será mucha presunción presuponer que la única edad de la humanidad que tiene historia es la modernidad? ¿No será seguir cayendo en el prejuicio del modelo trascendental moderno suponer que toda sociedad tradicional no moderna no tiene historia y que la historia como tal solamente empieza con la sociedad moderna? ¿Qué solamente la sociedad moderna es conciente de su historia y por eso se distingue de las sociedades tradicionales, porque supuestamente ellas no saben que tienen historia? Partir de estos prejuicios sería seguir confirmando el modelo trascendental de la modernidad que dice que solamente ella es conciente de lo que hace y produce, y si esto es así, ¿por qué entonces ella es totalmente inconciente de su modelo trascendental? ¿Por qué ella es totalmente inconsciente de que su modelo trascendental es no factible de modo trascendental? ¿Por qué ella es totalmente acrítica respecto de su propio fundamento?

Pues bien, para seguir con la reflexión vamos a presuponer por un momento que la sociedad moderna es conciente de su historia, que conoce el modo cómo ella se ha constituido históricamente⁵⁴, y que por eso supuestamente tiene no solo grandes historiadores, sino también filósofos de la historia como Hegel.

Habíamos visto cómo con el liberal-iluminismo “La igualdad se convierte en bandera de lucha política; se la concibe a partir del hombre en sociedad. En este plano, igualdad significa reconocimiento mutuo, reciprocidad. Es poder ser lo que uno es y, por lo tanto, coincide con la libertad”⁵⁵. Luego poco a poco la igualdad se fetichiza al ser concebida en términos de propiedad privada y el ser humano al ser concebido en términos de propietario. Así la relación de la igualdad entre los hombres se convierte en relación monetaria entre propietarios, y luego “Esto lleva al modo de producción moderno, en el cual la relación monetaria es el

⁵⁴ Lo cual es un literal contrasentido porque si ella fuese conciente de su historia, sabría que constitutivamente ella es éticamente perversa, que su riqueza es fruto de la miseria de los pueblos que ella ha explotado de modo inmisericorde durante cinco siglos y que por eso ha ocultado sistemáticamente esa historia. Es más, si occidente conociese de su propia historia, sabría que tuvo que haberse inventado otra historia para justificarse a sí misma como la mejor, la más superior y buena, por sobre toda otra cultura y civilización humana, lo cual de hecho es una falacia. La modernidad no es conciente de esto, por eso es que no puede decir que ella es la única que reflexionó acerca de la historia y que por eso tiene historia, después de haber destruido y saqueado nuestro conocimiento milenario y de haber asesinado sistemáticamente a nuestros sabios tlamatinimes y amautas, antes de haberles escuchado siquiera acerca del conocimiento nuestro. En todo caso, después de conocer esta historia moderna de producción sistemática de saqueo, miseria, hambre, ignorancia, etcétera, habría que volver a preguntarse lo que es la historia, lo cual quiere decir que necesitamos de otra filosofía de la historia. Hegel ya no nos sirve.

⁵⁵ Ibid. Pág. 262

criterio universal de evaluación de los hombres”⁵⁶. Si el dinero es el criterio de la igualdad, es obvio entonces que siempre van a haber más iguales y menos iguales, porque no basta con tener dinero para ser igual a los demás, porque siempre habrá quienes tienen más o menos dinero. La cantidad nunca puede ser criterio de igualdad. El concepto de igualdad como modelo ideal se queda sólo en eso, en lo meramente ideal y tiene ya poco que ver con la realidad, excepto como mero discurso bien intencionado.

Así como con el concepto de igualdad, pasa algo similar con el concepto de sociedad sin clases, porque la modernidad nace con la pretensión de ser una sociedad sin clases, porque “En la imaginación de sus ideólogos y en sus primeras etapas, la sociedad capitalista se presenta como sociedad sin clases. Al no tomar conciencia del eventual surgimiento de otra estructura de segundo grado, la ideología liberal refleja correctamente la apariencia: el reemplazo de una estructura de dominación por una de igualdad.

“A partir de esta apariencia, se formula una identidad que impregna todas las ideologías correspondientes al modo de producción moderno hasta la actualidad y aparece la problemática de la crítica de las ideologías. Se trata de la identidad entre igualdad formal, eficiencia, libertad e inercia de las estructuras; identidad que se resume en una sola expresión: la estructura no enajenada. Según este concepto, la inercia estructural capitalista lleva, por el automatismo de sus mecanismos, a la conquista de la eficiencia y de la libertad. Y la eficiencia en libertad equivale a la realización plena de igualdad”⁵⁷. Aparentemente en el ámbito del discurso todo está bien, pero en su estructura interna, alberga de hecho ya, su propia contradicción, porque no es cierto que en la realidad la igualdad por inercia se transforme en eficiencia y ésta en libertad. Por ello es que el sólo intento de realización de esta estructura de primer grado, deviene necesariamente en su propia contradicción, cuando en vez de producir la igualdad produce en realidad la contradicción de clases y ahora la contradicción entre pueblos ricos y pueblos pobres.

Esta contradicción produce una reacción de las clases dominadas y menos favorecidas por este modelo, la cual poco a poco devino en un proceso de reacción como lucha de clases. A partir de ésta reacción al proceso contradictorio de la estructura de primer y segundo grado, las clases dominadas poco a poco van tomando conciencia o sea conocimiento de esta contradicción que no es apariencial ni externa, sino interna al sistema capitalista mismo. “En estas luchas se produce una progresiva toma de conciencia: la de una clase dominada, a diferencia de la toma de conciencia de clase que condujo al surgimiento de la sociedad

⁵⁶ Ibid. Pág. 262

⁵⁷ Ibídem.

capitalista”⁵⁸. Esto quiere decir que las primeras en tomar conciencia no son las clases dominadas, sino aquellas que de hecho se están constituyendo en dominantes, pero su toma de conciencia tiene que ver con la forma de la dominación anterior o pre-capitalista. Frente a esa desigualdad pre-capitalista ellos, proponen una nueva forma de igualdad formal de todos, respecto de la cual hallan fuerte apoyo no solo entre los artesanos sino también entre los campesinos, ya que todos ellos padecían la desigualdad pre-capitalista y querían liberarse de esa desigualdad, justificada en última instancia por la religión al servicio de la dominación.

Así al principio, cuando declaran la igualdad formal de todos frente a las nuevas relaciones sociales, es lógico suponer que todo el mundo en principio estuviese de acuerdo con el discurso ideológico moderno. Es decir, como la modernidad discursivamente declaraba a voz en cuello que ya nada externo determinaba la vida humana, sino que todo ahora dependía sólo de nosotros, entonces las clases dominadas en el proceso de las luchas sociales podían tomar ahora conciencia de que su miseria no le venía de afuera, ni era ni es voluntad impuesta por ningún dios externo, sino que es producto de las mismas contradicciones que a cada momento produce el sistema capitalista que dice que es bueno, pero que en realidad produce lo contrario.

“A partir de este momento es posible emplear el concepto de ideología como conciencia falsa⁵⁹. Este concepto es fruto de una reflexión consciente sobre las estructuras: es una conciencia falsa en la medida en que contiene incoherencias dialécticas.”⁶⁰, esto quiere decir que si bien las clases sociales dominantes son las primeras en tomar conciencia de

⁵⁸ Ibid. Pág. 263

⁵⁹ Como vimos en el capítulo II, en principio en la modernidad la ideología cumplió una función positiva, necesaria para justificar como buena el nacimiento o surgimiento de la edad moderna y luego con el tiempo esta ideología mostró todas sus contradicciones. Esto quiere decir que la ideología no es sinónimo de conciencia falsa, sino que ella siempre puede devenir en su lado negativo como conciencia falsa, pero que en principio no necesariamente tiene esta función. Si esto es así, entonces se podría decir que hay tres momentos básicos de constitución de la ideología, la primera como su momento positivo en el sentido de justificadora de las pretensiones de bondad y de justicia del nuevo orden que se quiere construir. En el segundo caso que sería el negativo, al mostrar la ideología sus propias auto-contradicciones, ella devendría en conciencia falsa, al intentar cumplir sólo formalmente con lo que ella promueve, y no cumplir material o realmente con lo que ella promete en su modelo ideal, ya sea como igualdad, justicia o libertad. Pero, habría un tercer momento de la ideología, que sería aquel en el cual estaríamos debatiéndonos hoy como intento de querer producir otro orden social y humano distinto del que propone la modernidad y serían todos los discursos que estarían empezando a girar en torno del foro social mundial, en el cual muchos sectores sociales estarían empezando a gestar o a producir un nuevo discurso “ideológico” con el cual no sólo interpelar a la humanidad, sino justificar la necesidad de producir otro orden social-mundial distinto al moderno-posmoderno. En este sentido creo que se podría hablar de la posibilidad de producir ideologías con pretensión crítica, ya no sólo de los intereses de la clase dominante, sino del proyecto de la modernidad-posmodernidad en su conjunto. Recordemos que los movimientos sociales que promueven los estados de rebelión no se mueven por teorías, sino por y con ideologías.

⁶⁰ Ibid. Pág. 263.

clase⁶¹ respecto del sistema anterior de dominación para justificarse a sí mismas como buenas frente a las nuevas relaciones sociales, las clases dominadas tardan más tiempo en darse cuenta de estas nuevas contradicciones que aparecen entre lo que discursivamente afirma el modelo ideal capitalista moderno como estructura de primer grado y lo que efectivamente pasa en las relaciones sociales concretas como estructura de segundo grado⁶². La afirmación del modelo trascendental de

⁶¹ “Esta burguesía toma conciencia de la igualdad expresada en la filosofía liberal-iluminista y en las ideologías posteriores, que presentan la sociedad capitalista como una estructura de igualdad sin más. En cambio, con la lucha de clases tiene lugar una toma de conciencia por parte de las clases dominadas, cuyos antecedentes se hallan en las guerras de los campesinos precapitalistas y en los conceptos y mitologías que acompañaron a esos movimientos”. Cfr. *Ibidem*.

⁶² Si se puede hablar de una historia de la toma de conciencia trascendental en la modernidad, se podría decir que las primeras en tomar conciencia de su lugar y su puesto en el seno de las modernas relaciones de producción serían las nuevas clases dominantes, que serían básicamente las burguesías nacionales europeas, las cuales prácticamente la habrían adquirido con el liberal-iluminismo moderno casi dos siglos después de surgida la modernidad en 1492. Luego entonces por la contradicción que en la realidad produce el modelo ideal capitalista, surgiría la toma de conciencia de las clases dominadas con la crítica a este tipo de modelo y a las relaciones de producción que ésta promueve, que habría surgido básicamente con la lucha de clases en Inglaterra y luego en Francia a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, para extenderse al resto del continente europeo, para culminar en la revolución socialista de octubre de 1917. En nuestra hipótesis, la primera toma de conciencia habría tenido su momento clásico en la formulación del momento clásico del concepto de ciencia social, que iría desde la economía clásica hasta el neopositivismo como su momento cumbre. Luego la crítica al liberalismo se habría iniciado con la obra teórica de Marx y habría tenido su momento clásico en el intento de formulación del concepto de teoría crítica con la escuela de Frankfurt. Ambos momentos de la toma de conciencia trascendental serían básicamente momentos o movimientos teórico-ideológicos internos a la modernidad occidental. Y así esta toma de conciencia trascendental sería básicamente ontológica, o sea interna a la modernidad occidental.

Sin embargo, a juicio nuestro habría otro momento más complejo de la toma de conciencia crítico-trascendental que habría surgido fuera de Europa y que por el tipo complejo de contradicción (analéctica diríamos ahora) habría tomado más tiempo en tomar conciencia, al cual llamaríamos el proceso de concientización-crítico-trascendental de la historia, que habría surgido en América Latina ya no solo en términos restringidos de clase social, que sería la dicotomía básica que produce el capitalismo, sino de pueblo oprimido, porque la dicotomía más compleja ya no es la referida a las clases sociales internas al capitalismo, sino ahora a la modernidad en su conjunto, la cual ya no produce clases sociales empobrecidas solamente, sino pueblos enteros empobrecidos, por eso la categoría crítica básica pertinente ya no sería la de clase social, sino la de pueblo. Tal vez por eso ahora la contradicción básica ya no sería entre clases sociales, sino entre pueblos ricos y pueblos pobres, esto es, entre primer y tercer mundo. Este lento proceso de toma de conciencia-crítico-trascendental de los pueblos de tercer mundo que habría empezado en América Latina se habría dado primero paradójicamente con la teología de la liberación (como toma de conciencia trascendental de que el modelo ideal moderno básicamente está fundado en una teología de la dominación, así básicamente al tener este fundamento, el modelo trascendental de la modernidad sería también de dominación y no de liberación) a fines de la década del 60 del siglo XX, luego con la sociología de la liberación, la teoría de la dependencia y luego con la filosofía de la liberación a principios y mediados de la década del 70 del siglo pasado, y que recién ahora con la obra de Dussel y de Hinkelammert estaría empezando a cobrar su formulación teórica como analéctica-crítico-trascendental de la historia. A juicio nuestro, solamente con esta nueva toma de conciencia-trascendental-ético-crítica, se puede tener una visión completa del panorama del proyecto de la modernidad-posmodernidad. Y solamente ahora, y solamente desde este *locus*, es que se lo podía empezar a trascender. Antes era imposible, porque desde Europa no se puede tener una cosmovisión de todas las contradicciones performativas que ésta genera, y que ahora afecta al planeta entero, sino sólo desde este lugar (*locus*), desde la realidad de los pueblos amerindios empobrecidos por la modernidad, que es donde se puede escuchar, sentir, vivir y luego ver y entonces recién pensar la imposibilidad *in the long run* del modelo moderno-europeo-norteamericano-occidental.

la modernidad desde la perspectiva de las clases dominantes, implicaría el desarrollo de su propia lógica, de su propia teoría y de su propia concepción de ciencia. La crítica de este modelo, implica a su vez el desarrollo de otra lógica, de otra opción teórica y de la creación de otro concepto de ciencia crítica. Por ello es que afirmar o justificar a la modernidad-posmodernidad sea más sencillo y menos complejo, que intentar cuestionarla, no sólo porque implica inevitablemente la toma de conciencia trascendental del modelo ideal moderno-posmoderno, sino porque aparte del conocimiento de la misma, implica su crítica y su formulación teórico-crítica, el desarrollo de otra lógica (dialéctica en principio, pero trascendental e histórica como el caso de Hinkelammert), de otra concepción de ciencia crítica (como muy bien señala Dussel que en Marx existe implícita una concepción de ciencia crítica que hay que desarrollar más allá del intento de la primera escuela de Frankfurt) y de otra manera de fundamentar argumentativamente (¿Fundamentación material?) estas nuevas pretensiones mucho más críticas que las establecidas, que es lo que intentaremos hacer en el futuro.

Pues bien, cuando las clases dominadas toman conciencia de que la ideología dominante es falsa, es decir, cuando se dan cuenta por la toma de conciencia de que la estructura de dominación es la causa de su dominio, entonces las clases dominadas naturalmente asumen una posición anarquista, anti-institucional, o sea anti-estructural. ¿Qué quiere decir esto? Que la primera toma de conciencia de las clases dominadas no es crítica en el óptimo sentido de la palabra, sino también fetichizada, porque una cosa es que la estructura capitalista de dominación sea la causante de la miseria de las clases proletarias o empobrecidas, y otra creer que “La Estructura” en sí misma es la causa de “toda” forma de dominación, que es lo que ocurre con el anarquismo en primera instancia y luego con el movimiento de izquierda moderno en general, que en el fondo es anarquista, o sea anti-estructura, y anti-institucional. No por casualidad Hinkelammert cita a Bakunin cuando éste dice: “No creo en las instituciones ni en las leyes. La mejor constitución me dejaría insatisfecho. Necesitamos algo diferente. Tempestad y vitalidad y un nuevo mundo sin ley y, por consiguiente, libre”⁶³, que acá quiere decir, sin ningún tipo de normatividad, ni de deber, ni de responsabilidad, o sea, espontaneidad pura. Modelo trascendental pues.

Decimos esto porque básicamente la izquierda latinoamericana y moderna en general tuvo una fuerte formación anarquista la cual hasta ahora casi no la ha superado, porque básicamente como es anti-institución y anti-estructura, no puede ni pudo construir un nuevo mundo, porque para crear o producir un nuevo mundo, hay que construir, es decir, hay que hacer nuevas estructuras y crear otras instituciones distintas. El fetichismo de su crítica consiste en haber

⁶³ Citado por Hinkelammert, en Ob., Cit., pág. 264.

confundido a la estructura capitalista moderna, con toda estructura posible, así como el postmodernismo confunde a la razón moderna, con toda razón posible, como si la razón moderna fuese la única forma de ejercer la razón humana que es mucho más amplia que la moderna, la cual es sólo el ejercicio de una concepción o una forma de concebir a la razón humana y nada más.

Por eso dice Hinkelammert que tanto la ideología liberal como este anarquismo son como contraposición, ambas caras de un mismo fenómeno. “Desde el punto de vista dialéctico los dos conceptos se corresponden. Según los resultados del análisis trascendental anterior, ambos representan una conciencia falsa y, a la vez, a-histórica en relación con el tiempo/espacio real. El concepto liberal de estructura no enajenada es coherente sólo en el tiempo/espacio trascendental. Lo mismo sucede con el concepto anarquista anti-institucional. Dialécticamente son idénticos, pero en el primero se habla de una estructura capitalista en el tiempo/espacio real idéntica al orden espontáneo, mientras que en el anarquismo el orden espontáneo se expresa de manera directa... el anarquismo contiene ya la toma de conciencia de un hecho importante: sabe que la desaparición de cualquier estructura de dominación equivale a la desaparición de la estructura como tal, es decir, al orden espontáneo. Contrapone a la opresión debida a la desigualdad real de la estructura capitalista, la liberación humana total en el orden espontáneo sin estructura... destruye la estructura y renuncia a la construcción de una nueva; entrega las actividades sociales a la pura espontaneidad de los grupos de los trabajadores”⁶⁴, como si la espontaneidad pura fuese creadora de sentido nuevo automáticamente.

Si algo enseña la historia moderna, es que el orden espontáneo no es factible *in the long run*, porque éste presupone que en la realidad no exista de hecho, un ser humano no pre-determinado por nada ni por nadie y que a su vez no exista ninguna barrera o límite que se oponga al despliegue de la espontaneidad pura. Dicho de otro modo, ambas caras son imposibles empíricamente hablando, o sea no factibles en sentido trascendental.

Y así entonces surge el concepto de socialismo, como un más allá del capitalismo, a partir de otro modelo trascendental que “Marx expresa con claridad en su principio comunista de distribución: a cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades... Marx es bien explícito en la interpretación de este principio. Según él va acompañado por la desaparición del Estado y de la producción de mercancías. Se nota la clara coincidencia con el anarquismo”⁶⁵, pero a diferencia de los anarquistas, Marx no piensa que este principio se lo pueda realizar inmediata y espontáneamente, sino que antes habría que producir otra

⁶⁴ *Ibid.* Pág. 264

⁶⁵ *Ibid.* Pág. 265

estructura no enajenada: la estructura socialista. “Sin ser consciente de ello, Marx expresa aquí un principio cuya realización presupone la producción de mercancías, aunque sea de tipo socialista. Se puede pagar según los rendimientos sólo si las diferencias entre éstos tienen alguna medida cuantitativa... no hay sistema socialista en el mundo actual que no se base en la producción de mercancías... El sistema monetario, la producción de mercancías y la opacidad estructural se mantienen en el socialismo”⁶⁶.

Ideológicamente el socialismo tiene una fuerte pretensión de bondad, pero ¿qué es lo que ha pasado en realidad? Que ésta pretensión cayó en lo mismo que la ideología liberal, al identificar el funcionamiento de la estructura en términos de inercia estructural, es decir, al creer que haciendo funcionar la estructura socialista de modo eficiente, ella va a producir automáticamente las condiciones para la libertad y la igualdad. Al igual que el capitalismo, el socialismo “cree” ciegamente en la estructura llamada institución, cree que las estructuras, ellas por sí solas van a conducir inevitablemente a los sujetos sociales al comunismo. El socialismo, al igual que el capitalismo no cree en el ser humano⁶⁷, sino en las instituciones, ambos como productos de la modernidad creen más en el modelo ideal que tienen en la cabeza, que en la realidad en medio de la cual siempre están viviendo. Así la estructura socialista queda también atrapada por la ideología moderna y como tal, “Es una ideología del fetichismo de las estructuras paralela al fetichismo capitalista del dinero... [con el tiempo] Se forma en el modo de producción socialista una estructura de primer grado con igualdad formal (aunque sea limitada) y detrás de ella una estructura de segundo grado de dominación. Resultado: la identidad mencionada se revela como una nueva ideología de clase, la ideología de la burocracia socialista”⁶⁸. Si esto es así, ¿cómo salir entonces de este *impasse*? Es decir, cuando se quiere trascender las relaciones capitalistas de producción, ¿cómo no caer en lo mismo que los ex socialismos reales?

Hinkelammert observa que cuando surge la modernidad, ella surge básicamente con la idea (como modelo ideal-trascendental) de postularse como una sociedad sin clases, es decir, igualitaria. Pero como no puede crearla inmediatamente entonces produce ella su propia contradicción fundamental que marca “la dialéctica del modo de producción moderno hasta el comienzo del siglo XX: 1) La idea de la sociedad sin clases... 2) La idea anarquista del orden espontáneo... 3) La ideología de la sociedad sin

⁶⁶ Ibid. Pág. 266

⁶⁷ No por casualidad el socialismo real exaltaba a la materia como categoría fundamental, en vez del ser humano. Por eso se entiende que la primera crítica fuerte del socialismo que surgió de su propia interioridad, lo haya hecho en términos de marxismo humanismo. No por casualidad la escuela de la praxis yugoeslava donde surgió éste humanismo marxista haya sido suprimido por los tanques rusos durante la primavera de Praga.

⁶⁸ Ibid. Pág. 267

clases... Estos tres momentos consecutivos de la dialéctica del modo de producción moderno son a la vez superaciones de sí mismo. El anarquismo supera al liberalismo confrontándolo con el orden espontáneo sin estructuras como su verdad inconsciente. El marxismo, por su parte, es la superación del anarquismo revelando la no factibilidad del orden espontáneo y por consiguiente, demostrando la necesidad de encarar el socialismo en una estructura. Pero superando al anarquismo, simultáneamente se le da la razón. No puede haber sociedad sin clases sino en forma de orden espontáneo, y un socialismo que no toma en cuenta este hecho no superará el sistema capitalista en cuanto sociedad de clases”⁶⁹. ¿Qué quiere decir esto? Que durante todo este errático proceso, la modernidad va desarrollando poco a poco la conciencia de la necesidad de producir el equilibrio, la cual básicamente se expresa en estos tres momentos. “Este triángulo puede comprenderse, entonces, como el desarrollo del concepto de equilibrio trascendental. La ideología liberal lo presenta como *competencia perfecta*⁷⁰, el anarquismo como *orden espontáneo*⁷¹ y el marxismo como *planificación perfecta*⁷². Se explican así los tres aspectos que el equilibrio ofrece en el plano del tiempo/espacio trascendental. Además, los tres tienen en común una interpretación no dialéctica de la relación entre el concepto trascendental y la formación de las estructuras. No conciben esta formación como un proceso de negación de la negación, sino como un *continuum* lineal en el cual la estructura no es más que un paradigma del orden espontáneo. En este sentido son **mitos** y contienen un elemento de irracionalidad no consciente que dentro de sus pensamientos no es posible eliminar. Esta irracionalidad es un reflejo de su falta de coherencia dialéctica. El pensamiento ideológico, en nuestra interpretación, es un pensamiento trascendental sin conciencia de serlo. Reflexiona sobre las estructuras, pero no toma conciencia del carácter trascendental de esa reflexión suya. En este sentido constituye una conciencia falsa”⁷³, sólo ahora entonces se puede entender por qué Hinkelammert caracteriza a las concepciones del desarrollo capitalista y socialista como ideologías del desarrollo, en principio con fuerte pretensión de bondad, de verdad y de justicia, pero que en el devenir ambas se han develado como ideologías en el sentido de conciencia falsa, sin coherencia dialéctica, esto es, sin ser conscientes de que en el fondo

⁶⁹ Ibid. Pág. 267 y 268

⁷⁰ Que sería el presupuesto con el cual surge no sólo la economía capitalista, sino la modernidad.

⁷¹ Este otro presupuesto estaría básicamente debajo o detrás de toda la modernidad, presuponiendo que todo ser humano espontáneamente, o sea libremente opta por la forma de vida del mercado.

⁷² De este presupuesto con el cual habría surgido el socialismo, se habría apropiado ahora la economía de mercado neoliberal, pero sin previa tematización, por ello ahora la hace aparecer junto a la competencia perfecta, la cual presupone rasgos similares a la planificación perfecta. Ambos presuponen el conocimiento perfecto tanto de los actores como de la situación en la cual se desenvuelven los mismos. Tanto la *competencia perfecta*, como el *orden espontáneo*, así como la *planificación perfecta*, conformarían en la modernidad, como las tres características principales de lo que Hinkelammert llama ahora como principio de imposibilidad.

⁷³ Ibid. Pág. 268

son sólo modelos trascendentales, empíricamente imposibles, y por eso no factibles de modo trascendental.

a. El bloqueo teórico-ideológico

Hinkelammert escribió estas reflexiones desde fines de la década del 60 del siglo pasado, más propiamente entre el 68 y el 70, diecinueve años antes de la caída del muro de Berlín y más de veinte años antes del derrumbe de los socialismos reales. En ese entonces Hinkelammert había ya detectado una especie de bloqueo ideológico en el seno de los movimientos marxistas, socialistas y de izquierda en general. Bloqueo en el sentido de incapacidad de reflexionar concientemente acerca de la trascendencia de sus modelos ideales, incapacidad de tomar conciencia de que los modelos ideales son sólo eso, modelos ideales, modelos regulativos que pueden o no servir para crear o producir nuevas relaciones sociales. De lo que se trata entonces, es ver por qué es que el supuesto movimiento marxista, que supuestamente era crítico radical del capitalismo, cayó en lo mismo que aquello que quería cuestionar. Porque básicamente se podría decir que el diagnóstico de Hinkelammert acerca de este movimiento marxista, socialista o de izquierda, se sigue manteniendo, es decir, la izquierda en general, otrora socialistas o marxistas (porque ahora ya escasean) básicamente sigue razonando del mismo modo, tal vez por eso se entienda que muchos otrora acérrimos críticos del capitalismo, hoy son firmes defensores de las medidas económicas neoliberales, las cuales son mucho más duras y fuertes que las anteriores medidas liberales. Veamos entonces lo que nos dice Hinkelammert.

Hasta finales del 60 Hinkelammert no observaba una transformación del movimiento marxista que haya sido capaz de superar la contradicción interna de postularse a sí misma como sociedad sin clases. Básicamente el marxismo se había convertido en una ideología económica desarrollista, es decir, de haber nacido como programa de liberación, ahora había devenido en programa de desarrollo económico socialista, reemplazando así el proyecto de liberación humana, por el de desarrollo económico. En este proceso, la ideología marxista perdió la oportunidad de dar a las clases sociales empobrecidas una conciencia de clase, la cual “*ex definitionem* es una conciencia de la sociedad sin clases que se confronta con la sociedad de clase para revolucionarla”⁷⁴, esto es, poco a poco el programa marxista-socialista de ser un programa revolucionario de la liberación, deviniendo en mero programa de desarrollo, había ido perdiendo poco a poco la conciencia de lo que él había sido.

⁷⁴ Ibid. Pág. 275

Durante este impasse de casi cincuenta años (en el cual apareció el fascismo), el capitalismo empezó a lograr poco a poco una eficiencia económica sin igual en la historia con la cual se postuló y presentó a sí misma como el modelo por excelencia del desarrollo económico, dejando atrás las pretensiones socialistas como modelo de desarrollo. Pero lo más grave es que durante este proceso el capitalismo afinó su ideología de mejor modo postulándose a sí misma como la auténtica representadora y defensora de la libertad. “Esta ideología de la libertad se formula entonces como una oposición radical al desarrollismo socialista. Mientras en el siglo XIX la ideología marxista desafió a la libertad capitalista formal con un nuevo proyecto de libertad socialista, el socialismo en el plano ideológico actual tiene que adoptar una posición defensiva frente al proyecto liberal de libertad”⁷⁵. ¿Por qué?

Todo empieza con el concepto moderno de libertad desarrollado en primera instancia por el liberalismo, luego por el neoliberalismo y ahora llevado casi hasta sus últimas consecuencias por el posmodernismo. Frente a la libertad formal que propugnaba el liberalismo, el socialismo pensó que desarrollando solamente la economía iba a producir automáticamente mayor libertad, esto es, a la ideología de la libertad liberal, el socialismo le opuso la superación de la contradicción económica y le apostó a ella todos sus esfuerzos. Dicho de otra manera, respondió de modo económico a un problema ideológico. No entendió que “el proyecto de superación es el resultado de una toma de conciencia de clase y, por lo tanto, de la convicción de la igualdad humana, y como tal es a la vez un proyecto de liberación. Sin este paso intermedio no hay revolución, no puede haberla ni nunca la hubo”⁷⁶. Esto quiere decir que el socialismo se comportó básicamente de acuerdo a los prejuicios de la modernidad, en el sentido de que pensó que produciendo desarrollo económico, el pueblo, o las grandes mayorías iban automáticamente a liberarse, cuando de lo que se trataba era de que el pueblo, las clases sociales empobrecidas y las grandes mayorías tenían que haber logrado tener conciencia de clase primero, esto es, conciencia del modelo ideal con el cual quieren construir una nueva sociedad, es decir, tenían que tener conciencia del proyecto de liberación con el cual iban a enfrentar el desarrollo y superación de todos

⁷⁵ Ibid. Pág. 276. Si en ese entonces ésta era la situación, hoy es mucho más lamentable, no sólo porque el socialismo real no mostró ser una opción real de desarrollo económico, sino también porque en el plano de la libertad tampoco mostró ser una opción liberadora. Después del derrumbe de los socialismos reales y del descubrimiento de los Gulags, occidente casi terminó por identificar al socialismo con los Gulags. Ante la evidencia de este totalitarismo desnudo del socialismo soviético y de los países de Europa del Este, el posmodernismo como reacción de la izquierda moderna arrepentida, jugó un papel fundamental. La crítica teórica e ideológica del posmodernismo a los totalitarismos ha prestado un servicio ideológico mucho más eficiente a la modernidad, que el propio desarrollo económico de éste. Porque terminó de confirmar y sacramentar a la modernidad como la única opción humana, definitiva, real y verdadera, esto es, el posmodernismo recayó de modo mucho más ingenuo en la utopía del modelo trascendental de la modernidad. El criticismo posmoderno resultó ser mucho más acrítico que los liberales y los socialistas.

⁷⁶ Ibid. Pág. 276 y 277

sus problemas. Sin esta toma de conciencia (*popular* diríamos nosotros ahora), dice Hinkelammert, no puede haber revolución, porque quienes hacen la revolución no son los dirigentes, no son las relaciones económicas por sí solas, ni el automatismo de ninguna estructura o institución, sino los seres humanos involucrados en ese proceso, los cuales no se guían automáticamente por ningún automatismo, sino por necesidades reales y por modelos trascendentales.

“De modo consciente, el comunista agita al pueblo en pro de la revolución y en forma no intencional destruye la posibilidad de la revolución desviando a la clase dominada hacia fórmulas propias del reformismo capitalista. El concepto liberal de libertad domina las mentes y cualquier argumentación económica presiona sólo sobre la clase capitalista dominante sin amenazar sus fuentes verdaderas de poder. [porque básicamente sigue atrapado al interior de este concepto liberal de libertad y por eso no se da cuenta de que] Para revolucionar la tierra, antes hay que revolucionar los cielos (Mao Tsé-tung). Para cambiar las estructuras se deben [previa y paralelamente] reformular las categorías de fondo que las sustentan. Atacar las estructuras sin más no tiene ningún valor. Los marxistas mecanicistas insisten tanto en que la economía es la última instancia del actuar social. No lo ponemos en duda. Pero ellos olvidan que la toma de conciencia de clase que es a la vez la toma de conciencia de las categorías dentro de las cuales se sustentan las estructuras, es la primera instancia. Pero como los marxistas no tienen nada que ofrecer en el plano de la primera instancia ideológica, no llegan nunca a la última instancia, la económica⁷⁷”. ¿Qué quiere decir esto? Que la producción de una transformación radical de las relaciones sociales y económicas que proponía el capitalismo, implicaba e implica inevitablemente, transformar también de modo radical, o sea desde la raíz, el marco ideológico-categorial con el cual el capitalismo se había constituido hasta ese entonces. En apariencia el marco categorial del marxismo-socialista era la solución, pero sólo en apariencia, porque el movimiento socialista en su crítica del capitalismo, partió, presuponiendo en su crítica, los mismos prejuicios teórico-ideológicos del capitalismo, que en el fondo eran de la misma modernidad occidental. Por eso es que el marxismo, el socialismo y el movimiento de izquierda en general, como proyecto devinieron siendo tan occidentales y tan modernos como el capitalismo es y que ahora el neoliberalismo ha llevado hasta sus últimas consecuencias.

Ahora sí, dicho en lenguaje hinkelarmiano, el marxismo del siglo XX, el socialismo contemporáneo y la izquierda en general, partieron básicamente del mismo modelo trascendental de la modernidad, y por eso no lo superaron, ni lo podrán superar mientras no operen dentro de sí una crítica de los fundamentos del marco categorial con el cual siguen

⁷⁷ Ibid. Pág. 277

interpretando a la realidad hasta ahora. Porque siguen partiendo de los mismos prejuicios modernos-europeo-occidentales; de que solamente occidente es superior, racional, y autoconciente; de que cualquier otra cultura o sistema civilizatorio que no sea el occidental, a priori, es inferior, irracional, caduco o ya superado; de que la ciencia (conocimiento) moderna es verdadera en sí; y de que su filosofía es universal en sí misma. Esto es, la izquierda en general, parte del supuesto de que solamente occidente da la imagen de lo que la humanidad en general debiera ser y por eso parten ingenuamente de la (cosmo) visión que ella ha construido de su historia, de su concepción de realidad y de naturaleza, de su idea de ser humano, de su teoría, su ciencia y su filosofía, de su saber, su arte, su literatura y su ideología; o sea, de su modelo trascendental y su marco categorial. Parten ingenuamente de su mismo horizonte de prejuicios y desde ahí deducen todo lo que es y podría ser en la realidad en general. Con la parte (concepción europeo-occidental) encubren la totalidad del todo de la realidad (la humanidad en general). Y así perpetúan el dominio y el poder de occidente. Intentando cuestionar a la modernidad, sólo le insinúan el modo cómo ella se podría mejorar. Intentando trascender a la modernidad con el proyecto pos-moderno, sólo logran perpetuar la cosmovisión occidental.

§ 9. La toma de conciencia trascendental

Pues bien, de lo que se trata entonces es de lograr la toma de conciencia de los modelos trascendentales. Habíamos visto cómo el pensamiento moderno racionalista que empezó con el liberal iluminismo en el siglo XVIII, que continuó con el marxismo y fracasó con el socialismo, habían partido siempre de modelos ideales trascendentales de modo inconsciente y de que esta característica es propia de la modernidad y no sólo del capitalismo o del socialismo. Esto es, según Hinkelammert, lo que caracterizaría a la modernidad sería que ella “es la interpretación de la sociedad a partir de un concepto trascendental de sociedad sin clases o de orden espontáneo sin tener conciencia del carácter trascendental de ese concepto”⁷⁸. Lo que hay que tener en cuenta en toda la reflexión de Hinkelammert es que él observa cómo en la modernidad casi todos naturalmente parten siempre de modelos trascendentales, pero, *sin tener conciencia* del carácter trascendental de ellos. Por ello de lo que se trata es justamente aclarar y entender lo que significa *tener conciencia* de estos modelos trascendentales, no necesariamente de su anulación, lo cual en el fondo sería irracional, porque los modelos ideales son parte de

⁷⁸ Ibid. Pág. 288. “Las diferentes posiciones ideológicas de esta época, incluso las posiciones más tecnicistas y positivistas, comparten el análisis trascendental sin tener conciencia de ello. Por eso, todos esos pensamientos llevan a la frustración de la conquista de la liberación humana. Sustituyen la lucha por la liberación por la identificación de alguna estructura existente con la libertad y la igualdad, o en caso contrario –por ejemplo los anarquismos-, se autocondenan a la frustración y al aislamiento”. *Ibidem*.

la *conditio humana*, no se puede vivir sin ellos. Siempre necesitamos tener ideas de lo que queremos ser y hacer en la vida.

“Es necesario tomar conciencia del carácter trascendental del concepto racionalista de orden espontáneo. Ello no significa la destrucción de ese concepto. Por lo contrario, se trata de descubrir su verdadera racionalidad⁷⁹ para superarlo y mantenerlo (*Aufheben*). En el carácter no consciente de los análisis trascendentales está implícita una irracionalidad⁸⁰ que lleva, en el momento de aplicarlos, hacia la destrucción del humanismo en nombre del cual fueron elaborados. Por lo tanto, la toma de conciencia trascendental no es ni puede ser puramente teórica. Es práctica en el sentido más directo de la palabra: hace posible una lucha de liberación que el racionalismo anterior sofocó. La clave de esta toma de conciencia es el concepto de no factibilidad trascendental del orden espontáneo”⁸¹. ¿Qué quiere decir esto? Que la toma de conciencia trascendental sólo se puede lograr cuando se enfrenta el modelo trascendental con la materialidad de la realidad; es decir, cuando empíricamente sé que el modelo trascendental no es factible materialmente hablando de modo perfecto, que sólo es un modelo con el cual puedo guiar o conducir la lucha por la liberación y nada más, que nunca se podrá lograr empíricamente el modelo trascendental, pero que se necesita de él para cuestionar las contradicciones del presente y para orientar en algún sentido la praxis de la liberación que materialmente se quiere impulsar.

Así, “La estructura de igualdad de primer grado es sólo la apariencia de la estructura de segundo grado. La lucha por la liberación humana

⁷⁹ Acá Hinkelammert ya empieza a enunciar lo que después a lo largo de toda su obra desarrollará ampliamente, de que el carácter de racionalidad, o de lo que sea racional para lo humano, es decir, el sentido de lo que ella sea, no se deduce de las ideas, de las teorías, o de los modelos trascendentales; sino, de la materialidad de la vida. Es en última instancia desde ella, desde donde se puede juzgar algo como racional o irracional. Es decir, según Hinkelammert, la verdadera racionalidad es material, y no teórica. La racionalidad o irracionalidad de la teoría se entiende desde la materialidad de la vida.

⁸⁰ Esto nos llevaría a aclarar en el contexto de la obra de Hinkelammert la distinción básica entre racionalidad lógica y racionalidad material. La primera sería como aquello que puede pensarse lógicamente en términos racionales, independientemente de que lo pensado lógicamente pueda o no ser real. La segunda sería como aquella racionalidad inherente a la materialidad de la vida, en el sentido de que material o empíricamente hablando no podemos pensar lo que sea, porque por el carácter material, empírico o sea finito, sólo algunas cosas pensables serían racionales en el sentido de posibles. Así, lógicamente se puede pensar en un ser humano o ente omnisciente y esta idea sería racional en cuanto lógicamente concebible. Pero, prácticamente no se podría pensar en la posibilidad de que cualquier ser humano o algún ser humano pudiese tener este tipo de conocimiento. Pensar en que esto pueda ser posible empíricamente, sería irracional materialmente hablando, pero no sería irracional lógicamente hablando. Esta distinción que pareciera muy sutil o evidente en sí misma, sería fundamental hacerla sistemáticamente en todos los niveles y planos, porque habitualmente, en el mundo de la vida cotidiana, partimos siempre de modelos ideales, sin tomar en cuenta nuestra propia finitud y nos concebimos como si fuésemos infinitos, sin hambre, sin cansancio, sin enfermedad, sin necesidades materiales y sin la muerte, cuando en la realidad de la vida, esto es lo cotidiano. Casi siempre hacemos planes sin tomar en cuenta nuestra condición material finita y por eso fracasamos a menudo. De lo que se trata entonces es de recuperar la materialidad de la vida, o sea la realidad.

⁸¹ Ibid. Pág. 288 y 289

pretende, pues, lograr una estructura de segundo grado que esté en plena correspondencia con la apariencia de la estructura de igualdad de primer grado”⁸², lo cual no sucede en la modernidad, no sólo por la inconciencia del modelo trascendental, sino también por la ingenuidad de creer que efectivamente se puede lograr empíricamente en la realidad, la estructura de primer grado. Pero a su vez, por la inconciencia de que el modelo trascendental, ya sea como orden espontáneo, como competencia perfecta, o como planificación perfecta no puede institucionalizarse materialmente en la realidad de la vida. Esto nos lleva a tomar conciencia de un *factum* o dato de la realidad, de que la no factibilidad de la sociedad sin clases (o de cualquier otro modelo ideal), como modelo trascendental, es decir, su imposibilidad empírica “comprueba un hecho trascendental: no hay estructura social que no sea a la vez estructura de dominación. La sociedad sin clases no puede institucionalizarse”⁸³; pero, el hecho de que no pueda institucionalizarse no quiere decir que no haya que intentar superar las contradicciones propias de la sociedad de clases. Al contrario, de lo que se trata en la toma de conciencia trascendental, es de saber por un lado que no se puede institucionalizar la sociedad sin clases completamente, o de modo perfecto; pero, tampoco se puede superar las contradicciones de clase, sin tener un modelo ideal que sirva de guía para resolver en la medida de lo posible, las contradicciones propias de la sociedad de clases del presente.

Esto a su vez nos lleva, en el intento de la toma de conciencia trascendental a recuperar otro punto fundamental según Hinkelammert, gracias al cual una discusión de esta naturaleza deja de ser meramente teórica-abstracta, para convertirse en política. Una vez que somos conscientes de que la estructura de primer grado es un modelo de imposibilidad, o un concepto límite y que por eso no se puede realizar, pero que a su vez sirve de guía; de lo que se trata es saber bajo qué tipo de estructura política, económica y social se puede convertir a la clase dominante (o dominada) en instrumento de la soberanía popular que quiere superar su *impasse* clasista o de desigualdad social. Ya vimos anteriormente que “El principio capitalista de la propiedad privada de los medios de producción excluye en esencia esta posibilidad”⁸⁴. En ese entonces lo obvio era pensar en la alternativa socialista, en cuyo marco general Hinkelammert estaba discutiendo estas ideas en el Chile de Salvador Allende, cuando por primera vez se estaba discutiendo en la posibilidad de un socialismo democrático. Sin embargo, Hinkelammert ya tenía sus dudas al respecto, porque el socialismo real ya se había presentado casi con tintes similares a la sociedad liberal-capitalista, es decir, como fin de la historia, lo cual contradecía en sentido absoluto el

⁸² Ibid. Pág. 289

⁸³ Ibídem.

⁸⁴ Ibid. Pág. 290

carácter dinámico no sólo de la historia, sino de la lógica dialéctica que supuestamente ellos manejaban.

Entonces Hinkelammert sostiene que el pensamiento liberador tiene que también liberarse del marco categorial del socialismo estándar, es decir, tiene que pensar de que, así como es imposible empíricamente producir una sociedad sin clases, también es empíricamente imposible producir una sociedad sin algún tipo de desigualdad o de pobreza, “sabiendo que siempre habrá pobres, se puede anticipar que la pobreza en alguna forma volverá a aparecer a pesar de la lucha continua contra ella. Esta anticipación hace posible evitar el continuo renacimiento de la pobreza mediante una lucha ininterrumpida contra ella. Sabiendo que la lucha no tendrá éxito total o pleno, se cumple precisamente la condición necesaria para el éxito de la lucha concreta que a menudo impulsan los movimientos sociales en la historia. Al pensamiento conservador se le escapa este dinamismo dialéctico... La lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental...

“Esta toma de conciencia trascendental a la vez nos lleva a reformular toda la concepción finalista de la historia [Que a finales de la década de los 80´s volvió a aparecer de la mano de Fukuyama]. A partir de la sociedad cristiana medieval todas las nuevas sociedades se han presentado y justificado en nombre de un finalismo de la historia. La cristiandad fue la primera. En la sociedad liberal-capitalista el finalismo volvió a aparecer y lo mismo ocurrió en las sociedades socialistas contemporáneas. Cada una de estas sociedades pretende ser la última de la historia e interpreta, por lo tanto, toda la historia anterior como su prehistoria y supone a la vez tener presentes en sus estructuras los gérmenes de toda la historia futura posible”⁸⁵. Entonces el pensamiento liberador tiene que liberarse también de este pre-juicio o presupuesto que subyace casi a todo proyecto económico, político y social moderno. Dicho de otro modo, el pensamiento liberador, si quiere serlo realmente, tomando conciencia del modelo trascendental del cual parte, también debería ser consciente de que no puede partir de esta tradición que se concibe a sí misma siempre como la última y definitiva en toda la historia. ¿Complejo occidental? Temible por cierto, porque al concebirse a sí misma como la definitiva y verdadera, automáticamente concibe todo otro tipo de movimiento crítico o revolucionario como herejía a la cual hay que combatir, perseguir o destruir.

Entonces “La toma de conciencia trascendental [se constituye] en un criterio a partir del cual en cada momento histórico concreto se puede

⁸⁵ Ibid. Pág. 291. Esta descripción de la sociedad occidental que acá aparece como meramente episódica, será motivo en las décadas siguientes de profunda meditación, cuyo fruto dará varias obras fundamentales en su pensamiento como son, *Ideología del sometimiento*, *Sacrificios humanos y sociedad occidental* y también *La fe de Abraham y el Edipo occidental*.

evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente con el fin de que sea lo más adecuada posible para lograr el acercamiento a la sociedad sin clases. No es un finalismo que propicie un modelo definitivo de la sociedad, sino que presenta una interpretación del sentido de la historia...

“En nuestro concepto –sigue diciendo Hinkelammert- la ciencia social sólo llega a ser verdaderamente ciencia cuando pasa por esta toma de conciencia trascendental... El concepto de ciencia es, por lo tanto, diferente en las ciencias sociales que en las ciencias naturales... La posibilidad de la objetividad en las ciencias sociales descansa en el hecho de que la influencia del sujeto sobre los fenómenos observados no es arbitraria... nuestra tesis es que el criterio de coherencia dialéctica... es a la vez el criterio de la objetividad científica”⁸⁶. Dicho de otro modo, desde ese entonces hasta ahora, la ciencia social nunca operó al interior de sí misma esta toma de conciencia trascendental, porque básicamente siguió presuponiendo el modelo trascendental moderno pues con ello le bastaba para seguir desarrollándose y por eso su inconciencia hasta ahora. El problema no es tanto con las ciencias sociales de inspiración neopositivista o analítica, las cuales de hecho asumen al conocimiento y a la ciencia modernas como verdaderas y universales en sí y con ello a la modernidad como su momento insuperable. El problema es con las ciencias sociales que intentan ser críticas del capitalismo, del neoliberalismo o del mundo moderno, porque éstas al seguir presuponiendo el modelo trascendental de la modernidad, siguen no solo atrapadas al interior de sus propios prejuicios, sino que son incapaces de lograr siquiera una toma de conciencia trascendental de su propio modelo.

De ahí que lo que ahora se deduzca del Hinkelammert del 70, no sea tan solo deducir que el concepto de ciencia de la ciencia social no pueda ser similar al concepto de ciencia de la ciencia natural, sino que ahora, aparte de ello, hay que producir otro concepto de ciencia social, distinto del concepto de ciencia social que la modernidad-posmodernidad ha producido, porque ahora el problema de la ciencia ya no es el conocimiento en sí, sino el tipo de conocimiento que se produce, ya sea para seguir perpetuando al proyecto de la modernidad, o para cuestionarlo y luego trascenderlo más allá de él. Entonces el concepto de ciencia no puede ser el mismo, pero tampoco su lógica, de ahí que el problema de la lógica pertinente para las ciencias sociales cuya intencionalidad sea la crítica, siga siendo un problema latente y urgente. Por ello pensamos que la discusión relativa a la especificidad que la lógica dialéctica adquiere en el interior de las ciencias sociales críticas, siga siendo un problema pendiente. Tal pareciera que la ciencia social crítica tiene que volver a pensar sistemáticamente su estatus científico en relación a la lógica dialéctica pertinente a ella, más allá de las discusiones

⁸⁶ Ibid. Pág. 292 y 293

cuasi escolásticas de lo que era la dialéctica materialista en el siglo XX. Sigamos entonces.

§ 10. La dialéctica de la historia como *constituens* de la ética y de la metafísica de la historia

En el Hinkelammert del 70, la lógica dialéctica “consiste en último término en la ubicación coherente del análisis de la estructura en las coordenadas del tiempo/espacio”⁸⁷ real y trascendental, porque entre ambas siempre aparece una contradicción no solucionable teóricamente hablando por la lógica formal. No es que se pretenda desechar la lógica formal, lo que se intenta es darle su correcta ubicación al interior del análisis dialéctico, porque “La lógica formal no es suficiente para asegurar la coherencia de las teorías en las ciencias sociales. Además requiere de la lógica dialéctica para poder discernir la coherencia dialéctica de las teorías. Este juicio sobre la coherencia dialéctica confronta las teorías de las ciencias sociales con el sentido de la historia”⁸⁸, porque en última instancia, las teorías que se producen en las ciencias sociales no tienen que ver solamente con ellas, sino con la realidad social, porque con esas teorías, con los conocimientos que producen los científicos sociales es con lo que se definen políticas en la realidad social, es decir, es con esos conocimientos con los cuales se interviene en la realidad, y con los cuales se producen sentidos en la historia, o sea futuro, para bien o para mal. Supuestamente el sentido de la historia, o sea el futuro, antaño estaba asegurado, la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI están mostrando que el futuro no está nada asegurado, por eso es que pensar en la lógica pertinente que permita pensar los problemas humanos de cara a este nuevo milenio, no sea un mero pasatiempo teórico, o una nueva gratuidad teórica, sino un menester sumamente urgente.

Siguiendo entonces el argumento hinkelarmiano, tendríamos que, si afirmamos que el sentido de la historia es el criterio para saber si los juicios o conocimientos de la ciencia social son o no ciertos, falsos o verdaderos, entonces lo que se deduce es que el problema de la objetividad en las ciencias sociales se resuelve o dilucida con el sentido, o sentidos de la historia que éstos ayudan a producir. Si esto es así, entonces este problema involucra también las bases para elaborar junto con una teoría de la ciencia social, una ética acorde a esta forma de producción teórica. “Como no hay teorías científicas sobre las estructuras sociales que sean a la vez implícitamente la exposición de un sistema de valores, la tesis sobre la objetividad de las ciencias sociales a partir de la coherencia dialéctica incluye la tesis de que hay una ética científica”⁸⁹, pero esta ética no puede

⁸⁷ Ibid. Pág. 293

⁸⁸ Ibídem.

⁸⁹ Ibid. Pág. 293 y 294

ser concebida en los mismos términos que el positivismo, por eso insiste Hinkelammert en que la ciencia por principio está obligada a la objetividad, si esto es así, entonces ella tiene un compromiso ineludible distinto del hombre de la vida cotidiana, que indistintamente puede optar o no por la verdad. Este privilegio no tiene el hombre de ciencia, entonces, si el sentido de la historia es criterio de evaluación de la verdad o no de las teorías científicas, y ya vimos de que los modelos trascendentales en su aplicación respecto de la realidad pueden producir exactamente lo contrario de lo que ellas propugnan, entonces tenemos que hay una especificidad del sentido de la historia como criterio, y esta especificidad consiste en que; “Ponerse en el sentido de la historia significa tomar posición por la clase dominada. El criterio dialéctico en las ciencias sociales y, por lo tanto, su objetividad científica, es siempre una objetividad a favor de la clase dominada... La objetividad científica, por lo tanto, se pone fatalmente en favor de la clase dominada. Si no lo hace, no es ciencia objetiva. Pero la ciencia social puede renunciar a la objetividad, como sucede con el positivismo, y situarse en la perspectiva de la clase dominante. Será entonces una ciencia de la manipulación y un puro conocimiento de recetas, convirtiéndose en ideología (en el sentido de conciencia falsa), porque se presenta como ciencia objetiva no siéndolo”⁹⁰. Tal vez en esto consista la historia de la objetividad en las ciencias sociales, es decir, ¿cuándo se puede afirmar que ellas son lo que afirman ser? esto es; objetivas.

El argumento de Hinkelammert gira siempre desde la perspectiva de las consecuencias intencionales o no intencionales que se produce con el conocimiento científico, es decir, ¿estas consecuencias producen de modo positivo lo que los modelos trascendentales anuncian u ofrecen? Y ya habíamos visto cómo Hinkelammert muestra que la modernidad, anunciando la igualdad, lo que en realidad produce es la desigualdad y no a escala ínfima, sino geométrica. Y lo que la ciencia social estaba haciendo, era, en vez de mostrar esta contradicción e intentar resolverla, seguir afirmando el modelo trascendental de la modernidad sin cuestionarlo, esto es, encubriendo la contradicción fundamental entre la estructura de primer y segundo grado, o entre el modelo trascendental y la realidad social.

Esto que en el Hinkelammert del 70 del siglo pasado aparece como una denuncia, hoy se puede comprobar con creces, porque desde ese entonces los científicos sociales de primer y tercer mundo han crecido de modo enorme no solo en cuanto a número, sino también en cuanto a producción teórica y ¿qué ha pasado con la realidad humana y social? Que la desigualdad a todos los niveles ha ido creciendo como nunca en la historia, que la producción de miseria se ha incrementado a escalas geométricas, que la explotación del trabajo humano y de la naturaleza se

⁹⁰ Ibid. Pág. 294 y 295

ha incrementado a dimensiones planetarias que ahora están afectando de hecho al equilibrio ecológico. Y ¿qué ha pasado con la ciencia social? Básicamente ella se ha limitado a describir cuantitativamente y de modo exquisito, lo que ha ido aconteciendo con la realidad, perdiendo casi por completo su capacidad crítica, o sea objetiva, al optar ingenuamente por la neutralidad valórica.

Por ello insiste Hinkelammert que el criterio de evaluación objetiva de la producción teórica debieran ser las clases dominadas, porque en ellas se expresa de modo fáctico las contradicciones que el capitalismo y el modelo trascendental de la modernidad está produciendo a diario. Si el modelo trascendental sigue ofreciendo la igualdad de oportunidades para todos, el único modo de saber si esta afirmación es cierta o no, es analizando esta afirmación desde la perspectiva de quienes no tienen acceso a la igualdad de oportunidades, que hoy por hoy es más de la mitad de la humanidad. Por eso Hinkelammert afirma que es inherente a la objetividad científica la ética, porque “La ética científica o la ética racional expresa los valores implícitos de la objetividad científica dialéctica. Es la ética de la clase dominada: manifiesta su rechazo a la dominación”⁹¹. La ética de la clase dominante puede sistemáticamente oponerse a la crítica del modelo trascendental para que no se descubra el misterio de su dominio y así tornarse irracional, científicamente hablando, por eso el problema de la racionalidad de la ciencia no es valórica en el sentido de la vida cotidiana, sino como especificidad al interior de la actividad científica. Si el cientista está comprometido con la verdad y la objetividad, no puede asumir la ética de la clase dominante, porque entonces tendrá que convertirse en encubridor de esta contradicción fundamental, o si no en justificador del por qué de este tipo de dominio o contradicción es bueno, lo que en términos de ciencia es una literal autocontradicción y una negativa a la objetividad. Por ello es que inherente a la actividad científica como ética, sea la racionalidad, porque la ética científica debiera ser racional, es decir, en el sentido de Hinkelammert; debiera luchar por la liberación de la dominación de las clases dominadas de esta gran contradicción que produce la modernidad entre su modelo trascendental y la estructura de segundo grado.

“El juicio a favor de la liberación humana como un deber incluye otro juicio que lleva el análisis más allá del plano estrictamente científico [o sea hacia sus fundamentos]. Se trata de un juicio más bien ontológico que puede formularse de la siguiente manera: existirá la liberación definitiva de la humanidad [que en este caso funcionaría como modelo trascendental]. Este juicio se funda en la confianza en que la lucha de liberación tiene un sentido que va más allá de la lucha de clases dentro de la historia [en esto consistiría lo trascendental, porque este juicio refiriéndose al presente, lo proyecta más allá de este presente, hacia un

⁹¹ Ibid. Pág. 295

futuro imaginable o concebible, pero difícilmente definible]... El sentido más profundo de la lucha de clases estaría dado, entonces, por la liberación definitiva y el advenimiento de la sociedad sin clases, carente de todo tipo de mediación estructural, es decir, por la realización inmediata del orden espontáneo [En esto consistiría la estructura de primer grado, como criterio irrealizable en principio, pero orientador de prácticas futuras]. Este juicio ontológico no puede deducirse de la objetividad científica, pero es también perfectamente racional [porque se lo puede imaginar o concebir racionalmente, sabiendo que su aplicación en la realidad tal cual se imagina es irracional]. A partir de este juicio se constituye otro tipo de ciencia que también va implícito en la objetividad científica, tal como la ética racional [que consistiría básicamente en un concepto de ciencia social conciente explícitamente del modelo trascendental del cual parte o que presupone siempre. En este sentido es que esta nueva noción o concepto nuevo de ciencia social al cual Hinkelammert hace alusión estaría estrechamente ligada a la filosofía, como momento de toma de conciencia de lo que significa hacer ciencia]. Nos referimos en este caso a la ciencia metafísica, que permite la elaboración de una metafísica racional implícita en la objetividad científica⁹². Esto es, no todo aquello que tiene que ver con lo científico, es solamente científico, sino que siempre existe un momento de excedencia, o de rebasamiento de lo científico, sin lo cual es imposible la ciencia. Así la respuesta a la pregunta de ¿por qué y para qué hacemos ciencia? En rigor no es científica, pero tampoco los motivos por los cuales llegamos a inmiscuirnos en los quehaceres científicos, por eso es que el fundamento de la ciencia, no es científico. Y lo que la ciencia metafísica intentaría hacer según Hinkelammert, sería aclarar que detrás de la ciencia social dialéctica con intencionalidad crítica, aparte de los motivos subjetivos por los cuales un sujeto decide hacer ciencia, lo que hay es una metafísica de la historia humana. “La metafísica de la historia es, en el fondo, una especulación sobre el salto cualitativo de la sociedad humana desde el tiempo/espacio real, al tiempo/espacio trascendental. La reflexión metafísica se refiere, pues, a la no factibilidad trascendental [esto es a recordarnos por la reflexión por qué es imposible realizar empíricamente cualquier modelo trascendental]... La no factibilidad trascendental no puede considerarse como inherente a la esencia humana sino, por lo contrario, como una barrera que impide llegar al hombre a su esencia⁹³, la cual está definida situacionalmente siempre en tal o cual modelo trascendental, por eso dice Hinkelammert que la única forma de concebir racionalmente la liberación total del ser humano, es como una revolución permanente.

⁹² Ibid. Pág. 295

⁹³ Ibid. Pág. 296

Por ello ahora se entiende que el proyecto de dominación de la modernidad haya devenido sistemáticamente en una negación cuasi nihilista de todo modelo trascendental, o sea en una negación de todo lo metafísico, para evitar justamente la revolución no sólo de las relaciones capitalista de dominio, sino también del proyecto de la modernidad. Ahora entonces el problema sería aclarar por qué es que la ciencia social en primera instancia y luego la modernidad en su conjunto son totalmente inconscientes del modelo trascendental que ellas presuponen.

Ello tiene que ver no sólo con la historia de occidente, sino en este caso con la historia de la constitución del capitalismo en primera instancia y luego de la modernidad. Hinkelammert observa que la burguesía para cuestionar el poder de la monarquía y de la iglesia medieval, tuvo que desarrollar un discurso crítico, primero de la teología de la dominación medieval y luego una crítica de toda forma de dominación para justificar a la modernidad como una era o edad, realmente superior a la medieval y a toda otra edad de la historia humana. Para ello, en principio tuvo que oponerse al discurso teológico-medieval en términos también teológicos y así surgió la teología protestante como crítica del espíritu latino-medieval que justificaba el dominio de Roma, del Papa y de la monarquía medieval, pero luego, cuando ya no le sirvió la teología protestante, para radicalizar y profundizar su proyecto, tuvo que secularizar todo su discurso en términos racionales y luego científicos, con los cuales poco a poco, de haber criticado y cuestionado la teología de la dominación anterior, llegó a constituirse en un discurso ateo también de dominación. En este pasaje de la teología protestante a la ciencia, la modernidad abandonó poco a poco no sólo la reflexión ética, sino también la crítica. Todo este proceso es el pasaje de la concepción de la razón como racionalidad material, a la racionalidad formal, es decir, al vaciamiento de todo contenido material de la razón. Paradójicamente este proceso estuvo muy ligado desde el principio con los grandes movimientos ateos que surgieron en la modernidad temprana, al identificar a la teología de la dominación de la cristiandad medieval, con toda teología posible.

Cuestionando esta teología de la dominación, la modernidad construyó su lenguaje pertinente en términos ateos, como negación del dios medieval dominador y a su vez como afirmación de la razón y la ciencia como conocimiento liberador de esta forma de dominación. Pero, cuestionando esta teología de la dominación, pronto el pensamiento moderno se convirtió ingenuamente en un ateísmo de dominación, porque para imponer su dominio necesitó desde el principio negar toda forma de creencia en algo distinto que no fuesen los prejuicios de la propia modernidad. Y así terminó idolatrando, o sea convirtiendo en fetiche a la propia modernidad. Por ello dice Hinkelammert que, se trata de hacer una distinción entre el ateísmo de la clase dominante, es decir, el ateísmo que sirve para dominar y el ateísmo liberador. Es decir, "Se trata de la distinción entre el ateísmo como ideología de la clase dominante [que

niega nihilistamente todo tipo de creencia en cualquier tipo de deidad y por ende en cualquier modelo trascendental] –incluso el fetichismo de la estructura socialista- y el ateísmo de liberación [el que niega al dios que exige sacrificios humanos de víctimas inocentes, en este sentido es que el creyente puede ser un ateo del dios dominador y su teología, sin dejar de ser creyente⁹⁴] que asume la posición de una revolución permanente dentro de estructuras basadas en la soberanía popular. Se trata de dos ateísmos tan distintos como lo son los dos tipos de cristianismo mencionados por Bloch, el cristianismo conservador [que es fundamentalmente del dominador, que utiliza a la fe, a la religión o a la teología para justificar el sistema de dominación] y el cristianismo de liberación [que consiste básicamente en la fe de quienes fundan en la creencia del Dios liberador y justo, la causa de la lucha por la liberación de la dominación de todos, lo cual es perfectamente racional]⁹⁵.

En nuestra opinión, al confundirse en la modernidad a la teología de la dominación medieval, con toda forma posible de teología o de creencia, entonces ella, empezó a dejar de creer en cualquier modelo trascendental, es decir, empezó a desarrollar su relación con la realidad solamente en términos ónticos y ya no metafísicos. Al dejar de hacer teología declarándola no científica ni racional, la modernidad poco a poco perdió la capacidad para reflexionar en términos trascendentales. Al perder ésta capacidad, o sea al no desarrollar un marco categorial adecuado para seguir reflexionando en este plano o nivel del análisis, la modernidad poco a poco empezó a imponer sin resistencia alguna, su propio modelo trascendental, del cual básicamente toda la ciencia social y la filosofía moderna y posmoderna es inconciente y por eso ingenua hasta ahora.

Para terminar, Hinkelammert afirma que para recuperar la objetividad científica de la ciencia social, ésta debe recuperarse en términos de coherencia dialéctica de la teoría, entre la contradicción que aparece entre la estructura de primer grado y la estructura de segundo grado. “Asegurando la coherencia dialéctica, la objetividad científica toma automáticamente la perspectiva de la clase dominada... Si la ciencia no logra objetividad, es contradictoria y toma necesariamente la perspectiva de la clase dominante. En este caso el científico asume la posición de la falsa objetividad del positivismo y la sociedad entera tiende a convertirse en apéndice de la inercia estructural (fetichismo). La ética será entonces una ética de la clase dominante y, por lo tanto favorable a la dominación”⁹⁶. Por ello afirma Hinkelammert que la reflexión ética, es constitutiva de la reflexión acerca de la objetividad científica. No existe la

⁹⁴ Nunca hay que olvidar que los primeros creyentes que fueron declarados como ateos, fueron los primeros cristianos. Es decir, al desconocer éstos la divinidad de los dioses romanos, el imperio romano los declaró y los acusó de ateos. Sin embargo, los primeros cristianos eran profundamente creyentes de otro Dios, en quien fundaban su movimiento liberador y crítico de la teología de la dominación de los dioses romanos.

⁹⁵ Ibid. Pág. 303

⁹⁶ Ibid. Pág. 304 y 305

neutralidad valórica salvo como momento encubridor de la ética de la dominación.

La tematización de lo que significa el pensamiento crítico y el pensamiento ético, es entonces parte constitutiva de la reflexión acerca de lo que es la objetividad científica, y ésta a su vez es un momento de la reflexión acerca del modelo trascendental que presuponemos, cuando queremos hacer ciencia crítica, ya no en el siglo XX, ya no desde la perspectiva de la modernidad, sino en pleno siglo XXI, y presuponiendo a su vez otro modelo trascendental distinto al modelo trascendental moderno. Porque nuestro problema no es moderno, sino humano. A la modernidad no le importa que siga incrementándose la miseria a escala mundial, en cambio, a nosotros nos importa en grado sumo, porque vivimos fácticamente y a diario las contradicciones y las consecuencias no intencionales del proyecto de la modernidad-posmodernidad occidental.

EPÍLOGO

Pocos años después de haber escrito Hinkelammert *Ideologías del desarrollo...* aconteció el golpe militar de Pinochet sobre el gobierno de Salvador Allende en septiembre de 1973. En parte Hinkelammert sabía que ello iba a ocurrir, pero nadie se imaginó lo que ello iba a significar para la vida no sólo de pueblo chileno, sino también para América Latina y luego para el resto del mundo. Lo que nos interesa ahora es mostrar cómo cambia Hinkelammert su programa de investigación. Porque hasta ese entonces Hinkelammert prácticamente no se había metido mucho en cuestiones teológicas, sino solamente en reflexiones relativas a la ciencia social y la filosofía y nada más. Hasta ahí parecía que todo estaba claro, pero entonces acontece este golpe de Estado y como estaba siempre atento a lo que acontecía con la realidad, entonces descubre en la realidad el modo cómo la propia realidad le revela el antecedente histórico del modelo trascendental de la modernidad. A juicio nuestro es ahí donde se le revela la gran contradicción de la modernidad y por qué la ciencia social moderna, especialmente la ciencia social de inspiración marxista o dialéctica, o crítica era totalmente ingenua respecto del modo cómo operaba en las conciencias y en las reflexiones teóricas el modelo trascendental de la modernidad.

Entonces “Llegó el golpe que yo preveía. No obstante enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe seguí la radio y la TV, sobre todo el canal 13 de la Universidad Católica donde el padre Hasbun tenía la voz cantante. Él era un golpista extremo, un tipo sumamente violento. Hizo comentarios teológicos que no eran ni comentarios siquiera, sino algo así como emblemas religiosos, consignas, tomadas todas de una larga tradición cristiana represiva. Para mí esto era extrañísimo y grabé todo lo que Hasbun presentó. Me daba cuenta de lo que era. Entonces lo grabé todo y más tarde trabajé sobre eso. Fue cuando me percaté que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía impacto violento enorme”¹.

Luego del golpe, Hinkelammert tiene que salir fuera de Chile. En primera instancia vuelve a Berlín, y de ahí retorna a Latinoamérica, pero esta vez a Costa Rica donde empieza a juicio nuestro su período más

¹ Cfr. *Itinerarios de la razón crítica*. Ob. Cit. Pág. 29

fecundo de producción crítica, pero, paradójicamente ahora comienza por la teología, o mejor dicho, en apariencia su reflexión se vuelve teológica, pero no es así, sino que en el proceso de profundización de la crítica, ella ahora inevitablemente y por motivos históricos, tiene que reflexionar también en términos teológicos, es decir, así como antes había pensado la economía, histórica y categorialmente, ahora tenía que estudiar lo teológico también de modo histórico y categorial, porque ahora Hinkelammert se daba cuenta que el misterio de la dominación de la modernidad está encubierto bajo un ropaje teológico de dominación, de lo que se trata entonces para terminar de desnudar su dominio encubierto, es mostrar el modo cómo la modernidad oculta su constitutividad dominadora. Y así luego de publicar su *Ideología del sometimiento*, publica en Costa Rica en 1977 un libro cuya temática en apariencia es teológica y por eso confunde a propios y extraños², pero que sin embargo es profundamente epistemológica como es *Las armas ideológicas de la muerte*, ¿por qué? Porque el tema que trata e investiga en este libro es el carácter o naturaleza encubridora, o sea fetichista del marco categorial del pensamiento moderno. Porque lo que se le revela a Hinkelammert durante y después del golpe, es la total inconciencia de la ciencia social y la filosofía con pretensiones críticas, respecto de lo que pasó y lo que ya estaba empezando a suceder no sólo en América Latina, sino en el mundo. Veamos entonces lo que nos dice.

“La vivencia de las luchas políticas e ideológicas de la década pasada en América Latina me ha convencido de que la percepción tenida, y que podamos tener de la realidad económico-social, está fuertemente predeterminada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos tal realidad. La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido... Los percibimos –tienen sentido- dentro y a partir de un marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos”³. ¿Qué quiere decir esto?, que la ciencia social latinoamericana básicamente utilizaba y utilizó un marco categorial que no le permitía ver ni entender lo que estaba sucediendo en América

² Debo decir que es un libro bastante desconcertante para quien no conoce la obra de Franz, ni tampoco sabe lo que él está pensando. En mi opinión, normalmente la gente que se acerca a la obra de Hinkelammert lo hizo normalmente por esta obra y por eso lo toman a él como teólogo, el cual fue mi caso. Por eso a mi juicio, para entender la especificidad de la temática de este libro, hay que conocer previamente su obra anterior a este libro, la cual fue producida fundamentalmente en Chile entre el 63 y el 73, obra con la cual recién puede uno entender por qué Hinkelammert hace el giro hacia la teología, pero no por motivos teológicos, sino por motivos teóricos y epistemológicos, porque de lo que se trataba era de mostrar el modo cómo la modernidad construye su marco categorial encubridor, o sea fetichista.

³ Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. DEI. Segunda edición. San José, Costa Rica. 1981. pág. 1

Latina, ¿por qué? Básicamente porque partía ingenuamente de un marco categorial diseñado para otro tipo de realidades, en cuyos conceptos estaba escondido el misterio de su dominación. En este partir ingenuo, o sea sin previa tematización del marco categorial con el cual construían conocimiento nuestros científicos sociales, estaba escondido el prejuicio moderno que dice que la modernidad es el estadio civilizatorio más superior, más humano y más racional. Es decir, nuestros científicos sociales, cuando intentaban hacer ciencia de la sociedad latinoamericana, básicamente partían ingenua e inconcientemente del concepto moderno-europeo-occidental de ciencia (positivismo-neopositivismo) en cuya estructura categorial está escondido y presupuesto el marco trascendental de la modernidad, o sea la estructura de primer grado que esconde y encubre las contradicciones de la estructura de dominación de segundo grado.

Pero esto no es lo peor o más grave, sino que junto con el marco categorial, lo que presupone todo modelo trascendental, no es solamente la posibilidad de la interpretación o la inteligibilidad, sino la posibilidad de la factibilidad de tal o cual proyecto, es decir, el marco categorial me permite no solo entender tal o cual fenómeno de tal o cual modo, sino que paralelamente lo que permite o no, es concebir cierto tipo de metas como factibles y otro tipo de metas como no factibles, o sea que la posibilidad de la transformación no tiene que ver solamente con la voluntad subjetiva de los sujetos sociales, o con las condiciones históricas de la realidad social, sino también con los marcos categoriales con los cuales hago inteligible y posible la posibilidad de tal o cual tipo de proyecto de transformación, ya sea reformista o revolucionaria. Porque “Así como dentro de un determinado sistema de propiedad solamente se pueden realizar ciertas metas políticas y no otras, también el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo concebir ciertas metas de la acción humana y no otras”⁴.

Tal pareciera que el marco categorial que la ciencia social usó y usa hasta ahora no nos permite concebir nuestras propias metas históricas, sino solamente las metas que están contenidas en el marco categorial moderno, así pues, parece que durante el siglo XX nuestros pueblos se empeñaron en construir en nuestras realidades sociales proyectos ajenos, como son los proyectos moderno-europeos, cuando en realidad no somos ni europeos, ni modernos, sino distintos que ellos y por eso lo que se deduce de nuestra historia es otro tipo de proyectos de transformación social.

Esto a su vez nos permite descubrir otro prejuicio típico de la izquierda y la ciencia social latinoamericana, de que ambos básicamente se asumen como modernos, esto es, en última instancia se asumen como

⁴ *Ibíd.* Pág. 1

sujetos sociales europeos, es decir con la concepción que de ser humano moderno ha desarrollado la modernidad, por ello es que preguntarse si somos o no modernos, no sea una pregunta gratuita o cualquiera. Tiene que ver no sólo con el proyecto que de humanidad tengamos, sino con la opción teórica que desarrollemos.

“Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos”⁵, es decir, lo que la ciencia social latinoamericana hasta ahora no hizo, fue derivar precisamente de nuestros propios fenómenos sociales, nuestro propio marco de interpretación, nuestro propio modelo ideal o si se quiere trascendental. Para a partir de él, producir nuestras estructuras pertinentes a nuestros propios modelos trascendentales. Lo que se hizo ingenuamente es “creer” que la ciencia social y la filosofía europeo-occidental era buena y verdadera en sí misma y que si queríamos hacer ciencia teníamos que partir de ella sin más, como si la filosofía y la ciencia europeo-norteamericana fuese el fundamento verdadero o absoluto del conocimiento, prejuicio éste que fue asumido ingenua e inconcientemente, pero lo que en realidad sucedió es que partiendo del modelo de ciencia moderna, en realidad lo que siempre estábamos presuponiendo era el mismo modelo trascendental europeo-moderno, el cual es pertinente al proyecto de la modernidad europea, pero totalmente contradictorio respecto de nuestras propias especificidades. Si bien este proyecto produce el desarrollo europeo-norteamericano-occidental, cuando queremos implementar este proyecto en nuestras sociedades, producimos exactamente lo contrario, es decir, el subdesarrollo, porque el modelo moderno de sociedad, presupone sociedades europeo-occidentales y no otro tipo de sociedades como las nuestras.

Así de encubrimiento en encubrimiento, América Latina ha seguido el proceso de frustración en frustración desde 1492 hasta el día de hoy. De lo que se trata entonces es de hacer una crítica sistemática y en regla de los presupuestos del marco categorial del pensamiento moderno-posmoderno, para luego empezar a concebir nuestro propio marco categorial a partir del modelo trascendental que se deduce de nuestras propias contradicciones y de nuestra propia historia que es más allá, o sea más larga que la historia moderna, la cual tiene apenas cinco siglos. Frente a nuestros problemas, ahora se yergue otro presente, en el cual es posible descubrir, otro futuro en relación a nuestro propio pasado. De eso se trata, de producir otra historia, pero para ello, necesitamos reflexionar radicalmente desde la perspectiva de nuestros propios marcos teóricos, categoriales y modelos trascendentales.

⁵ *Ibíd.*

Esta labor ya no es de la ciencia social, sino de la filosofía, pero vuelvo a decir, no es un problema de la filosofía europeo-norteamericana, sino en este caso latinoamericana y de tercer mundo, pero en perspectiva humana y mundial, con pretensión de universalidad, de veracidad, y de objetividad, pero también con pretensión de liberación mundial de todos los pueblos oprimidos.

Para terminar, cuando Hinkelammert cambia su programa de investigación, en realidad lo que está empezando a hacer es a profundizar en la historia el sentido de la investigación, para terminar de desnudar las contradicciones del presente, las cuales a juicio nuestro continuará haciendo en su *Crítica de la razón utópica* de 1984 y luego en *El mapa del emperador* de 1996, con los cuales continuará esta reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- Hinkelammert, Franz, 1967: *Economía y Revolución*. Editorial del Pacífico. Santiago.
- Hinkelammert, Franz, 1968: *El Subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Ediciones nueva Universidad. U. Católica. Santiago.
- Hinkelammert, Franz, 1969: *Elementos para un modelo de economía comunitaria*. Ed. Cidal. Caracas.
- Hinkelammert, Franz, 1969: *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del Capital*. Ed. Ensayos latinoamericanos. Santiago.
- Hinkelammert, Franz, 1970: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la historia*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz, 1970 *Teoría Dialéctica del Desarrollo desigual. El caso latinoamericano*. Ed. CEREN. Santiago.
- Hinkelammert, Franz, 1973. "La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista", "Consideraciones sobre las alternativas del cambio de las Estructuras económicas en Chile", "Economía socialista e interés del proletariado. Discusión de los criterios de la transformación". En: *Economía política en la Unidad Popular*. Ed. Fontanella. Barcelona. 1975.
- Hinkelammert, Franz, 1974: *Dialéctica del desarrollo desigual*. (Edición Ampliada y revisada) Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Hinkelammert, Franz, 1975: *Ideologías del Sometimiento*. EDUCA. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1977: *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1984: *Crítica a la razón utópica*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1987: *Democracia y Totalitarismo*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1988: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. 1989 *La deuda externa en América Latina*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1991: *Lucifer y la bestia. Sacrificios humanos y sociedad occidental*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1995: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*.

- Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz., 1996: *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1998: *El grito del sujeto*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 1999: *El huracán de la Globalización*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 2001 *Coordinación social del Trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 2001: ***El Nihilismo al Desnudo***. *Los tiempos de la Globalización*. Ed. LOM. Santiago. Chile.
- Hinkelammert, Franz, 2002: *Crítica de la razón utópica*. (Edición Ampliada y revisada) Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- Hinkelammert, Franz, 2002: *El retorno del sujeto reprimido*. Ed. Universidad Nacional. Bogotá.
- Hinkelammert, Franz, 2003: *El Asalto al poder mundial, y la violencia sagrada del imperio*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz., 2003: *La Vida o el Capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz, 2005: *Hacia una economía para la vida*. Ed. DEI. San José, Costa Rica.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- Duque, José y Gutiérrez, Germán. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. Ed. DEI. San José. 2001
- Apel, Karl Otto. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Ed. Síntesis. Madrid. 2002
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1999.
- Bautista, Juan José. *Crítica de la razón boliviana*. Ed. Tercera piel. La Paz - Bolivia. 2007
- Bautista, Juan José. *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*. De próxima aparición en Rincón Ediciones. La Paz - Bolivia.
- Buber, Martin. *Cuentos hasídicos*. 4 vol. Ed. Paidós Orientalia. Barcelona. 1994
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro*. Ed. Plural. La Paz - Bolivia. 1994
- Gallardo, Helio. *Fetichismo, fe y razón*. Entrevista a Franz Hinkelammert. San José. Mimeo. 1992
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I. Ed. Taurus. Madrid. 1987

- Heschel, Abraham J. *Los profetas*. 3 vol. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1984.
- Horkheimer, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1990
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Trotta. 2001
- Horkheimer, M. y Adorno, T. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Trotta. Madrid. 1998
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional. Madrid. 1977
- Koestler, Arthur. *LOS SONAMBULOS. Historia de la cambiante cosmovisión del hombre*. Ed. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. México. 1981
- Mandeville, Bernard. *La fábula de las abejas, o vicios privados, virtudes públicas*. Ed. F. C. E. 1987
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. Madrid. 1985
- Marcuse, Herbert. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Ed. Alianza. 1971
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Ed. Alianza. Madrid. 1993
- Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Ed. Universidad Complutense. Barcelona. 1998
- Wiesel. Elie. *Contra la melancolía*. Ed. Caparrós. Madrid. 1996
- Zemelman. Hugo. *Los horizontes de la razón*. Vol. I y II. Ed. Anthropos. Barcelona 1998
- Zubiri, Xavier. *Los grandes problemas de la metafísica occidental*. Ed. Alianza. Madrid. 1995.