



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Crítica de la razón geográfica desde la Filosofía de Franz Hinkelammert

TESIS

Que para obtener el título de,
Maestro en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

Lic. Gabriel Petatan García

TUTOR PRINCIPAL:

Dra. Rossana Cassigoli Salamon
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., agosto del 2022.



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.

*“La quema de las brujas es la revolución cultural
de la cual nace la sociedad burguesa”*

Franz Hinkelammert |

*“Soy hombre, es decir,
animal con palabras.
Y exijo, por lo tanto,
que me dejen usarlas.”*

Jorge Debravo |

*“Hablo la lengua de los conquistadores
pero digo lo opuesto de lo que ellos dicen.”*

Cristina Peri Rossi |

*A mí madre,
por engendrar en mí la palabra,
dulce y humana.*

*A mí padre,
por educarme,
en el camino del bosque.*

*A mí tía Tom,
por transmitirme,
el amor a los animales.*

*A mis amigos,
Jaspe y Emanuel,
por la comunión fraterna.*

Índice

Pródromo	10
Introducción	12
I. El paradigma de la razón geográfica.....	18
1. El concepto de razón geográfica	19
2. Filibusterismo y eurocentrismo.....	31
3. La dialéctica de la ilustración y el lenguaje del dinero.....	42
II. El concepto de Totalitarismo de Mercado	57
1. La doctrina de la esencia en Friedrich Hegel.....	61
2. La ontología del ser social de Karl Marx.....	78
3. Totalitarismo de mercado en Franz Hinkelammert	88
III. El Imperio de los mapas	105
1. El lugar y la mente	106
2. El retorno de lo utópico.....	122
3. El cautiverio de la utopía	135
IV. Sociedad sin exclusión y cultura de la esperanza	160
1. Secularización y liberación.....	167
2. El termidor de la esperanza.....	181
3. El arte de lo posible	187
Conclusión: América Latina y el dilema de la Metafísica	197
Bibliografía	204

Pródromo

Alguien me dijo una vez en un café muy cerca de Paris 7 que América Latina no era capaz de engendrar su propia metafísica. No mentía cuando pensaba que nadie había tenido todavía la fortuna o la desdicha de arriesgarse a corregir un malentendido de la filosofía, que todavía hoy se usa para fundamentar la discriminación. Pues “un pueblo sin metafísica”, solían decir los “idealistas más doctos” como Hegel: está condenado a la barbarie. Quedó, constancia de ello se puede encontrar incluso en el mundo que se funda con Karl Marx o los jacobinos negros, quienes negaron a las mujeres la universalidad más radical de la modernidad de 1804. Silencios o secretos del exterminio, aniquilamiento de las mujeres y sometimiento de nuestros ancestros. Pues se embebieron en la arrogancia de la razón, al grado de pretender nacionalizarla. Atreviéndose a proclamar discursos que hacen eco en lo profundo de las conciencias nazis que consumen nuestras selvas. Ignorando la autentica intención de Martin Heidegger que no era sino establecer a la técnica como ideología de dominación esencialista y al alemán como al pretendido lenguaje del logos, sólo porque se suele desconocer la más profunda crítica a la metaphysik der unmenschlichkeit¹ en sentido de la discusión desde el concepto de espacio. Anticipado por la revolución copernicana de Edmundo O’ Gorman y el sentido profundo de la Invención de América. Convertido en concepto por las obras de Henri Lefebvre y Guy Debord. Pero que no adquirieron su absoluta radicalidad hasta que se superaron a sí mismas (überwindung) en la obra de Franz Hinkelammert.

Ante la cual se perfila una cultura de esperanza que se enfrenta al aparente destino que nos indica que éste es nuestro fin y que estamos cada vez más cerca de la muerte, pero que se revela como tan sólo una ilusión ocasionada por el reflejo del ocaso de la metafísica eurocéntrica. Un fin cuya realidad será sólo para los vivos, más no para los textos que le irán dando vida “con el pasar del tiempo”. Aceptemos que no es un fin para nuestro género, sino el final de la utopía como concepto de lo trágico. Por ello, es que se ha de concentrar el esfuerzo en dar el primer paso y entregarse a la actividad misma de filosofar, olvidándonos de una vez por todas, del complejo de sometimiento. Al atrevernos a pensar por cuenta propia. Por lo que no se ha de cargar con ningún miedo o deseo que pueda nublar el juicio. Ya que, lo que aquí presento es en el fondo sólo un compendio de nuestras más brillantes ideas actualizadas a la metafísica de Hinkelammert. Reelaboradas de una forma estrictamente académica, lejos del lenguaje abstracto y separatista de la metafísica eurocéntrica y sin la elocuencia y la elegancia de las metafísicas premodernas. A través de la cual se ha de esperar que, en un futuro cercano, nos haya sido posible volver a moldearnos una razón de Ser. Pero esta vez, sin la arrogancia del etnocentrismo, ni reviviendo el mito de la fatalidad y la tragedia como única salida de la muerte que nos provoca la antinomia de la razón entre comunismo/neoliberalismo. Pues la muerte sólo existe en la autoconciencia de la propia vida y por ende un más allá de la presencia ausente está lejos de la vitalidad del aquí presente.

En cuanto al “mí” contenido en el locus de enunciación de la investigación, abogo por la impostura de Emmanuel Levinas en la que se reconoce la totalidad como paradigma de investigación del infinito, por lo que solo me resta insistir en que este fragmento de mí no soy yo, pero de algún modo, es un poco de lo que soy como totalidad concreta. La voz del narrador de un documental sobre la realidad que compartimos todos, presentada desde las notas de una lectura constante a la Filosofía de Franz Hinkelammert, nutrida por el deseo de resolver los problemas derivados de las preguntas planteadas a la Geografía crítica por el célebre artículo de la filósofa Amalia Boyer. Cuya intención es plantear un fundamento epistemológico para la Geografía como ciencia social y el contribuir a terminar el debate sobre “América Latina” y el lugar de la metafísica, por lo que nace del infortunio. Pues hasta donde el autor tiene conciencia, nadie en “Latinoamérica” se ha entregado todavía a la tarea de redactar una Metafísica en los términos abstractos del idealismo de Immanuel Kant, la sustancialidad de Spinoza o el hilomorfismo de Aristóteles. Lo cual en términos contemporáneos se reduce a un debate presentado en la forma de esta investigación.

¹ Franz Hinkelammert lo ha traducido de su propia obra como Metafísica de la inhumanidad. Pero la realidad de lo que se entiende por ese concepto hoy en día, es el trasfondo de toda la tesis. A lo largo de la investigación se ha preferido optar por la alternativa que se comienza a gestar en la comunidad científica internacional que describe el ocaso de ese pensamiento.

Por lo que, no ha tenido otro objetivo que, los anteriormente presentados. Bastos y amplios objetivos, sin embargo, que nos han conducido por un laberinto que nos ha llevado a desarrollar y presentar una nueva forma de clasificar el tiempo histórico tratando de alcanzar una objetividad espacial que rebase los núcleos del eurocentrismo y que no se ate nuevamente a un determinado etnocentrismo. Pues más que representar tiempos determinados datados sobre una linealidad que arbitrariamente se ancla en la mitología abrahámica y que ha surgido desde el mito de Noé y sus tres hijos, esta lo hace desde el pensamiento filosófico mismo: Antigüedad, Premodernidad, Modernidad y Contemporaneidad. Por lo que a lo largo de la investigación las dataciones son meras formas de presentar los requerimientos académicos y la falta de una postura historiográfica reconocida no implica el que no exista una forma de pensar el tiempo y el espacio sociales a lo largo de la presente investigación. Pues los marcos de la filosofía se han visto restringidos por la filosofía contemporánea a un punto en que decir que sólo la heliade, los califatos, los brahmanes y, algunos europeos han tenido y tienen filosofía, es no comprender el sentido mismo del filosofar.

La respuesta a la trascendencia del dualismo occidental entre comunismo/neoliberalismo es globalmente unánime, necesitamos abandonar las mitologías eurocéntricas y reconstruir un logos global. Pues la razón es una y no le pertenece a nadie, dado que su existencia nace de la relación de reconocimiento recíproco entre dos conciencias que dialogan. Ahí donde hay razón, hay reconocimiento y donde se le echa en falta, predomina la muerte como fundamento de la barbarie. Es por ello que, en las siguientes líneas, he tratado de ordenar una discusión que atañe a la geografía desde la revolucionaria metafísica de Franz Hinkelammert, quien recoge los fundamentos de Hegel y Marx, pero que dialoga y se preocupa por los problemas de los condenados de la tierra. Por lo que, lo que aquí se presenta tiene espíritu y sentido propio, desligado de cualquier corriente de pensamiento moderna e incluso tratando de forjar su propia estructura en la filosofía contemporánea. Pero, sabiéndose a hombros de gigantes, como solía decir Isaac Newton.

*Cuicuilco
2 de noviembre de 2021*

Introducción

La lectura constante de la obra de Franz Hinkelammert se convirtió en una fuente inagotable de conocimiento, por lo que a lo largo de mi formación he ido adentrándome cada vez más en los debates en torno a su concepto de metafísica. Es por ende que la obra multilingüe del filósofo de origen alemán radicado en Costa Rica adquirió una importancia significativa en este proceso de aprendizaje de la investigación académica; la concreción que le otorga al concepto permite una integración orgánica con los análisis teóricos y políticos de las Ciencias sociales. Por otro lado, si bien la lectura de sus distintas obras leídas desde idiomas diferentes aumenta las posibilidades hermenéuticas, irónicamente las simplifica. Dado que la actividad del comparar permite delimitar las derivas de sus conceptos y comprender de forma armónica la totalidad de su pensamiento.

El estudio de su pensamiento particular me ha posibilitado articular una propuesta de solución al debate epistemológico de la Geografía planteado por el trabajo de Amalia Boyer², mismo que se convirtió en un desafío que busco contribuir a resolver con ayuda de la concepción metafísica construida por Hinkelammert. Por lo que antes de comenzar con la exposición detallada de los problemas teóricos de la presente, preferiría comenzar explicando el proceso de construcción de esta investigación que ha sido posible gracias al trabajo de acompañamiento académico de la Dra. Rossana Cassigoli Salamon del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Así como al financiamiento obtenido en la forma de becas y estímulos académicos por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Medios que han hecho posible la realización de una propuesta teórica que emana de la lectura de la obra de Franz Hinkelammert a través de la cual analizan problemáticas surgidas al seno de la Geografía.

Antes de proceder con las propuestas de la investigación, es importante señalar que se ha optado por tomar la decisión consciente de utilizar la gramática de la Academia Mexicana de la Lengua. Puesto que el ofrecido por la Real Academia de la Lengua Española nos parece limitado, y aunque ha sido calificada de monárquica y colonial, ello no ha influido en esta decisión, ya que su excelente trabajo burocrático acorde a la metafísica que opera en sus mentalidades ha sido excelente. No obstante, esta decisión consciente de no incorporar con rapidez expresiones de uso cotidiano la vuelven incompetente para los requerimientos de esta investigación, pues a diferencia de la Academia Mexicana de la Lengua, que opera como diccionario de la presente, no ofrece la cantidad de términos y expresiones utilizadas en América Latina, que para esta investigación resultan de vital importancia en términos lingüísticos. Lo que no exculpa los equívocos del autor.

A lo largo de su vida, Hinkelammert ha estado ligado a procesos políticos significativos de la América Latina del siglo XX, por lo que es revelador comenzar a desgranar los intersticios de esta investigación, señalando algunas claves de su biografía. Hinkelammert nació el 12 de enero de 1931 en la ciudad de Emsdetten al oeste de Alemania. Estudió economía y se doctoró en 1960 por la Universidad Libre de Berlín con una tesis fundamental sobre la economía planificada de la Unión

² Amalia Boyer, 'Hacia Una Crítica de La Razón Geográfica', *Universitas Philosophica*, 24.49 (2007).

Soviética. Al obtener su doctorado consiguió el apoyo de la Fundación Konrad Adenauer por lo que se desempeñó como profesor en la Universidad Católica de Chile de 1963 a 1973.

En el vertiginoso proceso que vivió a lo largo de los años que condujeron a la intervención militar y económica estadounidense en Chile, nuestro autor rompió con la democracia cristiana y la Fundación Adenauer. A raíz de dicha ruptura, realizó estudios sobre sociología económica en el Instituto Latinoamericano de Desarrollo (*ILADES*) junto a Jacques Chonchol, así mismo ayudó a fundar el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (*CEREN*) a través del cual colaboró con la Unidad Popular. Tras la aplastante victoria electoral de Salvador Allende en 1970, Hinkelammert se convirtió en el asesor económico del nuevo gobierno hasta su exilio. Un tema que me ha motivado a estudiar lo que he denominado como el carácter del capitalismo que tiende a la “*financiarización de la naturaleza*”, reflexión surgida en la participación activa en el seminario sobre militarización y violencia en América Latina a cargo del Dr. José María Calderón de la Universidad Nacional Autónoma de México de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Después del golpe militar de 1973, Hinkelammert pudo salvarse del arresto en la embajada alemana e inicialmente regresó a Berlín donde se desempeñó durante tres años como profesor en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. En el año de 1976 aceptó una plaza como profesor definitivo en la Universidad de Costa Rica (*UCR*), por lo que se mudó a San José, donde junto a Helio Gallardo (*exiliado chileno*), Pablo Richard y Hugo Assmann, fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones (*DEI*). Un instituto de investigación interdisciplinaria dedicado al estudio de la *Teología de la liberación*, el cual interrumpió durante un breve periodo entre 1978 y 1982 cuando fue director del Posgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras e investigador del Centro Universitario Centroamericano (*CSUCA*). Sin embargo, hoy en día reside en San José junto a su familia costarricense.

En 2006 fue elegido primer ganador del *Premio Libertador al Pensamiento Crítico* otorgado por el Gobierno Bolivariano de Venezuela, sin embargo, más allá de lo controvertido de dicho premio, su obra constituye una notable contribución al pensamiento económico y filosófico, cuyo eco se puede sentir con mayor fuerza entre sus lectores hispanohablantes. Esto por la originalidad de encontrar una salida al laberinto de la modernidad, expresado en la dicotomía entre capitalismo y socialismo, que domina los debates políticos latinoamericanos por razones que escapan a la investigación. A raíz de que su obra ha sido publicada en numerosos idiomas, Hinkelammert se ha tomado la libertad de jugar con la presentación editorial de cada una de ellas, por lo que en aquellas traducidas a la lengua inglesa el objetivo editorial está enfocado en defender una postura ética y teológica a partir de la *Teología de la liberación*, pues su discusión es en términos de ética. En español se ha enfocado en una postura Económica y Política de transformación social y defensa de la utopía de una sociedad sin exclusión. Mientras que en alemán ha fomentado la discusión en torno al concepto que Martin Heidegger tenía de la *Metafísica*. Dado que las discusiones han sido alimentadas por el propio autor a lo largo de sus obras, estas diferencias sutiles -*hasta donde a esta investigación le ha sido posible indagar*- se han enfocan principalmente en limitar o ampliar las distintas posibilidades hermenéuticas que sus posturas suscitan en sus distintos públicos.

El caso más notable que puede servir como expresión concreta de este particular comportamiento difícil de encontrar en una obra filosófica lo ubicamos en uno de sus libros insignes en el mundo germanófono: *Las armas ideológicas de la muerte*³. Puesto que para los germanos esta se distingue de sus homólogas en español e inglés dado que en la edición en lengua alemana el autor hace una referencia explícita a la *metafísica del capitalismo* dado que el subtítulo de la obra publicada en Friburgo en 1985 lleva por subtítulo *Sobre la metafísica del capitalismo*. No obstante, las ediciones en inglés y español difieren a su vez la una de la otra. Puesto que, en la edición de Nueva York de 1986, en el subtítulo de la obra se puede leer *Una crítica teológica del capitalismo*⁴. Cabe destacar que esta edición tiene un estudio introductorio a cargo del reconocido filósofo estadounidense Cornel West, en la que resalta el papel de la teología de la liberación y su relación con las revoluciones centroamericanas de los años ochenta del siglo XX. Esta tendencia se mantiene incluso en sus diferentes ediciones hispanas, las cuales se distinguen entre sí, dado que la edición de 1978 publicada en Salamanca es a su vez distinta de la que fue publicada en San José en 1977, porque en la de Salamanca el subtítulo desaparece por completo⁵. Mientras que en la edición que fue publicada en San José se puede leer como subtítulo *El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*⁶.

Cabe destacar además que estas se han realizado de forma distinta en cada uno de sus idiomas de publicación, pues las ediciones españolas y alemanas han sido redactadas completamente por el autor a diferencia de sus homologas inglesas que han sido traducidas en su mayoría por traductores especializados. Esto de acuerdo con lo señalado al autor del texto en una entrevista inédita realizada por esta investigación a Helio Gallardo a principios de 2020. En cuanto a la edición alemana de las *Armas ideológicas de la muerte* publicada en Friburgo en 1986, el texto introductorio corrió a cargo de Kuno Füssel, un reconocido teórico de la teología de la liberación en lengua germana. Mientras que la edición de San José de 1977 fue introducida por el autor a partir de un prefacio en el que agradece el apoyo de los miembros del DEI.

A lo largo de los años setenta y ochenta el DEI se convirtió en un centro de estudios interdisciplinarios que creó un ambiente propicio para el desarrollo de la Filosofía política en general y la *Teología de la liberación* en particular. El centro está ubicado en la zona metropolitana de San José en las inmediaciones del barrio de San Pedro, a las afueras de la UCR, en la que se ha comenzado a construir una escuela de pensamiento en torno a la Filosofía de este particular filósofo políglota. A lo largo de la investigación tuve la fortuna de poder trasladarme en repetidas ocasiones a San Pedro, debido al contacto que he mantenido con el Dr. Helio Gallardo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCR, a partir de quien me ha sido posible adentrarme en el pensamiento de Franz Hinkelammert desde una adecuada distancia crítica.

³ Franz Hinkelammert, *Die Ideologischen Waffen Des Todes: Zur Metaphysik Des Kapitalismus*, ed. by Kuno Füssel (Freiburg: Edition Exodus; Edition Liberación, 1985).

⁴ Franz Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism* (New York: Orbis Books, 1986).

⁵ Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de La Muerte* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978).

⁶ Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de La Muerte. El Discernimiento de Los Fetiches: Capitalismo y Cristianismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), UCR, 1977).

Puesto que el principal interés de esta investigación radicó en mantener una sana distancia entre la recepción de la obra en distintos contextos y la propia postura del autor, fue posible resituar el lugar de su concepción metafísica a lo largo de sus obras y en particular entre sus lectores, entre los que podemos destacar los trabajos de Estela Fernández Nadal⁷. A pesar de ello, la influencia más significativa proviene de las formulaciones críticas que ha realizado el también filósofo y exiliado chileno Helio Gallardo, por lo que me parece de vital importancia señalar la influencia profunda que ha tenido en el desarrollo de esta investigación. En particular es menester señalar el papel de su obra *Emancipación y redención*,⁸ en la que plantea una lectura a contrapelo de la filosofía de Franz Hinkelammert, exponiendo las distintas aristas de su pensamiento.

Gallardo a su vez tiene una visión muy íntima del trabajo de Hinkelammert, debido a que ha prologado una cantidad considerable de libros del mismo autor para la editorial Arlekin, casa editorial que se ha encargado de la mayoría de sus obras, la cual está ubicada a unas cuadras de la Biblioteca Carlos Monge de la UCR. A pesar de la dificultad que supone el considerar las distintas versiones de algunas de las obras más significativas del autor, esta investigación ha privilegiado una redacción centrada en su difusión en lengua hispana. Por lo que las referencias a los idiomas ajenos al español se han hecho únicamente cuando se ha considerado absolutamente necesario.

La traducción de las fuentes originales que no disponen de una equivalencia en nuestro idioma que figuran en la bibliografía de la tesis, han sido traducidas por el autor, a partir de un dedicado trabajo de interpretación y redacción, con el apoyo de diccionarios especializados, inteligencias artificiales dedicadas a la traducción y la asesoría docente de quien se ha especializado en el estudio del idioma en cuestión. En especial en lo que corresponde a las referencias en lengua germana, por lo que agradezco especialmente a la Dra. Laura Velasco Martínez de la Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción (*ENALLT*), quien ha sido una de mis principales influencias en el largo camino de aprendizaje del idioma alemán, al ser una fuente inagotable de respuestas a las dificultades inherentes al aprendizaje del idioma y su traducción.

La intención de priorizar el español sobre los distintos idiomas que se ven involucrados a lo largo de la investigación responde a la discusión planteada por Franz Hinkelammert frente a la retórica nacionalista de Martin Heidegger, puesto que cuestiona el papel político y social del mito de que el lenguaje del logos se restringe al alemán y el griego. Una interpretación que ha traído serias consecuencias a la autonomía del pensamiento fuera de lo que Bolívar Echeverría denominaría los mundos euronorteamericanos, por lo que esta investigación se ha guiado por la consigna de Leopoldo Zea de comprometerse con la Filosofía sin más. A pesar de que se han identificado una serie de elementos que requerirían una investigación mucho más exhaustiva del autor y debido a que estas conducirían a la misma a través de derivas que escapan al proyecto de realizar una *Crítica de la razón geográfica*, han sido excluidas. Importa recalcar que este proyecto se ha enfocado en proponer una respuesta a Amalia Boyer, la cual ha sido expuesta a partir de la lectura de la filosofía

⁷ Estela Fernández Nadal and Gustavo David Slinik, *Teología Profana y Pensamiento Crítico: Conversaciones Con Franz Hinkelammert* (CLACSO, 2012).

⁸ Helio Gallardo, *Franz J. Hinkelammert: Emancipación y Redención* (San José: Arlekin, 2019).

de Franz Hinkelammert. Por lo que lo que a continuación se presenta responde a una propuesta teórica y no propiamente a un estudio detallado de la Filosofía de Hinkelammert. Incluso si su pensamiento es el sustento indispensable para realizarla.

La presente está dividida en cuatro capítulos, cada uno subdividido intencionalmente en triadas organizadas de tal forma que permitan aproximarse simultáneamente a una lectura profunda de la filosofía de Franz Hinkelammert y de tal suerte que a su vez sea posible construir una crítica de la racionalidad geográfica que habita en nuestras mentalidades. Anclada a lo que algunos autores contemporáneos definen como la *metafísica eurocéntrica*, quienes han sido recuperados a lo largo de la investigación, empero, es importante señalar que el concepto de *metafísica eurocéntrica* en sí mismo escapa a las intenciones argumentativas de nuestro autor, pero la categoría ha sido retomada debido a la vinculación temática que posee con las obras de Franz Hinkelammert donde aparece en la forma de una *metafísica del capitalismo o de la inhumanidad (Unmenschlichkeit)*.

Por lo que en el primer capítulo titulado *El paradigma de la razón geográfica*, se explora el concepto de razón geográfica, la construcción del eurocentrismo y su vertiente beligerante el Filibusterismo en el proceso de conformación de los Estados modernos y las Universidades en todo el mundo. Con un énfasis particular en una crítica a la lectura que la Escuela de Frankfurt hace de la ilustración y a partir del reconocimiento del problema del dinero metálico. El segundo capítulo por su parte nos sumerge en una discusión sobre el fundamento ontológico del capitalismo y su dinámica moderna desde el desarrollo del concepto de *Totalitarismo de Mercado* planteado por Hinkelammert, si bien íntimamente ligado a su lectura de Friedrich Hegel y Karl Marx, presentado como superación (*dialektische aufhebung*) de las mismas.

El tercer y cuarto capítulos están pensados a partir de la ontología del ser social que Hinkelammert recupera del marxismo pero que entrega de una forma distinta a la que filósofos como György Lukács han presentado desde una visión anclada a la metafísica eurocéntrica. El tercer capítulo denominado *El Imperio de los mapas* adquiere su nombre de una paráfrasis del libro *El mapa del emperador* publicado por Hinkelammert en 1996, en el cual se presenta una discusión en torno a la relación que se ha establecido en la geografía crítica a razón del problema del espacio social por la influencia de Henri Lefebvre. Una de las fuentes a las que recurre nuestro autor para plantear el problema de la espacialidad del capital y las dinámicas asociadas a lo que Boyer ha definido como razón geográfica. Así mismo, en este capítulo se pretende dar seguimiento a la discusión en torno a las utopías y al lugar que ocupan en la construcción de alternativas al capitalismo.

En el cuarto y último capítulo titulado *Sociedad sin exclusión y cultura de la esperanza* se ha recuperado la discusión que atraviesa la obra de Hinkelammert en torno al problema de la secularización y su relación con el proceso de liberación que ha sido desencadenado por el problema de la quema de brujas como revolución cultural de la modernidad. El título del capítulo adquirió su nombre a partir de una paráfrasis de la obra de 1995, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, la razón de no retomar el nombre del libro en su estructura original se ha debido exclusivamente a una cuestión de diseño editorial, en este capítulo se exponen las distintas aristas de lo que implica la concepción metafísica de la obra de Franz Joseph Hinkelammert que posibilitan la construcción de una cultura de la esperanza y que postula las condiciones necesarias

de una sociedad sin exclusión, así mismo, se recupera la crítica que nuestro autor hace a la ortodoxia producida por el anquilosamiento de los proyectos revolucionarios.

En su conjunto la Tesis que se presenta a continuación tiene por objetivo desmontar los mitos de la modernidad asociados al lugar de la razón geográfica y responder a los desafíos teóricos planteados por el denominado giro geográfico de las Ciencias sociales. Pero también y en no menor medida contribuir a dismantelar las limitaciones que la *metafísica eurocéntrica* ha interpuesto al desarrollo del pensamiento filosófico nustramericano, recuperando de una manera ordenada una serie de debates y discusiones que han sido expuestas por distintos autores de la teoría crítica que se ha creado “desde los márgenes”.

Atendiendo a su vez el proceso que Dipesh Chakrabarty ha denominado provincialización de Europa, como una realidad que todavía les parece grotesca a algunos europeos e incluso a la mayoría de los intelectuales de nustramerica, a pesar de que otros, ya no se reconocen con ese pasado colonial. Puesto que son una suerte de víctimas y victimarios de historias ajenas al comercio triangular de la historia Atlántica. La multiculturalidad en algunas zonas de Europa supera la discusión esencialista entre una nación y otra, y ponen en perspectiva la postura que una visión nacionalista puede generar en el pensamiento. Por lo que esta investigación tiene como propósito contribuir a trascender los marcos de interpretación definidos por la tradición occidental del pensamiento filosófico, decantándose por el reconocimiento del pensamiento social y su realización en lo que ha tenido a bien en denominarse como teoría crítica.

En cuanto a las notas, el sistema de citados y la organización de la información documental, es importante aclarar que se ha utilizado el sistema automatizado de organización de recursos bibliográficos gratuito de la Universidad de Cambridge y el Instituto Johns Hopkins conocida como Mendeley y se optado por el sistema de citados de la *Modern Humanities Research Association*, que tiene como objetivo fomentar y promover el estudio y la investigación avanzada en las humanidades. Así mismo, la bibliografía consultada responde a una variopinta selección de materiales provenientes de todas las latitudes a las que nos ha sido posible acceder con ayuda de los novísimos acerbos digitales, en particular la red de archivos y bibliotecas virtuales de Europa y América, en donde destacan especialmente el Archivo Virtual Franz J. Hinkelammert de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, la Red de Archivos y Bibliotecas Virtuales de la UNAM, la Biblioteca Virtual del Congreso de los Estados Unidos, la Plataforma Gallica de la Biblioteca Nacional de Francia, el Archivo Digital de la Universidad de Hamburgo y la Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Acerbos bibliográficos que permitieron incorporar a esta investigación una serie de artículos y libros desarrollados en las academias americanas, europeas, africanas e indias, que abogan por construir una nueva forma de comprender la investigación académica y trascender la idea del “pensamiento marginal”.

I. El paradigma de la razón geográfica

A lo largo del primer capítulo se llevará a cabo un recorrido historiográfico que permitirá plantear el lugar del concepto de razón geográfica, el papel que jugó en la institucionalización de las ciencias modernas y el proceso de conformación de la teoría crítica. Resulta significativo señalar que si bien el proyecto de una crítica a la racionalidad geográfica parte del novedoso y sugerente trabajo de Amalia Boyer,⁹ responde en sus fundamentos y desarrollos a una profunda lectura de los trabajos de Franz Hinkelammert, quien abre un margen de interpretación tanto en el campo de la Historia de las ideas como en el de la Ontología y la Metafísica¹⁰. A partir del cual es posible replantear las bases epistemológicas que sustentan la racionalidad geográfica, misma que constituye el fundamento de la instrumentalización de la naturaleza y el principio del racionalismo científico que evolucionó a lo largo del siglo XVIII y XX hasta convertirse en los principios racionales del neoliberalismo y el neopositivismo que dominan el panorama filosófico contemporáneo.

Por lo que surge la necesidad de apropiarse de las discusiones que se fundamentan en la teoría crítica, a partir de la expansión temática y los desarrollos epistemológicos de lo que Franz Hinkelammert recupera del pensamiento de Karl Marx, trascendiendo el culto a la personalidad de los distintos marxismos, hacia la comprensión general del proceso de acumulación capitalista con el desarrollo de la *Crítica de la economía política*. Pues la distinción general de los procesos de reflexión filosófica de esta particular disciplina académica, representan a su vez las bases de los argumentos posteriores sobre los que se sostiene el denominado giro espacial de las Ciencias sociales, particularmente sustentado en un diálogo abierto entre la Historia y la Geografía. Esto

⁹ Boyer.

¹⁰ Es importante aclarar que el concepto de Metafísica que se desarrollará a lo largo de la investigación tiene la intención de discutir la centralidad que el filósofo Martín Heidegger postula al fijar su atención en el concepto de tiempo y su relación con el sentido mismo de la existencia. Martin Heidegger, Raúl Gabás Pallás, and Jesús Adrián Escudero, *El Concepto de Tiempo* (Madrid: Trotta, 2001). Lo que presupone el desprenderse de la visión fetichista que se ha realizado fuera del ámbito germanoparlante a la noción del ser situado (*Dasein*), misma que ha sido desvinculada profundamente del desarrollo de la *Crítica de la Economía Política* de Karl Marx y las implicaciones propias a su noción de desarrollo técnico. Una discusión formalizada principalmente en los textos de Franz Hinkelammert en los que la discusión sobre la técnica trasciende la visión antropocéntrica de Martin Heidegger, hacia el desarrollo profundo de la relación social-natural. Johnny Azofeifa Sánchez, 'Los Fundamentos Del Nazismo: ¿El Fin de Las Utopías? La Crítica de Franz J. Hinkelammert a Nietzsche y a Heidegger', *Revista Estudios*, 18–19 (2004), 105–18 <<https://doi.org/10.15517/RE.V0118-19.25085>>. Una discusión planteada originalmente por Friedrich Schelling, que alcanzó una madurez importante en los trabajos de los geógrafos alemanes del siglo XIX, principalmente en Alexander Von Humboldt, Karl Ritter y Friedrich Ratzel. Oleg Bazaluk, *The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe* (Cambridge Scholars Publishing, 2017).

con la intención de consolidar una crítica a la razón geográfica que instrumentalizó los saberes de la cristiandad, e instauró una dinámica de rapaz apropiación y explotación de la naturaleza.

La idea de Europa guarda la llave de una relación con los archivos de conocimientos geohistóricos que conforman un grupo de pensamientos disidentes a los que Eduardo Grüner define como eurocentrados¹¹. Una distinción sumamente importante que se define a partir de la especificidad de las nociones eurocéntrico y eurocentrado, que se popularizaron rápidamente entre los intelectuales latinoamericanos (*incluido Hinkelammert*) y que conforman un espacio de discusión que recoge las variopintas problemáticas de nuestramerica. Pero entregándolas en la forma de un discurso epistemológico de frontera que no sólo se compromete con su objeto de análisis, sino que lo interroga desde sus propias conclusiones, un puente que atraviesa el desarrollo mismo de la Filosofía Política, al tiempo que cuestiona la lectura de los clásicos modernos, así como su pertinencia en el estudio de la realidad latinoamericana que se rearticula a partir del largo proceso de asimilación de lo que podemos definir como racionalismo geográfico.

1. El concepto de razón geográfica

La conquista y colonización de los territorios que se convirtieron en América, se puede considerar el comienzo de la contradictoria proliferación de los imaginarios abrahámicos sobre los que se sustentó la visión hegemónica que habita las mentalidades de las sociedades modernas, en las que una determinada forma de observar e imaginar a la superficie terrestre *-misma que se ha utilizado desde entonces para legitimar el orden social-* se convirtió en el fundamento de lo que se puede denominar razón o racionalidad geográfica. Una forma específica de relacionarnos con la naturaleza en la que el espacio social es visto y entendido como un territorio en constante disputa, una forma de ejercer el reconocimiento y control sobre las sociedades, así como la forma moderna de afirmar la existencia social en términos de su racionalización instrumental.

¹¹ *Cuando yo digo pensamiento situado, como latinoamericano estoy citando a Sartre. Él es el que acuñó esa expresión de un pensamiento o una escritura en situación. Yo me aprovecho de esa idea europea, no eurocéntrica, porque hay que distinguir esto: una cosa es el pensamiento eurocentrado porque se produce en Europa: Marx, Freud, ahora dije Sartre, Adorno, por sólo decir, y otra cosa el pensamiento eurocéntrico. Muchos de estos autores críticos, que por momentos son eurocéntricos también, inadvertidamente, no pueden evitarlo, porque también ellos están situados.* Yanina Mennelli and Laura Luciani, 'Patear El Tablero Teórico: Diálogo Con Eduardo Grüner', *FHUMYAR* (Buenos Aires, 2016), pp. 257–72 <[http://biblioteca.puntoedu.edu.ar/bitstream/handle/2133/12471/Entrevista "Patear el tablero teórico"%2C diálogo con Eduardo Grüner.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://biblioteca.puntoedu.edu.ar/bitstream/handle/2133/12471/Entrevista%20Patear%20el%20tablero%20teórico%2C%20diálogo%20con%20Eduardo%20Grüner.pdf?sequence=3&isAllowed=y)> [accessed 22 August 2019].

El advenimiento de la razón geográfica se logró profundizar e institucionalizar a raíz de la invención de América,¹² planteada y definida por Edmundo O' Gorman, para referirse al proceso al que responde la asimilación territorial, social, económica y cultural de los territorios ultramarinos colonizados a partir del siglo XVI. Sobre el que se sustenta la visión con la que se estructuran las lógicas de orden y control de los espacios que se disputan la construcción de las subjetividades modernas. Una visión que se completó con la asimilación de dichos imaginarios en la mente de las sociedades que se consolidaron a partir de la apropiación de los recursos y los productos extraídos de lo que se denominó primigeniamente como el Nuevo Mundo, pero que a raíz del desarrollo y las dinámicas propias al auge del racionalismo moderno se consolidó como América.

La lógica de producción de las representaciones cartográficas de América revela la dinámica de consolidación del racionalismo moderno, que puso en cuestión el orden cosmogónico del mundo que a partir del siglo XVIII denominamos propiamente Europa, no obstante, es importante mencionar al respecto que hacia los tempranos siglo XV y XVI ese difuso y heterogéneo espacio social al que nos referimos anacrónicamente como Europa, por entonces era dominado por una disputa religiosa de carácter político-militar que envolvió a las tres principales descendencias de las religiones abrahámicas (*cristianos, judíos y musulmanes*). Situación no menor debido a que el auge de las religiones abrahámicas se convirtió en una cruzada que enfrentó a toda forma de representación simbólica que sustentaba las relaciones sociales y culturales con las que se organiza el mundo a razón del politeísmo. Misma que consolidó la visión universalista de integración y asimilación de los distintos territorios conquistados alrededor del mundo.

El mundo cristiano fue particularmente beligerante, incluso hoy día dan muestras de ello en sus relaciones bilaterales con otros países fuera de Europa. América, nombrada así en honor a los trabajos de Amerigo Vespucci por el celebre cartógrafo germano Martin Waldseemüller en el icónico primer mapamundi de la historia occidental de 1507¹³. Fue la clave para trascender los fundamentos teológicos de los imaginarios abrahámicos que dominaban la cultura "científica" del mundo occidental y el comienzo del desarrollo del racionalismo científico, que constituyen un proceso de larga duración que eventualmente condujo a la dinámica de apropiación de la naturaleza propia del modo de producción capitalista.

El desarrollo de la cosmografía racional fue vital para el auge de la navegación ultramarina. A pesar de que se ha discutido profundamente el que Amerigo Vespucci tuviese o no plena conciencia del

¹² Edmundo O'gorman, *La Invención de América*, 11th edn (CDMX: Fondo de cultura económica, 2010).

¹³ Gregory C McIntosh, 'Martin Waldseemüller, Amerigo Vespucci, and the So-Called "Error" of the "Abbey of All Saints"', *Terrae Incognitae*, 43.2 (2011), 134–59.

Nuevo mundo como una masa de tierra separada de todo lo que se conocía hasta entonces¹⁴, lo cierto es que, para sus contemporáneos, particularmente para Martin Waldseemüller, representó la crisis de la racionalidad teológica y la prueba definitiva de la veracidad del racionalismo científico, pues a pesar de la controversia en torno a la autoría y autenticidad del corpus Vespucci resulta significativo destacar la influencia de sus obras en el cartógrafo germano, quien es indiscutiblemente el pionero de las distintas representaciones del Nuevo Mundo y el origen de la *lingua franca* que representó el desarrollo de la cosmografía racional para la industria y el comercio mundial desde el siglo XVI y que persiste hasta nuestros días.

El desarrollo de la cosmografía racional del siglo XVI fue decisivo para el desarrollo del capitalismo, pues estableció una ruptura profunda con los imaginarios geográficos de la cristiandad en la que sólo se concebía al mundo distribuido en tres grandes partes íntimamente ligadas a la tradición cosmográfica grecorromana. Una situación en la que ningún texto sagrado judío, cristiano o musulmán fue capaz de explicitar la existencia de lo que desde 1507 reconocemos como América, que de acuerdo con Martin Waldseemüller debía ser atribuido a Amerigo Vespucci y no a Cristóbal Colón, dado que lo importante para él fue la conciencia de la existencia del Nuevo mundo, pues representaba el argumento que deslegitimaba contundentemente la cosmografía abrahámica, profundamente deudora de los trabajos pioneros de Claudio Ptolomeo¹⁵ (100-170 EC).

La invención de América significó una sigma particularmente importante para la cristiandad, puesto que la lógica profundamente teológica con la que se ordenaba el mundo cristiano dependía en gran medida de la interpretación de los textos sagrados que definían las dinámicas culturales y las estructuras organizacionales con las que se legitimaban las jerárquicas del modo de producción feudal. Un proceso que desencadenó la crisis del modelo cosmográfico de la cristiandad, interpretado a partir de textos canónicos y de la reconstrucción de la ecúmene ptolemaica por Enea Silvio Piccolomini (1405-1464) -mejor conocido como el Papa Pio II- en su *Historia rerum ubique gestarum locorumque (Historia de eventos y lugares en todas partes)* de 1463¹⁶.

La crisis de racionalidad abrahámica, base de la cosmografía de Pio II y anterior a la escisión protestante orquestada por el cura germano Martin Luther en 1517, fue desencadenada por el proceso de invención de América. Esto se debe a que, en los textos canónicos de la tradición

¹⁴ Martin Lehmann, 'Amerigo Vespucci and His Alleged Awareness of America as a Separate Land Mass', *Imago Mundi*, 65.1 (2013), 15–24.

¹⁵ Patrick Gautier Dalch, 'The Reception of Ptolemy's Geography (End of the Fourteenth to Beginning of the Sixteenth Century)', *Atti Della Società Italiana per il Progresso Delle Scienze*, 18 (1929), 60–80.

¹⁶ Alessandro Scafi, 'Pio II e La Cartografia: Un Papa e Un Mappamondo Tra Medioevo e Rinascimento', *Enea Silvio Piccolomini. Pius Secundus Poeta Laureatus Pontifex Maximus, Atti Del Convegno Internazionale*, 29 (2007), 239–61.

abrahámica, el mundo es dividido en tan sólo tres grandes partes que pueden identificarse con claridad como lo que hoy corresponde a los territorios de Asia, África y Europa.

Una visión que, si bien fue fundamentada por Piccolomini, no se logró consolidar propiamente como tal entre los círculos intelectuales hasta la creación del *Imago mundi* de Pietro d'Ailly en 1485, quien influenció profundamente el viaje de Cristóbal Colón a través del *Mare tenebroso* que en la lógica cosmogónica ptolemaica conducía de las costas de la península Ibérica a la India. La crisis de la cosmografía abrahámica fue particularmente significativa debido a que el proyecto de Eneas Silvio Piccolomini se consideraba una suerte de unificación de la obra de Claudio Ptolomeo con las concepciones teológicas del Antiguo testamento (*compartido por cristianos, judíos y musulmanes*) que lograban unificar la visión creacionista del cristianismo y los trabajos de los geógrafos grecorromanos. La cosmografía de Piccolomini reconocía la existencia de tres grandes masas continentales que correspondían a las rutas seguidas por los tres hijos de Noé tras el denominado “diluvio universal” en las que cada uno de ellos se estableció en un continente: Sem en Europa, Cam en África y Jafet en Asia¹⁷, por lo que la existencia de una cuarta parte del mundo significó el principio del fin de la racionalidad teológica abrahámica¹⁸.

Al agregar una cuarta parte al mundo conocido de lo que hasta entonces se consideraba el *Orbis Terrarum* y extender sus límites reales por primera vez, el mapa de Martin Waldseemüller ayudó a marcar el comienzo de la era geográfica moderna y el desarrollo de la cosmografía racional, un logro por el que merece un lugar importante en la Historia de las ideas, pues el mapa de 1507 también representa la culminación de esa tradición mucho más antigua en la que la geografía es filosofía y en la que la aparición en un mapa de la cuarta parte del mundo es un humilde recordatorio de todo lo que aún permanece desconocido. Es a su vez la afirmación de los límites de la racionalidad teológica y la punta de lanza del racionalismo moderno, lo que el mapa

¹⁷ Según este modelo cartográfico medieval, el mundo estaba representado como una circunferencia plana (un discario), delimitada por un Océano continuo e indiviso (la O) que rodeaba a la Tierra, la cual se encontraba dividida en tres partes por una masa de aguas interiores en forma de T. La parte superior del discario la ocupaba Asia y la parte inferior se dividía equitativamente entre Europa, a la derecha, y África, a la izquierda. A cada continente le correspondía el nombre de uno de los hijos de Noé que repoblaron la tierra tras el Diluvio Universal. De esta forma, Sem se establecería en Europa, Cam en África y Jafet en Asia. El mapa estaba orientado de acuerdo con las creencias del período. A tenor de esto, Asia se encontraba situada en la parte superior ya que, por el Oriente, salía el sol y se suponía que allí había estado situado el Paraíso terrenal. La estructura del mapa, identificada con la organización del mundo, estaba centrada en la T, símbolo de la cruz, y en el diagrama “T en O”, donde se reflejaba la supuesta armonía del mundo creado por la divinidad, al constituir una representación de la expresión *Orbis Terrarum* (orbe o disco de la Tierra). Danay Ramos Ruiz and others, ‘Europa: ¿Una Realidad Contemporánea o Una Noción Ancestral?’, *Horizontes y Raíces*, 5.1 (2017), p. 39.

¹⁸ Toby Lester, *The Fourth Part of the World: The Race to the Ends of the Earth, and the Epic Story of the Map That Gave America Its Name* (Simon and Schuster, 2009).

finalmente traza, en otras palabras, es nada menos que los contornos de la experiencia humana misma, la realización de los incontables intentos de imaginar un sitio para aquellos que no encontraban su lugar en el orden social del modo de producción feudal.

El concepto de Nuevo mundo significó el reconocimiento de los límites de la racionalidad teológica y el comienzo de una serie de disputas intelectuales al interior de los territorios que más tarde se conformaron en lo que actualmente reconocemos como Europa. Prefigurando una serie de discusiones que con el tiempo se desarrollaron hasta el punto de cuestionar en sí mismo el sentido ontológico de la cristiandad y que llevaron al posterior desarrollo de la cosmografía racional a un punto en el que se logró consolidar como el fundamento de la razón geográfica. La cual puede ser entendida en términos generales como la forma de racionalizar e instrumentalizar a la naturaleza a partir de reconocer a la superficie terrestre como un espacio en disputa por los distintos grupos humanos, desprendiéndola de todos los mitos cosmogónicos asociados a las distintas mitologías de las diversas sociedades premodernas, transformando a la naturaleza mágica del territorio en nada más que un plano cartesiano dispuesto para medios y fines enteramente humanos.

El proceso de transición del Nuevo mundo a la invención de América representó para la naciente Europa la posibilidad de un Renacimiento, en el que el ser humano se desprendía de sus ataduras míticas y era capaz de poner en cuestión no sólo el orden jerárquico feudal sino la propia lógica sobre la que se sustentaba. América se convirtió así en la posibilidad de cuestionar los saberes de la cristiandad que llevaron al desarrollo del protestantismo y en su interior a la consolidación de un pensamiento filosófico propiamente moderno (*que suele ser sintetizado erróneamente en el concepto de idealismo "alemán"*). La invención de América fue entonces el motor que puso en marcha la maquinaria de depredación de la naturaleza, es pues el origen de la modernidad y el fundamento último del capitalismo que nació a partir del desarrollo de la razón geográfica.

Si bien el Renacimiento europeo significó el comienzo de una transformación profunda en la estructura del pensamiento filosófico y el principio de la propagación del racionalismo moderno, los grandes cambios políticos y sociales que se desprendieron de la invención de América no lograron consolidarse hasta que se puso en marcha el modo de producción capitalista, por lo que fue necesario trascender las limitaciones de la estructura feudal que dominaba la lógica de producción medieval. Una de las principales fuerzas de la transformación se fundó con el desarrollo del comercio triangular que fue posible gracias a la proliferación de la cosmografía racional propia de la razón geográfica que convirtió a la navegación marítima en una industria a escala mundial que estableció una estrecha comunicación entre Europa, África y América.

El comercio triangular consistió en transportar mano de obra esclava de las costas de África al sistema de plantación que se estableció en los territorios recién conquistados de América, en los

que se producían bienes de consumo primario (*café, tabaco, azúcar, etc.*) que volvían a Europa para el disfrute de la pujante aristocracia. Un sistema de producción intercontinental que permitió el surgimiento de una nueva clase de agentes económicos conocidos como burgueses que se consolidaron de a poco entre los siglos XVI y XVII como una nueva élite, pero que, debido a la naturaleza de su enriquecimiento, no contaban con el reconocimiento político de la aristocracia.

Esta distinción económica y política fue tomando cada vez más fuerza, por lo que a mediados del siglo XVIII provocó el desarrollo de un sentimiento antimonárquico que se consolidó a través de un movimiento político e ideológico conocido como Ilustración, que llevó al racionalismo científico que les había permitido enriquecerse, al punto de cuestionar la legitimidad de la cada vez más débil estructura feudal que sostenía el endeble orden social de la cristiandad.

La Ilustración fue ante todo el establecimiento definitivo del racionalismo científico como fundamento de la Modernidad y el reconocimiento de la industria como elemento estructurante del modo de producción capitalista, sin embargo, su historicidad suele estar plagado de lecturas eurocéntricas que se enfocan principalmente en los cambios políticos ocurridos en la naciente Europa, que en el mejor de los casos relegó a la aristocracia a un segundo plano, tal como ocurrió en el mundo germano e inglés. Pero que, en otros, como en el caso francófono, significó la puesta en marcha de un doble proceso de independencia y liberación de las colonias ultramarinas como Saint-Domingue (*Haití desde 1804*) y el fin de la monarquía en la Francia metropolitana.

En términos de Historia de las ideas el proceso más acabado de los ideales asociados al desarrollo de la Ilustración se ha codificado particularmente en clave eurocéntrica como “idealismo alemán”, sin embargo, puede ser entendido como un largo proceso de instrumentalización de los saberes de la cristiandad que puso en marcha una transformación radical que definió la estructura global del metabolismo social-natural en función del racionalismo científico. Mismo que desplazó casi por completo toda forma de organización social en pos del desarrollo y la profundización del comercio y la industria a escala mundial. A pesar de que el racionalismo científico se consolidó como el *Leitmotiv* de la Ilustración que logró institucionalizar la razón geográfica en la construcción de las ciencias modernas, ese contexto de radicalización del pensamiento fue a su vez el caldo de cultivo de la teoría crítica y el acta de nacimiento de la *Crítica de la economía política*.

Al adentrarnos en el debate que surge al enunciar el sentido del concepto de Ilustración, es importante trascender la discusión clásica y adentrarnos en la noción elaborada por el filósofo contemporáneo Félix Duque, quien extiende la discusión a una era que definió el concepto de crítica, una distinción no menor que nos permite descentrarla de la posición geográfica que ocupa en lo más profundo de nuestras mentalidades, a través de la cual la Filosofía reconoce por fin, que la Ilustración no se remite exclusivamente a Europa y, por ende, no se limita a sus nociones de

ciencia, razón y sujeto. No obstante, es importante reconocer simultáneamente el límite de la estructura etnocéntrica que nos ofrece Félix Duque en *La Era de la crítica*, quien no reconoce el papel de la figura de Anton Wilhelm Amo,¹⁹ tal como sus contemporáneos le negaron el papel de filósofo, pues no lo reconocían humano, esto se debe a que el carácter móvil de sus significaciones eurocentradas reduce el trasfondo de una discusión trascendental al eufemismo del racismo²⁰.

En ese contexto es importante señalar que las obras de Franz Hinkelammert reivindican no sólo el sentido de la *Crítica de la Economía Política* en sí misma, sino las dimensiones que caracterizan a las disciplinas académicas que fueron institucionalizadas en las universidades del mundo siguiendo el patrón eurocéntrico y patriarcal. Por lo que los discursos de institucionalización de las academias responden a la historia europea, negando el derecho a existir tanto a la Filosofía de la mente de Anton Wilhelm Amo²¹ como a las experiencias colectivas de la revolución haitiana. Un abanico de posibilidades que no se restringe a la manera en la que presuntamente las críticas más radicales de la Ilustración lo desarrollaron a través de la pluma de Immanuel Kant, Wilhelm Hegel o incluso del propio Karl Marx, pues la tragedia de la solución final en el siglo XX recae en el hecho de llevar a la espacialidad del blanco la temporalidad del negro y su dualismo fundante desde siglo XVI.

¹⁹ Nació alrededor de 1703, fue llevado a Holanda cuatro años más tarde, sirvió en la corte del duque Anton Ulric en Brunswick-Wolfenbuttel, asistió a las universidades de Halle, Wittenberg y probablemente Helmstedt, enseñó en Halle, Wittenberg y Jena, regresó a Ghana en algún momento antes de 1753 y murió en la costa probablemente durante la década de 1760. William Abraham, 'The Life and Times of Anton Wilhelm Amo', *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 7 (1964), 60–81 (p. 60) <<http://www.jstor.org/stable/41405765>>.

²⁰ *La rebelión del sujeto tiene donde agarrarse, quedan espacios para ella. Al apoyarse el antiutopismo del siglo XX en la filosofía de Nietzsche, se niega todo consuelo para los marginados: ni en esta vida, ni en ninguna otra. Aparece un nihilismo total. Por eso también este antijudaísmo es diferente. Por un lado aparece en la forma del antisemitismo del nazismo alemán. Es de la "solución final", que significa la aniquilación de los judíos. Produjo uno de los momentos más horrorosos de la historia humana. Al presentarse como racista, no deja lugar a ninguna conversión de los judíos, aunque sea ilusoria. No deja ninguna salida, aunque sea imaginaria.* Franz Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso* (San José: Arlekin, 2013), p. 205.

²¹ Victor U Emma-Adamah, "Anton Wilhelm Amo (1703-1756) the African-German philosopher of mind: an eighteenth-century intellectual history" (2015).

Es importante señalar además que el desarrollo de la Teoría crítica ha sido el resultado de un largo proceso de consolidación de los distintos saberes universitarios²² desde el siglo XIII,²³ pero que en el caso particular de la lectura de Franz Hinkelammert, la noción de pensamiento crítico se recoge desde la figura de Pablo de Tarso²⁴. Por lo que se reconoce simultáneamente que la separación de los saberes universitarios responde a un proceso geohistórico en el que se distinguieron y ordenaron los conocimientos a razón de su instrumentalización en las metrópolis de las potencias coloniales. Los saberes y conocimientos que no pudieron instrumentalizarse fueron sistemáticamente excluidos de las academias y relegados a los márgenes de la Historia de las ideas, cuyo apogeo se vivió a lo largo de las zonas de influencia metropolitana, ligadas a su vez a las

²² A mediados del siglo XIII, los poderes que se repartían el mundo o de la “tripartición fundacional” eran: sacerdotium, imperium y studium, según el canónigo de Colonia, Alejandro Roes. Esta realidad del “tercer estado”, consistente en el studium, se incorpora a partir de entonces en la historia del mundo occidental. Augusto Iyanga Pendi, *Historia de La Universidad En Europa* (Universitat de València, 2000), p. 30.

²³ El fenómeno histórico y cultural denominado *traslatio studiorum* cobra relevancia en virtud del aporte que implicó la recepción, en el Occidente islámico y latino, de nuevos textos provenientes de Oriente traducidos en diversas escuelas entre los siglos XII y XIII. La idea de *traslatio studiorum* entendida como una transmisión de saberes que se desarrolla en un largo período de tiempo y un vasto espacio territorial indica la existencia de épocas históricas en las que conviven diversas culturas y distintas corrientes de pensamiento. Específicamente, la fórmula define al fenómeno de desplazamiento de textos griegos desde el mundo antiguo hacia el cercano Oriente (Persia y Siria), luego al mundo árabe oriental (Bagdad), para transmitirse, de ese modo, al Occidente islámico (Córdoba y Toledo) y finalmente al ámbito intelectual del Occidente cristiano del siglo XII. En cuanto a las coordenadas temporales de esta “transferencia de los estudios”, puede establecerse que se produjo a partir del 529, con el cierre de la escuela platónica de Atenas, y culminó hacia el 1250-1260 cuando ingresa el último texto de Aristóteles a Occidente, la *Política*. Victoria Arroche and Claudia D’Amico, ‘Presentación. *Traslatio Studiorum: La Recepción Del Neoplatonismo Entre Los Siglos XIII y XV*’, *Cuadernos de Filosofía*, 66, 2016, 5–6.

²⁴ Pablo denuncia la ley en cuanto se considera el cumplimiento de la ley como la justicia. El pecado ya en Pablo conlleva un problema ideológico. Quien considera la justicia como resultado del cumplimiento de la ley, produce la injusticia. La ley, al ser considerada su cumplimiento como instrumento de la justicia, se transforma en su contrario: según las palabras de Pablo, siendo ley de dios se transforma en ley del pecado. El crimen que se comete aparece ahora como resultado de la propia justicia. Este mismo fenómeno aparece en el análisis de Marx y lo llama el fetiche o el fetichismo. Su concepto de ideología se basa en esta teoría del fetichismo, al considerar el cumplimiento de la ley y, por tanto, de la ley del valor como acto de justicia, los crímenes que se cometen en cumplimiento de la ley ya no parecen ser crímenes sino sacrificios necesarios del progreso. Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 18.

distintas y variopintas estructuras de control que definieron el sentido de justicia,²⁵ posteriores al auge de la economía de la plantación que constituyó la ley del ciudadano²⁶.

Desde un punto de vista historiográfico, estos procesos se fortalecieron a partir de la acumulación de los recursos y productos de América y África principalmente, pues ambos se consolidaron como una suerte de extensión territorial de Europa entre 1492 y hasta 1804, un límite claro para el desarrollo de la Filosofía de la Historia planteada por Wilhelm Hegel. Situación que no se cuestionó hasta mediados del siglo XX, debido a que el desarrollo de la academia como institución social que rige las conductas y estructuras ligadas a la producción de conocimiento científico desde el siglo XIX, se sustentaba en la visión idealizada del ciudadano europeo. Fundada a partir de un patrón mundial de reconocimiento jerarquizado, cuya legitimidad en las zonas de influencia periférica se constituyó desde las metrópolis, en las que se definió el sentido del conocimiento científico y de los sujetos que lo pueden ejercer desde sus distintos espacios del poder.

La conformación de las academias es un proceso de larga duración que se estableció y legitimó a través de ejercicios de expansión militarizada²⁷, a través de un estricto reconocimiento del territorio como un espacio de disputa fundado en la racionalidad geográfica. Ante dicha geopolítica del conocimiento,²⁸ Hinkelammert se inscribe en una forma de estructurar el pensamiento que recoge las experiencias particulares de las academias latinoamericanas, por lo que resulta sumamente significativo contextualizar además que la academia como institución

²⁵ *Toda su crítica apunta hacia eso. Lo que no es, es el reino de dios o el reino mesiánico. Por eso su concepto de la ley no es la Torá. Se trata de la legalidad que Pablo conoce del imperio romano y del derecho romano. Su crítica denuncia que esta ley lleva a la muerte y a partir de esta denuncia llega a la formulación de otro mundo, que Pablo describe como la plenitud de la ley. Eso es su antifilosofía y por lo menos se puede llamar así. Pero no se continúa en Nietzsche y Heidegger, sino precisamente en Marx.* Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 22.

²⁶ *El propio humanismo de la revolución francesa todavía es de un humanismo sumamente reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pero la misma revolución francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de las cuales un nuevo humanismo se puede formar. Son especialmente dos. Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos al ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud. Por otro lado, introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación.* Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 135.

²⁷ Immanuel Wallerstein, 'A World-System Perspective on the Social Sciences', *The British Journal of Sociology*, 27.3 (1976), 343–52.

²⁸ Walter Mignolo, *Capitalismo y Geopolítica Del Conocimiento: El Eurocentrismo y La Filosofía de La Liberación En El Debate Intelectual Contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del signo, 2001).

social²⁹ no sólo es un elemento constituyente de los Estados nacionales propiamente modernos,³⁰ sino que ha acompañado a la propia estructura civilizatoria de la humanidad desde la antigüedad clásica. En esos términos, deconstruir la génesis del pensamiento crítico, exige entonces el remontarnos a dicho proceso de institucionalización de la ciencia a partir de la ruptura con los saberes de la cristiandad³¹. El objetivo es contextualizar los orígenes y fundamentos de nuestro autor para así desprenderlos de las lógicas cerradas a las disciplinas particulares.

Pues en una lectura conjunta e interdisciplinaria, su posición sugiere que, a partir de los límites del idealismo, se consolidó la cosmovisión que idealizó a un tipo particular de humanidad ligado a la visión judeocristiana del sujeto moderno, en contra del principio que otorgaba un carácter universal a la Filosofía reclamado por la Revolución haitiana que fue negada incluso por los más doctos idealistas contemporáneos como Schelling o el propio Hegel, a pesar de la presencia de Anton Wilhelm Amo en el mismo contexto cultural de ambos pensadores europeos en la Universidad de Jena, quien reclamaba en el lenguaje filosófico la identidad intelectual del negro. Distinción no menor en la que las academias europeas defendieron el lugar privilegiado del ciudadano (*hombre blanco y propietario*) como el único sujeto propiamente moderno, quien puso en marcha una economía política de lo vivo en cuanto tal³², en la que desde el siglo XVII se

²⁹ *En su origen, la universidad como institución social no nace de un querer del Estado o de las clases dominantes. Desde sus más remotos antecedentes, situados en la Grecia clásica surge más bien como una comunidad autónoma. Las primeras universidades, en las que se ancla la tradición universitaria de occidente, se constituyen en Europa durante los siglos XII y XIII, como un desarrollo casi natural de las escuelas catedralicias, que constituían el foco de irradiación de la cultura de la época en todas sus manifestaciones.* Ciro Parra-Moreno, 'La Universidad, Institución Social', *Estudios Sobre Educación*, 9 (2005), 145–65 (p. 145) <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/8917>> [accessed 2 November 2019].

³⁰ *El proceso histórico que lleva a la universidad a asumir la función de otorgar títulos profesionales, por lo menos en el contexto europeo, parece que se origina en la llamada universidad napoleónica que sitúa a la universidad como institución del Estado, con la función de proveerlo de los profesionales necesarios para el desempeño de la función pública. En el contexto latinoamericano parecería que la universidad nació ya con la competencia de otorgar titulaciones profesionales. Las razones de este fenómeno son múltiples, y habría que buscarlas, de una parte, en la herencia francesa y española de los estilos universitarios; de otra, en la ausencia de escuelas profesionales y gremios capaces de ofrecer una formación de alto nivel en oficios y actividades productivas.* Parra-Moreno, p. 155.

³¹ *Una geografía de la investigación filosófica o lógica contemporánea, podría establecerse sobre la base de la manera en que refleja esta relación entre lo concebible y lo impensable, en una relación simultánea. El problema se desprende del análisis del psicoanálisis, la etnología, la sociología y, de diversas maneras, desde cada una de las ciencias.* Michel De Certeau, 'La Rupture Instauratrice Ou Le Christianisme Dans La Culture Contemporaine', *Esprit* (1940-), 404 (6), 1971, 1177–1214 <<http://www.jstor.org/pbidi.unam.mx:8080/stable/24261062>>.

³² Achille Mbembe, 'Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde', *Politique Africaine*, 4 (2014), 121–33 (p. 25).

desplegó un arsenal de herramientas y aparatos estructurados bajo el criterio vida/muerte³³, cuyo fundamento ontológico es el trabajo vivo³⁴. A través de estrategias de militarización y control territorial que producen la realidad de lo que Hinkelammert define como Totalitarismo de mercado³⁵ en un sentido ontológico bastante original. Proceso que fue desarrollado profundamente por los nacientes Estados Unidos de América. En ese sentido, se debe considerar que este proceso ha sido ocasionado por la lógica de jerarquización del saber que subsumió la academia al proceso de institucionalización de la cristiandad universalizante³⁶.

Al precisar historiográficamente el contexto de la geopolítica del conocimiento de los siglos XVI al XIX,³⁷ se reconoce que la narrativa de institucionalización de la razón como propiedad europea responde a la reapropiación de objetos (*físicos y metafísicos*) de las distintas formas de humanidad que fueron subsumidas por el racionalismo científico y la racionalidad geográfica ligado a las lógicas de producción de conocimiento de carácter instrumental que reprodujeron las dinámicas de dominio y control social.

³³ Franz Hinkelammert and Henry Mora Jiménez, *Hacia Una Economía Para La Vida* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), UCR, 2005).

³⁴ Ulrich Duchrow and others, 'Alternative Political Economy: Transformation Strategy and Praxis', in *Transcending Greedy Money* (New York: Palgrave Macmillan US, 2012), pp. 205–30 <https://doi.org/10.1057/9781137290021_13>.

³⁵ Franz Hinkelammert, *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*, ed. by Juan-José Bautista (Ciudad de México: AKAL, 2016).

³⁶ *Sin importar cómo se tome, el cristianismo implica una relación con el evento que lo estableció Jesucristo. Contiene una serie de figuras sociales interculturales e históricas, todas ellas puestas bajo el doble signo de fidelidad y diferencia a propósito de este acontecimiento fundacional. Esta primera cuestión se refiere a la permisividad. Singularmente empobrecido por las reducciones moralizantes, el permisivismo puede ahora recuperar su peso epistemológico e histórico. Esto se refiere inicialmente a experimentos simples.* De Certau, p. 1200.

³⁷ *La actividad científica de la Península Ibérica ha llamado la atención de algunos académicos, especialmente norteamericanos, quienes han centrado su atención en la creación de una Cosmografía oficial desarrollada en la Casa de la Contratación de Sevilla, en la Corte o en la Universidad de Salamanca en relación con los viajes transoceánicos como el de Magallanes-Elcano ejecutado entre 1519 y 1521. Estos autores han puesto de manifiesto los esfuerzos de la Corona española por controlar y organizar todos los aspectos de sus nuevas posesiones, y han mostrado que detrás de las disputas, controversias y escaramuzas diplomáticas entre oficiales, cortesanos, artesanos y pilotos, descansaba una ciencia burocratizada dominada por un Estado centralizado, tanto bajo el reinado de Carlos V como en el de su hijo Felipe II.* Antonio Sánchez-Martínez, 'La Institucionalización de La Cosmografía Americana: La Casa de La Contratación de Sevilla, El Real y Supremo Consejo de Indias y La Academia de Matemáticas de Felipe II', *Revista de Indias*, 70.250 (2010), 715–47 (p. 715) <<https://doi.org/10.3989/revindias.2010.23>>.

Visión que se consolidó globalmente después de las guerras y guerrillas mundiales que no han hecho sino incrementarse desde su despliegue estructurante a lo largo de los siglos XIX y XX,³⁸ a través de prácticas de militarización filibustera³⁹ promovidas por el naciente gobierno estadounidense que se comenzó a consolidar desde finales del siglo XVIII⁴⁰, Ee cual expresaba el sentido original de ciudadanía otorgada al propietario blanco.

La lógica de la ciudadanía promovida por la Ilustración que se estableció progresivamente desde mediados del siglo XVIII llevó a las Trece colonias a independizarse del Imperio británico, puesto que reconocían las condiciones del concepto de ciudadanía establecidas por los discursos de los ilustrados que buscaban trascender las endeble estructuras feudales que limitaban el accionar político de los burgueses a pesar de que en términos económicos las burocracias estatales de la naciente Europa dependían cada vez más de ellos. La independencia que reclamaron las Trece colonias se situaba en el derecho a poseer esclavos y sobre todo en el temprano reconocimiento de la razón geográfica sobre los territorios americanos, que promovieron las distintas políticas de exterminio que por desgracia no fueron exclusivas de los estadounidenses.

Argentina es un caso particularmente citado al respecto por la política de exterminio (*las infames campañas del desierto*) que adoptó frente a las poblaciones nativas en pos del establecimiento de “una cultura homogénea” que permitiera el desarrollo de la industrialización para el mercado mundial, situación que en Estados Unidos se convirtió cada vez más en un privilegio de clase que condujo a una guerra civil a mediados del siglo XIX, pues el desarrollo de la industria y el comercio a escala mundial que permitió el desplazamiento de las monarquías y el advenimiento de las burguesías no se puede entender sin un análisis significativo de la reestructuración ideológica que la Ilustración hizo de las sociedades feudales que evolucionaron a las “democracias” modernas⁴¹, donde primaba la voz del ciudadano (*hombre blanco propietario*).

Este proceso de transformación estatal condujo al establecimiento de un principio de blanqueamiento que respondía a la fetichización de los ideales de la cristiandad reinterpretada

³⁸ Walter Mignolo, “Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/ necesidades institucionales”, *Rev. Iberoam.*, 69 (2003), pp. 401–415.

³⁹ Raúl Aguilar Piedra, ‘La Guerra Centroamericana Contra Los Filibusteros En 1856-1857: Una Aproximación a Las Fuentes Bibliográficas y Documentales’, *Revista de Historia*, 51–52, 2005, 463–528.

⁴⁰ Frank L Owsley and Gene A Smith, *Filibusters and Expansionists: Jeffersonian Manifest Destiny, 1800-1821* (University of Alabama Press, 1997).

⁴¹ *La deuda de occidente con el Islam es enorme, al punto de que para poder situarse a partir de 1492 como centro imperial y superior racialmente del mundo se vieron obligados a ocultar esta historia y a inventar una narrativa historiográfica eurocéntrica que haga de occidente origen y centro de la producción de conocimiento del mundo.* Ramón Grosfoguel, ‘Racismo Epistémico, Islamofobia Epistémica y Ciencias Sociales Coloniales’, *Tabula Rasa*, 6.14 (2011), 341–55 (p. 51) <<https://doi.org/10.25058/20112742.431>>.

por el Arte del renacimiento, quien representó la expresión concreta de las mitologías asociadas a las nociones de ciencia que se formularon e institucionalizaron en las academias del mundo a partir de la mistificación del concepto de humanidad y su vinculación a la corporalidad del blanco. En las que la racionalidad y estructura formal del mundo que se asume a sí mismo como moderno⁴² se puede reconocer heredero de las formas institucionales que las relaciones sociales eurocentradas que consolidaron en sus territorios ultramarinos con mayor firmeza a lo largo de los siglos XVI y XVII sobre la base de la economía de plantación como fundamento del sistema.

La lógica de la producción esclavista posibilitada por el desarrollo de la navegación sustentada en la cosmografía racional permitió la expansión de las corporaciones de artesanos de los burgos surgidos desde el siglo VIII en Europa, mismos que al interconectarse a las dinámicas del comercio triangular, lograron expandirse por todas las provincias del mundo. Esto provocó una revolución de la producción que permitió el desarrollo progresivo de los centros metropolitanos europeos, por lo que sus áreas metropolitanas se convirtieron en las primeras ciudades globales, dado que alimentaban una red de intercambios comerciales que sustentaron el desarrollo del proceso al que se alude con el concepto de capitalismo (*distinto al concepto de modernidad*), que no habría sido posible sin la intervención de las dinámicas de conquista y colonización que permitieron otorgar un carácter mundial a las corporaciones de artesanos europeos. Este proceso no puede comprenderse sin el análisis de la política de exterminio adoptada por los nacientes Estados Unidos de América, quienes llevaron los ideales de la Ilustración a su concreción material.

2. Filibusterismo y eurocentrismo

Con carretas, billetes y balas,⁴³ Estados Unidos funda pueblos, compra tierras y para mitad del siglo XIX le quita a México amplios territorios. Simultáneamente, en la frontera entre Costa Rica y Nicaragua, dos ejércitos se alinean para definir el futuro de América, pues el filibusterismo ejercido por los estadounidenses en Centroamérica es una manifestación de la racionalidad geográfica del

⁴² *Ser moderno es encontrarnos en un entorno que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y, al mismo tiempo, que amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.* Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (Verso, 1983), p. 15.

⁴³ *El papel desempeñado en la carrera de Walker y en la política centroamericana por los financieros y capitalistas de la industria norteamericana; los diseños de Walker sobre Cuba; su total reputación de anexión de sus conquistas a Estados Unidos; los llamamientos de los gobiernos centroamericanos a las principales potencias europeas para que se liberen de los filibusteros; las maquinaciones apenas veladas de Gran Bretaña, España y Francia contra las aventuras norteamericanas -estos son algunos de los hechos, hasta ahora pasados por alto o ignorados, que aquí se pretende poner en su verdadera luz-.* William Oscar Scroggs, *Filibusters and Financiers: The Story of William Walker and His Associates* (Macmillan, 1916), p. 5.

ciudadano que definió la política de exterminio de los siglos XVIII y XIX⁴⁴. Una visión hegemónica que consolidó la premisa de guerra del eurocentrismo y la concreción material de los ideales del hombre blanco propietario, elaborados por la Ilustración que se institucionalizó.

El filibustero estadounidense es el sujeto blanco propietario que emigra de Europa al continente americano con la intención de reforzar la colonización que aparece como un lugar común en prácticamente todos los intelectuales del siglo XIX. Inclusive el pensamiento de Karl Marx da cuenta de la dimensión militar del eurocentrismo que se puede leer en la actividad filibustera, pues los conflictos de las propias periferias urbanas de las grandes metrópolis conformaron una visión homogénea e idealizada de las academias, debido a que aun el pensamiento europeo más radical del siglo XIX se decantaba por la colonización y la premisa del exterminio. Es posible señalar al respecto la escasa relación que la obra de Karl Marx mantuvo con la periferia a lo largo de sus textos, a pesar de que Argelia fue un sitio que lo acompañó hasta su muerte en 1882⁴⁵, las razones de esto se ubican en sus propios trabajos, por el constante desprecio con el que los intelectuales y revolucionarios como Marx se aproximaron a los conocimientos no europeos. Cítese el caso más reconocido en uno de los textos periodísticos de Karl Marx en el que aborda la cuestión de la colonización de la India tomando una clara postura que reflejaba simultáneamente la premisa del exterminio y la visión orientalista de los intelectuales europeos del siglo XIX:

La cuestión no es si los ingleses tienen o no derecho a conquistar la India sino si nosotros preferimos una India conquistada por los turcos, los persas o los rusos a una India conquistada por los británicos. Inglaterra tiene que cumplir con una doble misión en la India: una de ellas es destructiva, la otra, de regeneración, aniquilando la vieja sociedad asiática y sentando las bases materiales de la sociedad occidental en Asia. Los árabes, turcos y mongoles que sucesivamente invadieron India, pronto fueron hinduizados, los conquistadores bárbaros siendo ellos mismos conquistados por una civilización superior a ellos, la eterna ley de la historia. Los británicos fueron los primeros conquistadores superiores y, por tanto, inaccesibles a la civilización hindú. ⁴⁶

El caso de Marx si bien no es exclusivo de la época, destaca particularmente debido al papel que su pensamiento jugó en los procesos de independencia y liberación del siglo XX. A pesar de ello,

⁴⁴ En Wall Street la noticia de la acción de Walker creó asombro. Al principio los financieros se negaron a creer en el informe, pero fue suficiente para causar pánico entre los accionistas de la empresa, que se negaron a ver quién podía salir primero. Las poblaciones habían estado avanzando lentamente desde que el nuevo gobierno de Nicaragua parecía firmemente establecido. A partir de entonces, Walker establecerá en condición de “nuevo presidente de Nicaragua” la restitución del sistema esclavista que desencadenaría la guerra por la defensa de la autonomía territorial de los pueblos centroamericanos. Scroggs, p. 152.

⁴⁵ Marx permaneció en Argel del 20 de febrero al 2 de mayo de 1882; estuvo incluso muy cerca de morir allí. René Gallissot, ‘Marx et l’Algerie’, *Le Mouvement Social*, 71, 1970, 39 <<https://doi.org/10.2307/3807318>>.

⁴⁶ Karl Marx, “‘The Future Results of the British Rule in India’ (1853)”, in *On Colonialism*, 1972, pp. 81–87.

en un análisis de la Historia de las ideas, es posible señalar que la noción de humanidad de la Ilustración que se institucionalizó está fuertemente anclada a los ideales del hombre blanco propietario pues se reconocen en ella los cuantiosos esfuerzos por legitimar el colonialismo desde sus metrópolis, las cuales se desarrollaron propiamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX, al concentrarse en la supuesta superioridad de lo humano frente a la animalidad del negro⁴⁷.

Esto constituye entonces el contexto de gestación de las academias modernas y sus procesos de legitimación en la geopolítica del conocimiento que conformó los límites de las ciencias. La noción de ciencia que se construyó en el siglo XIX es profundamente deudora de la tradición ligada a la razón geográfica y su racionalismo científico, por lo que sus vínculos con el concepto de civilización sirvieron de fundamento para la consolidación del pensamiento eurocéntrico que defiende los ideales del ciudadano civilizado frente al mundo del salvaje, sobre el que se sustenta la premisa del exterminio en la conquista del desierto y la dinámica neocolonial de la actividad filibustera.

Para el ciudadano estadounidense existe un reconocimiento sobre el derecho a despojar de sus territorios a los pueblos originarios, mismo que no estaban dispuestos a compartir con las potencias europeas, a pesar de que la mayoría de ellos era descendiente de inmigrantes que dejaron todo en las costas de Europa con la intención de embarcarse a la aventura de una nueva vida. Conducta fundadora de la corriente ideológica del *Destino Manifiesto* que dominaba el espectro intelectual de los estadounidenses, la cual se asocia más a menudo con la expansión territorial de los Estados Unidos de 1812 a 1867⁴⁸. El manifiesto es el fundamento ideológico de la *Doctrina Monroe*, que por su carácter estrictamente ideológico se convirtió en la política exterior estadounidense, abiertamente opuesto al colonialismo europeo en América.

En la Doctrina Monroe se sostenía que cualquier “intervención en la política de las américas” por parte de “potencias extranjeras” (*Europa*) era un acto potencialmente hostil contra los Estados Unidos. Si bien la política comenzó en 1823, el término Doctrina Monroe en sí mismo no fue

⁴⁷ El esfuerzo por demarcar la frontera entre hombres y animales no ha surtido efecto en las explicaciones científicas ni en las filosóficas, tampoco en las ciencias sociales, ni en la vida cotidiana. Y, para completar, las incertidumbres en relación con lo que somos aumentaron al final del siglo XX. Los descubrimientos de la primatología y de la etología sobre la proximidad del comportamiento humano con otros animales fueron sumados a las dudas provenientes de otras fuentes que desestabilizaron nuestra seguridad en ser únicos. Valéria Barbosa de Magalhães, ‘El Concepto de Humanidad En Las Ciencias Sociales’, *Sociedad y Economía*, 17, 2009, 215–28 (p. 219).

⁴⁸ Robert J Miller, *Native America, Discovered and Conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny* (Greenwood Publishing Group, 2006), p. 120.

acuñado hasta 1850⁴⁹. La doctrina fue emitida en el momento en que casi todas las colonias latinoamericanas habían logrado, o estaban a punto de lograr, la independencia de los Imperios español y portugués, en ella se afirmaba que los esfuerzos ulteriores de varios estados europeos por tomar el control de cualquier nación independiente en América se considerarían como la manifestación de “una disposición poco amistosa” hacia los Estados Unidos. Al mismo tiempo, la doctrina señalaba que los estadounidenses reconocerían y no interferirían en las colonias europeas existentes ni se inmiscuirían en los asuntos internos de los países europeos.

El presidente James Monroe expuso por primera vez la doctrina durante su séptimo discurso anual sobre el Estado de la Unión ante el Congreso,⁵⁰ en el que afirmaba que el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo debían seguir siendo esferas de influencia claramente separadas, separación que tenía por objeto evitar situaciones que pudieran convertir al “Nuevo Mundo” en un campo de batalla para las potencias del “Viejo Mundo”. De modo que los Estados Unidos pudieran ejercer su influencia sin ser intervenidos acorde a los ideales del *Destino Manifiesto* y de esa forma comenzar una nueva era de neocolonialismo en el continente americano que existe hasta nuestros días.

Es así como a partir de mediados del siglo XIX, la declaración de Monroe se consideró un momento decisivo en la política exterior de los Estados Unidos y uno de sus principios más antiguos. La intención y el impacto de la doctrina persistieron durante más de un siglo, con sólo pequeñas variaciones, sirviendo como una máxima del derecho estadounidense a intervenir en las políticas nacionales de los estados americanos, misma que sería invocada por muchos estadistas latinoamericanos y varios presidentes de los Estados Unidos a lo largo de la historia moderna, entre ellos Ulysses S. Grant, Theodore Roosevelt, John F. Kennedy y Ronald Reagan, puesto que la doctrina fue ante todo una licencia de control y dominio sobre los territorios americanos.

A pesar de que Gran Bretaña compartía el objetivo general de la *Doctrina Monroe*, e incluso quería firmar una declaración conjunta para evitar que otras potencias europeas siguieran colonizando el “Nuevo Mundo” esto nunca ocurrió. Los británicos temían que su comercio con América se viera perjudicado si las otras potencias europeas lo colonizaban, de hecho, durante muchos años después de que la doctrina entrara en vigor, Gran Bretaña a través de la Marina Real, fue la única nación que la aplicó, ya que los estadounidenses carecían de la suficiente capacidad naval. La razón por la que los estadounidenses se resistieron a una declaración conjunta se debía al reciente

⁴⁹ Juan Pablo Scarfi, ‘In the Name of the Americas: The Pan-American Redefinition of the Monroe Doctrine and the Emerging Language of American International Law in the Western Hemisphere, 1898-1933’, *Diplomatic History*, 40.2 (2016), 189–218.

⁵⁰ Jeffrey J Malanson, ‘The Congressional Debate over US Participation in the Congress of Panama, 1825–1826: Washington’s Farewell Address, Monroe’s Doctrine, and the Fundamental Principles of US Foreign Policy’, *Diplomatic History*, 30.5 (2006), 813–38.

recuerdo de la Guerra de 1812⁵¹, sin embargo, la provocación inmediata a la *Doctrina Monroe* fue el conflicto territorial del Ukase ruso de 1821 que culminó en la convención ruso-americana de 1824⁵² en la que Estados Unidos logró reivindicar los derechos proclamados sobre los territorios del noroeste del Pacífico y prohibió a los buques no rusos acercarse a la costa⁵³.

A partir de 1898, la *Doctrina Monroe* fue reinterpretada en términos de multilateralismo y no intervención por los abogados e intelectuales latinoamericanos, en 1933, bajo el presidente Franklin D. Roosevelt, los Estados Unidos aceptaron esta nueva reinterpretación, especialmente en lo que respecta a la Organización de Estados Americanos (OEA), sin embargo, es importante reconocer que el filibusterismo tiene un desarrollo paralelo al establecimiento de la doctrina que sería utilizada principalmente en Centroamérica. Una muestra clara de esto comenzó justamente en 1853 con el inicio de las conquistas de William Walker (1824-1860), uno de los más representativos filibusteros de la historia, quien contaba con la venia del gobierno de los Estados Unidos, quienes por un lado pugnaban por la no intervención de las potencias europeas en América a través de la doctrina y por el otro subsidiaban las campañas militares de Walker.

En el verano de 1853, Walker viajó a Guaymas (*Sonora, México*) buscando una subvención del gobierno de México para crear una colonia, Walker dijo que la colonia serviría como una frontera fortificada, protegiendo el suelo de Estados Unidos de las incursiones indígenas, México se negó, y Walker regresó a San Francisco decidido a obtener su colonia sin importar la posición de México⁵⁴. Al regresar a California comenzó a reclutar partidarios americanos de la esclavitud y de la doctrina del *Destino Manifiesto*, en su mayoría fueron habitantes de Tennessee y Kentucky. Los planes de Walker se expandieron entonces desde la formación de una colonia de amortiguación hasta el establecimiento de una República en Sonora que se proclamaba independiente y que podría eventualmente tomar su lugar como parte de la Unión como lo había hecho la República de Texas. Walker financió el proyecto vendiendo títulos de propiedad de la actual Sonora.

El 15 de octubre de 1853, Walker partió con cuarenta y cinco hombres para conquistar los territorios mexicanos de Baja California y el estado de Sonora, consiguió capturar La Paz, la capital de la poco poblada Baja California, que declaró capital de una nueva República de Baja California, con él mismo como presidente y su antiguo socio de derecho, Henry P. Watkins, como vicepresidente. Walker luego puso la región bajo las leyes del estado americano de Louisiana, a

⁵¹ Mlada Bukovansky, 'American Identity and Neutral Rights from Independence to the War of 1812', *International Organization*, 1997, 209–43.

⁵² Harold E Bergquist, 'The Russian Ukase of September 16, 1821, the Noncolonization Principle, and the Russo-American Convention of 1824', *Canadian Journal of History*, 10.2 (1975), 165–84.

⁵³ Miller, p. 136.

⁵⁴ Scroggs, p. 31.

través de los cuales se legalizó la esclavitud. Temeroso de los ataques de México, Walker trasladó su cuartel general dos veces en los tres meses siguientes, primero a Cabo San Lucas y luego a Ensenada, pues le permitía mantener una posición de operaciones más segura.

Aunque nunca obtuvo el control real de Sonora, menos de tres meses después, declaró a Baja California parte de la gran República de Sonora⁵⁵, no obstante, la falta de suministros y la fuerte resistencia del gobierno mexicano obligaron rápidamente a Walker a retirarse⁵⁶. En California, Walker fue juzgado por llevar a cabo una guerra ilegal en violación de la Ley de Neutralidad de 1794, sin embargo, en la era del *Destino Manifiesto*, su proyecto de filibusterismo fue popular en el sur y el oeste de Estados Unidos y el jurado tardó ocho minutos en absolverlo⁵⁷, por lo que Walker no tardó en buscar la manera de continuar con sus intentos de ampliar los territorios americanos con el respaldo de gran parte del Congreso estadounidense. Es por ello que en poco tiempo decidió emprender una nueva cruzada, pero esta vez en Centroamérica.

Dado que en esa época no existía una ruta interoceánica entre los océanos Atlántico y Pacífico y a que el ferrocarril transcontinental no existía todavía, una importante ruta comercial entre la ciudad de Nueva York y San Francisco pasaba por el sur de Nicaragua. Los buques de Nueva York entraban en el río San Juan desde el Atlántico y navegaban a través del lago Nicaragua. Las personas y las mercancías se transportaban entonces en diligencia a través de una estrecha franja de tierra cerca de la ciudad de Rivas. La influencia de las rutas comerciales a través de Nicaragua fue uno de los principales conflictos que dividieron al pueblo nicaragüense, pues los estadounidenses tenían un profundo interés en construir un canal interoceánico que utilizara la estructura del Lago Nicaragua, por lo que en abril de 1853, en el momento en el que el general Fruto Chamorro tomó posesión como nuevo jefe de estado, la mayoría de los nicaragüenses vieron en aquel suceso el triunfo definitivo de los granadinos sobre los leoneses⁵⁸.

Casi inmediatamente y con el apoyo de la oligarquía conservadora, trasladó la sede del gobierno a Granada, baluarte de los conservadores. Convocó entonces una Asamblea Constituyente el 20 de enero de 1854 para promulgar una nueva Constitución en ausencia de la mayoría de los representantes occidentales (*Partido Liberal*), prácticamente expulsados del congreso por el traslado a Granada. A razón de los conflictos derivados por el control del comercio y el traslado

⁵⁵ Fanny Juda, 'California Filibusters: A History of Their Expeditions into Hispanic America', *By Fanny Juda. In: The Grizzly Bear Official Organ of the Native Sons and Native Daughters of the Golden West*, 21.4.

⁵⁶ Michel Gobat, *Empire by Invitation: William Walker and Manifest Destiny in Central America* (Harvard University Press, 2018), p. 81.

⁵⁷ Scroggs, p. 65.

⁵⁸ José Dolores Gámez, 'El Gobierno de Fruto Chamorro y La Rebelión Liberal de 1854', *Encuentro: Revista Académica de La Universidad Centoamericana*, 33–34, 1988, 43–56.

del gobierno, los liberales iniciaron una revuelta que llevó a Nicaragua a la guerra civil que estalló en 1854 entre el Partido Legitimista (*también llamado Partido Conservador*), con sede en la ciudad de Granada, y el Partido Democrático (*también llamado Partido Liberal*), con sede en León.

Ante este panorama, el Partido Demócrata buscó el apoyo militar de Walker, quien para “eludir” las leyes de neutralidad de los Estados Unidos, obtuvo un contrato del representante demócrata Francisco Castellón para traer trescientos colonos a Nicaragua, estos mercenarios recibieron el derecho a llevar armas al servicio del gobierno democrático. Walker zarpó de San Francisco el 3 de mayo de 1855, con aproximadamente sesenta hombres, al desembarcar su milicia fue reforzada por 110 locales⁵⁹. Con la fuerza expedicionaria de Walker estaba el conocido “explorador” y periodista Charles Wilkins Webber, así como el “aventurero” inglés Charles Frederick Henningsen, veterano de la Primera Guerra Carlista, la Revolución Húngara y la Guerra de Circassia. Además de Henningsen, tres miembros de las fuerzas de Walker que se convirtieron en oficiales confederados fueron Birkett D. Fry, Robert C. Tyler y Chatham Roberdeau Wheat⁶⁰.

Con el consentimiento de Castellón, Walker atacó a los legitimistas en Rivas, cerca de la ruta transístmica, afortunadamente logró ser expulsado, pero no sin infligir graves bajas a los ejércitos liberales. En esta Primera Batalla de Rivas, un maestro de escuela llamado Emmanuel Mongalo y Rubio (1834-1872) se convirtió en uno de los héroes patrios de Nicaragua al quemar el cuartel general del filibustero. El 3 de septiembre, durante la Batalla de la Virgen, Walker derrotó al ejército legitimista⁶¹ y el 13 de octubre conquistó Granada, tomando el control efectivo del país.

A los pocos días Walker se autodenomino presidente traicionando a los demócratas y durante un corto periodo logró gobernar Nicaragua. Lejos de juzgar las acciones de Walker al poco tiempo el presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce reconoció el régimen de Walker como el gobierno legítimo de Nicaragua el 20 de mayo de 1856⁶², por lo que el 3 de junio del mismo año la convención nacional demócrata en Estados Unidos expresó su apoyo incondicional al esfuerzo de William Walker por “regenerar” Nicaragua,, muestra clara del apoyo que el filibusterismo tenía del gobierno estadounidense, incluso si estas acciones contradecían a las leyes de no intervención de 1794. La principal acción del gobierno de Walker fue revocar las leyes nicaragüenses que prohibían la esclavitud, estableciendo un régimen neocolonial en Centroamérica⁶³, las cuales han evolucionado hasta nuestros días en la forma de las industrias bananeras que son retratadas por la literatura de Ana Cristina Rossi, quien las ha recreado con maestría sin igual en *Limón Blues*.

⁵⁹ Scroggs, p. 114.

⁶⁰ Gobat, p. 94.

⁶¹ Scroggs, p. 115.

⁶² Gobat, p. 112.

⁶³ Scroggs, p. 150.

Preocupado por las intenciones de Walker en la región, el entonces presidente de Costa Rica, Juan Rafael Mora Porras, comenzó a preparar a los militares y voluntarios del país para el inminente conflicto. Hacia mediados de 1855 las campañas neocoloniales de Walker inspiraron a una gran cantidad de partidarios de la política de exterminio propia del eurocentrismo del siglo XIX, por lo que recibió apoyo de las potencias europeas que le permitieron organizar un gran batallón internacional compuesto por cuatro compañías principales. De las cuales, una estaba compuesta por alemanes, una segunda por franceses y las otras dos por estadounidenses bajo el mando del coronel bávaro Schlessinger con la misión de invadir Costa Rica y continuar la campaña filibustera en Centroamérica, no obstante, gracias a los esfuerzos del pueblo costarricense las fuerzas de avanzada fueron derrotadas en la histórica batalla de Santa Rosa el 20 de marzo de 1856⁶⁴.

La segunda y más importante derrota de Walker se produjo durante la Campaña de 1856-57 cuando el ejército costarricense, dirigido por el general José Joaquín Mora Porras (*hermano del presidente*), y el General José María Cañas (1809-1860), vencieron a los Filibusteros en Rivas el 11 de abril de 1856 en lo que se conoce como la Segunda Batalla de Rivas⁶⁵. Fue en esta batalla que Juan Santamaría se sacrificó al incendiar la fortaleza de los Filibusteros, convirtiéndose en el héroe nacional de Costa Rica⁶⁶. En venganza, Walker contaminó deliberadamente con cadáveres los pozos de agua de Rivas, desencadenando una epidemia de cólera que se extendió a las tropas costarricenses y a la población civil de Rivas. En pocos meses murieron más de 10.000 civiles.

A pesar de las derrotas, el ejército de Walker estaba dispuesto a continuar con la lucha debido al apoyo recibido por parte de ingleses, alemanes y franceses, sin embargo, los centroamericanos decidieron organizar un ejército aliado con la intención de frenar el proyecto neocolonial de William Walker que por entonces ya era apoyado abiertamente por el gobierno estadounidense.

A pesar de la retórica no intervencionista de la *Doctrina Monroe* y sus claras violaciones a las leyes de no intervención, motivados por el desarrollo de la esclavitud promovida por Walker decidieron enfrentarse al gran ejército centroamericano, por lo que, en el año de 1857, el presidente José Santos Guardiola envió tropas hondureñas bajo el liderazgo de los hermanos Xatruch, quienes se unieron a las tropas salvadoreñas para luchar contra Walker. Florencio Xatruch dirigió sus tropas contra Walker y los filibusteros en la Puebla, Rivas. Debido a sus éxitos militares, José Joaquín Mora

⁶⁴ Juan Rafael Quesada, 'La Guerra Contra Los Filibusteros y La Nacionalidad Costarricense', *Estudios*, 20, 2007, 57–76 (p. 62).

⁶⁵ Scroggs, p. 181.

⁶⁶ Quesada, p. 69.

Porras fue nombrado Comandante General en Jefe de los Ejércitos Aliados de Centroamérica en la Tercera Batalla de Rivas en abril de 1857,⁶⁷ la cual frenó el filibusterismo centroamericano.

Durante esta guerra antifilibustera, Honduras y El Salvador reconocieron a Xatruch como general de brigada y de división. El 12 de junio de 1857, después de que Walker se rindiera, Xatruch hizo una entrada triunfal en Comayagua, por entonces capital de Honduras, por lo que, tanto el apodo por el que se conoce a los hondureños hoy en día, Catracho, como el apodo más reconocido para los salvadoreños, Salvatrucho, se derivan de las figuras y las exitosas campañas de los líderes de los ejércitos aliados. Las tropas de El Salvador y Honduras fueron heroicas defensas de la libertad de autodeterminación de los pueblos en la historia nustramericana. Lucharon codo con codo como hermanos centroamericanos contra las tropas euronorteamericanas de William Walker, quien representaba los ideales de la política de exterminio del eurocentrismo.

El ejército de Costa Rica desempeñó un papel clave en la unificación de los otros ejércitos centroamericanos para luchar contra los filibusteros. La Campaña del Tránsito 1857, es el nombre dado por los historiadores costarricenses a los grupos de varias batallas libradas por el ejército de Costa Rica, mismas que fueron supervisadas por el coronel Salvador Mora, y dirigidas por el coronel Blanco y el coronel Salazar en el Río San Juan. Al establecer el control de este río binacional en su frontera con Nicaragua, Costa Rica impidió que los refuerzos militares enviados por los estadounidenses llegaran a Walker y a sus tropas filibusteras a través del Mar Caribe.

Un factor importante para el fin de la campaña filibustera se encuentra en las acciones de la diplomacia costarricense que neutralizó el apoyo oficial del gobierno de Estados Unidos a Walker aprovechando la disputa entre el magnate Cornelius Vanderbilt y William Walker,⁶⁸ así como la propia política británica que forzó a los estadounidenses a cancelar el apoyo abiertamente declarado por el presidente Pierce a Walker desde 1855. Cabe mencionar que a pesar de que el ejército de Walker estaba formado por un gran número de alemanes y franceses ninguno de sus gobiernos se pronunció contra la actividad filibustera en Centroamérica.

El 1 de mayo de 1857, Walker se rindió al comandante Charles Henry Davis de la Marina de los Estados Unidos bajo la presión de Costa Rica y los ejércitos centroamericanos. A pesar de sus acciones fue repatriado sin cargos en su contra y al desembarcar en la ciudad de Nueva York, fue recibido como un héroe, sin embargo, Walker se distanció de la opinión pública cuando culpó de su derrota a la Marina de los Estados Unidos por no enfrentarse a la Marina Real. En seis meses, partió en otra expedición, pero fue arrestado por el Escuadrón de la Marina estadounidense bajo

⁶⁷ Gobat, p. 152.

⁶⁸ Scroggs, p. 192.

el mando del comodoro Hiram Paulding, influenciados por sus declaraciones y no propiamente por la campaña filibustera en Centroamérica. Una vez más regresó a los Estado Unidos en medio de una considerable controversia pública sobre la legalidad de las acciones de la marina⁶⁹.

Las campañas de Walker fueron celebradas por la gran mayoría del pueblo norteamericano y europeo, puesto que representaban los ideales tanto del *Destino Manifiesto* como de las políticas de exterminio que llevaron a los estadounidenses a establecer el intervencionismo militar como una de las bases de su política exterior a lo largo del siglo XIX y XX. Es por ello por lo que el filibusterismo puede ser entendido propiamente como una de las fases militares del eurocentrismo y una de las consecuencias de las dinámicas del pensamiento ilustrado que se institucionalizó en las academias del mundo, puesto que reprodujo la visión de que los pueblos no civilizados -entendiendo por ello los pueblos que no reproducían los estándares de vida de los europeos- estaban sujetos al dominio del ciudadano (*hombre blanco propietario*).

Sin embargo, es importante aclarar que el pensamiento ilustrado también presentó un matiz particularmente radical que defendía la posición universalista de los saberes de la cristiandad. Una visión que es rescatada por Hinkelammert y que refleja lo que el historiador de las ideas Jonathan Israel concibe como la Ilustración radical⁷⁰, pues como él mismo lo define, el mayor obstáculo para que la Ilustración Radical encuentre su lugar apropiado en la escritura histórica moderna es simplemente que no fue francesa, británica, alemana, italiana, judía u holandesa, sino resultado de ciertas figuras aisladas que desafiaron las bases de la Ilustración que para los fines de nuestra investigación podemos referir como una disputa entre un ala institucional y un ala radical.

En esta novedosa interpretación de la Ilustración, Israel hace un especial hincapié en el papel fundamental de Spinoza y el amplio movimiento filosófico internacional clandestino conocido antes de 1750 como espinosismo. La Ilustración radical tiene un papel muy importante en la conformación de la Teoría crítica, debido en su mayor parte a la postura que defendía al desmitificar las sagradas escrituras, pero conservando la esencia ética de un principio de humanidad que desafiaba los ideales del ciudadano.

En ese contexto podemos señalar particularmente la lectura que Hinkelammert hace de la misma, pues al igual que los Ilustrados raciales asume a la biblia como un texto mítico fundacional de la cultura material de la cristiandad, lo que le permite recuperar una noción de humanidad desde el fundamento mismo de la cristiandad en la figura de Jesús. La cual suele ser recuperada desde uno

⁶⁹ Scroggs, p. 313.

⁷⁰ Jonathan I Israel, *La Ilustración Radical: La Filosofía y La Construcción de La Modernidad, 1650-1750* (CDMX: Fondo de Cultura Económica, 2017).

de los escritos de juventud de Wilhelm Hegel,⁷¹ profundamente influenciada por la lectura de Spinoza y, que aparece siempre como uno de los documentos desde los cuales la *Teología de la Liberación* ha construido sus fundamentos éticos y políticos.

Por lo que no sorprende que Hinkelammert recupere la figura moral de Jesús, desprendida de su mitología sobrehumana y de lo que él llama el texto⁷², por lo que construye a partir de ella una estructura ético-política que busca desprenderse de toda razón utópica desde el sentido mismo del concepto de crítica⁷³. Pues en el análisis de las disputas académicas que dieron origen a la institucionalización del eurocentrismo es posible distinguir las formas en que se estructura la lógica del orden social y en la que se reproducen las figuras míticas sobre las que reposa.

Puesto que las formas sociales que se establecieron desde ellas respondieron a una serie de estructuras culturales que interaccionan con sus respectivas cadenas productivas, estas experiencias aisladas fueron interconectadas alrededor del mundo a partir del eufemismo del “comercio”, la forma en la que el filibusterismo que dominaba las políticas de exterminio euroamericano fue registrado en la historia. Bajo la premisa de la actividad comercial se han cometido cantidad de atropellos a las distintas culturas no occidentales desde el siglo XVI.

Para comprender en profundidad la dinámica de este conflicto entre Ilustración radical e institucional es importante recuperar la semántica que utiliza Eduardo Grüner al separar eurocéntrico de eurocentrado y la forma en la que es incorporada al análisis de Hinkelammert, puesto que se vincula a los contextos de resignificación de los clásicos de la antigüedad a finales del siglo XVIII y principios del XIX, que se interconectan con la institucionalización del cristianismo

⁷¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Santiago González Noriega, *Historia de Jesús* (Taurus, 1981).

⁷² *El texto acompaña la historia occidental en sus grandes cambios. Hay una lectura que se hace al surgir la sociedad burguesa. Hobbes hace toda una interpretación del Apocalipsis. Cuando habla del Estado burgués como Leviatán, alude a la bestia del mar del Apocalipsis. El mismo Locke le sigue en esta interpretación. El mismo Mesías de Händel da en la mitad del siglo XVIII toda una legitimación apocalíptica del imperio inglés, que tiene mucho que ver con la gran aceptación que esta obra encontró en Inglaterra en este tiempo. Pero igualmente Marx y Engels interpretan el Apocalipsis, como lo hace Hegel también. Y cuando colapsó el socialismo soviético, el occidente burgués lo celebró en términos apocalípticos: cayó la bestia.* Franz Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica* (Bilbao: Desclés, 1984), p. 131.

⁷³ *Hinkelammert concuerda con Weber en su crítica a las construcciones ideales, que al idealizar un proceso de funcionamiento se convierte en una especie de utopía que juzga y valora el presente. Los tipos ideales son conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente, pero no "ideales a partir de los cuales pueda ser juzgada valorativamente". Es la falacia prototípica de la modernidad. Tanto en el ámbito científico como en el social y el ético se produce siempre una especie de falacia, consistente en derivar "ideas" en el sentido del ideal y de valor de las "ideas" en el sentido de "tipo ideal" o modelo perfecto abstraído de la contingencia de las cosas.* Jordi Corominas, 'La Marcha de Los Nibelungos y La Ética de La Responsabilidad de F. Hinkelammert' (San Salvador: ECA, 1998), pp. 845–60 (p. 850).

en Europa, debido a que estos son el lugar de rastreo de las concepciones que construyeron los tipos ideales de humanidad, por un lado, y por el otro, estas mismas disputas al interior de las academias impulsaron el desarrollo del pensamiento disidente. Por lo que se considera necesario recalcar que dichas disputas ocurrieron en el momento de consolidación de los estados nacionales y tuvieron una influencia profunda en la construcción de las disciplinas académicas ligadas a la conformación de las redes de difusión del pensamiento académico particularmente en la Antropología, la Historia y la Geografía donde lo no europeo, se consideraba inhumano.

Acércanos a la conformación disciplinar de la Historia y la Geografía, se presenta como la manera más pertinente de introducir el tema, pues es aceptado el hecho de que se utilizan todavía para construir el contenido de las identidades nacionales que definen la idea de Estado (*noción metafísica socialmente normalizada*). Por lo que a esta investigación le resulta significativo considerar que las geografías nacionales naturalizaron el tiempo social de los espacios políticos que se disputa la Historia, quien se dedicó a legitimar estos procesos, dinámica que debe comprenderse en las disputas intelectuales que definieron los límites entre la Ilustración radical y la Ilustración institucional, misma que se vivió particularmente con mayor énfasis en la conformación de las academias modernas y el establecimiento de los Estados nacionales.

3. La dialéctica de la ilustración y el lenguaje del dinero

Una vez que se ha comprendido la relación dialéctica entre filibusterismo y eurocentrismo surge la necesidad de una distinción metodológica que nos invita a plantear las diferencias conceptuales como aquellas que desataron el trasfondo de las guerras mundiales, puesto que las disciplinas se establecieron a partir de una serie de debates de orden geopolítico, dándole un uso al saber que fue instrumentalizado bajo la premisa de guerra, con el objetivo claro de desarrollar la expansión territorial destinada a la acumulación de la riqueza privada. Por lo que resulta significativo establecer la diferencia entre geopolítica⁷⁴ y geografía política⁷⁵. Si bien en su especificidad es una discusión que escapa al objetivo de la investigación, nos es vital señalar el fundamentalismo militarista de la geopolítica en el manejo de la información geográfica.

A pesar de no profundizar en el tema, es significativo identificar a la geopolítica como una disciplina de carácter estrictamente militar, pues se funda en la imposibilidad de considerar la construcción de una relación de alteridad con los otros, por lo que desde la misma es que aparece

⁷⁴ Wanderley Messias Da Costa, *Geografía Política e Geopolítica: Discursos Sobre o Território e o Poder* (Sao Paulo: EdUSP, 2008).

⁷⁵ Colin Flint and Peter J Taylor, *Political Geography: World-Economy, Nation-State, and Locality* (London: Pearson education, 2007).

la premisa del exterminio. Una racionalidad instrumental que se constituyó cuando las potencias coloniales negaron a las civilizaciones no europeas la autonomía que reclamaban para sí mismas, pues estaban ligadas a las estructuras que reproducen las jerarquías sociales basadas en fetichismos que delimitaron los tipos ideales de humanidad, mismos que se fueron burocratizando y sistematizado a un punto en que la vida humana se volvió irracional en el sentido de la proliferación de la violencia sistemática sustentada en el positivismo y el liberalismo del siglo XIX⁷⁶. Al asimilar el exterminio como una conducta socialmente aceptada e incluso como asunto de seguridad nacional, originando el sentido de defender la propiedad privada de un territorio.

Esto es particularmente preciso en el mundo germano de finales del siglo XIX y principios del XX que llevó la violencia colonial al centro de las metrópolis europeas, puesto que la premisa geopolítica que deriva del filibusterismo y que se sustenta en el eurocentrismo no es propiamente universal pues es posible reconocer desde una perspectiva de historia global que el pensamiento geográfico musulmán⁷⁷ no contemplaba en su noción de domino la premisa del exterminio.

Pues hasta entonces estaba asociada al tributo que se imponía sobre los otros, donde se valoraba el lugar del trabajo social que estos pueden desempeñar con sus cuerpos (*esclavitud*). Esto se debe a que el cuerpo del otro es considerado una herramienta y no un objeto cuya existencia represente un límite para el desarrollo de la subjetividad del ciudadano, la razón principal por la que Martin Heidegger se obsesionó con la técnica, pues en ella persiste la racionalidad del positivismo sobre el territorio. Esta opinión se difundió desde finales del siglo XIX, donde la población se considera prescindible ante la naturalización del Estado como ente viviente⁷⁸.

La premisa del exterminio implica ante todo la negación de la humanidad del otro, por lo que es posible desprender de este contexto que los debates académicos tienen un marco histórico que define los límites y las estructuras formales de los discursos que los constituyen. Se puede considerar además que, a diferencia de la Historia, la Sociología -*cuya influencia es principalmente francófona*- se involucró activamente en su origen en actividades político-militantes debido a su adaptabilidad cuantitativa, pues la Sociología es heredera del pensamiento de la Ilustración que

⁷⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte* (Paris: Editions L'Harmattan, 2007).

⁷⁷ Akhtar Husain Siddiqi, 'Muslim Geographic Thought and the Influence of Greek Philosophy', *GeoJournal*, 37.1 (1995), 9–15.

⁷⁸ El Sr. Ratzel señala que una gran nación europea se ve más afectada si pierde parte de su territorio, incluso si está vacía de habitantes, que si se le quita simplemente la parte correspondiente de su población. En efecto, a medida que los pueblos asocian cada vez más la tierra con sus vidas, transformándola para su uso, se hace, en la misma medida, más difícil para ellos desprenderse de ella. Émile Durkheim, 'Friedrich Ratzel, Anthropogéographie', *Université Laval de Québec* (J.-M. Tremblay, 2003), p. 9 <<https://doi.org/10.1522/cla.due.fri>>.

institucionalizó la razón instrumental y que derivó en el desarrollo del positivismo. Contrariamente a la Filosofía, la Historia y la Geografía, cuyas nociones se remiten a las cosmovisiones grecolatinas y grecorromanas⁷⁹. La Sociología, la Antropología y la Etnografía son disciplinas que surgieron en el contexto ligado a las necesidades explícitas del mercado mundial moderno desde finales del siglo XVI. Esto coincide significativamente con lo que señala Eduardo Grüner respecto al origen de la categoría de raza para describir el conflicto entre los tipos ideales de humanidad y la universalidad a la que aspira el concepto limitado de humanismo entre los Ilustrados institucionales. Hinkelammert señala que la conducta que asociamos al racismo no se puede encontrar antes del siglo XIX⁸⁰, pues fue producto de las dinámicas sociales que se produjeron como resultado del desarrollo del sistema de plantación y el comercio triangular.

En *La Dialéctica de la Ilustración*, Theodor Adorno y Max Horkheimer, hacen patente el lugar de la premisa del exterminio como una de las bases de la Ilustración institucional, vinculada al surgimiento del positivismo y el liberalismo⁸¹. El positivismo, forma radicalizada del racionalismo científico, tuvo un gran impacto en la conformación de la Sociología, quien reconoce a la figura de Auguste Comte como uno de sus fundadores⁸², a pesar de ser uno de los más férreos defensores

⁷⁹ Pere Lluís Font, 'Reflexions Sobre La Inculturació Grecoromana Del Cristianisme', *Scripta Biblica*, 1 (1997), 191–204.

⁸⁰ *Hay antecedentes de posiciones racistas, pero son muy superficiales. Antes de esa inflexión, el antijudaísmo es una cuestión religiosa. Hay antecedentes que se pueden vincular al racismo, por ejemplo, la sospecha sobre la conversión aparente de los judíos en España después de la expulsión de los judíos en el año 1492. No se cree en su conversión. Pero, en sentido estricto, no es racismo; se sospecha que la conversión no es auténtica y que es una estrategia para poder permanecer en España y no ser expulsados; porque si no se convertían eran expulsados. Entonces hay una sospecha en contra de los judíos, de los "marranos". Es antijudaísmo; pero el antisemitismo como ideología racista en sentido estricto, aparece en la segunda mitad del siglo XIX. En esta forma de racismo lo asumen los nazis, que lo toman del movimiento del general Ludendorff, que tuvo lugar en Alemania poco después de terminada la Primera Guerra Mundial. Ese es el antecedente inmediato del nazismo.* Nadal and Slinik, p. 55.

⁸¹ *El irracionalismo, tal como se manifiesta en tales reconstrucciones vacías, está lejos de resistir a la racionalidad industrial. Mientras que, con Leibniz y Hegel, la gran filosofía había descubierto la reivindicación de la verdad también en tales expresiones subjetivas y objetivas, que no son ya pensamientos en sí mismos. Los sentimientos, instituciones, obras de arte, del irracionalismo, en ellos como en otros, están relacionados con la última salida de la Ilustración, con el positivismo moderno, que aisló el sentimiento, como la religión y el arte, de todo lo que se llama conocimiento. Aunque restringe la razón fría a favor de la vida inmediata, la convierte en un principio hostil sólo al pensamiento. En la aparición de tal enemistad, el sentimiento y, en última instancia, toda la expresión humana, en realidad, la cultura en general se aleja de la responsabilidad antes que el pensamiento, pero de este modo se transforma en el elemento neutralizado de la relación global del sistema económico que desde hace mucho tiempo se ha vuelto irracional.* Theodor W Adorno and Max Horkheimer, *Dialéctica de La Ilustración* (Madrid: Ediciones Akal, 2007), p. 99.

⁸² Lucio Mendieta, 'Augusto Comte Fundador de La Sociología', *Revista Mexicana de Sociología*, 1956, 461–75.

de las ideas totalitarias y fundamentalistas que se generaron a lo largo del siglo XIX⁸³. Una postura que fue profundamente contestada al interior de la propia disciplina académica por otra de las vertientes de origen de la Sociología en la Escuela de Frankfurt,⁸⁴ fundadas desde el marxismo.

A Comte se le discutía el sentido de su noción de ciencia y el lugar que le otorgaba en el organigrama de cualquier jerarquía social, aunado al hecho de naturalizar la noción de Estado, como una categoría física (*cuasi natural*) asociada a un determinado territorio. Esto se apunta debido a que las ideas que se han rastreado indican que las disputas entre los nacientes estados nacionales del siglo XIX, se construyeron a partir de los debates al interior de sus respectivas academias en una dinámica de competencia militar entre la Geografía y la Sociología. Dicha disputa que es particularmente notable entre la academia francesa y germana.

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX las disputas académicas dominaban el tiempo social de las élites en todo el mundo, por lo que podemos identificar que el sentido de mundialidad no se restringe al concepto de globalización difundido en el mundo anglosajón en el siglo XX. Noción que no sólo no se comprendía por entonces, sino que ocupaba un lugar importante en la institucionalización de las distintas disciplinas académicas en las universidades de todo el mundo. Es así como se reconoce primariamente que el concepto de Teoría Crítica a la que se adscriben nuestros autores se dedicó en sus orígenes a combatir el fundamentalismo eurocéntrico que dominaba los ámbitos intelectuales en todo el mundo y que es particularmente decisivo en el *Tratado sociológico para institucionalizar la religión de la Humanidad*⁸⁵.

Augusto Comte abogaba por una política de expansión ideológica y militar para establecer los límites éticos y estéticos eurocéntricos en todo el mundo, es por eso que resulta significativo distinguir las nociones de universalización y universalidad. La primera es claramente una actitud impositiva de generalizar una conducta o patrón en un contexto determinado, y la segunda, una forma de comprender el sentido que identifica la pluralidad y la diferencia en su singularidad abstracta. Por lo que la primera noción responde a un proceso sociopolítico y la segunda no es más que una forma de representación conceptual ligada al pensamiento filosófico. Cabe resaltar que la discusión sobre la universalización adquirió un extremo más fundamentalista en el mundo germano, donde se reconoce también que la base de la acumulación está en la naturaleza.

⁸³ Auguste Comte, *Catéchisme Positiviste: Ou, Sommaire Exposition de La Religion Universelle, En Treize Entretiens Systématiques Entre Une Femme et Un Prêtre de l'humanité*, Numérique (Paris: Gallica - BNF, 1890).

⁸⁴ Russell A Berman, *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989).

⁸⁵ Auguste Comte, *Traité de Sociologie, Instituant La Religion de l'humanité* (Paris: Dalmont, 1854).

Esto es remarcablemente sustantivo cuando se analiza el trabajo de Theodor Adorno y Max Horkheimer, pues en *La dialéctica de la ilustración* ese fue el tema principal que alimentó sus discusiones a propósito del sentido que se otorga al positivismo y al liberalismo. Reconocer el sentido de la racionalización de la naturaleza como un ente geográfico es un instrumento vital en el ejercicio del poder y el control territorial, el momento de autoconsciencia de lo que el mundo germano demostró en las guerras de mediados del siglo XX, por lo que esa disputa disciplinar es en el fondo un debate por el sentido de la constitución de los Estados nacionales. Un debate que pone en contexto las distintas discusiones de la Escuela de Frankfurt y que, simultáneamente, redefine los límites de los debates disciplinarios en el siglo XIX, demostrando que son necesariamente beligerantes, pues la alteridad no tiene posibilidad de surgir en su contexto. El trabajo de Auguste Comte no fue rechazado solamente por la Escuela de Frankfurt, sino que lo fue a su vez en un sentido interdisciplinar.

A diferencia de la Sociología, la Geografía poseía una legitimidad idéntica a la de la Historia por haber sido utilizada también para consolidar las identidades nacionales y la noción de frontera en nuestras mentalidades. En el mundo germanófono del siglo XIX, Friedrich Ratzel y su *Antropogeografía*⁸⁶ se consideraban claramente una mejor manera *-no menos fundamentalista-* de conceptualizar a las estructuras y formas de los Estados nacionales desde las ciencias sociales⁸⁷. En la *Antropogeografía* de Friedrich Ratzel⁸⁸ el sentido del control territorial era una forma de naturalizar la expansión de los Estados nacionales, al equipararlos a entidades vivientes y autónomas a las que define con el concepto de espacio de vida (*lebensraum*)⁸⁹, donde apela a que lo que comprende propiamente a los términos de territorio, es un ente viviente que para no morir o sucumbir a los otros debe expandirse. Una resolución claramente sustentada bajo una premisa de guerra diferente a la de Augusto Comte, pero nada distinta en el sentido fundamentalista que fetichizó la racionalidad humana en la premisa del exterminio del otro. Ambas visiones se convirtieron en la base para la creación de los asuntos de seguridad nacional en las que el Estado adquiere un carácter supra humano sobre el que se sustenta la vida social.

⁸⁶ Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie: Die Geographische Verbeitung Des Menschen (I y II)* (Hamburg: Engelhorn, 1891).

⁸⁷ *Ya hemos tenido la oportunidad de declarar aquí la importancia que le damos al trabajo del Sr. Ratzel. Estos libros no sólo son ricos en puntos de vista interesantes e ingeniosos, sino que ha tenido el gran mérito de sacar a la geografía de su lánguido aislamiento, de acercarla a la sociología, de hacer de ella una verdadera ciencia social, y así ha abierto el camino a estudios que prometen ser fructíferos.* Durkheim, p. 8.

⁸⁸ Friedrich Ratzel, *Der Lebensraum: Eine Biogeographische Studie* (Tübingen: H. Laupp, 1901).

⁸⁹ Holger H Herwig, 'Geopolitik: Haushofer, Hitler and Lebensraum', *The Journal of Strategic Studies*, 22.2–3 (1999), 218–41.

Es curioso reconocer que estas dos diferencias *-estrictamente conceptuales-* están detrás de uno de los conflictos más estudiados del siglo XX⁹⁰, pues el fundamentalismo biológico de Friedrich Ratzel⁹¹ y el fundamentalismo positivista de Auguste Comte, están detrás del razonamiento militar de las dos guerras mundiales. Una discusión interdisciplinaria entre la Geografía y la Sociología del siglo XIX y XX⁹² que ayuda a situar los límites de los debates interdisciplinarios en los que se desarrolló la Teoría Crítica, por lo que el conflicto de fondo se relaciona a los procesos en los que se disputaban los conceptos de Estado, Población y Territorio que constituyen el sentido más profundo de la epistemología de las Ciencias Sociales⁹³.

Es así mismo que resulta su vez significativo considerar en la estructura de la investigación que la Historia de las ideas que conforman sus discusiones, se identifican a partir del análisis de las formas que adquirieron sus diferentes enfoques metodológicos para el desarrollo del mismo objeto de estudio, que en el lenguaje actual corresponde al problema de la producción del espacio⁹⁴. En términos generales es posible vislumbrar la relación estrecha entre el desarrollo del pensamiento Ilustrado institucional que permitió la conformación de las distintas disciplinas academias fundadas en la lógica del racionalismo científico que evolucionó en el positivismo, forma velada del fundamentalismo práctico, profundamente heredero de la razón geográfica que definió el curso de las posturas que institucionalizaron las lógicas de dominio colonial.

Al mismo tiempo, es posible distinguir el lugar que la Ilustración radical jugó en esa disputa, por ser la base del desarrollo de la *Crítica de la economía política* y de la Teoría crítica en general, misma que fue expulsada sistemáticamente de los círculos académicos del mundo entero, puesto que en la dialéctica de la Ilustración se juega la disputa entre los conocimientos herederos del colonialismo y al mismo tiempo la estructura fundante del pensamiento revolucionario. Una relación que evolucionó progresivamente hasta convertirse en una discusión en términos del lenguaje del dinero, pues el auge de la Economía fue sin duda la forma académica que tomó la disputa territorial y la premisa del exterminio con el establecimiento de los Estados nacionales cuando el comercio se convirtió en el lenguaje de la guerra.

⁹⁰ Marcos B De Carvalho, 'Diálogos Entre as Ciências Sociais: Um Legado Intelectual de Friedrich Ratzel (1844-1904)', *Biblio 3w. Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*, 1997.

⁹¹ Matteo Marconi, 'La Geografia Di Friedrich Ratzel Tra Determinismo e Neoidealismo', *Bollettino Della Società Geografica Italiana*, 6, 2013, 217.

⁹² Otto Haußleiter, 'Wirtschaft Und Staat Als Forschungsgegenstand Der Anthropogeographie Und Der Sozialwissenschaften', *Weltwirtschaftliches Archiv*, 1924, 408–42.

⁹³ Horacio Capel, 'Las Ciencias Sociales y El Estudio Del Territorio', *Geocrítica*, XXI (2016), 742–98 <<http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/173>> [accessed 3 September 2019].

⁹⁴ Henri Lefebvre, 'La Production de l'espace', *L'Homme et La Société*, 31.1 (1974), 15–32.

La Economía se convirtió progresivamente en una disciplina académica que poco a poco se posicionó como fundamento de las sociedades modernas y que desplazó progresivamente a las formas disciplinares que surgieron en el proceso de institucionalización de la Ilustración. Tras el colapso de la mitología feudal y el advenimiento de la “cultura democrática” del ciudadano, las nacientes burguesías necesitaban consolidar un lenguaje que les permitiera redefinir las nuevas estructuras de control de la sociedad capitalista, por lo que la retórica colonial de las monarquías chocaba con los intereses de libertad de empresa que comenzaron a defender.

Una vez que se ha planteado el carácter político de las divisiones disciplinares que constituyen la dialéctica de la ilustración y se ha reconocido su estrecha relación con la construcción de una subjetividad filibustera sustentada en la política del exterminio del eurocentrismo del siglo XIX, es importante profundizar en la discusión que dio sentido al concepto de Teoría crítica. Por lo que el análisis debe articularse en torno al desarrollo del campo de estudio representado por los conceptos de Crematística (*χρηματιστική*)⁹⁵ y Economía (*οίκος casa y νέμομαι administración*), puesto que constituyen la base para el estudio de la genealogía del concepto de *Crítica de la Economía Política*. A partir del cual se articulan las discusiones en torno al lenguaje del dinero, debate teórico sobre el que se sustenta el pensamiento crítico o más formalmente la Teoría crítica, con el reconocimiento de que tras la institucionalización el pensamiento ilustrado dominante, el dinero se convirtió en el lenguaje predilecto de los que ejercen el poder.

A pesar de que la Historia económica suele limitarse a las concepciones de Adam Smith y David Ricardo,⁹⁶ la génesis de la *Crítica de la Economía Política* se remonta a las profundidades del pensamiento aristotélico, en torno al problema del dinero metálico⁹⁷. Aquello que antaño se consideraba distinguía la especificidad del Capitalismo y que ha significado precisamente una importante discusión historiográfica, que al ser reapropiada por la pluma incendiaria de Marx, se convirtió en el trasfondo de un número significativo de movimientos revolucionarios de masas que se propagaron mundialmente a lo largo de las periferias de Europa entre los siglos XIX y XX⁹⁸.

⁹⁵ La crematística (del griego khrema, la riqueza, la posesión) planteada por Tales de Mileto es el arte de adquirir riquezas. Según Aristóteles, la acumulación de dinero en sí es una actividad contra natura que deshumaniza a quienes se dedican a ello. Jaume Cendra, Andri Stahel, and Marcel Cano, ‘Oikonomía vs. Crematística: Base de Las Contradicciones Del Desarrollo Moderno’, *Sostenible?*, 7, 2005, 47–71.

⁹⁶ Bastian Ronge, *Das Adam-Smith-Projekt: Zur Genealogie Der Liberalen Gouvernamentalität* (Springer-Verlag, 2015).

⁹⁷ Marc Shell, *Dinero, lenguaje y pensamiento: la economía literaria y la filosófica, desde la Edad Media hasta la época moderna* (Fondo de Cultura Económica, 2015).

⁹⁸ Lamentablemente esta discusión escapa al objeto y sentido de nuestra investigación. Véase: Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2015), xv; Eric J Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme,*

El desarrollo de la Economía Política en sí misma responde a un largo proceso de formalización entre los siglos XVII y XIX, la cual adquirió un papel cada vez más importante entre las elites intelectuales de la naciente Europa, consolidando una semántica que reconfiguró las discusiones académicas en torno a la reproducción de la vida social a partir del reconocimiento de la riqueza privada. Esta dinámica que reconoció las transformaciones sociales y políticas impulsadas por la Ilustración institucional, heredera de la razón geográfica que sentó las bases del racionalismo científico, misma que intentó reconfigurar la herencia intelectual grecorromana y modeló su adaptación a las dinámicas de conformación de los Estados nacionales.

La Economía Política nació como una disciplina académica estrechamente ligada a las ideologías que legitimaron la política de exterminio del sujeto moderno, en el contexto de reconocimiento del sentido que se definió a partir de una conflictiva relación de afirmación del lugar de enunciación europeo, situado en la mistificación de un mundo ideal forjado sobre la base de una lectura mítica de Atenas⁹⁹. Afirmación que llevó a los europeos del siglo XIX a mistificar su origen. Al afirmar su existencia a razón de una relación intersubjetiva con el mundo de militares y terratenientes en el que la matriz cultural¹⁰⁰ de la Ilustración decidió situar el origen de su mito fundacional¹⁰¹, en un intento desesperado por consolidar la ilusión de un desarrollo progresivo e ininterrumpido entre el mundo clásico helénico y la autodenominada “civilización occidental”.

La lectura de los textos clásicos grecorromanos fue de vital importancia en la conformación de la Economía Política como disciplina académica a lo largo del siglo XIX. Prueba de ello la encontramos en las obras de prácticamente todos los economistas clásicos, puesto que, a través de la interpretación de estos, fue posible establecer una relación entre los conceptos de ciudadanía y democracia que fueron sumamente importantes para la fundación de los nacientes Estados nacionales europeos del siglo XIX. Así como para trascender las estructuras de control feudal que sobrevivían hasta entonces, sin embargo, las posturas asociadas a la Ilustración radical que

Myth, Reality (Cambridge university press, 2012); E. Hobsbawm and Chris. Wrigley, *Industry and Empire : From 1750 to the Present Day* (New York: New Press, 1999).

⁹⁹ Diego Paiaro, ‘Terratenientes, Campesinos y Arriendo de Tierras En La Atenas Del Siglo V AC’, *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, 2008, 207–23.

¹⁰⁰ Jean-François Staszak, ‘Ethnogéographie et Savoirs Géographiques: Quelques Problèmes Méthodologiques et Épistémologiques’, *Bulletin de l’Association de Géographes Français*, 73.1 (1996), 39–54.

¹⁰¹ *La identidad de "Europa" siempre ha sido incierta e imprecisa, fuente de orgullo para unos y de odio o desprecio para otros. Como todas las identidades, es una construcción, un elaborado palimpsesto de historias, imágenes, resonancias, memorias colectivas, tradiciones inventadas y cuidadosamente cultivadas.* Anthony Pagden and Lee H Hamilton, *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 33.

influyeron en el desarrollo del Idealismo permitieron reconstruir las estructuras de pensamiento asociadas al naciente positivismo y se decantaron en el desarrollo del pensamiento crítico.

El cual adquirió su dimensión más amplia en la recuperación del pensamiento Aristotélico,¹⁰² puesto que se decidió reconocer en él al estudio de la *crematística* como el comienzo de la Economía Política. La principal discusión del pensamiento aristotélico que definió los elementos disciplinares de su constitución en el siglo XIX, remite a un debate en torno a la naturaleza del dinero, el cual fue epistemológicamente consensado en *El Capital*,¹⁰³ a través del desarrollo de lo que Marx denominó teoría del valor en su *Crítica de la Economía Política*.

A diferencia de Aristóteles, Marx pudo descifrar el origen del dinero como mercancía, esto se debe a que en el mundo de Aristóteles la esclavitud y el trabajo eran objetos del mismo campo, por lo que se trata de una discusión que surge a raíz del problema relativo a lo que se conoce también como la Teoría del valor de Aristóteles (*ambos se centran en analizar toda relación social mediada por un objeto material, cuya existencia es metafísica*)¹⁰⁴. No obstante, a diferencia de Karl Marx, Aristóteles consideraba que la Economía y la *Crematística* eran disciplinas distintas, situación que llevó a Marx a descifrar la lógica que define a lo que acertadamente Anselm Jappe describe como *Las aventuras de la mercancía*¹⁰⁵.

Discusión filosófica que establece la diferencia entre un objeto material palpable por los sentidos de la estética trascendental y su objetividad puramente metafísica, puesto que responde a su existencia en cuanto idea sobre la que reposa la realidad de su ser en cuanto dinero. En la que de inmediato aparece la falta de una auténtica realidad que Immanuel Kant denunciaba como lo que no se puede saber (*noúmeno*) y que deja un espacio para el creacionismo teológico con el que la cristiandad latina se apropió de ese conocimiento, por lo que se ha construido una estructura social en la que el dinero aparece como la deidad suprema de la sociedad moderna.

Por lo que se trata de una de las discusiones más profundas que disputaba la Economía Política del siglo XIX, puesto que, en última instancia, el dinero aparece como una realidad objetiva y material palpable que sin embargo posee un carácter metafísico que establece su valor a razón del reconocimiento social. El dinero posee una existencia dual que, por un lado, se establece a partir del valor material específico asociado a la naturaleza de sus propiedades físicas y, por el

¹⁰² Malte Faber and Reiner Manstetten, 'Zurück Zu Aristoteles? Wirtschaft Und Philosophie', *Perspektiven Der Wirtschaftspolitik*, 5.2 (2004), 159–68.

¹⁰³ Karl Marx, *Das Kapital : Kritik Der Politischen Ökonomie. Erster Band*, ed. by Horst Merbach, 23rd edn (Berlin: Dietz-RL-Stiftung, 2017).

¹⁰⁴ Van Johnson, 'Aristotle's Theory of Value', *The American Journal of Philology*, 60.4 (1939), 445–51.

¹⁰⁵ Anselm Jappe, *Las Aventuras de La Mercancía* (Madrid: Pepitas de calabaza, 2016).

otro, a partir del reconocimiento del signo de valor representado por la capacidad de intercambiabilidad que representa en cuanto dinero. La naturaleza de esta dualidad nunca apareció en Aristóteles, quien afirmaba que la Economía era una actividad natural destinada a satisfacer las necesidades materiales de los ciudadanos, la cual se relaciona estrechamente con la noción de gestión de la casa (*mujeres, metecos,¹⁰⁶ esclavos y animales de granja*) y con lo que describía como el arte de vivir virtuosamente. Para él, en esencia se ocupa de determinar las posibilidades de realización material esenciales para obtener los objetos necesarios que permiten la vida democrática (*δημοκρατία*) de la comunidad¹⁰⁷.

Aristóteles veía a la Economía como la búsqueda de la justa proporción¹⁰⁸ entre los ciudadanos de la Polis (*πόλις*)¹⁰⁹, a la que tendía su aspiración militar de estandarizar sus límites éticos y estéticos “entre los bárbaros” (*entre los productores de la riqueza material concreta*). Misma que le impedía pensar al esclavo por el color de la piel y que lo distancia profundamente de la esclavitud moderna, dado que el sistema esclavista de producción del mundo antiguo y el capitalismo no son lo mismo. Para Aristóteles la relación entre el valor material del dinero y el signo de valor representado por su capacidad de intercambiabilidad carecía de sentido, a pesar de que estaba profundamente convencido de que la Crematística, en cuanto proceso de acumulación de dinero como fin en sí mismo, era una actividad antinatural y deshumanizadora. Aristóteles no consideraba que la esclavitud fuera un problema del proceso de acumulación de la riqueza.

A pesar de que al final de su vida aspiraba a trascenderla, la esclavitud en su mundo estaba ligada a la barbarie, es decir, a la falta de conocimiento,¹¹⁰ por lo que es posible distinguir que compartía con Platón la condena a cualquier actividad cuyo único propósito fuera el lucro o la especulación dineraria, ligada al despojo y la acumulación de toda expansión militar moderna. Lógica que, en la sociedades atenienses y espartanas, fue el fundamento de la vida diaria dado que incluso los espartanos se entregaban al sentido de la educación en la destreza militar desde la infancia, por lo que la naturaleza del problema representado por la existencia dual del concepto de dinero fue un problema que Aristóteles nunca pudo resolver. Pues la relación entre la estructura de producción y las relaciones sociales de la Poli, le impedían considerar al proceso general de la

¹⁰⁶ Francisco Colom González, ‘Los Umbrales Del Demos: Ciudadanos, Transeúntes y Metecos’, in *La Filosofía Política En Perspectiva*, 1998, pp. 39–68.

¹⁰⁷ Constantin Conophagos and Georg Papadimitriou, ‘La Metallurgie Du Fer et de l’acier En Grece Pendant La Periode Classique’, in *Early Metallurgy in Cyprus 4000-500 BC: Acta of the International Archaeological Symposium* (Cyprus, 1981), pp. 363–72.

¹⁰⁸ Roberto Cañas Quirós, ‘El Humanismo En Aristóteles y Epicuro’, *Estudios*, 16, 2002, 94–105.

¹⁰⁹ Hernán Gabriel Borisonik, ‘Aristóteles y Los Usos Del Dinero.’, 2008

<<http://repositorio.ub.edu.ar/handle/123456789/242>> [accessed 30 August 2019].

¹¹⁰ Miguel Ángel García Mercado, ‘El Problema de La Esclavitud En Aristóteles’, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 64.239 (2008), 151–65.

reproducción social como un elemento vinculante al signo de valor expresado en el dinero que trascendía el sentido físico de su corporalidad material.

El reconocimiento del origen de la riqueza fue un problema que no se resolvió sino hasta el momento en el que el trabajo social finalmente aparece como el origen de la riqueza de las naciones en los textos de Adam Smith¹¹¹. Por lo que constituyen el origen de la Economía Política como una respuesta que si bien señalaba el problema por el cuál Aristóteles no fue capaz de esbozar una solución al dilema de la naturaleza del dinero, sentó las bases para la comprensión global del proceso de producción en general que sería resuelto por Karl Marx.

La razón de la incapacidad del pensamiento aristotélico por reconocer la naturaleza del trabajo social sin duda se explica debido a que Platón y Aristóteles consideraban a la acumulación dineraria como una enfermedad del alma, dado que ambos fueron incapaces de poner en cuestión el sentido de la explotación del ser humano sobre sí mismo. Por lo que esta diferencia específica entre la matriz cultural europea y grecosemita,¹¹² da cuenta del sentido de la reapropiación de sus pensamientos desde el mundo grecolatino y euroamericano de la cristiandad¹¹³, las bases del Imperialismo originario, por lo que, una de las principales diferencias entre la matriz cultural europea y grecosemitas es el carácter del trabajo esclavo y la naturaleza de sus relaciones, cuyo reconocimiento radica en la tensión conceptual entre grecosemitas y grecolatinos.

Para los grecosemitas, las diferencias corporales basadas en criterios estéticos no existían, debido a que en sus mentalidades operaba una estructura de diferenciación tribal ligada al sentido de lo autóctono (*αυτόχθων*)¹¹⁴, en el que la corporalidad en sí misma no estaba ligada al sentido de la

¹¹¹ Ya Hobbes afirma que el dinero es la sangre de este Gran Leviatán. Desde Hobbes, el mecanismo de la sociedad burguesa se convierte en el objeto de devoción de las ciencias sociales burguesas. Locke sigue pensando en términos de Leviatán. Hegel comienza a hablar de la idea. Adam Smith introduce un cambio importante: El objeto devocional surge como la "mano invisible" del mecanismo social. En el pensamiento contemporáneo se produce un nuevo e importante cambio: Max Weber complementa la "mano invisible" con la racionalidad formal, es decir, la "racionalidad de Occidente". Franz Hinkelammert, 'Die Wirtschaftlichen Wurzeln Des Götzendienstes. Die Metaphysik Des Unternehmers', Assmann, H., Hinkelammert, FJ, Pixley, JV, Richard, P., Sobrino J.(1984). *Die Götzen Der Unterdrückung Und Der Befreiende Gott*. Münster: Edition Liberación., 1984, p. 112.

¹¹² R Martín Galán, 'El Conocimiento de La Alta Mesopotamia Entre Los Griegos Antes de La Época Helenística', *ISIMU*, 7 (2004), 263–74.

¹¹³ Lapshin Ivan Yevgenyevich and others, 'The Role of Plato and Aristotle in the Formation of Orthodoxy and Catholicism', *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6.5 (2015), 428 <<https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n5s1p428>>.

¹¹⁴ El término que Filodemo utiliza es *ἡγεμονία*, puede ser, efectivamente, sinónimo de *αυτόχθων*, pero, además de las precisiones hechas por E. Montanari, hay una diferencia, señalada por A. Brelich, según la

esclavitud sino al desarrollo de una cultura común. Por lo que es importante hacer un reconocimiento especial a la estructura social y espacial del mundo grecosemita, por la importancia que estos atribuían a su ámbito político-militar en los que dominaba la palabra del autóctono¹¹⁵, por la capacidad formal de expandir la riqueza material en la que se establece una noción de frontera en la distancia cultural puesta por los otros. Para el pensamiento aristotélico las diferencias culturales representaban un límite claro que definía el concepto de riqueza y que desprendía al concepto de trabajo de las relaciones con el sistema esclavista del mundo antiguo. La imposibilidad del reconocimiento de los otros estaba puesta en el entendimiento de las relaciones entre los distintos grupos culturales de la antigüedad clásica, por lo que aparece entonces la necesidad de una comunicación ligada a la riqueza material.

Es importante considerar que todas las culturas que conviven en un espacio determinado se afirman las unas con respecto a las otras y que los conducen al problema de comunicación entre ellos. Dicho conflicto de comunicación entre los distintos pueblos se solucionó con la implementación del dinero metálico, a un punto en que los intercambios alcanzaron la dimensión del Mar Mediterráneo¹¹⁶, a pesar de que su uso no se extendía fuera de las estructuras militares de las Ciudades-Estado cuyos tipos ideales se encuentran en las figuras de Atenas y Esparta.

No obstante, es significativo reconocer que la comunicación ligada al intercambio comercial se desarrollaba de una forma en la que es posible marcar una distancia crítica con la concepción del dinero en la antigüedad clásica al contrastarla con la del dinero moderno y el análisis de su naturaleza dual. El dinero en sí mismo, no es una especificidad de la modernidad o el capitalismo,

cual, "si no todos las personas (gegeges) son autóctonas, porque este último término se refiere a la tierra particular en la que los autóctonos siguen viviendo, mientras que los hijos de la tierra (como los gigantes) no están necesariamente vinculados a un lugar, cada autóctono es, en cambio, un hijo de la tierra (genenés)". Jesús María García Universidad de Granada., 'Filodermo y El Pensamiento Antropológico Griego: Phld. Sto. (Pherc. 155e Y 339), Col. XXI', *Florentia Iliberritana: Evista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 0.2 (1991), 207–13 (p. 209) <<http://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4485/4388>> [accessed 31 August 2019].

¹¹⁵ *Por supuesto, desde hace algún tiempo el lector tiene el término "autéctono" en la punta de la lengua. Una actoctonía autóctona, extraña, pero en cierto sentido metafórica. Es la de estas islas, que, a su vez, pasan por el proceso de nacimiento "autéctono" del que normalmente no disfrutaban las islas. Sino los héroes fundadores de la khôrai continental. Y, además, es un nacimiento del fondo del mar, y no de las entrañas de la tierra. Así, por ejemplo, en Esparta se creía que el primer rey de la región, el fundador de la dinastía indígena, nació de la tierra y, en consecuencia, reinó en la tierra de su propia madre: por lo tanto, no sólo gegenés, sino también autókthton.* Claude Calame, *Mythe et Histoire Dans l'antiquité Grecque : La Création Symbolique d'une Colonie* (Lausanne: Editions Payot, 1996), p. 114.

¹¹⁶ Louis Baeck and Louis Baeck, 'Aristotle as Mediterranean Economist', *Diogenes*, 35.138 (1987), 81–104.

pues contrariamente a lo que suele señalarse, es un elemento que atraviesa a más de una matriz cultural. Ciertamente, en los casos particulares que se han analizado, la diferencia entre la matriz cultural europea y grecosemita está en la forma de apropiación del trabajo social. Debido a que esta conclusión se desprende precisamente del análisis de la noción idealizada de antigüedad clásica, existe en el pensar moderno una suerte de reivindicación de la racionalidad lineal que no reconoce el dualismo fundante del mundo romano al asumir al cristianismo como ideología de Estado, pues el dinero en la antigüedad estaba estrechamente ligado a una estructura militar de apropiación de la riqueza comunitaria y su propiedad individual era prácticamente nula.

El dinero en cuanto dinero no implica necesariamente el concepto de capitalismo, esto se sabe debido a que otras matrices culturales como la china,¹¹⁷ el uso del papel moneda se utilizaba incluso a nivel bancario desde mediados del siglo XIV¹¹⁸. Por lo que los imaginarios grecosemitas se distinguen de las estructuras grecolatinas y a su vez estas dos se distinguen de las concepciones modernas en que se constituyeron a raíz de la reapropiación cultural que mitificó la interpretación histórica del Siglo de Pericles,¹¹⁹ debido a que el proceso de reapropiación cultural de la que se hace mención constituye un proceso de larga duración ocurrido en los territorios que se fundaron sobre los restos del Imperio Carolingio,¹²⁰ donde se produjeron los cimientos sobre los que se sustenta la idea de Europa como proceso de autodeterminación entre los siglos XVIII y XIX.

¹¹⁷ *Los habitantes de China no utilizan en sus transacciones comerciales ni piezas de oro o plata. Todas aquellas que llegan a ellos son fundidas en lingotes [...] Ellos venden y compran por medio de pedazos de papel, los cuales son tan largos como la palma de la mano, que portan la marca o escudo de su sultán. Veinticinco de estos papeles son denominados bâlicht lo que nos hace pensar en la palabra dinar, o las piezas de oro entre nosotros. Ibn Battûta, Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 266).* El papel moneda chino que data de la época de los Tang (618-905) es reconocido. Marco Polo le dedica un capítulo y existen los detalles de esas emisiones para el periodo de los Yuan. Es preciso comprender que el bâlicht es una unidad de cuenta similar al dinar en Marruecos, opuesto a buscar un equivalente. A partir de la emisión de 1309, la última conocida con precisión, 40 tsiens (la unidad de cuenta) debía intercambiarse por una onza (28.35 gr) de plata pura, 1 dinar marroquí por 4.611 gr de oro. Por el contrario, es difícil conocer la equivalencia plata-oro en la China de la época.

¹¹⁸ *En cuanto alguien encuentra entre los papeles algunos desgastados o desgarrados, los lleva a un palacio cercano a nuestra residencia de la moneda, en donde recibe a cambio unos nuevos, sin tener que pagar impuesto de ningún tipo, pues las personas encargadas de confeccionar estos papeles son pagadas por el sultán. La dirección de este palacio corre a cargo de una de las principales eminencias de China. Si un individuo se acerca al mercado con una pieza de plata o bien de oro, con la intención de comprar cualquier cosa, no se la toman a cambio, y no le prestan atención hasta que la haya cambiado por bâlicht, con los cuales podrá comprar lo que desee. Ibn Battûta, Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 266).*

¹¹⁹ François Châtelet, *Périclès et Son Siècle* (Editions complexe, 1990), lvi.

¹²⁰ Ignacio Sotelo, 'Una Idea de Europa: Cristianismo y Modernidad', *Cuenta y Razón*, 75 (1993), 23–34.

De acuerdo con el famoso historiador de las ideas Félix Duque corresponde a una discusión cuyos orígenes yacen en *la Era de la crítica*,¹²¹ que se expandió rápidamente por el mundo promoviendo el conflicto fundador de la modernidad al declarar al otro como objeto de propiedad de un sujeto blanco europeo, por la mera asimilación estética de los rasgos subjetivos de una persona. A raíz de la dinámica de apropiación y explotación de la naturaleza propia de la matriz cultural europea, el proceso de acumulación de la riqueza se ha transformado de forma significativa a un punto en que las dinámicas del capitalismo han llevado a reproducir esos mismos patrones de explotación al grado en que hacia principios del siglo XXI se ha comenzado el proceso de provincialización de Europa,¹²² siguiendo la lógica con la que Dipesh Chakrabarty¹²³ define el último estadio del proceso de acumulación de capital. Para comprenderlo es preciso recurrir a la noción moderna de producción del espacio de los marxismos del siglo XX, cuyo origen parte de una forma de racionalización fundada en lo que se aprehende abstractamente de la naturaleza, la cual fue planteada por primera vez en la *Crítica de la Razón Pura*¹²⁴ de Immanuel Kant.

A partir de los desarrollos de Kant, la Historia¹²⁵ y la Geografía –*en sentido disciplinar*– asumieron el papel social que se otorga desde las Ciencias sociales a las nociones de tiempo y espacio desde la estética trascendental¹²⁶. Esto debido a que se han nutrido tanto de las ciencias naturales como de las sociales, particularmente se puede apreciar ese carácter móvil que posee su análisis, que al situar un objeto en tiempo y espacio se trasciende la dicotomía metodológica que separa lo social¹²⁷ de lo estrictamente natural¹²⁸, pues el tiempo y el espacio son categorías de la apercepción. Por lo que su estudio atiende una perspectiva transdisciplinar¹²⁹ arraigada a la

¹²¹ Félix Duque, *La Era de La Crítica*, Madrid. Akal (Madrid: AKAL, 1998).

¹²² Antônio Manoel Elíbio Júnior, Marcos Costa Lima, and Carolina Soccio Di Manno de Almeida, 'Provincializar a Europa: A Proposta Epistemológica de Dipesh Chakrabarty.', *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 7.13 (2015), 61 <<https://doi.org/10.14295/rbhcs.v7i13.303>>.

¹²³ Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: La Pensée Postcoloniale et La Différence Historique* (Amsterdam, 2009).

¹²⁴ Immanuel Kant, *Crítica de La Razón Pura (1781)*, ed. by José-Luis Villacañas (Barcelona: Gredos, 2014).

¹²⁵ Philippe Minard, 'Globale, Connectée Ou Transnationale: Les Échelles de l'histoire', *Esprit*, 12, 2013, 20–32.

¹²⁶ Richard Hartshorne, 'El Concepto de Geografía Como Ciencia Del Espacio: De Kant y Humboldt a Hettner', *Documents d'anàlisi Geogràfica*, 18, 1991, 31–54.

¹²⁷ Guadalupe Valencia García, 'Transdisciplina y Fronteras Disciplinarias Una Aproximación a Las Encrucijadas Teóricas Del Tiempo Social', *Bibliotecavirtual.Clacso.Org.Ar*, 1993, 163–90 <<https://sites.google.com/site/sergiobalbontin/Transdisciplina...pdfgoogle.pdf>> [accessed 5 December 2018].

¹²⁸ José Rubén Morones Ibarra, 'La Evolución de Los Conceptos de Espacio y Tiempo', *Ingenierías*, 7.22 (2004), 55–63.

¹²⁹ Ester Cohen, 'Transdisciplina: Articulación Entre Ciencia, Tecnología y Ética', *Recuperado de Http://Abc.Gov.Ar/Lainstitucion/Revistacomponents/Revista/Archivos/Anales/NuMero08/Archivosparaimprimir/9_cohen_st.Pdf*, 2007.

Filosofía en los campos de la Ontología y la Metafísica, que se desarrollará a profundidad en los siguientes capítulos desde la perspectiva de Franz Hinkelammert¹³⁰.

Ante tal distinción es preciso señalar a su vez que en estrictos términos geográficos es posible establecer una crítica al sentido que la Filosofía de la Historia ha propagado a través de las ciencias sociales, sobre la discusión ligada al concepto de *Crítica de la Economía Política*. Pues si bien el tiempo social está ligado a lo que acontece, es importante distinguir la noción de observador y de cómo es que está vinculado a la traducción e interpretación del presente, dado que, mientras la Historia interpreta el objeto de trabajo de un mundo fenecido, la Geografía analiza los sentidos materiales de las relaciones entre las palabras y las cosas del presente.

Esto requiere asumir el concepto de superación en su segunda forma (*überwindung*) que responde a las categorías de preservar y trascender (*implícita en la argumentación de Karl Marx*), quien reconoce la mutua dependencia de ambas categorías que en lengua germana se pueden presentar ya sea con el término *überwindung* o *aufheben* (*cancelar, invalidar, levantar, rescindir, revocar, romper*), reestructurando la forma en que Friedrich Hegel desarrolla el conocimiento metafísico en la *Ciencia de la Lógica*. Específicamente en lo que corresponde a su trabajo en la *Doctrina de la esencia*, dado que considera que el análisis de la identidad, la diferencia y la contradicción, expresan los tres momentos de construcción de lo que puede denominarse conocimiento en los términos de una representación conceptual de acuerdo con Henri Lefebvre¹³¹. Donde “el método” es relativo al objeto de análisis. Pues ha de ser expuesto en sus propios términos y a razón de las categorías en las que la noción se ve involucrada, lo que explica el proceder de Karl Marx en *El Capital* y que resuelve por fin el dilema del dinero planteado por Aristóteles.

Una metodología que se decanta por el lado subjetivo del problema (*en sentido trascendental*), desligado de la mitología de la matriz cultural que la produjo y que se ha traducido en el

¹³⁰ Quiero hablar de las raíces de esta ostensible legitimidad. Se basa en una metafísica de la inhumanidad [Unmenschlichkeit] que domina en gran medida nuestra opinión pública o nuestros medios de comunicación y, por tanto, también arraiga en la población. El sistema comercia con su propia metafísica y misticismo, que derivan de su principio central de racionalidad: el principio de eficiencia y competencia. Por ello, para nuestro trabajo no basta con analizar el sistema bajo criterios puramente económicos o sociológicos. En estos análisis puramente económicos o sociológicos, el sistema está dotado con un aparente pragmatismo, pero ignora que se basa en una metafísica profundamente ramificada. Por lo tanto, me gustaría concentrarme en el análisis de la metafísica del sistema que nos domina. Para ello, me guío por algunas tesis [Thesen] que se nos transmiten casi a diario en la actualidad. Y que revelan la metafísica subliminal del sistema. Franz Hinkelammert, 'Wider Die Verfertigten Götzen Der Macht. Zur Metaphysik Der Okzidentalen Unmenschlichkeit', Rainer, MJ, Janßen, H.-G.(Eds.).(1997). Bilderverbot. Münster, Germany: LIT., 1997, p. 37.

¹³¹ Henri Lefebvre, *La Présence Et l'Absence Contribution À La Théorie Des Représentations* (Paris: Gallimard-Seuil, 1980).

reconocimiento de la diferencia metodológica entre el archivo y el mapa. Esto si se piensa en la Historia y Geografía desde su identidad epistemológica. En el sentido del compromiso cosmopolita de la estética trascendental a la que se vinculan las categorías de espacio y de tiempo en su sentido estrictamente social, donde se logran establecer los límites de lo que puede ser pensado por el ser humano a razón de los principios de la estética trascendental, pues el conocer mismo se ve reducido a las facultades del entendimiento que permiten aprehender el objeto de conocimiento y que revelan la naturaleza dual del dinero. Revelación que condujo a Hinkelammert a plantear el concepto de *Totalitarismo de Mercado* como superación (*überwindung*) del marxismo.

II. El concepto de *Totalitarismo de Mercado*

En este capítulo nos centraremos en presentar un recorrido por la Historia de las ideas de la metafísica eurocéntrica que más han influenciado el pensamiento filosófico nustramericano y que recoge los principales conceptos de la *Era de la crítica*. Así como sus consecuencias e implicaciones epistemológicas desarrolladas por quienes asumieron la discusión de la *Crítica de la Economía Política* como un campo de estudio interdisciplinario, el cual se ha sostenido propiamente desde la raíz del desarrollo de los debates en torno a lo que se conoce como ontología del ser social y que está anclado al concepto de trabajo vivo de Karl Marx -*recogido por Franz Hinkelammert*- en el cual propone pensar a la Economía como forma de gestionar la vida.

Se sigue la popular posición que sugiere poner de cabeza la dialéctica de Hegel¹³². Propuesta que se resuelve en la *Ciencia de la Lógica*, desde la cual la dialéctica de Karl Marx se concibe, pues para Hegel la dialéctica es un concepto que prácticamente no aparece a lo largo de sus doctrinas¹³³. Esto comienza con la forma hegeliana de comprender desde el interior a la relación originaria entre sociedad y naturaleza, a partir de un doble proceso de reconocimiento del movimiento autónomo de la conciencia, así como del reconocimiento de las diferencias internas desde las categorías del espacio y el tiempo que rigen a los individuos en sus distintas formas sociales.

En términos muy generales, ese es el objetivo de la búsqueda que emprende Hegel al descubrir en la *Fenomenología del espíritu* que el sujeto y la comunidad son uno mismo, pues hay en su obra un reconocimiento de las contradicciones de esa revelación en términos de su *Filosofía de la Historia*, que aparecen tanto en la *Ciencia de la Lógica* como en la *Filosofía del Derecho*. En ambas, como un problema que intenta poner sobre la mesa el dilema de la vida en sociedad.

El desarrollo del problema de la subjetividad y su consecuencia para el problema de la creación del sujeto y el Estado, descubierto en la temprana investigación de un joven Marx que se aproxima a una lectura del entramado de la *Doctrina de la esencia*, a razón de su futuro concepto de acumulación originaria. Debido a la promulgación de la Ley del robo de leña en los bosques de Mosela 1842¹³⁴. Para el joven Karl Marx el problema de los robos de leña a los campesinos de Mosela significó en su investigación un giro importante a razón del desarrollo de los conceptos de propiedad y apropiación. Ambos, ligados a un problema que reaparece tanto en la *Ciencia de la Lógica*, en el pasaje de la *Doctrina de la esencia*, como en la sección sobre el Estado en la *Filosofía del Derecho*. Este último, texto al que el joven Karl Marx veintitrés años más tarde espetará en 1843 su experiencia en la acumulación originaria de capital de los bosques de Mosela, pues el problema de los robos de leña de 1842 es de algún modo el primer vistazo de Marx al dilema de la acumulación originaria de capital tal como el mismo la expondrá en 1867 en su obra cumbre *El Capital*. Lo que en estricto sentido historiográfico y conceptual atestiguaría una datación formal para el proceso de asimilación capitalista del mundo a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

La *Filosofía del derecho* de Wilhelm Hegel es recogida y polemizada por el joven Karl Marx veintitrés años después de su publicación original, dado que el joven pensador abraza una postura

¹³² Cuando Marx habla de Hegel, dice que está puesto de cabeza y que hay que ponerlo sobre sus pies. No habla de locura como lo hace Pablo, pero se trata del mismo juego. Pablo también podría haber dicho que la sabiduría del mundo está puesta de cabeza, por tanto, está loca (dislocada). Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 52.

¹³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, ed. by Félix Duque (Madrid: Abada Editores, 2011); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. II)*, ed. by Félix Duque (Madrid: Abada Editores, 2011).

¹³⁴ Karl Marx, *Los Debates de La Dieta Renana* (Barcelona: Gedisa, 2007).

liberal en el manuscrito de 1843 conocido como *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* en la que cuestiona de una manera afortunadamente nada hegeliana, parágrafo a parágrafo, el papel del derecho constitucional. Un eufemismo para hablar del Estado como poder exterior a los individuos. Algo que, en el lenguaje abstracto de la *Ciencia de la Lógica*, aparece únicamente al final de la *Doctrina de la esencia*, pues es una mediación con los problemas de la existencia, puesto que la materialidad de la vida proviene del reconocimiento de la apariencia y el fenómeno. Una importante discusión para el análisis hermenéutico que se seguirá meticulosamente. Debido a que en ella se expresa la libertad individual como derecho empírico alcanzado por la *Estética trascendental* de Immanuel Kant, cuyo sentido está estrictamente ligado al pensamiento de Hegel, pero que es reinterpretado en las páginas recogidas por Marx sobre la misma cuestión ligada a la propiedad tal como se leen en la *Filosofía del derecho*. A razón de una discusión que interpela a uno de los textos de juventud menos reconocidos de Karl Marx en el que se entiende con claridad que el problema del capitalismo se expresa todavía en términos hegelianos.

Ciertamente, Hegel no se refiere aquí a conflictos empíricos. Su tema es la relación con el Estado del ámbito del derecho y bienestar privados -la familia y la sociedad burguesa-. Lo único en cuestión es la relación esencial de estos ámbitos. No sólo sus intereses, sino también sus leyes – concreciones esenciales de ellos- dependen del Estado y le están subordinados¹³⁵.

Pasar del reconocimiento de la subjetividad individual al proceso de asimilación de la sociedad como realidad orgánica y necesaria para la supervivencia del individuo era un paso complicado para comprender la idea de desarrollo en el siglo XIX. Cuando la Física de Newton todavía se reconocía como un conocimiento estrictamente universitario, cuya tarea es primordialmente resuelta en la colectividad de la comunidad que transforma a la naturaleza en general en todo tipo de objetos puestos para el disfrute de los individuos.

Aparece entonces el reconocimiento de los sujetos y los objetos como capaces de ejercer la razón práctica, en un conocimiento adquirido que consiste en transformar la naturaleza en objetos útiles para el ser humano. Esa fue la revelación que sedujo a Karl del texto que fue originalmente publicado entre 1812 y 1816 bajo el título de *Ciencia de la Lógica*, aunado al hecho reconocido de que un alumno de Hegel, Ludwig Feuerbach, realizó una profunda crítica a su *Filosofía de la historia* por el lugar que le otorgaba a la creación y el desarrollo del espíritu del cristianismo.

En Feuerbach el problema se traduce en el reconocimiento de la enajenación religiosa como problema del reconocimiento de la comunidad al sujeto¹³⁶, pues impone una visión falsa de su

¹³⁵ Karl Marx, *Crítica de La Filosofía Del Estado de Hegel*, ed. by Angel Prior (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), p. 69.

¹³⁶ Ludwig Feuerbach, 'La Esencia Del Cristianismo, Trad', *JL Iglesias, Madrid, Trotta, 1995*.

realidad originaria, dado que la relación entre la sociedad y la naturaleza es para los hegelianos verdad en la transformación de los sujetos. Es pues lo que motiva a Hegel a intentar comprender la relación esencial reconociéndose dentro de ella, por lo que su texto resulta pesado y sombrío, no obstante, en su método aparece la realidad de un mundo que se reconoce a sí mismo capaz de edificarse a sí mismo. Esta forma de pensar en donde la noción de ontología se reconoce a sí misma en el proceso social de la cotidianidad en sí como parte de la relación entre el sujeto y el objeto, que la *Ciencia de la Lógica*¹³⁷ devela como relación entre la sociedad¹³⁸ y la naturaleza¹³⁹.

*Se trata exactamente de la misma transición realizada en la Lógica entre el ámbito de la esencia y el concepto. La misma transición enlaza en la filosofía de la naturaleza orgánica con la vida. Siempre son las mismas categorías quienes suministran el alma sea de este ámbito sea del otro. De lo único que se trata es de encontrar para las propiedades individuales concretas las adecuadas correspondencias abstractas*¹⁴⁰.

Discusión que parte de un análisis más extendido de la *Doctrina de la esencia*, debido al señalamiento que Rubén Dri apunta por el lugar que ocupa para la creación del sujeto y del Estado en la lógica hegeliana¹⁴¹. Así como la confirmación crítica de un joven Karl que hacia 1843 consideraba a la *Filosofía del derecho* una hipostasiación de la *Ciencia de la Lógica*, en particular se refiere a las doctrinas de la esencia y el concepto.

Dicho recorrido metodológico que a su vez ha conducido a esta investigación a comprender el papel del archivo y el mapa como bases de la investigación geohistórica, desde la que es posible comprender la relación dinámica y estructurante que se cristaliza en el concepto de *Totalitarismo de mercado* propuesto por Franz Hinkelammert, desde el que es posible dimensionar el carácter estructurante de las relaciones sociales capitalistas y su relación con la dinámica de apropiación de la naturaleza que se formalizó con la conformación del sujeto y el Estado moderno.

Antes de comenzar a profundizar la discusión es importante considerar que, si bien la obra de Karl Marx no utiliza el concepto de *Ontología del ser social*, se trata de una forma de referirse a los debates en torno al planteamiento metafísico de Marx. A través del cual György Lukács señala las aportaciones del autor en relación con el pensamiento de Hegel. A razón del concepto de trabajo, que articula las relaciones entre el sujeto y el objeto, donde las nociones de sociedad y naturaleza adquieren la plasticidad necesaria para encarar el desarrollo de su metabolismo.

¹³⁷ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto: El Pensamiento de Hegel* (Fondo de Cultura Económica, 1982).

¹³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. II)*.

¹³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*.

¹⁴⁰ Karl Marx, *Crítica de La Filosofía Del Estado de Hegel*, p. 75.

¹⁴¹ Ruben Dri, *Hegel, La Doctrina de La Esencia. Las Contradicciones En El Camino de La Creación Del Sujeto y El Estado*. (Buenos Aires: Biblos, 2016).

Por lo que el ser se puede leer desde la capacidad de pensarse a sí mismo como entidad real ligada a los otros (*comunidad, sociedad y Estado*), y al mismo tiempo, trascender las condiciones materiales del ser situado en el espacio y el tiempo que llevan al descubrimiento de la historiografía en el análisis filosófico de principios del siglo XIX. Por lo que la razón de utilizar el concepto de *Ontología del ser social* surge de la necesidad de reconocer el análisis que Marx hace de la relación sociedad y naturaleza. Este punto que precede al análisis de *El Capital* en la lógica de una *Crítica de la Economía Política*, con el fin de comprender las dimensiones reales y simbólicas del concepto de *Totalitarismo de Mercado* de Franz Hinkelammert, para ubicarlo en su tradición crítica y reconociendo las estrechas relaciones que guarda con las filosofías de Kant, Hegel y Marx.

1. La doctrina de la esencia en Friedrich Hegel

El punto de partida de las discusiones que se busca reconstruir se encuentra en uno de los tres conceptos modulares de la *Ciencia de la Lógica*, la cual se divide en una estructura de doctrinas donde ser, esencia y concepto no sólo adquieren una corporalidad real, sino que se edifican a sí mismas en el proceso de conformación de la lógica hegeliana. La razón de enfocarse en las discusiones en torno a los pasajes conocidos como la *Doctrina de la esencia* se debe a que es ahí donde la subjetividad aparece como parte del camino del sujeto (*entendido como sociedad*) que, para un joven Wilhelm Hegel en la Jena de 1820, significaba un recorrido que simultáneamente incorpora y trasciende el sentido dispuesto por la *Fenomenología del espíritu*.

Para Hegel el espíritu en general es el ser social situado en el espacio y el tiempo, sumergido en la necesidad de reconocerse finito e incompleto por sí mismo y, por ende, reconocerse como dependiente de los otros. Es de ese modo que el concepto de sociedad civil de Jean Jaques Rousseau se le presenta como el refinamiento necesario para establecer la idea general de espíritu que recorre hasta los rincones más sombríos de su obra. En la *Ciencia de la Lógica* se establecen las bases generales con las que ha de leerse la creación del sujeto y el Estado en su filosofía.

Es de esa forma que la presente investigación se ha dedicado a reconstruir una discusión que comienza al analizar el desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* de Wilhelm Hegel y que conduce a nuevas dimensiones para el carácter de la investigación cuando son retomados por Karl Marx. Por lo que los textos más significativos del debate son la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del Derecho* de Friedrich Hegel, así como un manuscrito de Karl Marx conocido como la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, puesto que, es ahí, donde Marx descubre el problema de la *Crítica de la Economía Política* en su conjunto y a su vez analiza los límites y los alcances del pensamiento hegeliano. Pero, sobre todo, intenta demostrar el método que ha de

utilizar para llevarlo a cabo, que corresponde a una redefinición de la propia lógica hegeliana, el cual es la base de lo que Lukács ha definido como su *Ontología del ser social*.

La intención de recuperar este manuscrito se debe a que en él se hacen patentes sus similitudes y diferencias con el hegelianismo, por lo que permite comenzar el largo recorrido metodológico entre la *Doctrina de la esencia* y el concepto de *Totalitarismo del Mercado* que redefine la forma de pensar la filosofía política contemporánea. Puesto que, una vez que se haya recuperado el sentido de la diferencia entre la investigación y la exposición en Hegel, se avanzará hacia la visión que Karl Marx constituye hacia 1867 con la publicación de *El Capital*, pues esto supone trascender la disputa ideológica por la forma de pensar la relación global entre la sociedad y la naturaleza en la perspectiva de la acumulación originaria de capital.

Este proceso comienza en las profundidades del lenguaje hegeliano del que sale el problema del Estado y de la relación social que se establece entre los sujetos para afrontar la rudeza de la vida material. En un sentido que busca profundizar la discusión y dilucidar las conexiones pertinentes tanto con la *Fenomenología del espíritu* como con la *Filosofía del derecho*, por lo que se ha decidido consultar simultáneamente las dos ediciones más reconocidas de la traducción al idioma español de la *Ciencia de la Lógica*. La primera integrada a un solo más cuantioso volumen dirigido por Rodolfo Mondolfo¹⁴² y la segunda, dividida en dos extensos volúmenes a cargo de Félix Duque¹⁴³.

Ambos, portentosos pensadores reconocidos en su campo, quienes se entregaron a la traducción de las dos grandes secciones de la *Ciencia de la Lógica* que Hegel divide en *Lógica objetiva* y *Lógica subjetiva*. En términos muy generales, estas corresponden a su vez a una subestructura global que articula ambas lógicas a partir de las tres doctrinas antes mencionadas, las cuales se pueden situar como el objeto de estudio en general de ambas lógicas, donde el objetivo es establecer las definiciones precisas del ser, la esencia y lo que Hegel denomina el concepto, mismo que constituye la revolución más profunda engendrada por su pensamiento.

En la estructura de la lógica hay una visión muy particular de la objetividad que Hegel lee a partir de la Física, la Biología y la Química de su tiempo, así mismo, la lógica subjetiva obedece al desarrollo de la conciencia de sí y del camino que ha presentado para esta en la *Fenomenología del espíritu*. Por lo que el trasfondo de la obra monumental del pensamiento hegeliano se puede leer en términos de una relación entre el sujeto y el objeto como ha señalado con precisión el trabajo de Ernst Bloch (*a pesar de las críticas que pueden hacersele*). Quien a su vez avanza a pasos

¹⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica*, ed. by Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Las cuarenta, 2013).

¹⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. II)*.

agigantados al develar el sentido último de la objetividad y la subjetividad en general, al plantear la relación social como elemento constitutivo de la sociedad y la objetividad determinante desde una perspectiva del objeto en cuanto tal y que representa el sentido de la filosofía natural¹⁴⁴.

Es pues en ese sentido que dicha relación esencial es la que posibilita la lectura completa de ambas lógicas, por lo que la presente investigación acotará el análisis de la obra cumbre del pensamiento hegeliano, limitándose al estudio de las consideraciones generales de la *Doctrina de la esencia*. La razón de centrar el análisis en ella responde a los apuntes críticos de Rubén Dri, quien señala que en la *Lógica objetiva* se encuentra la discusión a partir de la que surge la contradicción entre el individuo y la comunidad en el camino de la creación del sujeto moderno y el Estado¹⁴⁵.

Al seguir una lectura explícita de la *Doctrina de la esencia* se ha de señalar esta a su vez como el fundamento epistemológico de la *Filosofía del Derecho*, pues es ahí donde Hegel desarrolla con amplitud el problema del Estado planteado en la *Doctrina de la esencia*, misma que funge como principio del desarrollo de la *Crítica de la Economía Política* en los términos de Marx. Por lo que, al asumir el análisis de la *Doctrina de la esencia*, es sumamente importante recordar que en el pensamiento de Hegel la teología guarda un sentido muy atendido cuyo carácter está íntimamente ligado a la ética de Spinoza¹⁴⁶, postura en la que se suprime el orden celeste por el criterio de inteligibilidad y se presenta a la naturaleza misma como fundamento y expresión de lo divino.

La consecuencia lógica de esta forma de conocimiento fue el desarrollo del pensamiento científico como una manera de comprender la naturaleza en sí misma. Dicho proceso desencadenado por la propiedad de extensión a la que corresponde la existencia misma de la divinidad en sí y por sí misma. A partir de estas consideraciones se vuelve de vital importancia señalar que el reconstruir la discusión que Marx desarrolla a partir de Hegel, es una forma de llevar el devenir de la realidad material desde la esencia del ser hasta el concepto de la existencia.

Discusión que, si bien Franz Hinkelammert da por sentado en la mayoría de sus textos más recientes, constituye el fundamento de sus particulares reflexiones sobre la Modernidad y el Capitalismo desde sus primeras obras. Se trata pues del debate más importante del presente y que es representado por el trasfondo de su concepto de *Totalitarismo de Mercado*, mismo que articula esta investigación. Dado que como bien señala Hinkelammert es la base de los debates entre el pensamiento de Marx y Hegel, pues si bien la *Doctrina de la esencia* presenta el problema en términos hegelianos, este no se resuelve por completo hasta que es representado por Marx.

¹⁴⁴ Bloch.

¹⁴⁵ Ruben Dri.

¹⁴⁶ Baruch Spinoza, *L'Éthique (1677)*, folio essa (Paris: Gallimard, 2012).

Mucho más impacto que la crítica hegeliana al proyecto abstracto de la sociedad burguesa tuvo la crítica de Marx, que formalmente es muy parecida, aunque materialmente distinta. Marx ve toda sociedad burguesa como una sociedad imposible, y no solamente una forma determinada de ella. Pero su crítica es la de las abstracciones perseguidas por la sociedad burguesa, las que desembocan en algo imposible y que, por ello, producen la destrucción. Según Marx, precisamente es imposible —o de "pretendida racionalidad" según palabras de Hegel— encargar a las relaciones mercantiles la tarea del progreso humano, pues de esta manera solo se puede desarrollar una revolución técnica y el progreso consiguiendo sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil. Especialmente en su teoría del fetichismo, Marx elabora este punto de vista de que un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles se vuelca en contra de la vida humana y la devora¹⁴⁷.

El adentrarse en el pensamiento hegeliano no es una tarea fácil, sobre todo si se considera la distancia lingüística entre la traducción y la prematura inmersión de quien escribe al idioma alemán. Aunque se ha de seguir la advertencia de Adorno, para quien el idioma no constituye una condición de la interpretación, dado que afirma que *Hegel es, ciertamente, el único con el cual, de vez en cuando, no se sabe ni se puede averiguar de forma concluyente de qué está hablando*¹⁴⁸.

En primera instancia, es importante considerar además que hay una diferencia considerable entre los textos clásicos publicados por él mismo (*la Fenomenología del espíritu, la Ciencia de la Lógica, la Enciclopedia de las ciencias filosóficas y la Filosofía del derecho*), y los borradores recogidos por sus alumnos referentes a la religión, el arte y la historia de la filosofía. Mismos que representan una fuente secundaria de su pensamiento, puesto que, a diferencia de los manuscritos y borradores de Karl Marx, no son propiamente de su autoría. Una segunda consideración que se debe tener presente es el hecho de que Immanuel Kant representa un lenguaje común en ambos pensadores y que puede ser tomado como un punto de partida. Situando al ser en la circunstancia del espacio y del tiempo, puesto que en la *Estética trascendental* Kant pone un punto de partida para la subjetividad, situada desde los conceptos del espacio y tiempo¹⁴⁹. Los cuales conforman una suerte de coordenadas que les permitieron reconocer a la subjetividad como real y limitada por sus propios juicios¹⁵⁰. Esta particularidad se presenta a su vez como fundamento de la *Ontología del ser social*, que se comprende con el reconocimiento de que la individualidad está puesta por la relación social general con los otros y ésta, a su vez, con la naturaleza en sí, en la que el sujeto es "la moderna sociedad" y todo lo otro la naturaleza. Si se sigue la forma en que Hegel

¹⁴⁷ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 12.

¹⁴⁸ Theodor W Adorno and Víctor Sánchez de Zavala, *Tres Estudios Sobre Hegel* (Madrid: Taurus, 1981), p. 119.

¹⁴⁹ Heiner Klemme, *Kants Philosophie Des Subjekts: Systematische Und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen Zum Verhältnis von Selbstbewusstsein Und Selbsterkenntnis* (Felix Meiner Verlag, 1996).

¹⁵⁰ Edgar Maragat, 'Mecanismo y Teleología En La Lógica de Hegel', *Diánoia. Revista de Filosofía*, 58.70 (2016), 59 <<https://doi.org/10.21898/dia.v58i70.119>>.

lo concibe en la *Ciencia de la Lógica*,¹⁵¹ esto corresponde a la relación que se puede denominar en general como la que existe entre sujetos y objetos.

Por lo que dicha lectura permite resituar el problema planteado a su *Filosofía de la historia* que fue relaborada por Ludwig Feuerbach a modo de respuesta crítica ante la obra de Hegel y que se articula directamente al pensamiento de Franz Hinkelammert. Este desarrollo que se centra en el devenir de la subjetividad o “el camino del yo al nosotros”¹⁵² planteado por Hegel desde la *Fenomenología del espíritu*, anticipando la revelación del problema de la alteridad en la Filosofía del siglo XIX¹⁵³ y que en los términos de Hinkelammert está estrechamente vinculado a las distintas interpretaciones de la religión en su filosofía y que se conectan directamente al proceso de autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu*¹⁵⁴. A partir de estas consideraciones, se vuelve necesario vincular el pasaje de la *Doctrina de la esencia* con la *Filosofía del Derecho*, con la que intentó resolver los problemas entre los sujetos en el proceso de conformación del Estado.

Es por ello por lo que Ludwig Feuerbach apuesta por el reconocimiento de la religiosidad¹⁵⁵ como posibilidad de restablecer los lazos comunitarios del cristianismo primitivo, mismos que se vinculan profundamente a las proposiciones de Hinkelammert en el sentido de una *Crítica de la razón utópica*. Al señalar el lugar ético del cristianismo primitivo que a lo largo del siglo XX se convirtió en África y América Latina en un *ethos político* que se funda en el redescubrimiento de la *Teología de la liberación*, como una nueva forma de leer la razón utópica de la cristiandad universalizante que resignifica los medios y los fines de la utopía. La cual fue expuesta en detenimiento por José Porfirio Miranda en su obra *Comunismo en la biblia*¹⁵⁶.

La utopía describe fines, que no son posibles de realizar, aun en el caso de que toda humanidad unánimemente se decidiera por realizarla. La utopía remite al imposible, lo que trasciende a cada acción humana, a fines, que traspasan cada realidad humana como realidad quebrada y contingente, y por eso se encuentran más allá de la conditio humana. Hace parte de la sabiduría política, diferenciar a tiempo tales fines en su imposibilidad transcendental, porque ninguna

¹⁵¹ Bloch.

¹⁵² Ramón Valls Plana, *Del Yo Al Nosotros: Una Lectura de La Fenomenología Del Espíritu* (Madrid: LALA, 1971).

¹⁵³ Karina Montiel González, ‘La Pregunta Por El Hombre: Kant, Hegel, Feuerbach y Marx’, *Luxiérnaga-Revista de Estudiantes de Filosofía*, 2.4 (2012), 30–48.

¹⁵⁴ Bernard Bourgeois, ‘Statut et Destin de La Religion Dans La Phénoménologie de l’esprit’, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2007, 313–36.

¹⁵⁵ Feuerbach.

¹⁵⁶ José Porfirio Miranda, *Comunismo En La Biblia* (CDMX: Siglo XXI, 1988).

*derivación teórica puede comprobar su imposibilidad. En este proceso de diferenciación se forma el realismo político*¹⁵⁷.

En ese sentido la obra de Hinkelammert abraza el realismo político, pues desnaturaliza las condiciones que definen la visión que Hegel tenía de la creación del sujeto moderno y del Estado que corresponde a la proposición de la esencia objetiva y subjetiva. Donde considera que las categorías de identidad, diferencia y contradicción se apegan a todas las posibilidades lógicas en las que el sujeto y el objeto van a presentar una relación objetiva y subjetiva que están en la base de la teoría del conocimiento que subyace tanto al pensamiento marxista como hegeliano.

Por lo que Hinkelammert lleva más allá este sentimiento crítico al señalar el lugar que han tomado los análisis de las relaciones sociales con criterios empíricos para plantear la necesidad de reconocer las relaciones intersubjetivas que subyacen a la interpretación expuestas a partir de las denominadas “realidades empíricas”. Dicha discusión que se encadena profundamente al sentido último de la *Ciencia de la Lógica* en los términos de Hegel, quien pretendía brindar un sentido absoluto de objetividad real a la filosofía en cuanto Ciencia (*Wissenschaft*) siguiendo los criterios racionales de la física de su tiempo, fuertemente anclada al pensamiento de Isaac Newton.

Por lo que el reconocimiento de que “somos un ente colectivo” en el sentido ontológico del término es una revelación que se esconde en la *Fenomenología del espíritu*¹⁵⁸ y que sirve de base para el análisis crítico de la *Doctrina de la esencia*, pues para Hegel es claro que el espíritu absoluto de la fenomenología adquiere una nueva dimensión de estudio con la revelación de que somos seres sociales. Sin embargo, es aquí donde la visión newtoniana de la ciencia limita su interpretación, dado que clasifica a la ciencia como un saber absoluto de la naturaleza que convierte a la *Ciencia de la Lógica* en una interpretación absolutista del sujeto moderno y del Estado. Dado que considera a las relaciones sociales de forma mecánica. Una visión que lo llevó a constituir la idea de progreso infinito como carácter último de la relación sujeto-objeto, a partir de la cual surge el mito del progreso infinito que será ampliamente cuestionada por Karl Marx.

En los términos de Hinkelammert¹⁵⁹ el reconocimiento de ese problema se vincula también a la visión teológica que domina en la cristiandad universalizante del siglo XIX, pues la idea del progreso

¹⁵⁷ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 27.

¹⁵⁸ Valls Plana.

¹⁵⁹ *Con eso resulta que el problema de la utopía es un problema que surge en el interior de las mismas ciencias empíricas, y no es introducido de afuera. Las ciencias empíricas tienen un carácter utópico, pero al mismo tiempo están ciegas frente a la utopía que ellas mismas contienen. Criterios para discernir el límite entre lo imposible y lo posible, podemos desarrollar solamente si nos enfrentamos a la realidad concibiéndola en los términos de la conditio humana en sentido de un “límite escatológico” interior a esta*

infinito aparece como uno de los fundamentos últimos de la relación entre el mundo empírico y las realidades fenoménicas a las que se adscribe el pensamiento de Feuerbach. Por lo que después de Kant, en la filosofía de la *Era de la crítica*, se reconoce la existencia dual del mundo fenoménico al que responde el sujeto como ser ante el cosmos y, al mismo tiempo, una realidad interior ligada a la subjetividad del ser situado en el espacio y el tiempo. Posición que puede ser considerada uno de los avances más notorios de historia en el mundo de las ideas, puesto que nos presenta con precisión el papel de la conciencia de sí y el reconocimiento de la racionalidad como una construcción intersubjetiva que se afirma a sí misma en el momento de la autoconciencia.

En un intento de promover el desarrollo hermenéutico de una Historia de las ideas, es importante señalar que el contenido de la esencia que hemos visto en la primera parte de la *Ciencia de la Lógica* se manifiesta en la *Doctrina de la esencia* desde su propia exterioridad. Una vez resuelta la revelación kantiana de la subjetividad en la *Doctrina del ser*. A pesar de ello, para el lenguaje hegeliano, la existencia toma diversas formas o conformaciones (*gesalten*),¹⁶⁰ íntimamente ligadas a la conformación del sujeto de los enunciados y a la lógica de su organización. De esta forma, Hegel presenta este problema sin más mediaciones, pero es importante recuperar la noción de ser que ha venido preformando en el desarrollo de la *Doctrina del ser*.

Pues ha de recordarse que la *Doctrina de la esencia* se puede caracterizar por ser la mediación de ambas lógicas, por lo que resulta significativo retener el concepto de Ser de la *Doctrina del ser*.

*El Ser es la absoluta abstracción; esta negatividad no le queda extrínseca, sino que él es ser, y más que ser, sólo por cuanto es esta absoluta negatividad. A causa de ésta el Ser es sólo como ser que se supera [als sich aufhebende sein], y es esencia. Pero, a la inversa, la esencia como simple igualdad consigo es también ser*¹⁶¹.

A partir de lo cual podemos recuperar que en el pensamiento hegeliano la esencia como simple igualdad consigo es también simplemente Ser. Donde el Ser es la abstracción absoluta, pero una abstracción que no es extrínseca, pues no la realiza el sujeto que habla del Ser. En el sistema

*realidad. Las ciencias empíricas modernas mismas están inmersas en un pensamiento utópico. Es cierto que el pensamiento utópico tiene muchos antecedentes, pero en su forma hoy vigente aparece en relación con las ciencias empíricas. Thomas Morus y Galileo Galilei hacen parte de la misma modernidad, la posición del uno es consecuencia de la del otro; no representan dos polos del mundo moderno, los que se excluyan uno al otro. En ambos está la misma dimensión utópica. Por tanto, la crítica a la razón utópica lleva necesariamente a la crítica de las metodologías de las ciencias empíricas. Pero la crítica, de la cual hablamos aquí, no puede ser confundida con la crítica "destruktiva", como hoy en día la practica la escuela de Popper. Se trata más bien de una crítica en el sentido kantiano, la cual tiene que desarrollar criterios para discernir las propias leyes de las ciencias empíricas. Debe abrir los ojos a las ciencias empíricas en cuanto a su ceguera referente a sus propios contenidos utópicos. Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 30.*

¹⁶⁰ Ruben Dri, p. 91.

¹⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica*, p. 421.

hegeliano nada es propiamente la absoluta negatividad, dado que hay una plasticidad de las determinaciones. En Hegel, no hay posibilidad de interpelar la relación desde fuera, sino que la relación existe desde sí misma y el sujeto la reconoce para sí por estar dentro de ella.

Por lo que se constituye una forma muy sugerente de conciliar las antinomias kantianas que surgen al analizar la distancia que hay entre el ser y el pensamiento. Debate que ha sido recuperado por Henri Lefebvre y que a pesar de no poder confirmarlo pareciera que ha influido significativamente el pensamiento de Hinkelammert por la forma en la que se expresa del espacio social. Es por ello por lo que la doctrina del ser contiene la primera proposición hegeliana en sentido ontológico en la que se estructuran las relaciones entre sociedad y naturaleza.

La doctrina del ser contiene la primera proposición: el ser es esencia. La segunda proposición: la esencia es ser, constituye el contenido de la primera parte de la doctrina de la esencia. Pero este ser en que se convierte la esencia es el ser esencial [das wessentliche Sein], la existencia [das existenz]; un sobresalir de la negatividad e interioridad¹⁶².

Existencia y ser son lo mismo en cuanto se comprenda que el ser ha pasado por las mediaciones de lo inesencial y lo esencial¹⁶³.

Como se expresa el principio del fundamento: todo lo que existe tiene un fundamento, o sea, es algo puesto, algo mediado, así también habría que construir un principio de la existencia y tendría que ser expresado así: todo lo que es existe. La verdad del ser no consiste en ser un primero inmediato, sino ser la esencia surgida en la inmediatez¹⁶⁴.

Es así como la *Doctrina de la esencia* se abre a la revelación de que la esencia proviene del Ser¹⁶⁵ y que por ende es el resultado de su automovimiento. Así como también el reconocimiento de que la esencia y la apariencia están relacionadas entre sí, sin embargo, al provenir la esencia del Ser parece enfrentada a él y este Ser inmediato es por ahora lo inesencial, pues el Ser es una apariencia íntegra que ha quedado aún fuera de la esfera del Ser.

¹⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica*, p. 421.

¹⁶³ Ruben Dri, p. 92.

¹⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica*, p. 423.

¹⁶⁵ *La esencia proviene del ser; en esa medida, no es inmediatamente en y para sí, sino un resultado de aquel movimiento. O bien la esencia, tomado por lo pronto como algo inmediato, es entonces un determinado estar, al cual le está enfrentado otro; ella es sólo estar esencial frente a algo inesencial. La esencia es empero el ser asumido en y para sí; lo que ella le está enfrentado es apariencia.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, p. 441.

Por lo que a la apariencia¹⁶⁶ le queda la absoluta determinidad del Ser. Hegel considera que la apariencia es lo mismo que la reflexión sólo que es la relación como inmediata deja de sí misma. Pues la esencia es reflexión,¹⁶⁷ pero a su vez esa identidad es lo que permite analizar las posibilidades de presentar a la reflexión ponente, donde la apariencia es a su vez lo nulo o carente de esencia. Una carcasa que la tendencia misma del Ser en su movimiento deja tras de sí.

La apariencia es lo nulo o carente de esencia; pero lo nulo o carente de esencia no tiene su ser dentro de otro, dentro del cual pareciera, sino que su ser es su propia igualdad consigo; este intercambio de lo negativo consigo mismo se ha determinado como la absoluta reflexión de la esencia¹⁶⁸.

Una vez que Hegel ha resuelto la reflexión ponente, externa y determinante, procede a indicar las esencialidades o determinaciones de la reflexión donde aparecerán las identidades, diferencias y contradicciones (y oposiciones) que se establecen en el sentido de la reflexión en sí misma.

La reflexión es reflexión determinada; con ello, la esencia es esencia determinada, o sea esencialidad. La reflexión es el parecer de la esencia dentro de sí misma. La esencia, como infinito retorno a sí, no es simplicidad inmediata, sino negativa; es un movimiento a través de momentos diferentes, absoluta mediación consigo. Pero la esencia parece dentro de estos sus momentos; por eso son, ellos mismos, determinaciones reflexionadas dentro de sí.¹⁶⁹

La esencia es inmediatez en cuanto inmediatez asumida, pues la relación que Hegel establece con la idea de identidad es el pensar que se atiene a la reflexión externa. Tal pensar tiene siempre ante sí solamente la identidad abstracta y junto a ella la diferencia, donde las aseveraciones u opiniones respecto de la identidad abstracta sean dejadas por no ser realmente históricas. Conformando así el sentido último de la objetividad y la subjetividad como una relación entre el automovimiento y su reflexión. Es pues de esa forma en la que en Hegel aparece un lenguaje que busca conectar las relaciones de las identidades, las diferencias y las contradicciones para la reflexión, pues de algún modo lo son “para nosotros”, en un sentido estrictamente epistemológico del término (*aproximándose a la Física relativista*), que en el caso de los jóvenes hegelianos emerge como base

¹⁶⁶ *El ser de la apariencia consiste en el ser asumido del ser, en la nulidad de éste; esta nulidad la tiene el dentro de la esencia; y fuera de la nulidad, fuera de la esencia, la apariencia no es nada.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, p. 443.

¹⁶⁷ *La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo, en donde lo diferente es sencillamente determinado como lo en sí negativo, como apariencia. En el devenir del ser a la determinidad le está situado el ser como fundamento, y ella es referencia a otro.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, p. 447.

¹⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, p. 448.

¹⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, p. 457.

de las relaciones entre el sujeto y el objeto que constituyen la realidad en sí misma. Si bien estas condiciones se pueden ampliar profundamente tanto en la *Lógica objetiva* como en la *Lógica subjetiva*, el desarrollo más amplio y significativo para esta investigación escapa a la *Doctrina de la esencia*, pues como ya se ha mencionado, se encuentra en la *Filosofía del Derecho*.

Donde adquiere toda su dimensión al ser analizada a la luz de la discusión emprendida por Marx en el manuscrito conocido como la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, que a su vez contiene los elementos fundantes de lo que se ha dado en llamar *Ontología del ser social* y que corresponde a una serie de comentarios críticos a los párrafos 261-313 de la *Filosofía del Derecho*. En dichos párrafos se aborda la concepción hegeliana de la creación del sujeto y el Estado, misma que parte de una discusión en torno al conocimiento que supone reconocer la filiación intertextual a lo largo de sus obras en torno a la teoría del conocimiento. Una clave fundamental en su proyecto filosófico y que surge prácticamente al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*.

En efecto la cosa no se reduce a su fin, sino que se haya en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que es la unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Asimismo, la diversidad es el límite de la cosa¹⁷⁰.

El enunciado pone de relieve el sentido último de su teoría del conocimiento. Al considerar a la cosa en relación con su devenir, siendo la vía más íntima para la comprensión de la metafísica hegeliana como una suerte de desarrollo de las causas y sentencias en el proceso de conquista de lo absoluto¹⁷¹. Punto en el que anulará la idea de tendencia y de resultado como instancias finitas del proceso cognitivo, pues la comprensión de la tendencia aparece como incompreensión de la cosa, dado que no se define lo que ella es, sino lo que le acontece, quedándose únicamente en el plano de la mera intuición sensible. Dicha noción apunta al resultado como base de la posibilidad de conocimiento, ante la que de inmediato antepondrá la idea de que el resultado no es sino el cadáver que la tendencia deja tras de sí, por lo que termina ubicándose en el plano del mero entendimiento (*pensar desde lo sensible*), obligando a seguir el permanente despliegue de la cosa. Es decir, pensar el objeto de análisis desde su propio devenir, abandonando el plano de lo sensible para ir más allá del entendimiento en el plano de la racionalidad trascendental.

Proceso que en la *Fenomenología del espíritu* acontece como un largo desarrollo de la conciencia a la autoconciencia en la que medía la razón y en la que ambos constituyen el fundamento del

¹⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología Del Espíritu* (CDMX: Fondo de cultura económica, 2017), p. 8.

¹⁷¹ Para Hegel, la metafísica (propiaamente dicha) es el intento de alcanzar el conocimiento de lo absoluto, a saber, de lo que no depende ni está limitado ni condicionado por ninguna otra cosa. David Leopold, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing* (London: Cambridge University Press, 2007), p. 47.

espíritu que en términos hegelianos corresponde al sentido de la sociedad en su conjunto y a los distintos momentos históricos que han acontecido en el desarrollo de su humanidad. Por lo que en ella aparece a su vez el problema del eurocentrismo que se le ha cuestionado ampliamente al pensamiento hegeliano desde las posturas expuestas desde Latinoamérica¹⁷². Abriendo a su vez una discusión en torno al papel de la construcción de la identidad europea que es parte del pensamiento hegeliano que se puede leer en gran parte de la fenomenología y que responde a la visión que el pensador compartía con los filósofos de su tiempo.

Fundamento teórico desde el cual la filosofía de Wilhelm Hegel pretende construir una estructura epistemológica para su teoría del conocimiento y que se presenta simultáneamente como una odisea del espíritu humano, al tiempo que responde al propio proceso de desarrollo de la conciencia que adquiere conciencia de sí misma. Por lo que la autoconciencia debe pasar por múltiples estadios de desarrollo que se corresponden a una determinada forma de comprender la historia de la humanidad y al mismo tiempo de presentar una visión eurocéntrica de la misma.

Así como también el construir una ética racional que responde a los límites de la libertad absoluta en las que aparece el problema del terrorismo del sujeto revolucionario¹⁷³. Por lo que Hegel realiza en primera instancia una crítica a la racionalidad kantiana del liberalismo, al proponer desprenderse del plano de lo sensible, más simultáneamente reconociendo que se está partiendo de dicha sensibilidad, postulando así una solución al problema de la distancia entre lo empírico y lo fenoménico al señalar que en su proceder la razón se encuentra a sí misma¹⁷⁴ y alcanza el estatuto de autoconciencia del absoluto. Puesto que insiste en que esa distancia no es objetiva, sino que existe únicamente en la mente y por tanto corresponde a la distancia entre el ser y el pensamiento. Entre la cosa en sí y su representación, entre la cosa pensada y el mundo.

Esa distancia, la abstracción, es en realidad un proceso necesario de la mente para poder entender lo que la cosa es y al mismo tiempo es la revelación de la conciencia de sí o autoconocimiento que representa el sentido del absoluto con el que concluye el devenir del espíritu humano y que el autor relaciona estrechamente con el sentido último de la religiosidad¹⁷⁵. Sin embargo, la visión

¹⁷² Carlos Bruch, 'Hegel y América Latina: Las Antinomias Del Espíritu', *Marxismo y Revolución*, 1 (2006), 22–64.

¹⁷³ Steven B Smith, 'Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism', *Social Research*, 1989, 233–61.

¹⁷⁴ *Pero en tales términos está hecha también la autoconciencia, también ésta se diferencia de sí no resultando a la vez de ello diferencia alguna. Y, por tanto, en la observación de la naturaleza orgánica, la autoconciencia no encuentra otra cosa que esa esencia, se encuentra a sí como cosa, como una vida, pero la autoconciencia establece todavía una diferencia entre aquello que ella misma es y aquello que ella encuentra, que, sin embargo, no es diferencia ninguna. Así como el instinto del animal busca el forraje, y lo consume, pero con ello no está descubriendo, ni sacando a la luz, ni sacando adelante otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón, en ese buscar, no encuentra sino a la razón misma.* G W F Hegel, *Fenomenología Del Espíritu*, ed. by Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pretextos, 2009), p. 367.

¹⁷⁵ *Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra, por tanto, producida desde un doble lado, por una parte, en el espíritu religioso y, por otra parte, en la conciencia misma como tal. Estos*

presentada por Hegel de este proceso no sólo tiene la limitación objetiva del absolutismo físico. Sino que es a su vez una postura eurocéntrica del espíritu (*humanidad en general*) que se refleja en las formas que la *Fenomenología del espíritu* adopta al comprender el papel que le otorga a la historia en el concepto del devenir,¹⁷⁶ al asumir que la forma más acabada del “espíritu humano” se encuentra en el momento de autorrealización posterior a la revolución francesa¹⁷⁷.

Hegel insistió en plantear que la distancia entre la cosa pensada y el mundo es en realidad una distancia necesaria, a partir de la cual se deben resolver los problemas de las representaciones en la mente y una vez resueltas, proceder en lo real. Pues lo que en Kant era un pensar gnoseológicamente del individuo, para el hegelianismo es un proceso colectivo del pensar y del hacer mundo, donde se pasa del yo al nosotros. En Hegel el Ser no sólo es, sino que está siendo. Esta dinámica lo lleva a considerar que la realidad en sí es un movimiento entre el ser y la nada. Movimiento que mientras en Kant aparece como exterior a la consciencia. En Hegel se vuelve ontológico, por lo que, lo que en Kant comparecía como intuiciones puras es resultado de la sensibilidad del ser situado en el espacio y tiempo. Momentos que en Hegel corresponden al desarrollo de la existencia que se presenta como un todo en el que no hay exterioridad real.

Por lo que, una vez que se ha conducido a pensar a la cosa en movimiento. A ver “al fin” y al “desarrollo” en su propio movimiento, como una suerte de “mismidad de la cosa”, apela simultáneamente a la inmanencia de un fin en la cosa y a que dicho fin se mantiene por ende en perpetuo movimiento, llevando a Hegel a plantearse un dilema fundamental sobre el sentido de la lógica que ocurre entre la distancia que hay entre el ser y el pensamiento por ser el fundamento último de la *Ciencia de la Lógica* que aparece con claridad en la *Doctrina de la esencia*.

Una forma de pensamiento de la que Karl Marx es no sólo deudor, sino que constituye la base de su propia ontología, pues recordemos que, desde la *Fenomenología del espíritu*, Hegel tenía claro que la diversidad es el límite de la cosa. Una idea que apela a que la esencia de la cosa no puede definirse por sí misma, sino en estrecha relación a las formas en que acontece su propio movimiento, es decir, a lo que le es relativamente exterior y a lo que permite su propio desarrollo en inmanencia. Relación estrecha entre la necesidad que aparece como exterior a la cosa, pero que en realidad le es propia o inmanente y que conduce al análisis del saber en general.

lados se distinguen el uno del otro en que el primero [la religión] es esa reconciliación con la forma del ser en sí, y el segundo es esa reconciliación en la forma del ser para sí. [...] La unión de ambos lados todavía está por mostrar, y es esa unión la que pone el cierre a esta serie de configuraciones del espíritu, pues en esa unión el espíritu llega a saberse a sí mismo... G W F Hegel, p. 895.

¹⁷⁶ *La otra parte de su devenir, es decir, la historia, es el devenir sabiente que se media a sí mismo, es el espíritu enajenado en el tiempo. Pero esta enajenación es también la enajenación en sí misma, lo negativo es aquí lo negativo de sí mismo. Este devenir presenta o representa un lento y moroso movimiento, y una lenta y morosa procesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada de la completa riqueza del espíritu, se mueve tan lenta y morosamente porque el espíritu tiene que penetrar y digerir esta entera riqueza de su sustancia.* G W F Hegel, p. 912.

¹⁷⁷ Jean Hyppolite, ‘La Signification de La Révolution Française Dans La «Phénoménologie» de Hegel’, *Revue Philosophique de La France et de l’Etranger*, 128.9/12 (1939), 321–52.

*La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza [...] pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. Es pues la naturaleza de la necesidad del conocimiento el tiempo presente*¹⁷⁸.

Así pues, si se piensa en la cosa conocimiento, se vera que, en su propio despliegue como acto, la ciencia aparece como inmanente a las condiciones del tiempo presente, es por ello por lo que la revolución francesa tiene un papel muy importante para la fenomenología¹⁷⁹. Por lo que la ciencia en sí no tiene posibilidad sino es en íntima relación al tiempo presente, pues la ciencia es expresión de su propia necesidad determinada. Hegel comprendió a partir de esa condición que la Historia es un conocimiento del ser en su movimiento y de lo que deja tras de sí, y que el tiempo mismo, es lo que motiva el andar del sujeto en relación consigo mismo.

Lo que la esencia deviene, está siendo y es, como aquello que ocurre. Lo que sucede no tiene sentido para sí mismo, si entendemos por sentido una idea como propósito, dirección, proyecto, etc. Pero eso no niega su esencia, la cual el ser humano ha tratado de conquistar entendiéndola, moldeándola, fragmentándola, pero siempre desde su propia objetividad, dado que la esencia no tiene una vigencia propia, sino a partir del pensamiento, puesto que la esencia no es sino la reflexión del pensar en sí mismo. Un objeto no es una mesa, es esa mesa.

Sin embargo, la mesa en sí misma es sólo la tendencia que su existencia deja tras de sí, la cual es recuperada por la mente y representada en la forma de una idea determinada abstraída del mundo de las concreciones. Por lo que la idea de “mesa” no es ninguna mesa, por lo que es todas a la vez. Esta revelación epistemológica se terminó convirtiendo en la base de una serie de generalidades inmersas en la construcción del sujeto moderno y el Estado. Hegel presupone que estas condiciones obedecen pues a la necesidad de un pleno ejercicio de la razón,¹⁸⁰ como solución en torno a la contradicción que surge a raíz de la emergencia de la modernidad, en donde los intereses particulares al seno de la sociabilidad expresados por la familia y la sociedad civil se encuentran enfrentados ante la fuerza del estado como ente supra humano.

¹⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología Del Espíritu*, p. 9.

¹⁷⁹ Jean Granier, ‘Hegel et La Révolution Française’, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.1 (1980), 1–26.

¹⁸⁰ *El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad clara, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial.* Rubén Dri, ‘La Filosofía Del Estado Ético. La Concepción Hegeliana Del Estado’, *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, 2000, 213–45 (p. 233).

Por lo que se ha llegado al punto en el que se conecta con la discusión de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Cabe mencionar que la estructura de estos manuscritos es muy particular, dado que, en ellos, Marx desarrolla cada una de las consideraciones que se han señalado previamente a través de un profundo análisis de los párrafos 261 a 313. En los que reconstruye las nociones de lo que Hegel plantea originariamente en la *Fenomenología del espíritu*, que a su vez conforma el fundamento de los pasajes conocidos como la *Doctrina de la esencia* en la *Ciencia de la Lógica*, y que lo llevan a concluir de forma contundente las condiciones constituyentes de una estructura racional en la conformación del sujeto y el Estado en la *Filosofía del derecho*.

A propósito de esta relación, David Leopold sugiere que la crítica de Marx está dada en dos dimensiones¹⁸¹: 1) En las consecuencias políticas de los enunciados hegelianos, y simultáneamente 2) En una crítica al método especulativo que utiliza para construir su argumentación. A razón de estas consideraciones es que se ha tomado la decisión de que la presente investigación sea enfocada en el análisis de tres párrafos que definen y sintetizan la polémica emprendida por Karl Marx en torno a las consecuencias políticas de la perspectiva planteada en la *Ciencia de la Lógica* y que se cristalizan en los pasajes sobre el Estado en la *Filosofía del derecho*. El primero de los tres párrafos para analizar es el párrafo con el que Marx comienza su crítica que, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, aparecerá como el párrafo 261.

261. Frente a las esferas del derecho privado y del bien privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, de una parte, una necesidad externa y en potencia superior, a cuya naturaleza están supeditados y de la que dependen su leyes y sus intereses; pero, de otra parte, es el fin inmanente de dichas esferas y su fuerza radica en la unidad de su fin último general y del interés particular de los individuos, en el hecho de que estos tienen deberes hacia él en tanto en cuanto tienen, al mismo tiempo derechos¹⁸².

El análisis del párrafo comienza atendiendo las formas en las que el derecho y el bien privado son considerados como los fundamentos de la familia y la sociedad civil. Ante los cuales, el Estado aparece en una doble dimensión, en tanto “necesidad externa” y como “potencia superior” a la que sostiene. Están sometidos los intereses privados, y al cual dichos intereses privados deben obedecer para sostenerse, planteándonos así una suerte de trascendencia entre los intereses privados expresados por la sociedad civil y la familia, que al verse subordinados a la potencia exterior que representa el Estado, ceden ante él toda posibilidad de establecerse como genuinamente independientes de él, pues son de hecho el fin inmanente al mismo.

¹⁸¹ Leopold.

¹⁸² Karl Marx, *Escritos de Juventud*, ed. by Francisco Rubio Llorente (CDMX: Fondo de Cultura Económica México, 1982), p. 319.

Marx insistirá además que *el párrafo anterior nos enseña que la libertad concreta consiste en la identidad (en el deber ser, doble vertiente) del sistema de interés particular (de la familia y la sociedad civil) con el sistema de interés general (del Estado)*¹⁸³.

Siendo el análisis de esa relación lo que procederá a cuestionar en el sentido que ya se ha señalado, especificando las dimensiones particulares que definen al Estado en tanto potencia superior en relación con el sistema de intereses privados, cuya inmanencia se encuentra en el desarrollo de esos mismos intereses en sentido particular. Lo que constituye así una relación de subordinación y dependencia entre ambos sistemas y que construye entonces la primera sentencia lógica para demostrar la manera en la que se considera consistirá la crítica que plantea Karl Marx.

El segundo párrafo por analizar es el párrafo 262:

*262. La idea real, el espíritu, que se enciende él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real infinito para sí, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto masa, por donde esta distribución entre lo individual parece realizarse por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación*¹⁸⁴.

Es posible atender en este párrafo cómo es que, si bien el espíritu hegeliano obedece a una suerte de causa primera, para Hegel implica a su vez una suerte de flujo unidireccional. La razón de ello subyace al hecho de que considera a la causa primera como un movimiento constante cuyo fin no está dado en sí mismo, sino por los límites de su diversidad y cuyas características son inmanentes a las diferencias específicas que se producen desde alguna de sus transformaciones, pues sólo mediante ellas pueden recrearse, justamente en una suerte de flujo unidireccional.

Hegel insiste en que el espíritu escinde a las esferas ideales (*familia y sociedad civil*) de su concepto (*el Estado*), pues para él el concepto es la forma en que se subsume a lo que está siendo negado, pero que en dicho proceso de negación simultáneamente se encuentra conservando lo que de ella le es propio. Es decir, para Hegel el Estado es consecuencia lógica de la sociedad civil y de la familia, porque al ser producto de su condición inmanente el Estado “sintetiza” el sistema de intereses particulares en un único interés que deviene así en su generalidad abstracta, entendiendo por ello la expresión de la causa primera conforme a su ser en tanto universal concreto. Así, el Estado representa a la sociedad civil y a la familia, pero no más como intereses particulares, sino como un único interés general vinculado al ese supuesto sentido unívoco del espíritu humano.

¹⁸³ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 319.

¹⁸⁴ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 321.

Una treta muy ingeniosa, pues lo que despide por la puerta principal se le cuela por la ventana, al mostrar que el espíritu se expresa en todos los intereses particulares de los sujetos concretos, esto sólo representan expresiones finitas de la sociedad civil y la familia. A propósito de lo cual Marx insiste en la filiación que hay entre la interpretación y la hipostasiación de las categorías, desde donde se enciende la chispa que engendrará la Crítica de la Economía Política, otorgando simultáneamente uno de los pilares fundamentales de dicha crítica, la idea de producción.

Lo que sirve de medio para la relación entre el Estado y la familia y la sociedad civil son las circunstancias, el arbitrio y la propia elección partiendo de la determinación. Por tanto, la razón de Estado no tiene nada que ver con el modo como el material del Estado se distribuye entre la familia y la sociedad civil. El estado brota de aquí de un modo inconsciente y arbitrario. La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual se enciende la luz el Estado¹⁸⁵.

Es pues de este del que se puede desprender la segunda consideración del planteamiento crítico de Marx, y desde el cual emerge el fundamento de la *Crítica de la Economía Política* pues:

..la idea es subjetivada y la relación real entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad interna imaginaria. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, las circunstancias el arbitrio, etc., se convierten aquí en momentos objetivos irreales¹⁸⁶.

El último párrafo que se revisará será el párrafo 269:

269. La mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los diferentes lados del organismo del Estado. Este organismo es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes lados son, así, los diferentes padres y sus asuntos y actividades, por donde lo general brota de un modo necesario y en cuanto determinado por la naturaleza del concepto y se mantiene como algo presupuesto a su producción; este organismo es la constitución política¹⁸⁷.

Para el análisis de este párrafo, considérense las observaciones de Marx, pues es de hecho este punto el que da cuenta del método especulativo y de las razones por las cuales habría construido un sano distanciamiento con la obra de Hegel. Claramente vislumbrando una línea directa con el manuscrito conocido como las *Tesis de Feuerbach*. Marx planteó cómo es que Hegel procura realizar una suerte de maniobra del lenguaje, construyendo una mediación ideal, pero que al no proceder en la realidad en sí misma refleja el sentido de la crítica que Marx hace al idealismo.

¹⁸⁵ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 321.

¹⁸⁶ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 322.

¹⁸⁷ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 325.

Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, por tanto, de la idea política sino de la idea abstracta en el elemento político. Al decir que “este organismo (es decir, el Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea en sus diferencias”, etc., aún no sé nada de la idea específica de la constitución política; lo mismo podría decir, con igual contenido de verdad, con respecto al organismo animal que con respecto al organismo político. ¿Qué es, pues, lo que diferencia al organismo político del organismo animal? La diferencia no emana, desde luego, de esta determinación general. Una explicación que no ofrece una diferencia específica no es tal explicación. El único interés está en encontrarse con “la idea” pura y simple, “con la idea lógica” en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la “constitución política”, se convierten simplemente en sus nombres, lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real. Son y siguen siendo algo incomprendido, porque no se trata de determinaciones que han llegado a comprenderse en su esencia específica¹⁸⁸.

Marx se refiere a la necesidad de considerar la especificidad de la relación de subordinación y dependencia entre la sociedad civil y la familia. Pues si bien Hegel delimita cuales son los elementos fundamentales de la sociedad moderna, los encierra en una lógica de misticismo que lleva a perder de vista la conquistas previamente señaladas. Ahora bien, si se enumeran las conclusiones de estos tres párrafos es posible vislumbrar que existe una suerte de continuidad entre estos y entre el proyecto que emprenderá en la *Crítica de la Economía Política*:

1. La relación entre la “sociedad civil” y “el Estado” es de subordinación y dependencia.
2. La “sociedad civil y la familia” no son el sombrío fondo natural sobre el que se enciende la luz del Estado, sino su condición de posibilidad.
3. El método especulativo hegeliano conduce a una visión mítica del Estado.

Marx logró comprender que la esencia del sistema de intereses particulares yace en las prácticas de la cotidianidad de la vida, puesto que el proceso de producción en su conjunto está formado por una serie de procesos ligados al desenvolvimiento de la corporalidad y simultáneamente se reconocen dentro de un proceso determinado. Por lo que la concreción ideal del sistema hegeliano es sustituida por un proceso de reconocimiento de la hstoriografía ligada al proceso de reconocimiento del trabajo como elemento fundador de la producción en general, cuyo único fundamento es el trabajo humano y que es el fundamento del manuscrito *Grundirsse*¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Karl Marx, *Escritos de Juventud*, p. 326.

¹⁸⁹ Alejandro González, ‘Sobre El Inicio de Los Grundrisse de Marx: El “Bastiat y Carey” o La Necesidad de Pensar La Producción En General En Enrique Dussel’, *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 4.8 (2018), 153–76

Pues la producción de objetos dispuestos para la vida está íntimamente ligada al proceso de conformación del sujeto y el Estado que se revela no como el fin objetivo de la relación entre el sujeto y el objeto sino como una consecuencia ligada a las formas en las que se ha interpretado la relación entre la sociedad y la naturaleza. Por lo que, para Marx, se vuelve claro que el problema no está en la Filosofía del derecho como Hegel lo suponía, sino que se encuentra en el fundamento de la reproducción material de la vida que lo conducirá al análisis económico y que lo motivó a recorrer el camino que lo hizo famoso al plantear así una *Crítica de la Economía Política* en *El Capital*. Una vez que se han comprendido las distintas dimensiones del debate que fue originalmente planteado por Hegel es menester adentrarse en el pensamiento de Marx.

2. La ontología del ser social de Karl Marx

Al aproximarnos al pensamiento de Karl Marx es importante distinguir entre los textos que fueron publicados en vida del autor como el *Manifiesto del Partido Comunista*, la *Crítica de la Economía Política* o el primer tomo de *El Capital*. Y estos, de los que se recopilaron de sus borradores y de sus cartas que han sido meticulosamente entregadas en una serie de ediciones críticas publicadas en el proyecto de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* que en español se puede traducir como Marx-Engels Edición definitiva¹⁹⁰. Proyecto que agrupa a un centenar de investigadores sociales, filósofos y economistas de prácticamente todos los rincones del mundo que tiene por objetivo el encontrar, agrupar, editar y publicar todos los escritos de Karl Marx y Friedrich Engels en la forma de una cuantiosa edición que a la fecha (*enero de 2021*) cuenta ya con poco más de 30 volúmenes disponibles para su consulta de forma gratuita en un Archivo virtual.

Para la presente investigación se ha consultado a su vez la edición crítica de las obras de Marx en idioma español publicado por Siglo XXI editores a cargo de los gramscianos argentinos organizados por José Aricó. Es importante señalar que, debido a las dimensiones de la obra de Marx, a quien críticamente se ha de desprender de la obra de Friedrich Engels, la presente investigación se enfocó particularmente en los trabajos que articulan lo que György Lukács ha tenido a bien en denominar como la discusión en torno a la *Ontología del ser social* en la que Marx logra redefinir el sentido de lo que coloquialmente se suele denominar como la dialéctica de Friedrich Hegel y que corresponde propiamente a la estructura del Ser y el concepto en la *Ciencia de la Lógica*. Un

<<http://revistas.unam.mx/index.php/deraizdiversa/article/view/64093/56645>> [accessed 10 August 2018].

¹⁹⁰ Marcello Musto, 'Marx Is Back: The Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) Project', *Rethinking Marxism*, 22.2 (2010), 290–91.

debate que entre los marxistas del siglo XX se denominó coloquialmente como “el poner de cabeza la dialéctica de Hegel” e incluso como “el origen del materialismo dialéctico”.

Aproximación que permite comprender la discusión que define la estructuración conceptual sobre la que se erige la propuesta filosófica del pensamiento marxiano y que desarticula la visión que Friedrich Hegel tenía de la relación entre el sujeto y el objeto. Puesto que en Marx se presenta como el fundamento de la producción en general a través de una relación de interdependencia recíproca entre la sociedad en general y la naturaleza en particular. En la que el trabajo ocupa el papel de catalizador de la relación que subyace a la configuración con la que Hegel define la autodeterminación en el proceso de construcción del sujeto y del Estado.

Dicho debate que llevó a Marx a considerar el papel de la Economía Política y desencadenó en el desarrollo de su crítica. Dado que se ha revisado a profundidad ese debate se procederá a continuar con la evolución del pensamiento de Marx a partir de los manuscritos de los *Grundrisse (traducido al español como Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*. El objeto por considerar es en primer término la producción material,¹⁹¹ el punto de partida en tanto objeto es lo que se entiende por producción material, o dicho de otro modo, la producción material es el objeto de la investigación. El punto de partida en 1857 se desprende de las interpretaciones que se sitúan desde la producción de imaginarios producidos en el siglo XVIII.

Estos imaginarios, insistirá Karl Marx, no son propiamente resultado de la realidad sino meras elucubraciones de la cosmovisión del mundo que define como “dieciochesco”. No obstante, desprendiendo a Jean Jaques Rousseau de dicha generalización. *El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo*¹⁹². De esta manera le separa de esa concepción reduccionista, pues esto lo lleva a afirmar que Rousseau no piensa como Adam Smith o David Ricardo. Afirmación que puede comprobarse en la obra de Rousseau.

*La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la de la familia, por lo que los hijos permanecen ligados al padre a lo largo del tiempo que requieren de él para conservarse con vida. Tan pronto como ese deseo cesa, el lazo natural se disuelve*¹⁹³.

¹⁹¹ Martin Nicolaus, ‘El Marx Desconocido’, in *Grundrisse: Elementos Fundamentales Para La Crítica de La Economía Política (1857-1858)* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007), I, XI–XL (p. 3).

¹⁹² Nicolaus, I, p. 3.

¹⁹³ Jean-Jacques Rousseau and Edmond Dreyfus-Brisac, *Du Contrat Social*, Electroniq (Quebec: G. Baillièrè & C., 1896), p. 9.

Si bien Rousseau es presa de su tiempo y describe a la sociedad patriarcal en su conjunto, su postura favorece un elemento que por lo demás estaba fuera de discusión incluso para Hegel y Marx. Pues en él no encontramos al individuo aislado, pero sí a un individuo potencial que una vez satisfecha su necesidad abandona a la familia, que da lugar a una confusión que resuelve con el reconocimiento de la comunidad en un sentido general y abstracto.

El problema de la comunidad lo conduce a responder con una solución inigualable que lo hará revalorar a la historia como disciplina académica. La pregunta por el tiempo social aparece en *El discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, pues para Marx, Rousseau sentó las bases de la *Crítica de la Economía Política* al reconocer que el origen de la desigualdad entre los seres humanos radica en la propiedad privada¹⁹⁴. A razón de un interés que nació simplemente al tratar de resolver el problema de la *Doctrina de la esencia* que se ha revisado en extenso en el apartado anterior y que se desprende de la lectura del pensador suizo.

*Esto no es una empresa ligera de poner en orden, entre aquello que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y de conocer bien un estado que no existe más, que quizá jamás existió, que probablemente jamás ha existido, que seguramente no existirá jamás y, sin embargo, es por ende necesario tener nociones precisas para analizar nuestro estado presente*¹⁹⁵.

Es significativo comenzar dando cuenta que desde el principio de su discurso construye el lugar que ocupa en el pensamiento de Marx, quien hacía 1857 describe un problema que separará en la exposición final de *El Capital* en el capítulo XXIV. En donde el término de “materialismo dialéctico” adquirió su nombre, empero, ese pomposo apellido sólo se traduce en el reconocimiento de la subjetividad como problema económico y filosófico. Y el posterior descubrimiento de que la historiografía es en sí un método de investigación que responde a las interrogantes ligadas al hecho de preguntarse por el tiempo social.

Es en ese contexto en el que Marx procede con su discurso de 1857. *Este es sólo la apariencia y la apariencia puramente estética de las grandes y pequeñas Robinsonadas*¹⁹⁶. Dado que insiste en hacer referencia al clásico literario de mediado del siglo XIX, Daniel Defoe. Por lo que es importante destacar que utiliza la concepción de estética para dar cuenta de este problema la cual en última instancia se remitía a la obra de Immanuel Kant. En el sentido de lo empírico fenoménico, que da cuenta de su lectura de la *Crítica de la razón pura*, misma con la que media su relación con la *Ciencia de la Lógica*, por lo que su noción de individuo ya va cargada de historicidad. Pues hay un yo fenoménico que reconoce la existencia de la comunidad en el proceso de reconocimiento de la subjetividad. En ese contexto, Hegel insiste a propósito del problema de la comunidad:

¹⁹⁴ C Bouglé, ‘Rousseau et Le Socialisme’, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20.3 (1912), 341–52 <<http://www.jstor.org/stable/40894638>>.

¹⁹⁵ Rousseau and Dreyfus-Brisac, p. 9.

¹⁹⁶ Nicolaus, I, p. 3.

*En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consiente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta unidad con él, o en tener por objeto como mi ser para mí esta libre coseidad de otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo*¹⁹⁷.

En el corazón mismo de la visión hegeliana, donde la salvación no es un asunto individual. Pues para Hegel el individuo sólo, aislado, no existe, es, por el contrario, un resultado que surge del ensamble de las relaciones sociales que contempló en la Jena en 1807. Pues se sabe que Hegel acababa de terminar la *Fenomenología del espíritu* en el que la Revolución francesa (*sin incluir el episodio haitiano*) concentra el foco de sus reflexiones sobre el Estado con la idea de pueblo¹⁹⁸.

Hegel demostró una profunda admiración por las Guerras napoleónicas que permitieron el desarrollo las “regiones periféricas”. Estos problemas que Marx intenta condensar en la idea de sociedad civil los discute también en el escrito sobre la cuestión judía. Así como en el minúsculo texto mejor conocido como la *Kritik*, con la misma noción apropiada en el siglo XIX por el mundo germanoparlante. En ese minúsculo documento Marx prologa uno de sus dos únicas obras publicadas en vida: La *Contribución de la crítica de la economía política*¹⁹⁹ y *El Capital (Tomo I)*.

*Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el estado, el comercio exterior y el mercado mundial*²⁰⁰. Esos eran los grandes tópicos en los que esa mítica comunidad descubierta por Hegel y que en Marx adquiere el sentido de una lectura profunda de la economía y la política. *En realidad, se trata más bien de una anticipación de la sociedad civil, que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez*²⁰¹.

Puesto que en 1857 considera entonces que la sociedad civil en cuanto tal no existe sino hasta el entrado el siglo XIX. Pues en menos de un siglo la sociedad europea cambió radicalmente con el desarrollo de las ciencias y las artes. Diez años después lo tendrá sumamente claro, al considerar que el proceso en cuanto proceso general de acumulación comenzó en el siglo XVI puesto que adquiere una nueva dimensión al reconocer en la conquista y la colonización, procesos de acumulación de la riqueza social que expone en el capítulo XXIV de *El Capital*²⁰².

En este capítulo en particular, Marx presenta un análisis del mismo tipo de violencia que los feminismos le han cuestionado desde el siglo XIX. Incluso Eleonor Marx lleva el trabajo de su padre a un nuevo nivel al pensar en el tiempo de trabajo femenino que él no considera, pero que sin

¹⁹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de La Lógica*, p. 209.

¹⁹⁸ Esperanza Durán, ‘Nación y Estado: El Concepto de «pueblo» En Hegel’, *Dialéctica*, 4.07 (1979), 43–57.

¹⁹⁹ Karl Marx, *Contribución a La Crítica de La Economía Política* (Siglo xxi, 1980), pp. 3–7.

²⁰⁰ Karl Marx, *Contribución a La Crítica de La Economía Política*, p. 3.

²⁰¹ Nicolaus, I, p. 3.

²⁰² Karl Marx, *El Capital (Tomo I. Vol. I)* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013), pp. 754–955.

embargo se incorpora de igual forma a la riqueza social²⁰³. Donde ilustra el problema con la expropiación rural a la que se le despoja de la tierra y que, en el contexto latinoamericano, el mundo rural es también el indígena y negro cimarrón.

Marx reconoce en abstracto el trabajo esclavo de los otros, por lo que podemos ver que en la llamada acumulación originaria redimensiona el problema del pueblo, la sociedad civil y el Estado. Tres categorías que lo ayudarán a construir un armazón de pensamiento que estimuló al siglo XX. No obstante, si continuamos la lectura profunda de la *Introducción de 1857*, nombre con el que se conoce al segmento introductorio de los *Grundrisse*, será posible constatar que él mismo cae en cuenta de todos los problemas argumentales que conlleva el incluir el lenguaje y la estructura hegeliana para el desarrollo del plan de trabajo que proporciona en la *Kritik*²⁰⁴. Así pues, continúa su discurso de 1857 señalando a los barones de la Economía Política.

Una conexión entre las modernidades de la cristiandad y su lucha sacrificial sobre las poblaciones del mundo, con la que se considera la puesta en obra de una relación entre la Modernidad y el sacrificio como problema del mundo real, pues los profetas de la Economía Política del siglo XVII juzgados por Marx en la *Introducción de 1857* son identificados a la manera de Cristina Ríos²⁰⁵. Como la crítica radical a una forma de civilización promovida por la Filosofía de la Historia y la Economía Política de los siglos XVIII y XIX. No obstante, como se verá, la Filosofía de la Historia en Karl Marx está a punto de ser reconstruida de una forma que se puede identificar en una relación de subordinación y dominio. Diez años antes de *Das Kapital*, Marx no se ha decidido en cómo debe de exponer la revelación de la creación del sujeto y el Estado.

*A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -que es producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se le aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia*²⁰⁶.

Lo que Marx intenta expresar es que la ciencia histórica de su tiempo reposa sobre un ideal que reproduce el imaginario dieciochesco del individuo privado, con las herramientas de las que disponen en su tiempo histórico, pues el desarrollo de su propio tiempo histórico como problema de investigación en 1857 es todavía el problema de la *Doctrina de la esencia*. Preludio complejo a la *Ciencia de la Lógica*, que Ernst Bloch traduce en el sentido de la relación Sujeto – Objeto (*sociedad y naturaleza*) como paradigma de análisis de la realidad. Una constitución del sentido

²⁰³ Gioconda Espina, 'Eleonor Marx (1855-1898)', *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 14.33 (2009), 192–94.

²⁰⁴ Enrique Dussel, 'El Programa Científico de Investigación de Carlos Marx (Ciencia Social Funcional y Crítica)', *Herramienta*, 9 (1999).

²⁰⁵ María Cristina Ríos Espinosa, 'Modernidad y Sacrificio: Crítica a Los Fundamentos de La Idea de Civilización de La Filosofía de La Historia y La Economía Política Del Siglo XVIII y XIX', *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8.1 (2018).

²⁰⁶ Nicolaus, I, p. 4.

más inmediato de pensar la relación entre la sociedad y la naturaleza. Que desde la lectura de Marx atañe a la Geografía desde el problema de la propiedad de la tierra, pero también y en un sentido histórico, al problema del tiempo en tanto el reconocimiento de su dimensión dineraria desde la Economía. El problema de investigación en el que Marx decide presentar un método de exposición artístico para un programa estrictamente racional. La razón que lo llevaba a comprender el desarrollo de la Economía Política de su tiempo.

...es el producto, por un lado, de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI²⁰⁷.

Diez años después, por fin pudo dar una respuesta racional a ese problema, pues si se recuerda el *Capítulo XXIV* de *El Capital*, Marx se refiere al problema de la apropiación de la tierra como propiedad privada. Al problema de la acumulación real de riqueza originaria que representaron las poblaciones a través de la explotación desplegada en lo que denominó en 1867 como el problema de la acumulación originaria pero que representa la compleja relación entre Modernidad y el sacrificio de vidas humanas.

Al respecto en su manuscrito conocido como las *Tesis sobre Feuerbach* (1844), también escribe que los filósofos sólo han interpretado el mundo, pero el punto es cambiarlo. Esta oposición entre, por una parte, las diversas interpretaciones subjetivas dadas por los filósofos, que pueden compararse en cierto sentido con la *Weltanschauung* (la visión del mundo de un individuo o grupo) destinada a legitimar el estado actual de las cosas. Y, por otra parte, la transformación efectiva del mundo mediante la praxis combina lo que la mente separa en teoría y práctica de manera materialista, aquello que distingue a los marxistas del resto de los filósofos. En efecto, la ruptura de Marx con el idealismo de Hegel implica una nueva definición de la Filosofía de la Historia, pues esos espacios universitarios le habían sido negados por las academias de Europa en el siglo XIX.

El alejamiento de Marx de la filosofía universitaria y su acercamiento al movimiento obrero está inextricablemente ligado a su ruptura con sus escritos anteriores y con la revelación de la relación entre la sociedad y la naturaleza que encontramos en el corazón de la *Ciencia de la Lógica*. Pues empujó a los comentaristas marxistas a hablar de un Marx joven y un Marx maduro, aunque la naturaleza de este corte plantea problemas en la conformación del sujeto y del Estado²⁰⁸. Pues se trata de la reconfiguración de su programa de trabajo, ligado a su particular comprensión de lo que denomina como el proceso de conformación del mundo moderno.

El problema del dinero que lo lleva a describir lo que se conoce como los *Manuscritos de Economía y filosofía de 1844*. No sólo lo llevaron a tener una ruptura radical con la academia, pues veía el principio de la devastación de la naturaleza y las formas radicales de resignificar e idealizar al individuo. A pesar de que no aparece con esos términos, el estudio de *El concepto de naturaleza*

²⁰⁷ Nicolaus, I, p. 4.

²⁰⁸ Donald R Kelley, 'The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx', *The American Historical Review*, 83.2 (1978), 350–67.

en Marx de Alfred Schmidt²⁰⁹ reafirma que el problema central de Marx en 1857 es presentar un programa racional de la reproducción social y explorar la naturaleza del mercado en sus relaciones dinámicas con los procesos de apropiación y explotación de la naturaleza en cuanto tal.

Esta actitud no es nueva en su pensamiento, puesto que un año antes de las revoluciones de 1848, Marx y Engels escribieron así el *Manifiesto Comunista*, que se preparaba para una inminente revolución y terminaba con el famoso grito: *¡Proletarios de todos los países, uníos!* Sin embargo, su pensamiento volvió a cambiar después del golpe de Luis-Napoleón Bonaparte del 2 de diciembre de 1851, que puso fin a la Segunda República Francesa y creó el Segundo Imperio que duraría hasta la Guerra Franco-Prusiana de 1870²¹⁰.

Marx modificó así su teoría de la alienación expuesta en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844* y llegando así al desarrollo de su teoría del fetichismo de la mercancía, expuesta al comienzo del primer tomo de *Das Kapital* (1867)²¹¹. No obstante, los problemas de la *Introducción de 1857* se mantuvieron hasta 1867, solo que adquirieron una nueva dimensión, pues ahora se sitúan desde el problema del espacio y del tiempo en relación con la acumulación originaria. A propósito del tema el abandono de la temprana teoría de la alienación sería ampliamente discutido, varios teóricos marxistas, incluyendo humanistas marxistas como la *Escuela Praxis*,²¹² volvieron a ella. Otros, como el infame feminicida Louis Althusser, sostuvieron que la ruptura epistemológica entre el joven Marx y el Marx maduro era tal que no se podían hacer comparaciones entre ambas obras, marcando un cambio hacia una teoría científica de la sociedad. A pesar de ello, se ha logrado comprender que el límite planteado por el trabajo de Althusser no se sostiene cuando se recoge el papel de la *Introducción de 1857* y su relación con la fenomenología de la mercancía que desarrolla a lo largo del primer tomo de *Das Kapital*.

Así pues, hay dos tópicos que preocupan a Marx en 1857: 1) Los profetas de la Economía Política del siglo XVII y 2) Las robinsonadas de Adam Smith y David Ricardo. A los primeros se les puede clasificar a partir de la demanda interpuesta por Cristina Ríos al cuestionarles el hecho de que entre el siglo XVIII y XIX la Economía Política y la Filosofía de la Historia se utilizaron para propagar una idea de civilización basada en el modo de producción que Eric Williams atribuye a la relación geohistórica entre el Capitalismo y la Esclavitud. Y a que el mito del ciudadano sobre el que reposa la Economía Política de Adam Smith y David Ricardo, estaba creando un patrón de normalidad en la conducta del individuo haciendo que sus interacciones sociales sean cada vez más falsamente independientes, pues dependen de una cadena global de producción de mercancías.

Lo que en términos de la historiografía del Marx de *Das Kapital* en 1867 ya no es sólo lo que representaba en la *Introducción de 1857* como la revelación del concepto de la relación global

²⁰⁹ Alfred Schmidt and Lisímaco Parra Paris, 'El Concepto de La Naturaleza En Marx', *Ideas y Valores*, 51–52, 1978, 128–32.

²¹⁰ Patricia Galeana de Valadés, *Las Relaciones Iglesia-Estado Durante El Segundo Imperio* (CDMX: UNAM, 1991), xxiii.

²¹¹ Karl Marx, *Das Kapital : Kritik Der Politischen Ökonomie. Erster Band*.

²¹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de La Praxis* (Siglo XXI, 2003).

general entre la sociedad y la naturaleza. Sino el que dicha relación se mantiene sobre la base de la explotación de los sujetos (sociedad) y mediante el dominio de los objetos (naturaleza) a través de las ciencias y las artes. Por lo que, además de cuestionar profundamente la visión teogónica de Hegel, Marx presenta el problema de la acumulación originaria de capital como el problema del desarrollo mismo del capitalismo. Problema que ha sido rescatado significativamente por las críticas feministas a su filosofía. A pesar de ello, la forma en que Karl Marx interpretó el pensamiento de Hegel supuso el mayor avance en el estudio de lo que György Lukács denomina la *Ontología del ser social*. Dado que el Marx de *Das Kapital* permite considerar las condiciones sociales de la libertad situada en la circunstancia real del espacio y del tiempo en la que el dinero es la relación dominante por excelencia y que esta fuertemente anclada al trabajo social.

La cuestión que ahora ocupa a la investigación versa en torno a lo que se ha definido como la *Ontología del ser social* de Marx. Una postura que permite trascender la visión economicista de la denominada *Teoría del Valor –valor trabajo para algunos autores–* de Marx, que responde a la lógica del tiempo de trabajo socialmente necesario propio a la producción de mercancías. Empero, dichas lecturas no alcanzan a dar cuenta de la significativa y radical posición de Marx, pues no sólo se juega el hecho de pensar al trabajo humano como el origen del valor, sino propiamente como la posición de su sentido de existencia que reconoce en el ser humano. Desde donde es posible empezar a trazar las conexiones hacia las consideraciones de Franz Hinkelammert que ayudan a entender y trascender la visión que apunta a que, entre el mal llamado Joven Marx y el Marx maduro, no hay conexión alguna. A pesar de que en realidad hay una continuidad entre el sentido de la posible reconciliación del sentido del ser en el mundo y el mundo mismo. Una respuesta al problema que encuentra Marx en su juventud y que lo llevó al terreno de la Economía-Política.

La idea de valor en Marx se define desde lo que da sentido a la *expresión del valor*²¹³. La relación social de intercambio más simple, expresada por la posibilidad de intercambiar objetos completamente dispares, en cantidades y formas tan distintas como lo darían el consolidar una relación entre determinada cantidad en toneladas de arroz y pocos gramos de oro. Donde puede desprenderse el fundamento de la *Teoría del valor*. Es decir, las bases para entender las relaciones sociales humanas en condiciones ideales de mercado.

Relación desde la que se puede enunciar que el ser del valor es el trabajo humano. Algo que se resuelve al exponer la relación entre tres conceptos: Valor, Trabajo y Producción social que constituyen la base de lo que consolida la denominada *Teoría del Valor* de Marx. La razón de esto recae no propiamente en el argumento de Marx de *El Capital*, sino en las bases que expone para desentrañarlo tanto en los *Manuscritos del 1844* como en los *Grundrisse*.

²¹³ Marx desdobra la dificultad de pensar la “*expresión del valor*” como un momento necesario y constitutivo de la *forma de dinero*, es decir, el papel que éste desempeñará no es sino hacer las veces de *expresión del valor* desprendida de las mercancías que disputan un intercambio, al exponer cómo dos objetos tan dispares como determinada cantidad de lienzo y determinado número de chaquetas de cuero, pueden ser intercambiados de forma equivalente. *El valor del lienzo... [..] sólo se puede expresar relativamente, es decir, en otra mercancía. [..] Ella no expresa su propio valor. Se reduce a proporcionar el material para la expresión del valor de otra mercancía.* Karl Marx, *El Capital* (Tomo I. Vol. I), p. 60.

El sentido de la naturaleza propia a su naturaleza, se presenta como interrogante fundacional de toda experiencia social humana, constatable mediante las formas singulares en las que se expresó el cuestionamiento del sentido de pertenencia o distanciamiento con la vida en sí misma. Interrogante originada en la conciencia de la propia existencia. Proceso en donde la cultura tiene su génesis histórica en las interrelaciones de su construcción, cognoscibles desde las cosmovisiones a las cuales es posible atender, considerese la existencia de al menos una para cada experiencia social singular. Es preciso aclarar que esto no obedecería a una relación de correspondencia unívoca de tipo “A entonces B”, en donde a una experiencia social singular A correspondería una cosmovisión diferente de la experiencia social singular distinta de A. Debido a que estas experiencias sociales singulares se fundamentaron entre sí, mediante los intercambios de objetos entre ellos. Una posible complementación a la explicación lógica del politeísmo, incluso si solamente se tratase de objetos, pues llevarían implícitos en sí mismos la materialización de la conciencia idealizada en la cosmovisión originaria de dichos objetos.

Explicable al apelar a las distintas materialidades inmediatas a cada experiencia social singular, pues mientras unas se especializaron en la recolección de frutos *m*, otras en las de frutos *n*, anteponiendo distintas justificaciones de su proceder, propias a su cosmovisión. En las que se jugaba el despliegue de su ser más esencial. El hecho de producir significando los objetos que les fuesen propios al despliegue de su visión del mundo. En donde el objeto resultante aparecería no más como algo propio a la naturaleza sino como una extensión de su mediación con ella, tan sólo posible desde sí mismos. Bajo dichas condiciones, el intercambio entre las distintas experiencias sociales singulares fue más allá del propio valor de uso, pues en él se implicaría la cosmovisión implícita en su transformación, génesis de lo que se puede definir como la cultura material²¹⁴.

Al profundizar la cuestión, se devela la existencia de un acuerdo de intercambio, desdoblándose así su mediación no aparental constitutiva, el lenguaje, puesto que para poder llevarse a cabo debió existir un mutuo entendimiento. Un permanente proceso de constitución por él posibilitado. Una suerte de asimilación de sus distintos rasgos característicos, fundados en las interpretaciones de los fenómenos concretos propios a sus singulares cosmovisiones que se resuelve con el concepto de trabajo. El trabajo es en principio²¹⁵ la forma en la que las sociedades median su

²¹⁴ *La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de esta; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene -como “uso” que es de una versión particular u subcodificada del código general del comportamiento humano- precisamente con esa subcodificación que la identifica. Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.* Bolívar Echeverría, *Definición de La Cultura* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019), p. 165.

²¹⁵ *El Trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza.* Karl Marx, *El Capital* (Tomo I. Vol. I), p. 215.

relación con la naturaleza, son capaces gracias a éste de modificar a la naturaleza material inmediata, y transformar así su propia naturaleza.

Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza, concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan a las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en la cabeza antes de construirla en la cera. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo²¹⁶.

Marx pone desde el fundamento del valor las bases para considerar al trabajo en dos dimensiones y simultáneamente desde sus dos momentos. Por la dualidad entre la forma general y singular del trabajo como *experiencia concreta*, y el momento en que estaría dispuesta a su vez por las formas general y singular del trabajo como relación abstracta. Para atender esto, ha de recordarse que el ser del valor es el trabajo humano. Pero este, no puede expresarse tan sólo en su dimensión singular o general concreta al crear algo, pues tiene a su vez un momento en la cual el trabajo es la expresión de valor, que puede expresarse de forma singular o general abstracta al saber que algo es producto del trabajo humano y no resultado de la naturaleza.

La cuestión radica entonces en que existe una producción social-natural, puesto que la sociedad no solo produce objetos, sino que en ese proceso, se produce a si misma. El cual es el fundamento de la producción social, pues toda experiencia social humana necesariamente media dicha experiencia con una cierta materialidad que le es concreta, y es ella en relación a lo humano lo que le permite ser humano. Es de esto que se desprende que el espacio es no sólo social, no sólo político, no sólo cultural, sino que el ser es resultado de su hacer y ese hacer puede sólo tener sentido por lo que es el Ser. Así pues, el espacio es una dimensión de lo humano, como lo es el habla, la razón o la intención. El espacio es entonces consustancial al hecho de ser humano.

Por lo que el resultado de comprender la relación esencial entre la sociedad y la naturaleza que está contenida en lo que los economistas suelen denominar como la *Teoría del valor* de Marx, en realidad responde al sentido ontológico del ser social que es capaz de autoconformarse, y que responde a su vez a los estatutos planteados originalmente en la *Ciencia de la Lógica*. Pues el ser no es sino en relación con su devenir, dado que no posee para sí mismo ni un fin ni un principio sino que su ser es y está siendo en relación a su autoconformación subjetiva. Esta es pues la estructura fundamental de lo que György Lukács ha denominado como la *Ontología del ser social* de Karl Marx. Una postura que está en el trasfondo de la discusión planteada por Franz Hinkelammert en el concepto de *Totalitarismo de Mercado* y que adquiere una nueva dimensión a la luz de su estrecha relación con los pensamientos de Friedrich Hegel y Karl Marx.

²¹⁶ Karl Marx, *El Capital (Tomo I. Vol. I)*, p. 216.

3. *Totalitarismo de mercado en Franz Hinkelammert*

Franz Hinkelammert es ampliamente reconocido tanto en las ciencias sociales como en las humanidades por sus trabajos en torno a la teología de la liberación, aunque también ha desarrollado un importante estudio sobre la realidad social y económica fundamentada en una interpretación congruente, novedosa y sugerente del pensamiento de Karl Marx, íntimamente ligada a una particular forma de exégesis del pensamiento teológico occidental que le permite desarrollar una crítica de la razón mítica²¹⁷. En la que fundamenta una lectura profunda de la sociedad moderna que le permite cuestionar la metafísica eurocéntrica²¹⁸ en sí misma.

El presente apartado se constituye entonces como una suerte de articulación de los nudos programáticos que atraviesan las distintas aristas de lo que se puede considerar a la manera de György Lukács como una ontología del ser social²¹⁹ para definir la esencia del pensamiento de Marx. El cual es recuperado por Hinkelammert desde cuatro dimensiones epistemológicas del concepto de trabajo: trabajo en general, relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, división del trabajo y trabajo vivo.

A partir de lo cual es posible comprender el sentido general de la sociedad como un ser social que se construye y produce a sí mismo. En la que convivimos los sujetos que hacemos posible la existencia de lo que se reconoce entonces como ontología del ser social, por lo que Hinkelammert propone la comprensión global de dicha articulación como un *Totalitarismo de Mercado*, para referirse a las imbricaciones del capitalismo contemporáneo y como una forma de superar (*überwinden*) las discusiones planteadas por Kant, Hegel y Marx.

El desarrollo del concepto de Totalitarismo de Mercado se puede encontrar a lo largo de toda la obra de Hinkelammert posterior al golpe de Estado militar que vivió en Chile en 1973, a partir del cual se autoexilió en Costa Rica asumiéndose desde entonces como un pensador latinoamericano. La discusión en torno a la lectura de Marx la podemos encontrar desarrollada con detenimiento en el libro *Hacia una economía para la vida*²²⁰, que escribió en coautoría con Henri Mora.

²¹⁷ Franz Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica, El Laberinto de La Modernidad* (San José: Arlekin, 2007).

²¹⁸ *Una sistematización inicial de esta 'onto-logía histórica' que posibilite la re-constitución/re-habilitación/liberación del 'ser-aquí', es necesaria. Con ello habremos liberado a la misma ontología de su matriz metafísica eurocéntrica y la habremos re-formulado como onto-logía, como lógos de los entes históricos y de lo que tiene que ver con estos: la propia existencia, la vida, el tiempo, el mundo, la naturaleza... Se abre así la posibilidad de pensar desde otro horizonte (o desde un horizonte 'otro') problemas vinculados al ente histórico como el de la vida amenazada por la pandemia y los colonialismos, la verdad, la eticidad, el humanismo, etc., que son problemas que tienen que ver en último término con el 'ser-aquí' que somos y con el lógos que permite pensar y pensar-nos.* Samuel Madrid Guerra Bravo, 'Filosofía y Pandemia', *Sophia, Colección de Filosofía de La Educación*, 30, 2021, 245–72 (p. 257).

²¹⁹ György Lukács, *Para Uma Ontologia Do Ser Social 1* (Sao Paulo: Boitempo editorial, 2015).

²²⁰ Hinkelammert and Mora Jiménez.

En dicha obra se propone una nueva forma de pensar la economía, a partir de la cual el concepto de trabajo articula todas las esferas de la vida social que permiten pensar al producto del trabajo humano o general en la forma de una ontología, en la que estos conforman la existencia real del ser social. A partir de la cual es posible vislumbrar que su dinámica general se impone desde un totalitarismo de mercado²²¹ fundado en sacrificios humanos²²², producto de nuestra propia historia. Si bien la ontología del ser social es una forma en la que los marxistas latinoamericanos como Hinkelammert reconocen que la esencia de la obra de Marx se encuentra en el concepto de trabajo,²²³ suele ser poco conocida en la región debido al carácter metafísico del mismo, pues está ligado al desarrollo de la propia economía desde sus orígenes clásicos.

Aristóteles tenía claro que el fin de la economía es la satisfacción y el desarrollo de las necesidades, el trabajo de los seres humanos para reproducir su vida real²²⁴.

Discusión que, al ser retomada por Karl Marx, adquirió un nuevo sentido de interpretación a partir del análisis de sus cuatro dimensiones epistemológicas con las que aborda el concepto de trabajo, en las que aparece la categoría de trabajo vivo y desde la que se puede acceder a una comprensión metafísica del mundo, fundada en el realismo concreto del trabajo como actividad productiva y creadora de todo lo humano.

Cuando concebimos el intercambio de materias y energía entre el ser humano y la naturaleza como un metabolismo sicionatural, surge inmediatamente el tema del trabajo humano, ya que este es el enlace entre el ser humano y la naturaleza²²⁵.

Pues el trabajo transforma a la naturaleza para sus propios propósitos y, por ende, es la única capaz de otorgar un valor subjetivamente humano a la naturaleza que es transformada por la actividad del trabajo humano o trabajo general. Por lo que el concepto de trabajo en general aparece en primer término como eje de la reproducción social natural que permite comprender a la primera dimensión general del trabajo en cuanto trabajo humano, en el sentido de ser lo que permite una transformación física de la materia natural en objetos dispuestos en los límites de lo humano. En ese sentido y en primer termino, el trabajo general es la forma mediante la cual se humaniza a la naturaleza y en la que el ser humano se expresa a través de ella para exponer las características de lo esencialmente humano.

La segunda dimensión del trabajo presentada por Karl Marx está dispuesta en el problema de la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Hinkelammert insiste en que en *El capital* se resuelve por fin el problema planteado por Aristóteles, pues *fue Aristóteles el primero en analizar*

²²¹ Hinkelammert, *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*.

²²² Franz Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1998).

²²³ Manuel Waldemar Mallardi, 'La Categoría Trabajo En Lukács: Implicancias y Fundamentos Ontológicos Del Ser Social', 2013.

²²⁴ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 28.

²²⁵ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 46.

*la forma valor*²²⁶. A pesar de ello, no pudo resolver la relación de igualdad que se establece entre el valor de dos objetos por naturaleza distintos uno de otro, dispuestos para el intercambio. *Esta falla del análisis de Aristóteles, Marx la explica como estrechez del horizonte histórico*²²⁷, pues las relaciones mercantiles en la antigüedad clásica jamás alcanzaron ni las dimensiones del mercado mundial ni las dinámicas sociales asociadas al mismo. Hinkelammert insiste en que *Aristóteles tropieza con la carencia de un concepto de valor*²²⁸.

Puesto que comprender el concepto de valor implica trascender en la realidad el proceso de trabajo general que permite dejar de considerar a los distintos procesos de trabajo dispuestos para el uso concreto de los objetos y comenzar a considerar a las relaciones sociales que reproducen el proceso global de producción de mercancías dispuestas para el intercambio en el mercado, quien a su vez se articula a sí mismo. Es por ello por lo que a Marx le fue de vital importancia el poder contemplar el proceso de industrialización ampliada que se vivió a partir de la segunda mitad del siglo XIX para el propio desarrollo de su teoría en general y de la reconstrucción del concepto de valor en particular.

*El ferrocarril, el telégrafo, la navegación a vapor reducen las distancias, incitan el desarrollo de los mercados y facilitan la colonización de África y la India*²²⁹.

Es importante destacar a su vez que en esos procesos de modernización que permitieron la comprensión del concepto de valor en Karl Marx se comienza a vislumbrar una tendencia general de la totalidad de las actividades productivas y creadoras de los seres humanos que se ha extendido desde la Europa de 1750, a la que se le denomina capitalismo y que conduce a la sociedad a un punto en que aparece la noción de un colapso climático en términos de John Saxe-Fernández en donde se puede comprender que:

*...esa forma de acumulación, basada en la modernización e industrialización, tuvo como fundamento tanto la explotación sin límite de las y los trabajadores —incluyendo la de niños y niñas— como de la naturaleza y los bienes comunes, de campesinos o poblaciones originarias, considerada esa naturaleza como “algo barato” (cheap nature) [...] Desde el principio, esa forma de acumulación fue una forma constructiva, ya que hizo posible una aceleración continua y prodigiosa de la productividad del trabajo social. Pero fue al mismo tiempo destructiva; ya Marx observó que esa acumulación destruía los dos fundamentos de la riqueza, a saber: el ser humano —víctima de la alienación vinculada a las mercancías— y la naturaleza*²³⁰.

Esta discusión en Hinkelammert se da por supuesta, pero es el fundamento de una crítica a los ideales del progreso ilimitado en los que expone el carácter de las utopías ingenuas. En ese sentido es pues el desarrollo del concepto de valor el que permite a Marx comprender el fundamento que

²²⁶ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 576.

²²⁷ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 577.

²²⁸ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 577.

²²⁹ Jacques Attali, *Karl Marx o El Espíritu Del Mundo* (CDMX: Fondo de Cultura Económica, 2007), p. 239.

²³⁰ John Saxe-Fernández, *Sociología Política Del Colapso Climático Antropogénico: Capitalismo Fósil, Explotación de Combustibles No Convencionales y Geopolítica de La Energía* (Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones ..., 2018), p. 40.

hace posible equiparar a las mercancías sin importar sus propiedades naturales, de tal modo que dos objetos en forma y cantidad distinta puedan ser susceptibles de intercambio, y que le permitió a su vez comprender el propio desarrollo del capitalismo como la tendencia general de las actividades productivas y creadoras de los seres humanos.

Pues hay una estrecha relación entre el desarrollo de la reducción general del trabajo humano determinado que produce las mercancías susceptibles de intercambio a través de las que se les puede reducir a su expresión abstracta en la forma del valor contenido en el objeto de trabajo. Así, una tonelada de arena puede intercambiarse por unos cuantos gramos de oro, pues hay una reducción general de la totalidad de las actividades humanas a las dinámicas del mercado.

Para algunos economistas como Elmar Altvater la articulación de la división del trabajo en el desarrollo del mercado mundial juega un papel fundamental en la constitución del entramado de relaciones sociales que constituyen del propio desarrollo del mercado que permitió la reducción de la vida social a la dinámica que instauró un sistema de relaciones de intercambio basadas en la naturaleza del trabajo abstractamente humano. Altvater insiste en que *la evolución del capitalismo tiene lugar, pues, como un proceso de adaptación a los retos históricos en la economía, la política, la sociedad, la cultura, y la naturaleza*²³¹. Debido a que las propias consecuencias históricas del desarrollo del mercado mundial están ligadas al desarrollo del concepto de valor.

La comprensión de ese desarrollo inherente del mercado mundial permitió a Marx desarrollar la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario a partir de la cual se puede comprender que en todo objeto que sea producto del trabajo hay una determinada cantidad de valor. Por el hecho de ser el resultado de un determinado tiempo de trabajo que en relación con las condiciones histórico-concretas de la sociedad presente constituyen un determinado valor susceptible de equipararse a otro en el intercambio, de tal suerte que se resuelve el problema planteado por Aristóteles. Debido a que se logra por fin comprender la reducción del trabajo social a su forma de objeto mercantil en la que surge una dualidad fundante entre la sustancia del valor representada por las mercancías y el valor en sí mismo de su carácter físico concreto.

Hinkelammert no contento con la resolución marxiana, afirma que *el análisis revela una carencia de Aristóteles, sin duda, pero revela igualmente una carencia de Marx, quien en la derivación del concepto del valor se queda en la deducción conceptual pura, sin vincularla con la comprensión del proceso de producción en su totalidad*²³². Por lo que las dimensiones de las actividades productivas y creadoras de los seres humanos se orientan cada vez más no sólo a los intereses del mercado sino a las dinámicas propias al mismo. Esto le permite comprender entonces las dimensiones totalizantes del mercado que se erige como ser supremo. En este sentido, la segunda dimensión del trabajo está dispuesta en la posibilidad de reducir o abstraer la actividad productiva y creadora del ser humano en general y disponer de los objetos simplemente como productos del trabajo abstracto. Lo que permite en esencia la posibilidad del intercambio, por el hecho de que todo objeto que sea producto del trabajo humano contiene una determinada cantidad de trabajo

²³¹ Elmar Altvater, *El Fin Del Capitalismo Tal y Como Lo Conocemos* (Barcelona: El Viejo Topo, 2012), p. 44.

²³² Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 577.

abstractamente humano que constituye su valor y por ende contiene la premisa del intercambio. Actividad que no necesariamente es fundamental a toda sociedad insistiría Hinkelammert.

La tercera dimensión del trabajo expuesta por Marx contiene y presupone a las anteriores a partir de la categoría de división del trabajo, pues el hecho de que sea posible la reducción general del trabajo concreto a trabajo abstracto es un resultado de las propias relaciones de producción en las que hay una tendencia general de la actividad productiva de los seres humanos orientada al mercado que impulsa a todas las actividades a una situación en la que necesitan del mercado para sobrevivir. Esto fue históricamente posible debido al proceso de la división del trabajo. *En efecto, son las relaciones mercantiles las que hacen aparecer como si fueran dos cosas totalmente independientes e inconexas: de un lado, las relaciones entre los hombres, y de otro, los efectos de la división del trabajo sobre su vida*²³³. A razón de dicha comprensión se puede profundizar en la discusión del papel del mercado como ente total que domina la vida de los sujetos.

Es por ello que en la ampliación de la ontología del ser social que propone Hinkelammert esto se explica debido a que incluso en las sociedades primitivas esa relación se estableció de una forma limitada a las experiencias de la comunidad y por ende limitada a ciertas actividades como la caza, la pesca o la recolección y la posterior agricultura pero siempre estrechamente ligada a una actividad que derivaría en una mejor comprensión de la naturaleza que permitió a su vez ampliar el desarrollo de las distintas formas de ejercer la transformación de la naturaleza ligada al trabajo humano. Por lo que la propia división del trabajo impulsó la ampliación de las distintas formas de transformar o humanizar a la naturaleza, y por ende ajenas a las relaciones mercantiles.

Hinkelammert insiste en que no toda división del trabajo se convierte necesariamente en una relación social capitalista, por lo que difiere profundamente de la aseveración marxista, debido a que considera que la división del trabajo responde a un carácter óntico del ser social que tiene como necesidad profundizar su relación con la naturaleza en sí misma. *La problemática mercantil surge solamente cuando, en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la propiedad privada, el zapato llega a ser medio para conseguir trigo mediante el intercambio. En este momento surge una nueva relación entre los dos valores de uso, que cuantitativamente es expresada como valor de cambio*²³⁴. El reconocimiento de que no toda división del trabajo implica las relaciones sociales capitalistas es una puerta que se abrirá a través de lo que denominaré cultura de la esperanza, que será desarrollada en profundidad en el cuarto capítulo.

La cuarta y última dimensión epistemológica del concepto de trabajo se desprende de la comprensión de las anteriores pues *a través del trabajo, el medio de producción en potencia pasa a ser medio de producción real. Como tal, su valor económico esta en función del trabajo vivo, y se convierte así en un valor de uso real*²³⁵. La realidad del trabajo vivo se impone como objeto de la

²³³ Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de La Muerte. El D discernimiento de Los Fetiches: Capitalismo y Cristianismo*, p. 11.

²³⁴ Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de La Muerte. El D discernimiento de Los Fetiches: Capitalismo y Cristianismo*, p. 19.

²³⁵ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 89.

ontología del ser social, por lo que la actividad general del ser humano produce la realidad de su espacialidad, pues al transformar a la naturaleza el ser humano se transforma así mismo. Este mismo fundamento lleva a Hinkelammert a desarrollar una *Epistemología de la acción* que lo lleva a plantear la construcción de alternativas²³⁶ como un arte de lo posible.

A partir de la segunda dimensión epistemológica del concepto de trabajo se deriva el hecho de lo que Hinkelammert denomina *Totalitarismo del mercado*, para referirse al carácter ontológico del ser social en general y en particular al ethos dominante de la modernidad como forma social global, en la que predominan las relaciones mercantiles que someten todas las dimensiones de la vida humana a la dinámica del mercado. Pues el problema que se presenta a continuación no es ya el mero reconocimiento del concepto de valor como en Karl Marx, sino de las consecuencias históricas de un proceso que ha subordinado a la vida humana ante una forma muy abstracta de reproducir la relación metabólica entre la sociedad y la naturaleza, a través del mercado.

En la lectura que Hinkelammert hace del mundo contemporáneo, la vida humana se ve reducida a las demandas de una entidad abstracta con la que se representa a la totalidad de las relaciones mercantiles a la que se denomina mercado. Cuyo carácter es global y su dimensión histórico-determinada, por lo que es importante recalcar además que en el influyente pensamiento de Karl Marx en la obra de Hinkelammert, el carácter del mercado capitalista es de orden mundial y está sustentado sobre la base del concepto de trabajo abstracto. Es decir, sobre la base de relaciones sociales que reproducen el totalitarismo del mercado.

Una serie de conductas y prácticas que rigen la vida cotidiana a partir del desarrollo del mercado, que aparece como una entidad abstracta, pero que representa a personas específicas con conductas determinadas. Todos dispuestos en una situación en la que para reproducir su vida real les es necesario recurrir al mercado en algún punto del día. Esto ha sido posible debido a que el trabajo humano se ha visto reducido al carácter abstracto de ser el fundamento del valor, por lo que la vida se ha reducido al tiempo de trabajo socialmente necesario para producir un objeto que desde su concepción es ya considerado como mercancía, es decir, como objeto dispuesto para el intercambio. Para Hinkelammert la diferencia ya no radica solamente en el trabajo humano simple, sino en el grado de desarrollo de la técnica que se utiliza para producir un objeto determinado. Puesto que el desarrollo tecnológico, al que se puede definir como la facultad de aumentar la capacidad de transformación de materias primas en mercancías dispuestas para el intercambio, es lo que constituye entonces la diferencia entre unos espacios y otros. Por lo que el tiempo socialmente necesario para producir un objeto está dispuesto en relación con la cantidad de

²³⁶ Así pues, podemos volver a la cuestión de las alternativas. El problema no es tanto saber cuáles son las posibles alternativas. Eso es bastante obvio y hay que trabajar en la medida en que sea posible realizarlas. El problema de fondo, en cambio, se encuentra en la legitimidad de nuestro sistema de gobierno. El poder no viene de las armas, aunque Trotsky o Max Weber lo hayan creído. Se basa en la legitimidad atribuida a los cañones. Una metafísica inhumana muy arraigada habla desde los cañones desde los que dispara el sistema. Hinkelammert, 'Wider Die Verfertigten Götzen Der Macht. Zur Metaphysik Der Okzidentalen Unmenschlichkeit', p. 52.

materia que se pueda transformar con o sin tecnología. Esto produce un desequilibrio global entre quienes tienen o no tecnología que se suma a los procesos que perpetúan la desigualdad.

El propio desarrollo del trabajo ha producido las condiciones sociales dominantes en las que la vida humana representa en primera instancia la sustancia creadora del valor, por lo que, las condiciones históricas que han permitido el predominio del mercado mundial responden a un proceso histórico muy particular que involucra la transformación del mundo en su totalidad a través del trabajo humano. Así mismo, esto ha producido una reconstrucción sistemática de los espacios que responden al principio básico de transformación de la naturaleza a partir del trabajo humano. Pues *paralelamente a la dimensión temporal del proceso de trabajo, existe su dimensión espacial. Para producir un producto con insumos determinados y trabajando durante el período de producción necesario, hace falta un lugar de producción*²³⁷.

Llegados a este punto aparece el problema del espacio como objeto que reproduce una forma determinada de relación social natural. En la que la constante transformación de este conduce a la situación actual que dispone una división general entre campo y ciudad, así como una infinidad de formas intermedias o producto de utópicas fusiones, pues al transformar a la naturaleza el ser humano se transforma a sí mismo y por este medio construye un horizonte cultural que se reproduce a partir de los objetos. En ese sentido, el espacio adquiere una omnipresente orientación al mercado por ser el lugar en el que se reproducen las dinámicas inherentes al propio capitalismo, y al mismo tiempo porque permite la reproducción sistemática del mismo.

En la óptica Hinkelammert el espacio ocupa a su vez una posición importante por ser el lugar de reproducción de los mitos que sustentan el totalitarismo del mercado, en el que se establece una comunidad de comunicación. *La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos, que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales -en especial las relaciones de dominación- se forman*²³⁸. En ese sentido, la propia espacialidad es la que reproduce la estructura de la forma social dominante a través de la mitología asociada a su propia vida. Esto ocasiona que las relaciones sociales mercantiles aparezcan naturalizadas. Esta discusión le permite ampliar la crítica al capitalismo a la crítica de la modernidad en su conjunto, puesto que los mitos cosmogónicos de la modernidad están anclados a la teología abrahámica. Por lo que en el espacio capitalista no sólo se reproduce la lógica del capital como planteaba Marx, sino que se reproducen a su vez los ideales éticos y estéticos europeos. Una discusión que será retomada en el cuarto capítulo de la presente investigación.

A consecuencia de esa relación de naturalización, en Hinkelammert la espacialidad reaparece desde el problema de la dimensión espacial del trabajo planteado por Karl Marx, que está íntimamente ligada a las cuatro dimensiones epistemológicas del trabajo en general, pero, sobre todo, a la condición de espacialidad real con la que está dispuesta la economía capitalista por

²³⁷ Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990), p. 23.

²³⁸ Franz Hinkelammert, *La Fe de Abraham y El Edipo Occidental* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2000), p. 13.

efecto de la reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto y, por ende, a la reproducción de la forma social dominante a razón de la naturalización de la espacialidad capitalista que se reproduce a través del mito del progreso infinito y al mismo tiempo que sustenta la metafísica del capitalismo²³⁹. Hinkelammert lleva este proceso a un nivel más complejo al señalar el papel de la espacialidad en el desarrollo del proceso de trabajo. *Según el producto del cual se trate, esta dimensión espacial puede ser sumamente diferente, variando entre productos extensivos en espacio (la agricultura tradicional) hasta productos espacio-intensivos (la industria altamente concentrada), no obstante, ningún proceso de trabajo es posible sin ser ubicado en el espacio*²⁴⁰.

Para Hinkelammert la espacialidad es un punto que cobra relevancia cuando se habla del *Totalitarismo de mercado*, pues afirma que *el totalitarismo, del cual estamos hablando, es una especie de espíritu de las instituciones. Sin embargo, no es institución. Por tanto, es imposible evitarlo a través de garantías institucionales y de derecho formal [...] El totalitarismo reduce el sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como única necesaria. El concepto de esta institucionalidad perfecta se deriva de las relaciones sociales de producción dominantes en cada caso*²⁴¹. Por lo que el *Totalitarismo de mercado* aparece como la relación social de producción dominante de la sociedad moderna y al mismo tiempo deja la puerta abierta a la posibilidad de otras formas sociales que se construyan a partir de nuevos y distintos mitos que articulen los procesos de trabajo a escala mundial.

Se ha de señalar además que, si bien la categoría de relaciones sociales de producción está ligada al pensamiento de Karl Marx, al ser la forma en la que se recupera el hecho concreto de las distintas formas sociales que ha adquirido la actividad productiva y creadora del ser humano y que constituye el sentido profundo del trabajo vivo como elemento constitutivo de toda forma social, se puede pensar desde una perspectiva que constituye toda la lógica que el capitalismo reproduce de la metafísica eurocéntrica²⁴² a partir de la cual sustenta su dominación cultural. Pues el trabajo es en primera instancia una mediación entre las sociedades y la naturaleza. En ese sentido el mercado no es un elemento fundacional de las relaciones de producción que reproducen el *Totalitarismo de mercado* en la que el mercado mundial se ha erigido como ser supremo. Una entidad abstracta que representa la profundidad del mito del progreso en el proceso de trabajo.

Debe señalarse además que la reproducción de la forma social capitalista precisa que se cumplan las condiciones necesarias ligadas al uso del dinero y al reconocimiento de la propiedad privada,

²³⁹ Hinkelammert, *Die Ideologischen Waffen Des Todes: Zur Metaphysik Des Kapitalismus*.

²⁴⁰ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 113.

²⁴¹ Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, p. 205.

²⁴² *El término "filosófico-social" cumple aquí la función de hacer notar que el intenso proceso de renovación del debate filosófico tiene un sello peculiar: no se trata solo de una prolongación del viejo debate sobre las Viejas cuestiones de la metafísica eurocéntrica, sino de las cuestiones levantadas en el debate histórico-social de los últimos doscientos años, y en particular en la segunda mitad del siglo XX. El reconocimiento de este rasgo niega la idea de totalidad y de su necesidad en la producción del conocimiento.* Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel, 'Colonialidad Del Poder y Clasificación Social', *El Giro Decolonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*, 2007, p. 296.

por lo que, no todas las formas sociales que se han experimentado a lo largo de la historia han cumplido con ese carácter unilateral de reproducción social natural a través del mercado. Puesto que la relación entre la materia transformada y la reducción de la sociedad a su carácter de trabajo abstracto, que ha posicionado las distintas condiciones necesarias y suficientes para dar forma al totalitarismo del mercado se reproduce a su vez a través de la conciencia histórica del mito del progreso y de la materialidad concreta de una espacialidad dispuesta para el mercado.

Al ligar el problema del espacio al concepto de trabajo en sus primeros escritos, llevará a Hinkelammert a comprender años después que en términos generales no sólo existe una disposición espacial capitalista sino una reproducción sociocultural de la modernidad en su conjunto, por lo que insistirá en que el espacio no sólo juega un papel muy importante debido a su estrecha relación con el despliegue de la tecnología sino debido a su carácter cultural²⁴³. *Eso nos conduce a un análisis de los factores de la falta de homogeneidad de la tecnología en el espacio económico global y del significado del concepto de equilibrio espacial*²⁴⁴. Una noción que explora la posibilidad de trascender la heterogénea disposición de la tecnología a nivel mundial.

Es por ello por lo que *la tesis del capitalismo actual, según la cual no hay alternativa para lo que está, revela justamente la emergencia de un nuevo totalitarismo*²⁴⁵. Pues dicha afirmación constituye una suerte de fin de la historia en la que parece que no hay alternativa frente al dominio del mercado, lo cual constituye una suerte de termidor de la esperanza que será analizada en el cuarto capítulo de la tesis. Algo que es importante tener presente, pues el hecho de que las condiciones sociales en las que se ha desarrollado la actividad productiva y creadora de los seres humanos han producido una espacialidad que los conduce a naturalizar las relaciones mercantiles y a reafirmar el carácter ético y estético de la metafísica eurocéntrica²⁴⁶ anclada a la teología abrahámica que reproduce los mitos cosmogónicos de occidente. Por lo que la crítica de Hinkelammert si bien nace de una lectura profunda de la ontología del ser social de Marx, nos revela una postura que trasciende los límites de lo moderno y que apunta a consolidar una postura radical que se afirme a partir de una crítica a la modernidad en su conjunto.

²⁴³ *Los análisis ético-económicos de Karl-Heinz Brodbeck y Franz Josef Hinkelammert se caracterizan por el hecho de que realizan sus investigaciones sobre las causas y los enfoques de las soluciones de las crisis actuales, inducidas por la economía, en relación directa con el sistema económico del capitalismo total que prevalece actualmente a nivel mundial.* Barbara Lukoschek, 'Vergleich Der Wirtschaftsethischen Analysen Und Lösungsansätze Im Kontext Neoliberaler Globalisierung Bei Karl-Heinz Brodbeck Und Franz Josef Hinkelammert', in *Ethik Der Befreiung* (Ferdinand Schöningh, 2013), pp. 372–77 (p. 372).

²⁴⁴ Franz Hinkelammert, *Dialéctica Del Desarrollo Desigual* (San José: Educa, 1983), p. 153.

²⁴⁵ Franz Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión* (Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1995), p. 18.

²⁴⁶ *Sólo superando la abstracción del sujeto de conocimiento moderno, desterritorializado o «a-locado» en palabras de Emmánuel Lizcano (Lizcano, 2009, p. 203 y ss.) será posible superar una de las dicotomías identitarias de la tradición metafísica eurocéntrica: la dicotomía teoría-praxis —solidaria de un particular modo de distribuir el trabajo— que resguarda para la aristocracia ociosa la posibilidad de producir y validar el saber.* Silvia Rivera and Lucas Agüero, 'La Universidad Frente Al Desafío Del Encuentro Intercultural: Aspectos Éticos y Epistémicos', *EN EL SIGLO XXI*, 78 (p. 82).

Es así como se comprende entonces que el *Totalitarismo de mercado* se trata de un proceso que involucra a la totalidad de la sociedad humana que se ve reducida a trabajo abstracto en general por un lado y a la naturaleza como objeto mercantil por el otro, donde todo se somete a las demandas del mercado mundial, pero que a su vez dicha dinámica impone una lectura apocalíptica de las alternativas sociales al capitalismo. *Es un nuevo totalitarismo, que esta vez está formándose y en gran parte ya se ha formado como totalitarismo del mercado. Las fuerzas que forman este totalitarismo no emanan del Estado, sino de los poderes anónimos del mercado. Son ahora estos poderes, que someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria*²⁴⁷.

Si bien el *Totalitarismo de mercado* impone su dinámica sobre la relación entre la sociedad y la naturaleza de una forma en la que parece que los complejos espacios de reproducción del capital han existido desde siempre en todas las regiones del mundo, no se debe perder de vista el origen real de dichos procesos. Puesto que, al ser producto de la propia dinámica del trabajo humano y este resultado de la actividad humana, es necesario reconocer entonces el carácter del trabajo como esencialmente humano. Por lo que puede cambiarse, sobre la base de esa consideración Hinkelammert propone una cultura de la esperanza.

A partir de los problemas derivados de la tercera dimensión epistemológica del concepto de trabajo, Hinkelammert construye la base de lo que denomina cultura de la esperanza. Una postura crítica frente a la reproducción simbólica del totalitarismo del mercado que se ha construido a su vez a partir de la división del trabajo que se ha producido históricamente con el desarrollo de la ciencia y la industria, a pesar de que en sentido antropológico todo partió de una división social a razón del estatus familiar. *Marx es el primero que desarrolla una teoría de la sociedad humana como un conjunto de división social del trabajo*²⁴⁸. Analiza las relaciones sociales que se producen a partir de la reproducción de la sociedad a razón del mercado mundial. Pese a que el centro de su análisis está en la mercancía por el lugar que ocupa como objeto central de las relaciones sociales capitalistas, esta no se remite a ella sino a todas las dimensiones del capital en su conjunto.

Para Marx la mercancía tiene una dualidad que la compone a partir de lo que la hace ser un objeto material producto del trabajo humano y al mismo tiempo la capacidad de ser intercambiado. Sin embargo, para Hinkelammert la mercancía posee además una identidad histórico cultural que la define como objeto logado a una cultura determinada, pues al dar forma a un objeto a partir del trabajo, dicho objeto contiene en sí mismo las cualidades simbólicas y el conjunto de valores de la sociedad que los produce. Por lo que la dimensión espacial del trabajo ha producido una división del trabajo desigual en la que a su vez se reproducen los ideales éticos y estéticos de la cultura material occidental, debido a que *Totalitarismo de mercado* no sólo responde a una dominación en términos estrictamente económicos, sino que se amplía a la totalidad de lo humano.

Al profundizar en el análisis de la división social del trabajo Hinkelammert reconoce la necesidad de plantear el lugar de la espacialidad que es de suma importancia en el estudio de las relaciones

²⁴⁷ Hinkelammert, *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*, p. 12.

²⁴⁸ Franz Hinkelammert, *La Ética Del Discurso y La Ética de La Responsabilidad: Una Posición Crítica* (San José: Arlekin, 1993), p. 3.

sociales capitalistas. Pues *hacer abstracción del espacio en el estudio del sistema de división social del trabajo, equivale a suponer que todos los productores y todos los consumidores están situados en un mismo punto. Introducir el concepto de espacio, por el contrario, es tener en cuenta uno de los elementos de heterogeneidad mas importantes del mundo real, ya que los productores y los consumidores se encuentran generalmente dispersos en el espacio*²⁴⁹.

Por otro lado, la distinción simbólica que atribuye Marx a los objetos, en Hinkelammert cobra relevancia debido que para él es importante distinguir entre el proceso social en el que opera una determinada forma de división del trabajo y la consolidación del mito del progreso infinito que sustenta el conjunto de valores de la sociedad moderna, incluso en su dimensión espacial. *En la teoría de la plusvalía, Marx quiere demostrar que el equilibrio de la división del trabajo social es un problema realmente distinto de la institucionalización de los valores universalistas de la sociedad capitalista*²⁵⁰. Debido a que la espacialidad del *Totalitarismo de mercado* constituye el trasfondo orgánico de la propia división del trabajo en la sociedad capitalista.

En el libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Hinkelammert insiste en señalar la importancia de entender las contradicciones esenciales del capitalismo que conducen en la realidad efectiva a un suicidio colectivo fundado en el mito del progreso infinito. Esto debido a que la propia naturaleza ha sido subordinada a las demandas del mercado mundial sin contemplación de sus propios procesos orgánicos que conducen a la economía mundial a un colapso. Es por ello por lo que *la negación de las alternativas opera por medio de la utopización de la sociedad dada*²⁵¹. Una discusión en la que el concepto de utopía ha sido subordinado a lo económico, por lo que en el tercer capítulo de la presente investigación se pretende profundizar en esta discusión sobre lo que Hinkelammert define como el cautiverio de la utopía. Puesto que en sus términos el anarquismo, el socialismo y el neoliberalismo comparten una suerte de utopía ingenua que impide trascender el pensar moderno, pues entre más arraigado esté el pensamiento que defiende los valores y los mitos centrales de la sociedad capitalista menos espacio queda para el pensamiento de alternativas. Las cuales a su vez se ven limitadas por la propia esencia de las mercancías.

Reconociendo la situación en la que la economía tiende a un colapso, Hinkelammert no sucumbe ante las posturas nihilista que presagian el fin de la humanidad, sino que desarrolla una cultura de la esperanza en la que se enfoca en desarrollar una alternativa en la que se deben excluir las soluciones aparentes. *Por ello podemos hablar de un espacio de alternativas potenciales, que tiene que excluir aquellas aparentes soluciones que no podemos considerar como alternativas. Esto es, las soluciones cuyas consecuencias llevan al suicidio colectivo de la humanidad*²⁵².

Una de las condiciones que permite a Hinkelammert señalar los límites del mercado está dispuesto como se ha visto en el concepto de espacio, el cual cobra relevancia a la hora de pensar en

²⁴⁹ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 113.

²⁵⁰ Franz Hinkelammert, *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia* (San José: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; Editorial Paidós, 1970), p. 48.

²⁵¹ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 19.

²⁵² Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 174.

alternativas debido a que la desigualdad que se experimenta en la distribución de los recursos y productos de la sociedad capitalista permiten comprender que en esencia. *La utopía del mercado total es visiblemente la inversión de todas las utopías de liberación de todos los tiempos*²⁵³. Hinkelammert tiene claro que el totalitarismo no implica la totalidad a pesar de la cercanía de los conceptos por lo que la construcción de alternativas está dispuesta a esa propia uniformidad del espacio. Una postura que analizaremos a detalle en el siguiente capítulo.

Al oponer distintas perspectivas respecto a los valores que rigen el *Totalitarismo de mercado*, Hinkelammert es muy claro. *Los valores no integran la sociedad; la relación establecida por la división del trabajo condiciona la cohesión que a su vez está canalizada e influida por los valores. Esta división del trabajo tiene especial interés en Marx. En La ideología alemana distingue dos tipos que definen la distinción entre las sociedades de clase y la sociedad comunista*²⁵⁴. Puesto que la propia estructura de las sociedades de clase permite concebir la posibilidad de una división del trabajo que no esté subordinada al mercado. A esa hipotética forma de sociedad se le concibió por mucho tiempo como sociedad comunista. No obstante, sobre este punto Hinkelammert transformará radicalmente su pensamiento después de la caída de los regímenes comunistas a finales del siglo XX, poniendo en el centro de la discusión la cuestión central del mito del progreso infinito como fundamento del pensamiento económico dominante que a su vez subyace la dinámica del proceso de reproducción social natural bajo el capitalismo.

Eso lo llevará a desarrollar una crítica a la razón mítica que sustenta el ejercicio del modelo utópico basado en el mito del progreso infinito. *El colapso del socialismo histórico no es la victoria del capitalismo, sino un signo del colapso de todas las utopías del progreso automático hacia la plenitud*²⁵⁵. Pues ambos modelos se encontraban en una disputa por el control de los recursos y por el ejercicio de los productos que resultan del proceso de trabajo. Esto ha provocado que la división social del trabajo exprese simultáneamente la realidad presente y la realidad posible.

Ante la diferencia de opiniones con el concepto de comunismo, Hinkelammert desarrolla una crítica de la razón utópica que es el fundamento de la cultura de la esperanza cuyo sentido es una sociedad sin exclusión. *Frente a esta tendencia a la exclusión de la vida para todos surge la exigencia del mundo otro. Pero tiene que expresarse ahora en términos institucionales, no como finalidad. Aparece la pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido el sistema como macrosistema, para que todos los seres humanos quepan?*²⁵⁶

Para Hinkelammert la solución al problema se trata entonces y en primera instancia del desarrollo de la conciencia como cultural de la esperanza. *Se necesita una conciencia que dé cuenta del hecho de que la división social del trabajo y la naturaleza forman una totalidad que destruirá a todos, si nuestros conflictos no son integrados de manera consciente en la necesidad de su conservación*

²⁵³ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 193.

²⁵⁴ Hinkelammert, *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia*, p. 49.

²⁵⁵ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 194.

²⁵⁶ Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica*, p. 259.

como totalidad²⁵⁷. Pues ha quedado claro que en sentido último se habla de la economía como momento de articulación general de la sociedad en su conjunto.

Hinkelammert regresa a Marx en busca de respuestas, para rescatar las cualidades de lo que implicaría una forma social que represente un proyecto alternativo a la sociedad capitalista. Pues las condiciones que se han analizado en torno al *Totalitarismo de mercado* conducen al ser humano a subordinar su propia vida a los intereses del mercado mundial, por lo que en primera instancia una forma de sociedad que no represente los intereses de una sociedad capitalista debe partir del reconocimiento de las necesidades y las capacidades sociales. *En relación con esta situación ideal de la división social del trabajo Marx habla de un "Robinson social", de una "asociación de productores libres" o del "reino de la libertad"*²⁵⁸.

A pesar de ser (*erróneamente*) reconocido como el fundador del comunismo se le reconocen muy pocas intervenciones al respecto, por lo que definirlo como una asociación mundial de productores libres es quizá la forma más exacta en la que Marx hablaba de comunismo. Hinkelammert por otro lado, tras haber vivido el colapso del socialismo histórico se decantará por considerar simplemente el sentido epistemológico de la relación de subordinación de la naturaleza al mercado en general, y de la relación entre transformación de la naturaleza y trabajo en particular. Pues logra comprender que el problema no es simplemente una discusión en términos económicos, sino que va más allá de estos hacia el propio fundamento de la modernidad en su conjunto. A partir de ese razonamiento emerge la cultura de la esperanza que también puede ser leída en los términos de una ética de la responsabilidad o una ética del discurso, en donde la subjetividad nuevamente se pone a prueba a razón de la conciencia de su realidad. En ese sentido la educación y el acceso a la cultura política es vital para Hinkelammert.

Puesto que *la base de todo sistema de división social del trabajo esta constituida por los sujetos productores que llevan a cabo un amplio conjunto de determinados procesos de trabajo, que se relacionan estrechamente entre si y requieren de un conjunto de condiciones generales para que sean posibles*²⁵⁹. Por lo que comprender el proceso de trabajo y el lugar que se ocupa en el desarrollo de la división social del trabajo se convierte en Hinkelammert en la base de una cultura de la esperanza, por el hecho de reconocer las limitaciones históricas de la propia división social del trabajo capitalista en el ejercicio del *Totalitarismo de mercado*.

Es por ello que la educación en torno a la responsabilidad que tenemos como parte del proceso global de reproducción capitalista por un lado y el reconocimiento del discurso crítico que se contrapone a la utopización de la sociedad dada es el contenido mismo de la cultura de la esperanza, cuya aspiración es simultáneamente frenar el suicidio colectivo al que se conduce la humanidad y al mismo tiempo reconocer los límites de la razón utópica que emana del mito del progreso infinito asumido por el pensamiento neoliberal que incluso han compartido tanto el socialismo histórico de la URSS como la China comunista contemporánea.

²⁵⁷ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 201.

²⁵⁸ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 229.

²⁵⁹ Hinkelammert and Mora Jiménez, p. 107.

Al profundizar en la realidad del trabajo vivo en relación con sus condiciones de sustancia productora del valor el trabajo aparece entonces ya no como un mero objeto de la reproducción del *Totalitarismo de mercado* sino como la posibilidad de producir cualquier forma de sociedad que se proyecte el ser humano para sí mismo. A razón de los límites de su tecnología y de la división del trabajo que se proyecte para dicha alternativa. Por lo que, *si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve asimismo que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa para destruirla es a la vez una lucha por la destrucción de la propia dignidad humana*²⁶⁰.

Hinkelammert entiende con claridad cuales son los límites de las alternativas potenciales y de todos aquellos conocimientos que se deben excluir para el desarrollo de una sociedad distinta en la que la economía esté dispuesta para la vida y no en pos de la muerte. *Por esta razón, se requiere excluir justamente las pretendidas alternativas de las que se trata en la lucha de los sistemas. En efecto, las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativa -el socialismo staliniano y el capitalismo del mercado total-, no son alternativas potenciales*²⁶¹.

Una de las limitaciones que encuentra Hinkelammert para la construcción de alternativas tiene que ver con lo que denomina epistemologías de la acción. Para definir a todo el conjunto de conocimientos que reducen o desconocen el reconocimiento general de la realidad del trabajo vivo como fundamento de la economía y que se expresan más no se reducen al neoliberalismo, donde no se reconoce que son los trabajadores los que crean el valor que poseen los objetos por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos. El fundamento de la realidad material a la que Hinkelammert se refiere siempre como dimensión espacial del trabajo.

En ese sentido es importante reconocer que existen ciertas visiones de la economía que se reducen a la acción mecánica de pensar la relación entre la sociedad y la naturaleza como si esta fuese ilimitada. Esto también es a su vez una crítica a la forma mecánica en la que el marxismo ortodoxo ha pensado a la sociedad. *El marxismo ortodoxo confunde la dialéctica como metateoría con la teoría misma, dándole el aspecto de un saber absoluto. Es a la inversa: 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*²⁶².

Pues si no hay una relación orgánica entre el reconocimiento del metabolismo social natural, aparece entonces *el criterio de conveniencia o utilidad de las teorías que conduce, pues, a una especie de epistemología de la acción. Es el campo de la concreción práctica de la teoría por la acción*²⁶³. En el sentido de construir modelos o teorías que mistifican el proceso de reproducción de la sociedad a través de marcos categoriales que ocultan el fundamento del valor.

²⁶⁰ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 34.

²⁶¹ Hinkelammert, *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión*, p. 174.

²⁶² Hinkelammert, *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia*, p. 187.

²⁶³ Hinkelammert, *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia*, p. 187.

Las epistemologías de la acción según Hinkelammert pueden ser reconocidas de algún modo con los aportes de las filosofías positivistas en las que reconoce una relación estrecha entre el orden de interpretación del mundo de su ontología frente a lo que denomina epistemologías de la acción. *Lo que, sin embargo, tiene de valioso es una epistemología de la acción limitada, desde la cual se formula una especie de filosofía positivista. Así convierte la epistemología de la acción en una ideología vacía, imposibilitada de conocer los marcos categoriales dentro de los cuales actúa*²⁶⁴.

Por lo que, en la óptica de Hinkelammert, una cultura de la esperanza en sentido amplio debe partir del reconocimiento de la ontología del ser social en general y en particular tiene la misión de desligarse de toda forma de conocimiento que no reconozca la unidad orgánica entre la sociedad y la naturaleza que se ha producido a partir del trabajo. Es decir, debe enfrentarse al conocimiento que separa la realidad en la cual actúa de los marcos categoriales que lo representan. Por lo que, la realidad del trabajo vivo se presenta en la ontología del ser social que ha construido Franz Hinkelammert como el fundamento de una economía orientada para la vida que una vez comprendidas las cuatro dimensiones epistemológicas del concepto de trabajo planteado por Karl Marx se comprende a partir de la transformación de los espacios dispuestos para el trabajo en el que se reproduzcan las relaciones sociales entre productores libres.

El principal aporte de Hinkelammert se encuentra en el análisis de las cuatro dimensiones epistemológicas del concepto de trabajo²⁶⁵. Lo que constituye no sólo una forma de pensar el desarrollo de las ciencias económicas que está orientado hacia la vida sino el fundamento de una cultura de la esperanza sobre la que se sustenta la posibilidad de construir una forma de sociedad que trascienda el dualismo entre socialismo y capitalismo. Ambos, modelos utópicos de realización material fundados en el mito del progreso infinito, que los coloca fuera del ámbito de comprensión del metabolismo social natural que sustenta la reproducción material en el planeta tierra. Un límite concreto para el desarrollo de cualquier perspectiva de transformación social.

Hinkelammert advierte a su vez sobre las consecuencias nocivas de considerar a la economía desde lo que denomina epistemologías de la acción, para referirse a las formas de abordar el pensamiento económico en las que predomina el sentido del mito del progreso infinito por un lado y aquellas que externalizan las consecuencias nocivas de la economía por el otro. Ambas posiciones constituyen abordajes metodológicos que fragmentan la comprensión del metabolismo social natural expuesto en las cuatro dimensiones epistemológicas del concepto de trabajo. Una perspectiva teórico-metodológica en la que el trabajo es el fundamento de una ontología del ser social que, si bien se le atañe a Karl Marx, ha sido sintetizada por György Lukács

²⁶⁴ Hinkelammert, *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia*, p. 188.

²⁶⁵ *En la interpretación de Hinkelammert, en el seno de la economía política, la crítica de Marx se encamina contra los fetiches de la mercancía, el dinero y el capital. En su obra cumbre reformula su imperativo categórico incluyendo a la naturaleza, cuerpo ampliado del ser humano, como dimensión que debe ser liberada del dominio de los dioses falsos terrestres e incorporada en el concepto del ser humano como ser supremo.* Estela Fernández Nadal, 'La Crítica Marxiana de La Religión Bajo La Mirada de Franz Hinkelammert', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27.97 SE-Estudios (2022), e6373677 (p. 12) <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6373677>>.

y ampliada por Hinkelammert para redefinir las consideraciones necesarias de una sociedad sometida a las necesidades del mercado que reproducen la metafísica eurocéntrica²⁶⁶.

Debido a que estos abordajes metodológicos que minimizan las consecuencias con las que impactan tanto a la estructura orgánica de la naturaleza como a las formas sociales con las que se estructura la división del trabajo en las sociedades humanas subordinadas a un entramado de relaciones sociales que hacen aparecer al mercado como un ente totalitario y absoluto. En el que la vida humana se ve reducida a ser considerada trabajo abstractamente humano, materia prima de la acumulación capitalista. Por lo que es debido a esa forma dominante de pensar que la economía que subordina la vida a las demandas del mercado, por lo que la comprensión del proceso global de reproducción de la vida real constituye en Hinkelammert el fundamento de una crítica tanto a la forma socialista de pensar la sociedad como a la forma capitalista del *Totalitarismo de mercado*.

En estricto sentido epistemológico es importante destacar la forma en que nuestro autor aborda a la economía, puesto que refleja la relación entre un metabolismo social y su contraparte natural cuya relación se funda en el trabajo humano, pues a partir del concepto de trabajo es posible comprender cómo es que el ser humano es capaz de transformar a la naturaleza y a su vez transformarse a sí mismo. Produciendo de esa forma su propia espacialidad ligada a los mitos asociados a dicho proceso de reproducción social natural y que constituyen el fundamento de lo que desde Hinkelammert se puede pensar como el arte de lo posible. Lo que constituye el fundamento de la reproducción material de las sociedades humanas. Así mismo, el concepto de trabajo vivo adquiere una dimensión fundamental en las formas de considerar el desarrollo de alguna forma de sociedad que trascienda simultáneamente las contradicciones del capitalismo y las limitaciones de las formas del socialismo histórico debido a su carácter de ser el elemento creador del valor de los objetos que los hace susceptibles de intercambio.

²⁶⁶ Es en este sentido que se postula el 'final' de la filosofía como metafísica eurocéntrica (Sistema de conceptos sobre el 'ser' como fundamento ideal, esencial, sustancial, uno y único, eterno, absoluto, necesario, universal y hegemónico) y su 're-inicio' como ontología histórica del presente (Sistema de conceptos sobre el 'ser' que se ha manifestado y se manifiesta históricamente en los múltiples y distintos 'eventos del ser' que han acontecido y acontecen en diferentes contextos, pueblos, culturas, individuos y situaciones filosóficas). [...] Se trata de un pensar que representa un posicionamiento crítico con respecto a la filosofía eurocéntrica y que organiza paulatinamente y desde los márgenes del sistema dado, los conceptos/ categorías correspondientes al ser histórico que se libera y a la liberación realizada. Samuel Guerra Bravo, 'La Ontología Histórica Como Horizonte Para La Educación', *Sophia, Colección de Filosofía de La Educación*, 27, 2019, 51–76 (p. 61).

III. El Imperio de los mapas

Una vez establecido el concepto de *Totalitarismo de Mercado*, en el presente capítulo se expondrán las consecuencias para la idea de América Latina y los sujetos que la conforman en el sentido de una geopolítica del conocimiento que Hinkelammert ha desarrollado en profundidad en uno de sus libros menos reconocido que lleva por título *El mapa del emperador: Determinismo, caos y sujeto*. A partir del cual entabla una discusión en la que aborda las formas en que la razón instrumental y su relación estrecha con la racionalidad geográfica, ha instaurado una forma específica de pensar el mundo y el lugar que los sujetos ocupan en él. Esto lo aborda a partir de una serie de debates con las posturas más difundidas de la razón instrumental mediante las cuales prepara una concepción nueva que le permite abordar el problema de la relación entre el lugar y la mente en la que la concepción de la corporalidad aparece por primera vez en la obra de nuestro autor como la base de una epistemología propia ligada al concepto de liberación.

El mapa del emperador encierra el sentido crítico con el que se aborda una insistencia del carácter filosófico de toda racionalidad que se afirma a partir de la propia Metafísica (*en su acepción aristotélica*²⁶⁷), misma que supone una serie de interrogantes específicas en aquello que responde al concepto de América Latina²⁶⁸ y a la configuración de los espacios geográficos asociados a las distintas mentalidades que se afirman en ellos. El discurso de Hinkelammert si bien responde a una crítica a la forma de exponer el discurso dominante, se introduce paralelamente en un debate que pone en cuestión la forma en la que se sustenta la razón desde lo profundo de las

²⁶⁷ *La Metafísica estudia el ser en cuanto ser. Según Aristóteles, es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, la ciencia de la verdad del ser, de la identidad y la diferencia, de la esencia y los accidentes, del ser en potencia y en acto, de lo uno, de lo divino y de los contrarios. De estas cosas trata Aristóteles en su Filosofía primera. Es decir, del ser en cuanto que está siendo: tó ón. [...] En nuestra lengua castellana son voces en participio activo, por ejemplo: caminante, pensante, sonriente, amante; y como vemos dan la idea de acción. [...] La Metafísica de Aristóteles pregunta por el ser-siendo, por el ser-siente, por el ser que acaece efectivamente en lo que es. [...] Aunque la Metafísica no se desarrolló solamente en esa dirección, este concepto es bastante genérico, pero clásico, para indicar el asunto clave del problema de una investigación como la que acá se considera.* Juan Cepeda, 'Problemas de Metafísica y Ontología En América Latina', *HALLAZGOS - Revista de Investigación*, 6. Bogotá, Colombia (2009), 51–74 (p. 54) <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413835199004>> [accessed 27 April 2019].

²⁶⁸ *El problema del ser plantea algunos interrogantes específicos cuando se le estudia desde América Latina: ¿los pueblos precolombinos se preguntaron por el ser?, ¿cómo se nos enseñó metafísica en el periodo colonial?, ¿desde Latinoamérica se han hecho propuestas originales en metafísica y ontología?, y hacia futuro ¿se nos posibilita develar una ontología propiamente latinoamericana?* Juan Cepeda, 'Problemas de Metafísica y Ontología En América Latina', *HALLAZGOS - Revista de Investigación*, 6. Bogotá, Colombia (2009), 51–74 <<https://doi.org/ISSN:1794-3841>>.

mentalidades, obligando a actualizar la condición del sujeto a partir de la identificación y asimilación a la posición que se ocupa en el orden geográfico del ser situado.

Hinkelammert atraviesa una discusión que, si bien fue planteada originalmente por Guy Debord en su *Teoría de la deriva*,²⁶⁹ se ha convertido en una de las temáticas contemporáneas más significativas de la actualidad en torno al problema del lugar de enunciación y de la influencia de los espacios geográficos en la construcción de las mentalidades, misma que se ha popularizado al punto en que se ha vuelto un lugar común en los debates sobre la construcción de la identidad. Sin embargo, la discusión original desde la que se plantea la relación epistemológica entre el lugar y la mente surgió a través del concepto de psicogeografía (*psychogéographie*), que puede ser atribuido al movimiento político y revolucionario de finales de los años sesenta del siglo XX conocido como la *Internacional Situacionista*. Cabe destacar que, si bien la forma en la que esta temática es abordada por Franz Hinkelammert dista de la visión de Guy Debord, e incluso subvierte el trasfondo que la noción adquirió en los debates en torno a la posmodernidad, es importante para esta investigación recuperarla pues el concepto define con precisión la discusión que en nuestro autor aparece de forma subrepticia a lo largo de sus obras y discursos.

La psicogeografía como concepto propio es una exploración de los espacios geográficos que hace hincapié en el juego del sujeto y la deriva como proceso. Está vinculada a la *Internacional Situacionista*, particularmente a los grupos revolucionarios influidos por la teoría marxista y anarquista, y a las actitudes y métodos de los dadaístas y surrealistas. En 1955, Guy Debord definió la psicogeografía como el estudio de las leyes precisas y los efectos específicos del entorno geográfico, conscientemente organizado o no, sobre las emociones y el comportamiento de los individuos. A través de la psicogeografía los situacionistas denuncian además al urbanismo funcionalista de organizar una especie de alienación de los imaginarios sociales por el espacio geográfico. De acuerdo con la *Internacional Situacionista*, la ciudad, erigida según los principios del urbanismo funcionalista, provoca la consolidación de un sistema de aislamiento, exclusión y reclusión, a partir del establecimiento de un orden que determina la subjetividad.

1. El lugar y la mente

Al adentrarse en el concepto de psicogeografía hay una condición ontológica que nace al sortear la distancia semántica²⁷⁰ entre los conceptos de lugar y de mente, dado que el lugar (*tiempo y*

²⁶⁹ Guy Debord, 'Théorie de La Dérive', *Internationale Situationniste*, 2 (1958), 19–23.

²⁷⁰ Sobre la base de esta teoría, Adelstein (2011) propone una tipología de procesos semánticos fundados en cinco criterios que contribuyen a la detección y caracterización de la neología semántica nominal mediante la determinación de la distancia semántica entre el sentido nuevo y el sentido establecido.

espacio) puede ser tomado como la referencia que contrasta a la razón, poniendo en contexto al ser que enuncia los juicios desde una conciencia que puede ser pensada también en el sentido de la *Filosofía de la mente* de Anton Wilhelm Amo. Pues la mente traza una distancia semántica con el campo de las ciencias, mientras que la conciencia hace lo propio en lo profundo de la teología *euro-centrada* del idealismo, una postura que resignifica el lugar de la teología de la liberación. Por lo que la distancia entre el lugar y la mente coloca a la creencia en un estado de realidad para el sujeto que la enuncia y establece una suerte de determinismo del sujeto que la posmodernidad ha criticado fuertemente, misma que Hinkelammert reconoce como la tendencia que las sociedades modernas ha engendrado como una suerte de irracionalidad de lo racional²⁷¹.

Al asumir las diferencias que se construyen a partir de la distancia entre el lugar y la mente, la Geohistoria se convierte en una disciplina necesaria para trascender los límites del archivo porque juega un papel fundamental en la construcción del conocimiento discursivo, que es la base de las ciencias sociales dado que sustentan sus sentencias desde distintos campos del pensamiento que se identifican, diferencian, oponen o contradicen unos a otros. Es por ello por lo que, en su registro, opera la condición de las mentalidades geohistóricamente determinadas, restringidas por la plataforma de pensamiento de su ser social como fundamento de la identidad individual, que en las sociedades modernas está puesta por la búsqueda de la eficiencia en la que el sujeto deja de ser un sujeto de necesidades y se convierte en un sujeto necesitado²⁷².

La discusión en torno al papel de la transformación del sujeto moderno parte de una estructura racional que identifica la corporalidad y el sentido de los criterios medios/fines que se reprodujo

Constanza Gerding Salas and Gabriela Kotz Grabole, 'Distancia Semántica y Neológica Léxica', *Literatura y Lingüística*, 33, 2016, 289–312 (p. 294) <<https://doi.org/10.4067/S0716-58112016000100014>>.

²⁷¹ *Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo desarrollo moderno está produciendo una irracionalidad creciente. Dejó de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sin embargo, una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al "fin de las utopías", sólo constata esta pérdida de sentido de la vida humana que resulta del hecho de que esta sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, tampoco se le puede dar sentido. El nihilismo está en las cabezas, porque nuestra realidad se orienta hacia el vacío.* Franz Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 1996), p. 14.

²⁷² *El sujeto de la racionalidad reproductiva no es, en sentido preciso, un sujeto con necesidades, sino un sujeto necesitado. Vive, como ser natural, la necesidad de la satisfacción de su condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines que realiza por los medios adecuados a un cálculo medio-fin. Su ser sujeto necesitado lo obliga a someter estos fines a la racionalidad reproductiva por la inserción de toda su actividad en el circuito natural de la vida humana.* Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 26.

en las lecturas clásicas del idealismo en las que se afirmaban las bases del eurocentrismo y el principio excluyente de la subjetividad individual del liberalismo. Esto se ha vuelto de sumo interés en los estudios contemporáneos por el lugar que ha comenzado a tomar la *Filosofía de la mente* de Anton Wilhelm Amo (1703 - 1759) en los debates sobre los orígenes del idealismo. La razón estriba en que su vida y su trabajo desafían la forma clásica de pensar a la filosofía europea, por lo que se pone en cuestión una de las primeras tesis en torno al sentido racista de la corporalidad del negro a la que se ancla la racionalidad instrumental del lugar y la mente.

Dado que representa de una forma distinta el problema de la consolidación del discurso dominante sobre la corporalidad²⁷³ y su lugar en la racionalidad desde la perspectiva de quien lo vivió personalmente como sujeto de la dominación en la Universidad de Jena, en la que hacia 1807 Hegel redactó la *Fenomenología del espíritu*. Un fetiche del pensamiento posmoderno,²⁷⁴ debido al lugar que ocupa el reconocimiento de la racionalidad como excepcionalidad del sujeto individual por un lado y de la relación que impide la alteridad por el otro²⁷⁵. En *El mapa del Emperador* Hinkelammert abre el debate en torno al lugar y la mente precisamente debatiendo esta visión que la posmodernidad ha difundido sobre los orígenes y principios del idealismo.

Algo que está en la base del pensamiento moderno y que se puede leer incluso en las distintas perspectivas en las que se ha planteado su filiación en la consolidación del *Totalitarismo de Mercado*, pues las relaciones que conformaron al sujeto necesitado se fundamentaron con las perspectivas de los pensadores modernos, en las que se consolidó la visión del idealismo europeo clásico y se desplazaron por completo las posturas periféricas que demuestran las contradicciones del universalismo. Por lo que, como bien afirma Hinkelammert, se consolidó no propiamente un humanismo universal como se ha pretendido, sino una suerte de antihumanismo universal en la que se determinaron las condiciones de la subjetividad, mismo que se comprende en sus dimensiones políticas cuando se analiza el caso de Antón Wilhelm Amo.

²⁷³ A veces, Amo parece oponerse a Descartes, como señala el filósofo contemporáneo Kwasi Wiredu en *A Companion to African Philosophy*, cuando escribe: "Los seres humanos perciben cosas materiales no con respecto a su mente sino con respecto a su vida y cuerpo orgánico". Wiredu argumenta que Amo se opuso al dualismo cartesiano entre la mente y el cuerpo, más bien favoreciendo la metafísica akan y el lenguaje nzema de su primera infancia: que sienta dolor con su carne (*honam*), no con su mente (*adwene*). William E Abraham, 'Anton Wilhelm Amo', in *A Companion to African Philosophy*, ed. by Kwasi Wiredu (Victoria, Australia: Blackwell, 2004), pp. 191–99 (p. 40).

²⁷⁴ Shadia B Drury, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics* (St. Martin's Press New York, 1994).

²⁷⁵ Sin embargo, este criterio no es concreto, sino abstracto. No se trata por tanto de un humanismo universal, sino de un antihumanismo universal. Pero sigue siendo universalista. Se trata del universalismo del misántropo: el desprecio a todos los seres humanos por igual, independientemente de su raza, sexo o cultura. Este desprecio lo expresa a través de un principio abstracto universal, que es criterio principialista del crecimiento infinito del conocimiento. Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 186.

Por lo que se ha de tomar una distancia crítica respecto a los textos clásicos del idealismo a razón del reconocimiento de su olvido consciente que invita a tomar un sano distanciamiento con el pensamiento clásico moderno del siglo XVIII y XIX. Dicha necesidad que surge a partir de reconocer a la sensibilidad como elemento de la apercepción y a la cultura como resultado de su mediación con los otros. En el sentido del debate entre idealismo y materialismo que demostró la existencia de un conflicto irresoluble entre ser y pensamiento²⁷⁶ que aparece como problema ético y político en el trasfondo de los pensadores idealistas. Por lo que el distanciamiento que se establece es una separación entre la objetividad de un cuerpo determinado y el discurso que lo encarna. Es por ello que se considera el no prescindir de la vida del autor y entregarse a la contextualización de su pensamiento, ligándolo al contexto social que puso límites y alcances a sus ideas.

Algo que aparece como profundamente problemático cuando se establece en sentido profundo el papel que jugó la mirada inquisidora con la que se trasladó a Wilhelm Amo de África a Europa en el siglo XVIII. Una situación ejemplar que consistió en la identificación de un otro, y su inmediata asimilación a una narrativa específica sustentada en la construcción metafísica que definió a los distintos espacios geográficos, que si bien puede ser idéntica, diferente, opuesta o contradictoria a las determinaciones objetivas de las ciencias particulares (*física, química o biología*), es el contexto que significó la experiencia sensible de la esclavitud en cuanto tal, a la que Amo antepuso su concepción filosófica del mundo. Pues como afirma Hinkelammert, *una crítica radical de Occidente no puede descansar sino en una sólida afirmación de las condiciones de autoconstitución del sujeto humano plural*,²⁷⁷ lo que implica el reconocimiento de los olvidos consientes de occidente que son ejemplificados con claridad en la vida de Antón Wilhelm Amo.

El caso de Anton Wilhelm Amo no sólo desafía la concepción metafísica del mundo que se tenía en el siglo XVIII, sino que demuestra que las premisas en torno a la corporalidad se construyeron siguiendo la visión europea de la subjetividad que el idealismo consolidó en la forma de una teoría universalizante en la que se defendieron los principios de su mundo. Una visión que ha sido heredada por las sociedades modernas y que permite la supervivencia de discursos racistas y clasistas que se anclan a una forma anquilosada de pensar y definir a los espacios geográficos, así

²⁷⁶ *Aceptemos aquí el problema planteado desde los presocráticos por la distancia entre el ser (categoría filosófica por reconsiderar) y el pensamiento (misma observación). Aceptemos pues el problema del intervalo, del entreambos. ¿Qué se elimina? Las respuestas apresuradas que suprimen el problema; por consiguiente, se aparta la tesis del saber incondicional, que participa de lo absoluto, no atado a condiciones exteriores o anteriores, sino basándose únicamente en sí mismo.* Henri Lefebvre, *La Presencia y La Ausencia: Contribución a La Teoría de Las Presentaciones*, ed. by Oscar Barahona and Uxoia Doyhamboure (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 25.

²⁷⁷ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 187.

como a las mentalidades que suelen asociarse a ellas, por lo que el caso de Amo ressignifica el lugar de las creencias y los mitos cosmogónicos en la conformación de los discursos filosóficos.

Amo era un Ahanta (*un pueblo Akan*) que nació en Dixcove, en la región occidental de la actual Ghana, pero que a la edad de cuatro años fue llevado a Ámsterdam por la *Compañía Holandesa de las Indias Occidentales*. Fue entregado como regalo a Anthony Ulrich, duque de Brunswick-Wolfenbüttel, por lo que Amo fue bautizado (*y más tarde confirmado*) en la capilla del palacio. Es importante recalcar que debido a que fue tratado como un miembro de la familia del Duque, recibió una educación de calidad en la Wolfenbüttel Ritter-Akademie (1717-21) y en la Universidad de Helmstedt (1721-27). Posteriormente se trasladó a la Universidad de Halle, para ingresar en 1727 a la Facultad de Derecho donde terminó sus estudios en tan sólo dos años, titulándose con la tesis: *Disertatio Inauguralis De Jure Maurorum in Europa* (1729). Este manuscrito sobre los derechos del negro en Europa fue censurado, aunque como han señalado todas las fuentes de las que se dispone sólo se sabe que existe un resumen en los Anales de su universidad (1730)²⁷⁸.

Para sus estudios posteriores, Amo se trasladó a la Universidad de Wittenberg, donde estudió lógica, metafísica, fisiología, astronomía, historia, derecho, teología, política y medicina. Dominó seis idiomas (*inglés, francés, holandés, latín, griego y alemán*). Su educación médica, en particular, desempeñó un papel central en gran parte de su pensamiento filosófico posterior. Obtuvo su doctorado en filosofía en Wittenberg en 1734.

En su tesis *Sobre la Ausencia de Sensación en la Mente Humana y su Presencia en nuestro Cuerpo Orgánico y Viviente*, argumenta en contra del dualismo cartesiano que constituye la racionalidad fundante de la modernidad²⁷⁹. A favor de un relato ampliamente materialista de la persona (*unidad de cuerpo y mente*). Aunque aceptó como correcto hablar de mente, argumentó que es el cuerpo y no la mente quien percibe y siente, anticipándose a una visión materialista del cuerpo y la mente que comprende la relación estrecha entre ambos. En 1736 fue nombrado profesor y a partir de sus conferencias, realizó su segunda gran obra en 1738, el *Tratado sobre el Arte de Filosofar Sobrio y Exacto*, en la que desarrolló una epistemología empírica cercana pero distinta a la de filósofos como John Locke y David Hume. En ella también examinó y criticó la deshonestidad intelectual, el dogmatismo y los prejuicios en la construcción de todo discurso filosófico.

En 1740, Amo asumió un puesto en filosofía en la Universidad de Jena, pero mientras estuvo allí experimentó una serie de cambios negativos, pues el Duque de Brunswick-Wolfenbüttel murió en 1735, dejándolo sin protección ante el régimen colonial. Por lo que aquellos que se oponían a la

²⁷⁸ William Abraham.

²⁷⁹ Emma-Adamah.

secularización de la educación y a los derechos de los africanos en Europa estaban recuperando su predominio sobre aquellos como Christian Wolff que luchaban por una mayor libertad académica. Amo fue objeto de una campaña profundamente desagradable por parte de la universidad y la sociedad civil, incluyendo una sátira escenificada en un teatro de La Halle²⁸⁰.

A raíz de dichos acontecimientos decidió regresar a su tierra natal, por lo que zarpó en un barco de la *Compañía Holandesa de las Indias Occidentales* a Ghana por vía de Guinea, llegando alrededor de 1747. A pesar de lo ocurrido, su padre y una de sus hermanas seguían viviendo allí. A partir de entonces, su vida se vuelve cada vez más oscura, pues fue llevado al *Fuerte San Sebastián* en Shama (*ocupado por los holandeses*). Esto ocurrió alrededor de la década de 1750, posiblemente para evitar que sembrara la disidencia entre su pueblo. Se desconoce la fecha, el lugar y la forma exacta de su muerte, aunque probablemente murió fusilado alrededor de 1759. Más tarde -*durante la época del idealismo y el romanticismo*- la obra filosófica de Amo fue ignorada por completo por otros intelectuales con sede en Jena, principalmente Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Brentano y los hermanos Schlegel. Un olvido consiente que obliga a reconsiderar el trabajo de Hegel y que otorga un contrapunto a su filosofía de la historia.

Esa es la principal razón por la cual se reconoce el papel de su filosofía como una forma de expresar la distancia crítica frente al pensamiento filosófico eurocéntrico y el lugar que ocuparon los prejuicios raciales en la conformación del idealismo. Pues la relación entre el lugar y la mente enseña que la construcción de la subjetividad no se reduce a una determinación abstracta del sujeto moderno sino a sus condiciones sociopolíticas. El lugar que permite el desarrollo de la ciencia no sólo es habitado por las formas en que la *Crítica de la razón pura* se enfrenta al dilema de los *juicios sintéticos a priori* (*abstracciones aparentemente puras*), sino que encierra el problema de la representación en sí misma. La razón del olvido de la *Filosofía de la mente* de Anton Wilhelm Amo es simplemente que otros textos han permanecido siendo reconocidos como los elementos centrales desde donde se establece la discusión filosófica, demostrándose que no se trata de un debate en términos científicos sino propiamente político-culturales.

Esto nos conduce a reconocer que el filosofar en sí mismo plantea la reiterada permanencia de representarse en el tiempo a través del espacio que se habita. Desde una determinada forma de identificación fundada a partir de la asimilación o rechazo a las mentes fundidas en los textos. El tiempo aparece entonces como la permanencia de la intersubjetividad geohistóricamente determinada de la humanidad mientras que el espacio como su materia sensible, sobre la que ambos como uno mismo se expresan libremente por el cosmos. Por lo que se reafirma la diferencia

²⁸⁰ William E Abraham, p. 204.

planteada por Kurt Gödel²⁸¹ en el siglo XX que devolvió a su lugar la conquista de Immanuel Kant a propósito de la imposibilidad de la razón pura o representación absoluta, incluso entre la más abstracta forma del saber humano representado en las matemáticas, asumiendo la noción de separación y distanciamiento en la idea de abstracción.

Poniendo en contexto a los *juicios sintéticos a priori* como los elementos resultantes de la mediación entre los sujetos que construyen conocimiento y el contexto que permite enunciarlos, por lo que resulta de suma importancia para reconocer las formas en las que los discursos se

²⁸¹ Ambos autores insisten en la potencia filosófica del resultado obtenido por Gödel. Que implica la imposibilidad de llevar a cabo el programa de investigación previsto por Hilbert y su escuela. Consistente en demostrar la coherencia absoluta (*que no sea contradictoria*) de la aritmética formal (*por lo que se vuelve una forma asequible para los no matemáticos*). Además, tratan de dar cuenta de una idea de la demostración en sí (*bastante técnica*) en una tradición nacionalista que se propaga a través de las ciencias. Especialmente en las páginas tituladas *"en el corazón del razonamiento de Gödel"*. La segunda parte es la traducción del escrito de Gödel. Que a su vez consta de cuatro partes: 1. Una presentación informal de la *"idea rectora de la demostración; sin pretender ser exacto todavía, por supuesto"* por Gödel, quien se refiere a una analogía con las paradojas de "Richard" y "del mentiroso". 2. El corazón de la demostración que consiste en: 2.1) una breve exposición del sistema formal anotado P (*Principia Mathematica de Russell-Whitehead*), que Gödel estudiará desde un punto de vista externo o *"meta-matemático"* para los especialistas, a través de la 2.2) *"Asignación de números naturales a los signos primitivos del sistema P"*: una asignación que desde entonces se ha denominado *"codificación de Gödel"*, 2.3) una *"disgresión"* de las funciones y relaciones recursivas. Que suponen 2.4) la construcción explícita de cuarenta y cinco relaciones (*recursivas en el sentido de "c"*) traduciendo paso a paso predicados meta-matemáticos del tipo: *la secuencia de fórmulas codificadas por el entero "x" es prueba de la fórmula codificada por "y" indefinido*. Utilizando el teorema V que permite la proyección de estas nociones intuitivas en el sistema formal P, por lo que 2.5) el logro del *"objetivo final"* (*teorema VI*) es exponer que es ahí donde Gödel exhibe la famosa fórmula expresable en el sistema formal P tal que ni esta fórmula ni la negación de la misma es demostrable en el sistema K donde K es el sistema P al que se le puede añadir cualquier conjunto de fórmulas siempre que sea recursiva y por supuesto consistente. Tal fórmula es llamada indecible por Gödel (*después de Hilbert*). 3. En esta parte más técnica (*pero importante para los lógicos y la historia de la fundación de las matemáticas*) Gödel define la noción de *"relación aritmética"* y muestra *-a través del anterior teorema VI- que también "hay proposiciones aritméticas indecibles"*. 4. Gödel muestra que la fórmula que afirma que un sistema formal K supuestamente consistente intuitivamente es expresable en K, pero no demostrable en K. Por lo que la tercera parte del libro, titulada *"El campo del signo o la bancarrota del reduccionismo"*. En ella expresa su punto de vista como investigador actual respecto a la *"tentación mecanicista"* de Hilbert, pues insiste en las nociones de *"verdad"*, *"probabilidad"*, *"aritmética"*, *"diagonalización"* y concluye con la *"posteridad"* de Hilbert y Gödel. Constatando el principio de identidad de la representación que condujo a los lectores de este ya clásico libro a desbocar el sentido de la representación en la más absoluta posmodernidad. Cuando lo que realmente los interpelaba era el *"estancamiento de la idea"* (o el *dogmatismo que siempre es germen de la dictadura*) por el fin del mundo en que vivían. Idéntico al que compartimos todavía, por eso nos es posible pensarlo en los mismos límites. Gödel nos reitera la noción kantiana de que *"ella sólo reconoce en la naturaleza lo que ella misma pone"*. Ernest Nagel and Jean-Baptiste Scherrer, *Le Théorème de Gödel* (Editions du Seuil, 1989).

afirman o se excluyen en los términos derivados del concepto de *Psychogéographie*²⁸². Puesto que el cuerpo es la mediación entre el lugar y la mente, debido a que es lo que posibilita ser a razón del pensamiento que los habita. Lo que explica la situación ejemplar de Anton Wilhelm Amo quien a pesar de haber contrapuesto racionalmente los argumentos de los idealistas, no pudo trascender las condiciones sociales que definían el sentido de la racionalidad dominante, por lo que la cultura aparece entonces como la forma más abstracta de enunciar la relación entre sujetos y objetos, determinado por la forma en que se comprende el mundo y en la que es apropiado. Es por ello por lo que la *Crítica de la razón mítica* de Hinkelammert adquiere un nuevo sentido,²⁸³ y se articula desde la construcción misma del sujeto plural que defiende en *El mapa del emperador*.

El trabajo de Franz Hinkelammert a través de la *Crítica de la razón mítica* constituye un esbozo para lo que se ha de considerar fundamenta una contribución a la *Crítica de la razón pura*, dado que al separar las intuiciones del acto mismo del pensar se obtiene el hecho cultural situado o lo que se ha dado a bien en denominar *Principio ecuménico del enúnciate*, utilizando el concepto tradicional de ecúmene del griego *οἰκουμένη, oikouménē, orbe habitado*²⁸⁴. Una noción que se

²⁸² *Las lecciones de la deriva permiten establecer los primeros registros de las articulaciones psicogeográficas (psychogéographiques) de una ciudad moderna. Más allá del reconocimiento de las unidades ambientales, sus principales componentes y su ubicación espacial, podemos percibir sus principales ejes de paso, sus salidas y sus defensas. Llegamos a la hipótesis central de la existencia de centros psicogeográficos. Medimos las distancias que efectivamente separan dos regiones de una ciudad, y que son desproporcionadas a lo que una visión aproximada de un plan podría sugerir. Con la ayuda de viejos mapas, fotografías aéreas y derivas experimentales, podemos elaborar una cartografía influyente que ha estado ausente hasta ahora, y cuya incertidumbre actual, inevitable antes de que se cumpla una enorme tarea, no es peor que la de los primeros portulanos, con la diferencia de que ya no se trata de delimitar con precisión continentes sostenibles, sino de cambiar la arquitectura y el urbanismo. [...] En el extremo opuesto de la escala de estas aberraciones, la naturaleza principalmente urbana de la deriva, en contacto con los centros de posibilidades y significados que son las grandes ciudades transformadas por la industria, respondería más bien a la frase de Marx: "Los hombres no pueden ver a su alrededor nada que no sea su rostro, todo les habla de sí mismos. Su propio paisaje está animado." Se puede derivar en solitario, pero todo indica que el reparto numérico más fructífero consiste en varios grupos pequeños de dos o tres personas que compartan un mismo estado de conciencia. El análisis conjunto de las impresiones de los distintos grupos permitirá llegar a conclusiones objetivas. Es preferible que la composición de estos grupos cambie de una deriva a otra. Con más de cuatro o cinco participantes, el carácter propio de la deriva decae rápidamente, y en todo caso es imposible superar la decena sin que la deriva se fragmente en varias derivas simultáneas. Digamos de paso que la práctica de esta última modalidad es muy interesante, pero las dificultades que entraña no han permitido organizarla con la amplitud deseable hasta el momento." Debord.*

²⁸³ *No se habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino del "hombre como la suprema esencia para el hombre". La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su "imperativo categórico" de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica*, p. 11.*

²⁸⁴ José M Pabón de Urbina, 'Diccionario Manual Griego-Español', *Lingua*, 16 (1973), 0 (p. 419).

vincula directamente a la esencia del concepto de *Psychogéographie* que permite reconsiderar el sentido con el que se afirma o excluye un determinado discurso filosófico.

Por lo que se apela a la noción de hábito y de habitad que se vincula a la Tierra, pues constituye todavía, la espacialidad determinada del ser humano. Esta distinción sitúa el problema de la corporalidad en general y de la forma particular que opera en las mentalidades, mediante una serie de códigos y principios culturales que se diseminan a través de signos (*letras, números, pinturas, etc.*). Debido a que el ser humano es capaz de captar una suerte de estaticidad de la consciencia en la narrativa de cualquier texto, dado que es una consciencia la que lo engendró, sin embargo, entre la redacción original y el texto de Aristóteles, por ejemplo, hay una distancia que remite a las significaciones que son sólo accesibles desde la historiografía. *Eso obliga a trascender un punto de vista que visualiza al sujeto como el objeto de la ciencia, y a enfocar la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad*²⁸⁵.

Por lo que la racionalidad que se pretende objetiva se convierte una relación de poder que sólo se obtiene al acceder a los espacios del poder y control de las sociedades modernas. Puesto que en todo texto hay a su vez una permanencia que entrega un panorama del *estar ahí* del sujeto en la forma sistemática y puntual del texto filosófico de una persona²⁸⁶ (*unidad de cuerpo y mente*). La unidad moderna de persona²⁸⁷ permite adquirir la lógica de una representación abstracta del momento presente de cada filósofo, pues el *Principio ecuménico del enunciante* o *Psychogéographie* cambia entre los sujetos porque delimita el marco de interpretación al que se es capaz de acceder debido a los límites de ese mismo hacer humano.

La imposibilidad de la auto-representación completa del *“sí mismo”* o lo que en un lenguaje que se apropia del sentido abstracto matemático de la representación, se condensa en la idea de infinito, como expresión del ser social caracterizado por Emmanuel Levinas²⁸⁸. Para quien el ser es una presencia determinada que parte de la abstracción de un cuerpo concreto y su forma suprasensible ligada a los procesos en que se afirman las mentalidades a partir de la totalidad que

²⁸⁵ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 39.

²⁸⁶ Alejandro Ordieres, ‘La Conformación de La Persona Como Relación Asimétrica En Emanuel Lévinas’, *En-Claves Del Pensamiento*, 9.18 (2015), 13–40.

²⁸⁷ *Esta emancipación del renacimiento es emancipación del individuo como persona, no como propietario. Es también propietario, pero no se define por la propiedad. Las revoluciones que llamamos burguesas que siguen (la inglesa y la francesa), son populares y no burguesas. En el curso de la revolución se transforman en burguesas, es su Brumaire. Como populares tienen como finalidad una utopía, en la cual la propiedad es personal y como tal esencial. Pero no es capitalista. Por eso pueden ser populares.* Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica*, p. 89.

²⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (Nijhoff La Haye, 1961).

es cada persona²⁸⁹, pues la conciencia no es en sí misma sino a través de otra conciencia que es capas de separarse de esa noción y comprender su mutua identidad en la idea de mente.

En ese sentido, el cuerpo se convierte en la condición de posibilidad de cualquier sistema de pensamiento (*filosófico o matemático*), vinculándose a las formas que lo hacen posible y que permiten a su vez cualquier forma de sociedad. Puesto que el texto en sí mismo guarda la constancia de una conciencia geohistóricamente determinada. Una vez resuelta esta condición, en *El mapa del Emperador*, Hinkelammert lo lleva al punto de cuestionar la visión que Marx tenía de la relación entre el lugar y la mente por el papel marginal que otorgaba a la corporalidad y que constituye uno de los fundamentos del capitalismo, pues la visión ilustrada del humanismo que Marx encarna entra en crisis a mediados del siglo XX, derivado de la decadencia generada en las guerras mundiales que puso en cuestión el estatuto de humanidad engendrado por el iluminismo, en la que la mística del ocaso que se difunde tras el holocausto da pie al pensar posmoderno en el que el sujeto de necesidades es reducido entonces a un sujeto necesitado.

*Marx jamás imaginó una reacción al proceso destructivo vinculado con el progreso capitalista mediante esta mística del ocaso. Como hombre de la tradición iluminista estaba convencido de que el análisis del proceso acumulativo de destrucción y la toma de conciencia de éste, tendrían un resultado unívoco*²⁹⁰.

Esta diferencia no la atribuye a Marx, sino al hecho de que *El Capital* como texto es un objeto que se engendró en condiciones geohistóricas específicas, mismas que definen los marcos de lo que le fue posible pensar a partir de las condiciones del mundo que lo hicieron posible. Por lo que, es la actividad determinada de los cuerpos (*escribir*) la que permite la estaticidad del pensamiento que constituye cualquier texto. Pero la materia de la escritura será siempre un variable que se afirma en el libre albedrío de la persona humana, pues Hinkelammert defiende una postura no determinista en la subjetividad de Marx. Esto supone un problema que apunta hacia el sentido del saber en sí mismo,²⁹¹ pues construye una razón en sentido social por la interacción entre lector y escritor, donde se engendra la razón desde ahora reconocida necesariamente como social.

²⁸⁹ *Concluir la objetividad del mundo, es una conclusión teórica. Se considera objetivo el mundo independiente de la experiencia. Se abstrae de la experiencia, que es una experiencia de amenaza de muerte. Abstrayendo, tenemos un mundo objetivo más allá de vida y muerte del sujeto. La experiencia del mundo es subjetiva, la conclusión teórica constituye un mundo objetivo más allá de la vida y la muerte. Es el mundo del tiempo lineal, que corre independientemente de la muerte de la persona que vive en el tiempo.* Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica*, p. 108.

²⁹⁰ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 130.

²⁹¹ *En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés, que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan de una cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber, que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se "sacrifica" por otros,*

Una solución de este conflicto no es posible si no se pasa al reconocimiento mutuo y recíproco de todos los seres humanos como seres naturales, esto es, en el plano de su participación en los valores de uso. Hay un dicho en América Latina que puede expresar, aunque de forma negativa, esta reciprocidad: "Nadie puede dormir. Unos no pueden dormir porque tienen hambre. Los otros no pueden dormir porque tienen miedo de quienes tienen hambre". No se trata solamente de un conflicto de clases, sino de un conflicto que penetra todas las dimensiones de la existencia humana. Es cierto que la exclusión socava la posibilidad de vivir de los excluidos. No obstante, socava asimismo la posibilidad de vivir de aquellos que logran pertenecer al polo integrado. Este hecho lo vivimos hoy en el plano planetario. En una tal situación es útil para todos adaptar la distribución de los valores de uso a las necesidades de todos, y no apenas a la demanda solvente según las preferencias²⁹².

A pesar de ello, las condiciones de la existencia del soporte material de la persona humana que engendra el texto ya marcan una diferencia que se antepone a la construcción de cualquier Filosofía, pues constituyen la condición de su posibilidad, ligada a la actividad determinada del cuerpo que la hace posible y a las condiciones en las que este mismo se construye. Es por ello por lo que la vida de Anton Wilhelm Amo se opone al iusnaturalismo. Un hecho que siempre había estado desplazado de cualquier discurso filosófico, pues los contextos que lo posibilitaron ejercieron una presión sobre los cuerpos que no fueron reconocidos en el estatuto de humanidad incluso por Aristóteles²⁹³ quien los pensaba como máquinas destinadas al trabajo.

Esta afirmación devuelve el foco de atención al hecho de que el límite de un cuerpo está en las capacidades del mundo en el que vive y las formas de su reconocimiento. Aunque la escritura no se reduce a las palabras, pues las ideas se transmiten a través de los objetos materiales, por lo que el Urbanismo es por excelencia el campo de ese proceso. A razón del contexto que se ha planteado es que se considera que György Lukács tiene razón cuando afirma que toda intención metafísica es en realidad una ontología de un ser socialmente determinado que busca la autocomprensión²⁹⁴.

En ese sentido, ese resquicio entre el lugar y la mente se devela un universo ligado al concepto hegeliano de totalidad, empero, desprendido de su hegelianismo tal como lo presenta Henri Lefebvre²⁹⁵ y en suma a lo que sugiere Emmanuel Levinas en su concepción de infinito, que para este análisis permanece prácticamente intacto. Puesto que la espacialidad no opera sino en los

*sino descubre, que solamente en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso, no sacrifica a los otros tampoco. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros. Hinkelammert, *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica*, p. 178.*

²⁹² Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 132.

²⁹³ Aristóteles ha pasado también a la posteridad como uno de los defensores de la esclavitud. Mercado.

²⁹⁴ Lukács.

²⁹⁵ Henri Lefebvre, 'La Notion de Totalité Dans Les Sciences Sociales', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 18 (1955), 55–77 <<http://www.jstor.org/stable/40688912>>.

marcos que definen las posibilidades del libre albedrío que, aunque puedan utilizarse para marcar pautas sociales, no es posible establecerlo como sentido de la dimensión individual. A la que Hinkelammert cuestiona como un modelo determinista abstracto de totalidad.

Pero el conocimiento de este hecho es derivado de la calculabilidad abstracta de un modelo determinista abstracto de totalidad, que presupone un conocimiento perfecto. De hecho, cada vez que se hace el supuesto de un conocimiento perfecto se argumenta con un modelo determinista abstracto de la totalidad. Sin embargo, su realización es categorialmente imposible. Eso significa que no puede ser interpretado en el sentido de un todavía no. Interpretada a la luz del modelo determinista, y tomando en cuenta la imposibilidad categorial de aproximarlos, la realidad resulta caótica. Se trata de una negación del modelo determinista que se lleva a cabo en su interior²⁹⁶.

El cual adquiere una dimensión problemática cuando se considera el papel que ocupa en la construcción de las identidades sociales que están íntimamente ligadas a la esfera de las representaciones en sí mismas, ligadas a las distintas formas de representación de los imaginarios sociales anclados a las dinámicas de construcción de identidades fundadas en premisas cartográficas en las que, por ejemplo, se asocia la idea de Europa a la de progreso y la de África a la de subdesarrollo. En la que, como sugiere Hinkelammert, hay una primacía del modelo determinista de identificación a una totalidad abstracta y universalizante. Esto se engendra en las mentalidades una y otra vez, porque hay una mitología asociada a los continentes²⁹⁷ que impide pensarse contemporáneamente en un espacio producto de la actividad de los distintos cuerpos y a las implicaciones ligadas a la colonización toponímica²⁹⁸.

Esto no se limita al mero reconocimiento de la espacialidad diferenciada o a la idea coloquial del éxito basado en una mentalidad positiva, pues influye categóricamente en la toma de decisiones

²⁹⁶ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 54.

²⁹⁷ Martin W Lewis, Kären E Wigen, and Kären Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (California, USA: University of California Press, 1997).

²⁹⁸ Una noción que me gustaría dejar al aire para futuras investigaciones pero que parte de la lectura de este fragmento: "...antes de seguir adelante, no conviene olvidar la intensa romanización tanto del Norte de África como de la Península Ibérica y que pasaba ya de siete siglos. Los árabes encontraron la lengua latina bien asentada, por lo menos en las zonas urbanas, e impone el árabe como lengua de la religión y de la cultura; pero no consiguen durante muchos siglos desplazar la lengua latina ni las lenguas autóctonas. En lo que respecta a estas últimas, todavía hoy en día, y después de trece siglos la islamización ininterrumpida, el idioma beréber, en sus diferentes dialectos, se habla en muchas zonas del Norte de África, donde por otra parte la lengua latina se refleja en múltiples topónimos, algunos de los cuales han perdurado hasta el día de hoy". Joaquín Vallvé, Joaquín Vallvé Bermejo, and Emilio García Gómez, *Nuevas Ideas Sobre La Conquista Árabe de España, Toponimia y Onomástica: Discurso Leído En El Acto de Su Recepción Pública* (Real Academia de la Historia, 1989), p. 18.

que reproducen las lógicas de dominación colonial a nivel político y económico dado que asocian la corporalidad y la mentalidad a los distintos espacios geográficos.

Así mismo es importante señalar además que el problema de la representación y la escritura de sí, no se reduce ni se limita a las diferenciaciones geográficas, sino que se traduce a partir de las diferencias físicas entre los cuerpos. Pues estas se sustentan también en el precedente que asienta Élisabeth de Bohême,²⁹⁹ quien elaboró la primera crítica a la separación entre cuerpo y mente de René Descartes, pero que al igual que ocurrió con Anton Wilhelm Amo sucumbió ante los prejuicios y las dinámicas sociales no explícitas que definen lo que debe o no ser reconocido como un discurso filosófico por los espacios de poder y de control de las sociedades modernas.

Esto no se cuestionó con rigor hasta entrado el siglo XIX en la que destacan los casos de Anne Conway³⁰⁰ o Eleonor³⁰¹ Marx,³⁰² quienes encuentran el sentido de su contradicción al exponer las desigualdades fundantes implicadas en la cotidianidad misma y que no se volvieron del todo explícitas hasta mediados del siglo XX³⁰³. En ese sentido el problema de la cotidianidad se enfrenta a su vez a la discusión sobre el lugar de la psique entre Sigmund Freud y Gustav Jung³⁰⁴ que fue resuelto en la dualidad entre las imágenes primordiales de la psique humana o el inconsciente colectivo. Un elemento de unidad de los grupos al interior de una cultura, reduciendo su generalidad originaria a la estructura de los sujetos que comparten rasgos o identidades sociales fundados en la materialidad de sus culturas.

Donde la visión de totalidad adquiere una doble dimensión por el papel que presenta como elemento constitutivo de las relaciones sociales entre los sujetos incluso en la vida cotidiana, por lo que aparece fuertemente la visión de totalidad que defiende Hinkelammert y que cuestiona el lugar de las mentalidades como carácter definitivo de la experiencia humana.

La totalidad es totalidad para un ser necesitado de otros seres humanos y de la naturaleza exterior al ser humano. No tiene necesidades fijadas a priori, no obstante, necesita fijar necesidades para

²⁹⁹ G Belgioioso and others, *Élisabeth de Bohême Face à Descartes : Deux Philosophes ?*, ENS (Lyon, 2013) <www.vrin.fr> [accessed 8 March 2019].

³⁰⁰ Allison Coudert, *Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (London: Cambridge University Press, 1996).

³⁰¹ Rachel Holmes, 'The Radical Spirit of Eleanor Marx', *Guardian (Sydney)*, 1770, 2017, 11.

³⁰² Eva Weissweiler, *Lady Liberty Das Leben Der Jüngsten Marx-Tochter Eleanor* (Berlin: Hoffmann und Campe, 2018) <<http://www.hoffmann-und-campe.de/buch-info/lady-liberty-ebook-9547/>> [accessed 9 March 2019].

³⁰³ Véronique Cova, 'Lefebvre et de Certeau: La Sociologie Du Quotidien', in *Regards Croisés Sur La Consommation* (Paris: EMS Editions, 2014), p. 189 <<https://doi.org/10.3917/ems.remye.2014.01.0189>>.

³⁰⁴ Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion* (London: Routledge, 2003), p. 71.

*poder satisfacerlas mediante una acción medio-fin. Pero no puede fijar estas necesidades sino en relación con otros seres humanos. Frente a la necesidad no hay acción medio-fin posible. [...] La necesidad tiene que ser especificada como necesidades para que la satisfacción potencial pueda satisfacer actualmente, por medio del trabajo humano, estas necesidades*³⁰⁵.

Esta distinción evita ceder ante la celebración capitalista del goce que pregona Slavoj Žižek³⁰⁶ en la voz de Jacques Lacan. Eco de la voz con la que Alexander Kojève³⁰⁷ redujo la *Fenomenología del espíritu* a *La dialéctica del amo y el esclavo*, que vinculan la constitución de la filosofía de Hegel y la forma en que se intentó establecer otra forma de universalidad en la revolución haitiana de 1804 para la que todos somos negros incluidos los alemanes y los polacos³⁰⁸. Entre el ser que es propiamente un esclavo y el pensamiento que lo reifica como tal a través del discurso.

El cual se ha de limitar a plantear las conexiones que asumen los debates trascendentales desde la inventada América,³⁰⁹ así como las consideraciones de Henri Lefebvre sobre una teoría del desconocimiento³¹⁰ ligada a las prácticas culturales asociadas a la construcción del discurso filosófico. Por lo que se reconoce la conquista que supuso la *Estética trascendental* de Immanuel Kant, en el sentido de que la razón sólo reconoce lo que ella misma pone en la naturaleza, sin embargo, la razón como se ha apuntado no es una entidad abstracta sino una actividad colectivamente determinada, cuya realización sucede en la conciencia individual. A pesar de que su posibilidad está siempre vinculada a su constitución social. *Pues al tratar la realidad como un conjunto de cuerpos abstractos por completo, ella es homogeneizada como una empírea de las ciencias naturales. Como tal es objeto de las ciencias naturales y de la técnica*³¹¹.

Es por ello por lo que resulta significativo insistir en que no estamos aquí para negar la revolución que implicó la crítica a la intuición pura humana sino para reconocer el peso de la Física y la

³⁰⁵ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 56.

³⁰⁶ Slavoj Žižek, *Menos Que Nada: Hegel y La Sombra Del Materialismo Dialéctico* (Ediciones Akal, 2015), LXXXIII.

³⁰⁷ Alexandre Kojève and Raymond Queneau, *Introduction à La Lecture de Hegel: Leçons Sur La Phénoménologie de l'Esprit Professées de 1933 à 1939 à l'École Des Hautes Études* (Paris: Gallimard Paris, 1947).

³⁰⁸ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburg, USA: University of Pittsburgh Press, 2009).

³⁰⁹ O'gorman.

³¹⁰ [N]i la filosofía como tal ni su historia pueden plantear o resolver la problemática de la representación. La teoría del conocimiento no basta; hay que añadirle una teoría del desconocimiento. Los elementos de esta última teoría también se encuentran en la filosofía clásica y moderna [...] La totalidad del mundo moderno contiene una contradicción cada vez más manifiesta entre: a) la abundancia de las representaciones, su utilización desaforada; el agotamiento de las representaciones, su desgaste, el esfuerzo por renovarlas y por otra parte el esfuerzo por abolirlas sea por el más acá (naturaleza, intuición, etc.), sea por el más allá (metafísica, misticismo, etcétera). Lefebvre, *La Presencia y La Ausencia: Contribución a La Teoría de Las Presentaciones*, p. 29.

³¹¹ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 68.

Metafísica Aristotélica³¹² como una forma reiterada de pensar sistemáticamente más allá de la racionalidad cultural que la sustenta. Por lo que resulta sumamente importante reconocer también que todo acto personal es una acción que involucra a la consciencia y a su cuerpo, oponiéndose a la diferenciación clásica en la que la metafísica eurocentrada consideraba una separación ontológica entre alma y cuerpo³¹³ y que reflejaba profundamente la concepción teológica vinculada a las formas primordiales de su propia cultura.

Por lo que se constata en otra instancia que la Metafísica es resultado de la forma cultural determinada de aproximarse a la esencialidad dual de cualquier persona (*cuerpo y mente*). Es por ello por lo que se ha seguido el desarrollo de estas categorías hasta la *Crítica de la razón mítica* en el sentido trascendental del concepto de crítica y de la realidad ontológica del mito, dado que la modernidad reposa sobre estos principios como bien señala Hinkelammert.

El capitalismo se transforma en una ley metafísica de la historia. Hay dos indicios claros de este hecho. Uno es que se celebra el capitalismo como una sociedad para la cual no hay alternativa. Es la alternativa para la cual no hay ninguna alternativa. En el reino de las alternativas es el gobierno unipartidista. El otro indicio es que ahora, el capitalismo se celebra a sí mismo como el fin de la historia. [...] Sin embargo, la tesis básica de Marx es que la producción capitalista de las mercancías produce la riqueza destruyendo las fuentes de toda riqueza, el ser humano y la naturaleza. Concluye que el capitalismo tiene que ser superado, si la humanidad quiere seguir viviendo. El problema, en cambio, es la construcción de leyes metafísicas de la historia, que en todos los casos hasta ahora ha partido de estos conceptos de equilibrio. Se les imprime entonces el carácter de fin de la historia y de única alternativa, para la cual no existe ninguna alternativa. Este es el momento del totalitarismo, sea del plan total, sea del mercado total³¹⁴.

Hay que precisar además que en el proceso de institucionalización de las ciencias la Metafísica se convirtió en una noción asociada a la irracionalidad o la superstición que el propio Aristóteles intentaba combatir cuando la definió por primera vez. Al intentar encontrar de forma racional, aunque ligado a su mitología, de enunciar las causas y sentidos primordiales del contexto geohistórico que lo habitaba. Por lo que el dilema más crucial no se encuentra en mostrar los silencios y secretos de la forma en que se apropiaron de la Metafísica en el proceso de invención

³¹² Yevgenyevich and others.

³¹³ Siguiendo la diferencia que señala Eduardo Grüner y que Aníbal Quijano utiliza para comprender la dimensión colonial del trabajo. En la que se distingue euro-centrado (*para hablar del proceso de constitución del capitalismo*) y eurocéntrico (*para hablar del ideograma significado por los pueblos que lo hicieron posible pero que quedaron anclados a una suerte de síntoma de no-identidad*). Con las debidas implicaciones en la vida, orden y jerarquía de los sujetos que habitan ambos extremos de la distinción categorial. Aníbal Quijano, 'El Trabajo', *Argumentos: Estudios Críticos de La Sociedad* (Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2013), 145–63 <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59528835008>> [accessed 8 March 2019].

³¹⁴ Hinkelammert, *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*, p. 255.

de Europa, o en sus procesos de expansión colonial, sino entender el sentido en que se construye ese orden social, con el fin de buscar trascender el locus de su filosofía³¹⁵.

Algo que solo es posible a través de la elaboración de un discurso propio y al comprender que en todo discurso filosófico y científico la objetividad es imposible puesto que lo que ante el Idealismo aparecía como abstracciones puras se revela como el resultado del principio ecuménico del enunciante o en términos modernos a las condiciones psicogeográficas de la subjetividad.

Por lo que la universalidad de la Metafísica planteada por Aristóteles³¹⁶ es en realidad un rasgo cultural que refleja el sentido de construcción de la subjetividad determinada. A nuestro juicio, ese resquicio solo se puede alcanzar con el estatuto de concepto a través de procesar una

³¹⁵ *La racionalidad europea que culminó con Hegel está en decadencia. Es notable que Nietzsche haya atacado para destruirla la racionalidad limitada en su fundamento histórico... [..] Argumento contra la "función de verdad del discurso y por el carácter decisivo de las representaciones: la diversidad de las lenguas y el uso del discurso. [..] Los filósofos se equivocan al erigir la veracidad en propiedad metafísica del lenguaje; la veracidad o veridicidad no deja de existir por ello, pero es en sí misma y para sí misma ambigua. El lenguaje, como Hegel lo decía de la razón vinculada al lenguaje (Logos) y de la Historia, tiene sus artimañas, su aparente neutralidad, su aspecto insidiosamente imparcial. Parece servir a la verdad, pero en realidad sólo sirve a alguien. [..] Sería injusto limitar la aportación nietzscheana al reconocimiento de lo meta (fórico, onímico) en la teoría de la representación a través de lo discursivo. [..] El sujeto sólo se representa a través del objeto, en términos de objeto; sin embargo, la subjetividad es irreductible a la objetividad. [..] Si el pensamiento crítico no admite esa interacción, ese efecto de reflejo y de superficie, se limita a repetir la verdad trivial y tautológica que resume la filosofía para muchos filósofos: no hay sujeto sin objeto – no hay objeto sin sujeto. O bien se va más lejos y se sobrepasa la filosofía clásica o bien uno se encierra en la reducción tautológica (en última instancia identitaria). Lefebvre, *La Présence Et l'Absence Contribution À La Théorie Des Représentations*, pp. 49–51.*

³¹⁶ *Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de eso es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas -digámoslo- demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias. Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de esta en algunos de ellos no se genera la memoria, mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, quienes aparte de memoria, tienen esa clase de sensación. Ciertamente, el resto vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano, gracias al arte y los razonamientos. Por su parte la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia. La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. Aristóteles, *Metafísica (335-345 a.C.)*, ed. by Carlos Meguino-Rodríguez (Madrid: Gredos, 2014), pp. 71–72.*

representación depurada de la *Ciencia de la lógica*³¹⁷ de Wilhelm Hegel (*como forma de oponerse al sentido estático de la Dialéctica trascendental de Immanuel Kant*). Limitada a las categorías construidas a partir de ella en cuanto: Identidad, diferencia y contradicción (*que deben construirse en su historicidad a través de las consideraciones de los filósofos que la hicieron posible*) como momentos de la *subsunción formal y real*³¹⁸ de la *potencia de la intercambiabilidad determinada*³¹⁹ que nos demuestra la esencia de la *Crítica de la Economía Política*³²⁰ como una defensa de la utopía como proyecto político³²¹.

Pues como se ha demostrado las condiciones de la racionalidad responden a los límites culturales que definen lo que es y no es racional apegados a marcos definidos por la propia razón, puesto que la razón sólo reconoce de la naturaleza lo que ella misma pone en ella. Esta discusión conduce a Hinkelammert a replantarse el sentido del concepto de liberación y al lugar que la utopía guarda en el proyecto de una teología de la liberación en la que el sujeto adquiera por fin autoconciencia de las condiciones de su subjetividad.

2. El retorno de lo utópico

³¹⁷ Félix Duque, 'Schelling. La Naturaleza—En Dios, o Los Problemas de Un Guión', *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 40, 2007, 7–28.

³¹⁸ Karl Marx, *La Tecnología Del Capital: Subsunción Formal y Subsunción Real Del Proceso de Trabajo Al Proceso de Valorización: Extractos Del Manuscrito, 1861-1863* (Itaca, 2005).

³¹⁹ Enrique D Dussel, *Hacia Un Marx Desconocido: Un Comentario de Los Manuscritos Del 61-63* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1988).

³²⁰ Karl Marx, *El Capital. Crítica de La Economía Política. Libro Tercero: El Proceso Global de La Producción Capitalista* (CDMX: Siglo XXI, 2011).

³²¹ Hinkelammert coloca en *Crítica de la razón utópica los límites de pensar y realizar lo imposible, la utopía que está más allá de la condición humana, pero precisamente el llamado que hace es para registrar que lo posible en el orden dado hay que trascenderlo y que lo imposible no es posible como se revela al pensamiento. Como se verá hay una tensión entre ir más allá de lo posible en los límites del orden dado y la imposibilidad histórica de la utopía, y esta tensión se hace visible cuando esta dialéctica histórica se pasa por el rasero de la factibilidad de la construcción de lo imposible, la utopía. Por esta razón, afirma bien Hinkelammert que el realismo de la política es el arte de lo posible que aspira a la construcción de lo imposible en el orden dado, sujeta, sin embargo, a los límites de la condición humana. Jorge Zúñiga, 'Factibilidad de La Acción: Una de Las Enseñanzas de Franz J. Hinkelammert', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27.97 SE-Artículos (2022), e6377921 (p. 11) <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6377921>>.*

Tomando como principio el problema del cuerpo sometido a la dinámica que le otorga un sentido de sí mismo,³²² a razón de la configuración de *la matriz colonial de poder*³²³ en la que se engendró la modernidad, se vuelve preciso dilucidar el problema del reconocimiento ligado a la corporalidad y las formas en que se asimila al orden social determinado que lo sustenta. Donde la racionalidad es puesta como instrumento de las relaciones de poder establecidas entre las entidades culturales que se interrelacionaron a distintas escalas jerárquicas organizadas globalmente. Pero que constituyen una estructura de poder instalada en nuestras mentalidades a partir de la oposición entre la raza y el sexo que funda la clase sobre la que se reproduce la vida cotidiana moderna cuyo sentido está orientado a la estructura del *Totalitarismo de mercado*.

Una relación en la que la totalidad de la sociedad se encuentra inmersa, privilegiando la actividad productiva en sentido económico y despreciando la reflexión que necesariamente le antecede. Esta dinámica que ha sido cuestionada en profundidad a través de la reconstrucción de la *Crítica de la economía política* sobre la que se sustenta la obra de Hinkelammert. Un proceso de autoreconocimiento que surge al comprender su historicidad como devenir de sí mismo que comenzó cuando Jean Jaques Rousseau³²⁴ vinculó a la familia y al Estado a la reproducción social. Mismo que fue sintetizado por David Hume³²⁵ con el desarrollo de la primera teoría sobre el dinero que, al asumir la noción de trabajo derivada de la física de Isaac Newton fue popularizada por Adam Smith³²⁶. La cual alcanzó el grado de concepto en tanto *Crítica de la Economía Política* mediante el diálogo constante entre Jenny Von Westphalen, Helene Demuth, Eleanor Marx, Laura Marx, Karl Marx y Friedrich Engels³²⁷.

Si se profundiza en la distinción que se ha abierto, se ha de explorar un campo relativamente novedoso. Donde captar ese movimiento es una posibilidad que se abre al señalar las condiciones que operan en la acción determinada de aprehender el tiempo en la idea “siglo XIX” o el espacio en la noción de “América” aunque también y desde luego del “aquí” o del “presente”, puesto que

³²² Félix Duque, *Los destinos de la tradición: filosofía de la historia de la filosofía* (Madrid: Anthropos Editorial, 1989).

³²³ Luciano Fabbri, ‘Desprendimiento Androcéntrico. Pensar La Matriz Colonial de Poder Desde Los Aportes de Silvia Federici y María Lugones’, *Universitas Humanística*, 78.78 (2014) <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6415>> [accessed 8 March 2019].

³²⁴ Jean-Jacques Rousseau and Bruno Bernardi, *Discours Sur l'économie Politique*, Press Univ (Paris: Vrin, 2002).

³²⁵ D Hume and JU Pérez, ‘Ensayos Económicos: Los Orígenes Del Capitalismo Moderno’, 2008 <https://scholar.google.com.mx/scholar?hl=fr&as_sdt=0%2C5&q=ensayos+económicos+david+hume&btnG=> [accessed 8 March 2019]. Originalmente publicados en 1752.

³²⁶ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1776) (London: Methuen, 1950).

³²⁷ Mary Gabriel, *Love and Capital: Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution* (Little, Brown, 2011).

esas mismas diferencias, identidades y contradicciones dan sentido a la experiencia social. Puesto que son las que obligan a privilegiar el sentido metafísico o inaprensible de la abstracción del puro pensamiento (*distinto del pensamiento puro*³²⁸), las cuales evitan considerar las condiciones en las que la disputa del materialismo e idealismo se redujo a la disputa entre capitalismo y socialismo, nociones a las que se aspira a trascender pues definen extremos totalizantes de una misma matriz cultural sobre la que se sustentan las desigualdades sexuales y raciales.

Pues no sólo se tiene la intención de recorrer el camino seguro de la ciencia, sino atender los problemas derivados que se encuentran inmersos en la contradicción que emerge cuando Franz Hinkelammert se apega a una dimensión ética de la política, para denunciar que no hay lugar en la metafísica para que ésta se proclame partidaria de una determinada porción de sí misma sin engendrar una contradicción irresoluble ante su naturaleza. Estas nociones, como formas de distinción y posibilidad de una verdadera emancipación humana que trascienda las dinámicas de la emancipación política³²⁹ se encuentran estrechamente vinculadas a la noción de utopía, pero esta a su vez ha de ser superada a la manera de una *Crítica de la razón utópica*³³⁰. En el sentido del reconocimiento que la utopía en sí misma ocupa en la consolidación de los ideales impuestos bajo la premisa de una imposibilidad de trascender el dualismo entre capitalismo y socialismo.

En su *Crítica de la razón mítica*, Hinkelammert sienta un precedente que sirve de fundamento para sustentar el por qué es importante que estas discusiones sean desplazadas del ámbito de la metafísica y la ontología al de la estética, la ética y la política que permiten a su vez apelar a un retorno del pensamiento utópico mas desprendido de sus contradicciones internas. Además de que de esa forma se establecen los parámetros que impiden las diferenciaciones basadas en distinciones exteriores, las cuales persiguen generalmente reforzar la identidad de un determinado etnocentrismo que se coloca artificiosamente de forma exterior al reconocimiento de la *ontología del ser social*. Cabe destacar que, si bien han de ser desplazados a esos campos, esto ha de hacerse únicamente en un estricto sentido epistemológico que persiga poner en cuestión las determinaciones histórico-concretas que las posibilitan.

Con el fin de demostrar que las implicaciones de violencia asociadas al ejercicio del poder y control social que han llevado a un desconocimiento generalizado de la Metafísica son la consecuencia directa de su uso ético, estético y político que se ha hecho de las misma en tanto un conocimiento que por su naturaleza no puede tener identidad nacional o filiación política. Al ser resultado de la deriva cotidiana que se entrega a las dinámicas del Mercado mundial y que es compartida por la

³²⁸ Alain Badiou, *Metaphysics and the Critique of Metaphysics*, 2000 <https://plijournal.com/files/Pli_10_9_Badiou.pdf> [accessed 14 February 2019].

³²⁹ Durán.

³³⁰ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*.

totalidad de la experiencia humana, puesto que la *Metafísica -y por ende las Matemáticas y la Filosofía-* no pueden ser ni alemanas ni francesas, pero tampoco y de ninguna manera ni negras, ni indígenas, ni por supuesto latinoamericanas.

La paradoja del cuerpo y la nacionalidad devuelve una respuesta contundente al debate sobre la identidad y el sentido de la cultura material. Pues ante la situación de determinar la nacionalidad de un cadáver resulta imposible por métodos físicos debido a que la identidad no está asociada a las características físicas y biológicas del ser humano, sino que se arraiga a la construcción de la identidad que es puesta de manifiesto en las relaciones intersubjetivas que la definen como parte integrante de un núcleo cultural determinado y definen los rasgos de su subjetividad.

Por lo que inmediatamente ese problema se desplaza hacia la narrativa que se sustenta sobre los registros que apelan a la historicidad del Archivo y al lugar de la historicidad que la sustenta en la construcción de la relación entre el lugar y la mente. Sin embargo, salta a la vista el problema del registro, que es siempre resultado de la subjetividad del enunciante sobre los cuerpos y de las determinaciones culturales en las que se construye. La cual se convierte en un problema, que se resuelve solamente cuando se comprende que la nacionalidad es contingente, pues la nacionalidad no es un elemento constitutivo del ser, sino que aparece como un elemento ideológico que opera sobre su corporalidad como una *plusvalía ideológica*.

Un concepto planteado por Ludovico Silva³³¹ que explica ese elemento ideológico que otorga una realidad material que da un valor a nuestros cuerpos al racializarlos y sexualizarlos. Pero que ancla la noción inseparablemente al cuerpo que crea el *plusvalor* sobre el que se sustenta la estructura jerárquicamente geométrica y abstractamente efectiva que constituye el concepto de clase. En los estrictos márgenes de la obra de Karl Marx, puesto que la vincula como relación de relaciones históricamente determinadas a partir de superar el concepto de dinero de David Hume³³² que es reconocido desde entonces como mercancía. Una perspectiva que se traduce en una diferenciación material de la relación de poder que la sustenta en un contexto determinado.

³³¹ *Al constructo conceptual que denominamos plusvalía ideológica, lo primero que salta a la vista es la presencia de dos planos o zonas de significación. Por una parte, se trata de plusvalía, o sea una realidad material, concreta y mensurable que resulta, como explica Marx, de considerar a la fuerza de trabajo como mercancía. Por otra parte, se trata de una plusvalía ideológica: se refiere a la ideología, esto es, una realidad subjetiva, espiritual, cuyo lugar es la mente de los hombres, aunque socialmente pueda considerársela como un hecho objetivo.* Ludovico Silva, *La Plusvalía Ideológica* (Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1975), p. 189.

³³² *“El dinero no es, propiamente hablando, una mercancía, sino el instrumento con el que los hombres acuerdan facilitar el cambio de una mercancía por otra.”* Hume and Pérez, p. 93.

Esto plantea además un problema sobre el concepto ligado a la materialidad que se ejerce como violencia sobre los cuerpos, pero que sólo puede resolverse por medio de la historiografía, mostrándonos los límites de la Metafísica. Así pues, se constata que las condiciones del pensar se han transformado a un punto en que hay situaciones que desafían las formas de ordenar las distinciones subjetivas y objetivas. Pues no se pueden reducir a las tensiones de identidad, diferencia y contradicción del sujeto que se afirma desde la reflexión en sí misma a la manera en la que Hegel lo definía en la *Ciencia de la Lógica* y tampoco se pueden reducir a la experiencia empírica de las abstracciones puras de la *Crítica de la razón pura*. Por lo que se ha demostrado, estas están sometidas a las dinámicas culturales de gestación de los discursos filosóficos que las definen, a razón de los marcos de interpretación de las culturas que las engendraron.

Es importante considerar que esto no tienen una consciencia estática, sino que se mueve a través del desarrollo que lo humano ha clasificado de distintas formas pero que se reduce al reconocimiento de su historicidad determinada (*biografía*). A través de esa diferencia, entre enunciar y reconocer, es posible explicar entonces la paradójica noción con la que Pierre Vallières define a los francófonos canadienses como *negros blancos de América*³³³, pues reconoce la condición de desplazamiento del sujeto determinado como negro en una jerarquía contingente estipulada a partir del poseer. A pesar de que, al mismo tiempo y contradictoriamente, se establezca una barrera simbólica por el reconocimiento de los seres que habitan la disonancia inferior (*ocultos por la permanencia de la noción de "Latinoamérica"*). Si abrimos el abanico de las relaciones jerárquicas que operan en las mentalidades modernas a través de una valoración subjetiva de los distintos cuerpos, se enfrentará a el hecho de que son dichas diferencias las que establecen patrones de orden y control sobre los que se estructura la vida cotidiana³³⁴.

Estos patrones de conducta colectiva se afirman desde una serie de juicios sobre la espacialidad asociada a ellos y en virtud de su permanencia en las mentalidades que las reproducen y afirman las condiciones de posibilidad o juegos de conducta de las diferencias biológicas que se encuentran ancladas a racionalidades geográficas construidas históricamente y que por ende responden a procesos sociopolíticos sin relación real a las diferencias puramente estéticas entre los cuerpos.

³³³ Ser un "negro" en América no es sino ser el esclavo de alguien. Para el rico Blanco de la América yankee, el "negro" es un subhumano. Incluso los blancos pobres consideran "al negro" como inferior a ellos. Ellos dicen. "trabajo duro como negro", "apesto de cansancio como negro", "soy peligroso como negro", "soy ignorante como un negro" Muy a menudo no se percatan que, ellos también, son negros, esclavos, "los negros blancos de América". El racismo blanco les esconde la realidad al darles la ocasión de despreciar a un inferior. De despedazarlo mentalmente o de sentir lástima por él. Pero los blancos pobres que desprecian así lo Negro son doblemente negros, pues además de que son víctimas de la alienación, lejos de liberarse se vuelven prisioneros de una cadena de odios que los paraliza por el miedo a tener que afrontar al negro en una guerra civil. Pierre Vallières, *Nègres Blancs d'Amérique* (Montréal: Parti pris, 1967), p. 25.

³³⁴ Cova.

Es significativo el considerar que estos no nacen en la reiteración de dicha conducta sino en las estructuras jerárquicas organizadas que las sustentan y a través de las cuales se reproducen, pues operan a partir de dogmas anclados a lo profundo de las mentalidades que se transmiten en la forma de tradiciones (*que no se reducen al dualismo abrahámico del bien y el mal*).

Reconocer la condición de desplazamiento ayuda a entender la lógica con la que opera la segregación y la exclusión, dado que los francófonos canadienses se afirman por sobre las identidades indígenas y afrodescendientes de Norteamérica, engendran una barrera que reproduce la jerarquía geométrica a través de una conducta arraigada en las mentalidades que se afirma a razón de la construcción de la identidad. La cual impide asumir que son estructuras operativas de la vida social y no determinaciones constitutivas de la existencia. Estas diferencias si bien no son ontológicas operan efectivamente como tales, limitando la movilidad y el sentido que se otorga a la valoración de los cuerpos en relaciones a la asimilación o distanciamiento que estos poseen a determinados espacios geográficos. Pues el reconocimiento recíproco sobre los distintos cuerpos redefine la intersubjetividad que descentra el problema de la clase, la raza y el sexo. Al mostrar que la degradación de la subjetividad no se reduce a un sujeto en particular, sino que constituye un rasgo característico de las mentalidades modernas que se vuelve explícito en la *Crítica de la razón negra*³³⁵ que defiende Achille Mbembe.

Pues afirma que la noción de “raza” convierte a lo que en sí mismo es un oxímoron que oculta la imposibilidad racional de establecer diferencias ontológicas a una filiación política que resignifica las diferencias puramente estéticas en precondiciones de la existencia social. Por lo que se restablece el ocultamiento que impide restituir el lugar de la identidad indígena originaria precolombina a los confines boreales de Nunavut³³⁶ y limita la presencia del blanco en las sociedades indígenas de Sudamérica. Un silencio que se extiende a todo el continente y nos presenta una visión distinta de las nociones que suelen operar en las mentalidades oponiendo las

³³⁵ “Se tratará entonces, en las páginas sucesivas, de la razón negra. Por este término ambiguo y polémico se pueden comprender distintas cosas a la vez. Figuras del saber de un modelo de extracción o de depredación. Un paradigma de sujeción y las modalidades de su emplazamiento. Y finalmente, un complejo psico-onírico. Esta suerte de enorme jaula es en realidad una serie compleja de desdoblamientos que surgen de incertidumbres y equívocos concentrado en la raza. De la raza (o del racismo), uno no puede hablar sino en un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, es decir, inadecuado. [...] Empero, tal como lo precisa Franz Fanon, la raza es también el nombre que hay que dar al amargo resentimiento, al irresponsable deseo de venganza, es decir, a la rabia de quienes están ligados a su sujeción. Quienes regularmente se ven obligados a sobreponerse a una gran cantidad de injurias, toda suerte de violaciones y humillaciones, así como incontables heridas.” Achille Mbembe, *Critique de La Raison Nègre* (Paris: Éditions de la Découvert, 2015), p. 1.

³³⁶ Peter Kulchyski, ‘Rethinking Inequality in a Northern Indigenous Context: Affluence, Poverty, and the Racial Reconfiguration and Redistribution of Wealth’, *Northern Review*, 42, 2016, 97–108.

ideas de Norteamérica y Latinoamérica³³⁷ que se antepone a su propia intersubjetividad. Frente a este escenario resulta relevante reconsiderar la noción de *continentalista*³³⁸ que propone Gayatri Spivak para resolver los conflictos que se vinculan directamente a las discusiones planteadas en América Latina y el Caribe por el problema del reconocimiento a partir del lugar de enunciación del sujeto y que están en el fondo de lo que constituye una crítica a la racionalidad geográfica moderna. Es por ello por lo que la raza no está en los cuerpos, sino propiamente en las mentes de quienes devienen sentimiento, entendimiento y razón.

Pues la raza es una categoría que describe las diferencias puramente estéticas y las entrega en la forma de una jerarquía política y económica organizada en torno a una dinámica que reproduce los procesos historiográficos que llevaron al dominio efectivo de una parte de la sociedad sobre otra. Por lo que resulta necesario marcar un claro distanciamiento frente a la forma más usual de aproximarse a los debates contemporáneos sobre Ontología y Metafísica (*atrapados en los problemas que contempla la visión mecanicista de Martin Heidegger*³³⁹).

³³⁷ “De hecho, muchos de los trabajos del así denominado regionalismo crítico se remontan a una era previa de pensamiento y movimiento continental, que fue eficazmente eliminada por el surgimiento de los estudios regionales después de la Segunda Guerra Mundial. Por ejemplo, la obra *El Atlántico negro* (1993) de Paul Gilroy encuentra su impulso en la noción de «doble conciencia» de W. E. B. Du Bois y basa su reconstrucción radical de la diáspora africana en las últimas visiones hemisféricas y panafricanas de la política racial. Jeffrey Belnap y Raúl Fernández (1998) vuelven sobre el ensayo «Nuestra América» (1892) de José Martí para «negociar comparativamente la tensión entre las fuerzas nacionales y transnacionales que trabajan en las Américas». *El Calibán de Shakespeare sigue estimulando una imaginación política y una cultura radical a lo largo del Caribe y de América Latina, desde que en 1969 ese personaje de La Tempestad fuera propuesto como un símbolo para las luchas de descolonización por el escritor cubano Roberto Fernández Retamar y por Aimé Césaire. La obra de Gayatri Spivak, Otras Asias, evoca las figuras de Du Bois y Martí junto con otras, como la de Rabindranath Tagore, en una serie de reflexiones acerca de «cómo ser un continentalista».* Sandro Mezzadra and Brett Neilson, *La Frontera Como Método o La Multiplicación Del Trabajo*, ed. by Verónica Hendel (Madrid: Traficantes de sueños, 2017), pp. 78–79.

³³⁸ *No hay una unidad originaria para nombrar Asia. Cuando proclamamos el nombre hoy en día estamos divididos. Para reparar esto, las ciencias sociales y las humanidades deben unificarse. La producción de conocimiento debe ser suplantada por el entrenamiento de la imaginación. [...] El argumento general de mi libro ha sido el regionalizar políticamente a Asia. Pero ¿qué es Asia? ¿Debemos entrenar nuestra imaginación para permitir que Asia emerja como un continente? La palabra “Asia” refleja la trayectoria este de Europa. Es tan imposible establecer el momento preciso en que Europa se convirtió en un nombre propio para un espacio real y efectivo como es establecer la primera vez en que un europeo utilizó por primera vez la noción de Asia.* Gayatri Chakravorty Spivak, *Other Asias* (Wiley-Blackwell, 2008), p. 209.

³³⁹ *Heidegger no se oponía a la tecnología como tal. Pero más bien veía en la tecnología un modo de “revelar” y era aquí donde se corre peligro. La esencia de la tecnología moderna, como él dice, reside en el encuadre. Aunque el enmarcado pertenece al destino de la revelación. “El problema reside, para Heidegger, precisamente en este ‘destino’ de esta revelación, en que “destierra al hombre en la clase de revelación que es un orden”.* Neil Leach, ‘Forget Heidegger’, in *Lost in Space*, ed. by Agustin Ioan (Bucarest, Rumania: New Europe Collage, 2003), p. 622 (p. 123).

La razón de desvincularse de su filosofía estriba en una toma de postura que permite la crítica de su posición y su trascendencia, pues en el trasfondo de su discurso se reduce el sentido de la historicidad y la política a la actividad social al sentido de la utilidad puesta por la técnica. Además de que construye una apología al orden tecnocrático tal como le reclama Neil Leach (*con el que coincidimos, sin comprometernos con su relativismo*), pues entrega una base que se puede ampliar hasta los confines de la política dado que esa reducción elimina las nociones de “capitalismo” y “esclavitud”. Heidegger entrega una visión de la técnica suspendida en un tiempo abstracto e indeterminado. En ese sentido, resulta significativo comenzar señalando la relación que opera entre la *plusvalía ideológica -en los términos de Ludovico Silva-* y la filosofía como disciplina académica, a partir de la cual se definen los límites y posibilidades de las mentalidades compartidas por la recientemente adquirida cultura mundial.

Todas ellas contenidas por la voz de una palabra dominante que se aferra a la violencia que impone la objetividad de las armas con las que somete a la vida humana a una forma determinada de Economía y Política a las que como se definió con precisión en el segundo capítulo responden a lo que Hinkelammert denomina *Totalitarismo de Mercado*. Puesto que aquel que se atreve a cuestionarlo corre el riesgo de revivir el infierno de Hiroshima,³⁴⁰ un hecho social que responde a un proceso de construcción histórico que se ha arraigado a las mentalidades en la forma de un pensamiento que se sitúa desde lo profundo de la racionalidad, íntimamente ligada a los espacios de reproducción del conocimiento y que como defiende Hinkelammert constituyen el fundamento de un cautiverio de la utopía para definir las formas en las que el discurso dominante se ha apropiado de la construcción de alternativas. Aproximación que se vuelve de interés al reapropiarse de la radicalidad de la palabra Metafísica al desprenderla de ese proceso y reconocer su existencia en la “tradición latinoamericana”.

Desde la que empieza a aparecer la contradicción que señala la imposibilidad de realizar generalizaciones trascendentales sobre especificidades geohistóricas. Pues exponen el carácter contradictorio de los acercamientos a la Metafísica a pesar de que la Europa del siglo XVIII y XIX entregó la conquista más grande que ha tenido la Metafísica a cambio del olvido sistemático de Ibn Bayya³⁴¹ (1080-1138), Ibn Jaldún³⁴² (1332-1406) e Ibn Rush³⁴³ (1126- 1198). Es ahí donde se

³⁴⁰ Hugh M. Gloster, ‘Hiroshima in Retrospect’, *Phylon (1940-1956)*, 17.3 (1956), 271 <<https://doi.org/10.2307/272878>>.

³⁴¹ Joaquín Lomba, ‘La Ciencia Del Alma En IBN BAYYA (AVEMPACE)’, *Veritas (Porto Alegre)*, 52.3 (2007).

³⁴² Kamal Cumsille, *Pléyade, Revista Pléyade, ISSN 0718-655X, N°. 7, 2011 (Ejemplar Dedicado a: Pensar La Comunidad)*, Págs. 173-205 (CAIP, 2008) <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3978616>> [accessed 1 May 2019].

³⁴³ Yasin Dutton, ‘The Introduction To Ibn Rushd’s Bidāyat Al-Mujtahid’, *Islamic Law and Society*, 1.2 (1994), 188–205.

explicita entonces la naturaleza de la condición de clase de los sujetos que la habitan, puesto que, en efecto, es la reducción a un principio de identidad lo que impide trascender la *plusvalía ideológica* y la misma que las confina a un estatuto de subordinación frente al hecho de asumir el sentido y trasfondo de la Metafísica europea (*que se reifica*³⁴⁴ *como la única posible*) como fundamento tanto de la irracionalidad del capitalismo como en la construcción de alternativas.

Una conducta que se reproduce al no reconocer el trabajo de los intelectuales periféricos y al mistificar los orígenes multiculturales del pensamiento moderno y reificarlos como una suerte de odisea de occidente anclada al misticismo eurocéntrico. Por lo que al entregarse al estudio enajenado de lo que se produce en “los centros del conocimiento” se niega la posibilidad del pensar las formas de trascenderlas y aspirar a una auténtica liberación que como señala Hinkelammert conduce a un retorno de la utopía como una suerte de brújula que conduce el sentido del concepto de liberación. Dicha conducta que se disemina a través de las dinámicas de jerarquización, diferenciación y exclusión sobre la que se sustenta una actitud que mantiene al desarrollo de la filosofía anclado al problema del desdoblamiento del ser y el lugar que se ocupa en esa estructura jerárquica organizada a escala mundial desde el siglo XVI.

En ese sentido es importante reconocer esa distancia o se cometerá el error que llevó a Juan Cepeda a buscar una legitimación para su Metafísica (*negándose a sí mismo través de ese hecho*), pues toda Metafísica es autorreferencial por definición. Puesto que busca esclarecer las posibilidades y sentidos últimos de la existencia humana desde una condición cultural determinada. Es por ello por lo que, si se sigue la vía de establecer la identidad a partir de la diferencia, tarde o temprano se enfrentará con el problema de dismantelar el ser en fragmentos de sí mismo a un punto en el que la oposición aparecerá como la única solución posible, pues se llegará al problema de tener que contrastar la naturaleza de los seres que habitan un lugar determinado.

³⁴⁴ “En mi intento de atribuir el fenómeno social de la reificación en sus distintas dimensiones (intersubjetiva, objetiva y subjetiva) al hecho del olvido del reconocimiento, he dejado de lado el núcleo del análisis de Georg Lukács. Todas las observaciones, se refieren a un predominio creciente de un tipo de conducta de mera observación en la vida del trabajo, en la relación con la naturaleza o en la relación social, confluye en la tesis teórica social de que todas estas manifestaciones de la reificación sólo deben atribuirse a la generalización capitalista del intercambio de mercancías: en cuanto los sujetos se someten a la imposición -de esto está convencido Lukács- de ejecutar su interacción social primordialmente en la forma del intercambio económico de bienes, necesariamente perciben a sus pares en la interacción, los bienes por intercambiar y a sí mismo según el patrón de las entidades cósicas y, por consiguiente, deben relacionarse con su entorno de manera puramente observadora.” Axel Honneth, *Reificación: Un Estudio En La Teoría Del Reconocimiento*, ed. by Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2007), p. 129.

Una constatación que pasa por identificarse en la polifonía de determinado patrón³⁴⁵. Por lo que es importante reconocer que saber cómo opera ese artificio, en el sentido más profundo de la racionalidad filosófica de la idea de saber, no lo vuelve menos efectivo. Pues estas dinámicas están ancladas incluso a la estructura del pensamiento socialista, mismo que aparece como la forma radical del eurocentrismo y que revela el trasfondo metafísico de la racionalidad moderna.

Esto se puede comprobar con precisión a través de métodos vinculados a la historiografía debido a que los procesos de colonización de algunas partes de la extensa masa insular y continental que han sido reducidas a la idea de Asia responden propiamente a las dinámicas de la expansión del eurocentrismo en el siglo XIX y XX, y no a su construcción entre los siglos XI al XVII como ocurrió en África y América respectivamente. Pues se puede afirmar que el socialismo fue el vehículo a través del cual la metafísica occidental se terminó de expandir a los rincones más remotos de las “otras Asias” a lo largo del siglo XX. Esto si se considera la profunda influencia que tuvo el socialismo al vincular artificioosamente “el pensamiento dialéctico” con el ideal del “desarrollo”. El cual banalizó el debate sobre la Metafísica, paradójicamente, a pesar de que en Karl Marx existe la base de una nueva forma de interpretarla como sugiere Pablo González Casanova³⁴⁶.

³⁴⁵ “¿Qué debemos hacer entonces con el problema de un pensamiento transhistórico? Desde los márgenes retóricos de la historia, se abre sobre una paradoja: algo así como el reflejo puro de la conciencia en un lenguaje puro. Amplía y universaliza los archivos regionales y los pone en contacto con la mente del analista, inventando así de forma dinámica tanto la comprensión como la historia. Esto no constituye la negación de la verdad de las formas sociales expresada y generada por la dialéctica entre *Leben* (vivir y compartir con otros) y *Gemeinsamkeit* (una comunidad permeable). [...] Por el contrario, una recapitulación permanente de esta dialéctica debería permanecer como una tarea interminable de lectura, comentando la producción permanente de leyendas culturales y de una palabra para sí mismo. [...] Creo que la geografía de la gnosis africana también señala la pasión de un sujeto-objeto que se niega a desaparecer. Él o ella ha pasado de la situación en que fue percibido como un objeto funcional simple a la libertad de pensar de sí mismo como el punto de partida de un discurso absoluto. También se ha vuelto obvio, incluso para este tema, que el espacio interrogado por la serie de exploraciones en los sistemas de pensamiento indígenas africanos no es un vacío.” Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1941) (Indiana, USA: Indiana University Press, 1988), pp. 211–12.

³⁴⁶ Hay una conceptualización perezosa de un lugar común. La dialéctica de la sociedad contemporánea resultó en muchos puntos distinta de lo previsto. Si el socialismo científico constituyó una revolución epistemológica en la propia concepción de la dialéctica, los cambios impensados del capitalismo, del camino al socialismo y del socialismo conocido han dado origen a una nueva metafísica. Esta nueva metafísica nos coloca en una extraña situación. No podemos decir nada sin lenguaje marxista, pero con lenguaje marxista no decimos nada. [...] Esencialmente, es crítica del conocimiento sobre el movimiento de las relaciones sociales que no se queda en la crítica a las formas previstas. Ya Hegel lo dijo con su lenguaje oscuro de relaciones implícitas o explícitas. En “la idea del bien cumplido” o “acabado” “aún hay dos mundos en oposición: el dominio de lo subjetivo en los puros espacios del pensamiento transparente y el dominio de lo objetivo en el elemento de la actividad diversa externa. Pablo Casanova, *La Nueva Metafísica y El Socialismo* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1982), pp. 99–100.

Este proceso *-lejos de ser una novedad-* se expande poderosamente en la cotidianidad a través de la exacerbación de las diferencias que dominan en las distintas mentalidades y por ende aparecen como columnas inamovibles en la arquitectónica de las sociedades modernas. Respondiendo así a la tesis de Achille Mbembe que sugiere que la condición del negro ha comenzado a universalizarse a través de la reducción de la corporalidad en general a una forma de mercancía particular, la única capaz de engendrar la riqueza a través del trabajo.

Esta es la consecuencia material de las desigualdades fundadas sobre la base de la reproductibilidad técnica que se creó a partir del siglo XVIII³⁴⁷. Misma que reactualiza el dilema sobre la forma de historiar el conflicto entre capitalismo y socialismo si no se reconoce que lejos de ser una resolución a la condición colonial, exacerbó las diferencias fundantes que ambos comparten como en las campañas del desierto en Argentina, el proceso de blanqueamiento de Porfirio Díaz y que incluso en su vertiente socialista motivaron la revolución cultural de Mao en China y las purgas de los Jemeres rojos en Camboya. Ambas respondiendo al discurso dominante que constituía el régimen de vida desde la blanquitud y que aparece tanto en las estructuras capitalistas como socialistas. Pues como demuestra Jürgen Osterhammel esto funcionó promoviendo condiciones específicas de reproducción de la vida que han transfigurado el proceso fundante de la modernidad, convirtiéndolo en una condición generalizada a escala mundial³⁴⁸.

Es por ello por lo que este debate suele suscitar fuera de Europa un cuestionamiento por el lugar que se ocupa en el orden social (*resonancia de la racionalidad establecida a raíz de la colonización*). Una noción que responde a la perpetuación de un equívoco teórico-metodológico que se oculta en la mistificación de la retórica heideggeriana, pero que habita en lo profundo de las mentalidades y que se aferra sutilmente mediante acciones que conforman los pilares que sostienen la reproducción de la dominación que reproduce las formas de habitar que se institucionalizaron con la expansión de la cotidianidad. Que no podría haber sido posible sin la estructura que le dio forma a través de la unificación del tiempo social por la vía de las armas³⁴⁹.

³⁴⁷ *A partir de finales del siglo XVIII, empezamos a pensar que, para conocernos bien y conocer la naturaleza y el mundo, era necesario unificar todos los campos del conocimiento y desarrollar una ciencia del orden, el cálculo y la medición que permitiera traducir los procesos naturales y sociales en fórmulas aritméticas.* Mbembe, 'Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde', p. 127.

³⁴⁸ *Además, si ayer el negro era el ser humano de origen africano marcado por el sol de sus apariencias y el color de su piel, hoy ya no es necesariamente así. Ahora asistimos a una tendencia hacia la universalización de la condición que antes estaba reservada a los negros, pero en forma de inversión. Esta condición consistía en reducir a la persona humana a algo, un objeto, una mercancía que se podía vender, comprar o poseer.* Mbembe, 'Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde', p. 130.

³⁴⁹ Michel de Certeau y Henri Lefebvre han contribuido cada uno a su manera a desarrollar una teoría de la vida cotidiana. Su contemporaneidad, aunque con más de 20 años de diferencia, les ha permitido

El resultado errático de la colisión intercontinental de Europa, África y América en el siglo XVI si bien establece un precedente es sólo el comienzo de un proceso de homogenización de la metafísica abrahámica. Pero que en el siglo XVIII se radicalizó y fundo una surte de dualidad en la que la estructura capitalista sobre la que se sostenía construyó un imperio a través del azúcar³⁵⁰ y promovió el auge de una religiosidad de lo común que sustenta el socialismo. Por lo que el reconocimiento de la insistencia en la nacionalidad del filósofo: alemán, camerunés o mexicano en el fondo limita la apropiación de la filosofía a través de un eco de la disputa que emprendió Susan Buck-Morss³⁵¹ contra el convencionalismo sobre el trabajo de Wilhelm Hegel (*que se vuelve particularmente sugerente cuando se aborda el estudio de la Fenomenología del Espíritu*³⁵²). En ese movimiento se produce un desplazamiento del problema del campo de la Metafísica y la Ontología al de la Ética y la Política, mismo que se vislumbra en la contradicción que demuestra la imposibilidad de una filosofía latinoamericana, aunque en ese proceder se hace lo propio con la francesa y la alemana (*la más arraigada de todas*), a pesar de que no se pudo hablar de Alemania antes de 1871³⁵³. Pues a través de ella se demuestra el carácter estricto de la *plusvalía ideológica* que opera en las mentalidades modernas y que fundamenta el cautiverio de la utopía que defiende Franz Hinkelammert a manos de la anti-utopía secularizada en la que se fundamenta la racionalidad de la vida cotidiana anclada al *Totalitarismo de mercado*.

experimentar los mismos trastornos políticos y económicos que caracterizan el debate sobre la flamante modernidad del siglo XX. En el contexto del ascenso del fascismo, el desarrollo del marxismo y la crisis de mayo de 1968. Dado que sus trayectorias profesionales son comparables: Véronique nos ofrece análisis relevante de la modernidad que contempla el lugar de una sociología de la vida cotidiana. Cova.

³⁵⁰ “La esclavitud es un tema crucial en la historia de los primeros sistemas de esclavos en las islas de azúcar. Esto ayuda a explicar cómo y por qué la esclavitud de los negros se extendió a América del Norte, ya que los colonos de la parte continental tomaron préstamos de sus primos de las islas, incluso mientras elaboraban una fórmula claramente diferente. Finalmente, la historia comparativa de la esclavitud está actualmente de moda, y aquí nuevamente es instructivo comparar el sistema de esclavos primitivo en las islas inglesas con el surgimiento de la esclavitud negra en las colonias azucareras francesas, holandesas, portuguesas y españolas.” Richard S Dunn, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713* (Williamsburg, Virginia: University of North Carolina Press, 2012), p. 225.

³⁵¹ Buck-Morss.

³⁵² La mayoría de los académicos concuerda en que incluso si Hegel utiliza el término “Herr” (maestro, señor, patrón, jefe, director, profesor [master]) y “Knecht” (mozo, gañán, siervo, peón [Knaves, bondsmen]) en la *Fenomenología*, utiliza indistintamente estos términos con el vocablo esclavitud [... with the vocabulary of slavery]. Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham, USA: Duke University Press, 2004), p. 301 <https://books.google.com.mx/books?id=eNONmNyCXxIC&dq=%22hegel%22+%2B+%22haiti%22&lr=lang_es%7Clang_fr%7Clang_en&hl=es&source=gbs_navlinks_s> [accessed 28 April 2019].

³⁵³ Manuel Maldonado Alemañ, *La Narrativa de La Unificación Alemana (Spanish Ed)* (Bern, Switzerland: Peter Lang AG, 2009).

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es, como tal, utópico en el sentido de una sociedad perfecta y de una institución perfecta. No obstante se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. La destrucción de los movimientos e imágenes utópicas aparece ahora como el camino de la realización de esta utopía. De su antiutopismo frenético, esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza. El hecho de que se ofrezca al mercado total como "sociedad perfecta" y como competencia perfecta, hace visible ya este horizonte utópico de la anti-utopía. Las denominaciones que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado, revelan asimismo que el realismo de mercado pretendido no es más que un utopismo ilusorio³⁵⁴.

Es aquí donde radica la originalidad de su pensamiento que se vincula al marxismo pero que no se compromete con él, pues la situación que ha quedado anotada se proyecta como el problema fundador de la modernidad. Puesto que sitúa al sujeto ante el reconocimiento de la contradicción que se hace palpable en el propio proceso de conformación del dualismo entre capitalismo y socialismo. La tradición aparece aquí, no propiamente como una forma determinada, sino como el reconocimiento de la acción de repetición de las actividades ligadas a los discursos que permiten la construcción de las narrativas culturales que definen los marcos de las afinidades electivas, la personalidad y las formas en que opera la relación entre el "nosotros" y los "otros".

Ese proceder se vincula al contexto en su sentido etnocéntrico que, si bien no es visible, está ya institucionalizado en la disciplina filosófica, pues se reproduce constantemente al adjudicar un carácter contingente de "identificación" (*nacionalidad | alemán*) a una generalidad de la "identidad genérica" (*ontología | humanidad*). Esto produce el efecto de una ausencia que sólo está presente en las mentalidades por el hecho de que la subjetividad aparenta estar desplazada del discurso y anclada a un espacio geográfico determinado. Donde el sujeto real y efectivo del proceso no puede emanciparse del fetichismo de la memoria que lo ancla a la condición racial de amo o de esclavo que se reproduce al nombrar la identidad genérica del filósofo en cuestión.

A pesar de que no operan las relaciones sociales que estructuraron la racionalidad colonial a través de la que se produjo el racismo como producto de dichas relaciones estas persisten en la memoria de los sujetos al ser puestas en evidencia en la identificación puramente estéticas de los cuerpos. Sin embargo, es un proceder que legitima un desplazamiento de los sujetos a partir de su jerarquización racial y sexual. Se insiste además en que a través de ese movimiento se produce un desplazamiento no explícito del campo de la Metafísica y la Ontología al de la Ética y la Política que si bien debería conducirles a asumir que no es posible un discurso desprendido de su racionalidad cultural o a la estructura propia de su relación Metafísica.

³⁵⁴ Franz Hinkelammert, 'El Cautiverio de La Utopía: Las Utopías Conservadoras Del Capitalismo Actual, El Neoliberalismo y La Dialéctica de Las Alternativas', *Pasos* (1993), No. 50, p. 1-14., 1993, p. 3.

Una apuesta que no es nada novedosa pues fue asumida a través de la *Ética* de Baruch Spinoza, y que se consolida a partir de una diferencia sutil que funda la dualidad de la sustancia: *Un pensamiento no puede ser limitado por un cuerpo ni un cuerpo por un pensamiento*³⁵⁵. Especialmente las particularidades que definen a un cuerpo a razón de determinadas estructuras de clase que operan en la conformación de la identidad como *ideologemas*³⁵⁶ que se fundan en la reproductibilidad de la familia y se reproducen en las prácticas más sofisticadas de la sociedad capitalistas (*académicas, financieras y tecnocráticas*). Por lo que resulta significativo responder a este proceder con la demanda de un retorno del pensamiento utópico desde la perspectiva que defiende Hinkelammert y que supone trascender sus limitaciones tal como el mismo lo propone en su obra que lleva por título *Crítica de la razón utópica*.

3. El cautiverio de la utopía

La utopía en sí es inherente al pensamiento social moderno,³⁵⁷ pues está estrechamente vinculada tanto a las críticas y reelaboraciones en las que se enmarca la reflexión en sí misma. Por lo que, al profundizar en el estudio por el sentido de la utopía, Hinkelammert propone una suerte de marco categorial en el que expone las distintas perspectivas que ha tomado el pensamiento utópico: utopía ingenua, anti-utopía y el más sugerente de todos, el arte de lo posible. A través de estas tres categorías construye un análisis que le permite trascender simultáneamente las posturas que defienden la imposibilidad de la utopía y aquellas que la abrazan sin reconocer el sentido que incorporan a su propia crítica.

³⁵⁵ *Se dice finita en su género, la cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito porque podemos concebir algo más que un cuerpo. Por lo mismo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no puede ser limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo.* Spinoza, p. 65.

³⁵⁶ *Entiendo aquí por ideograma de la familia el uso imaginario y simbólico, ideológico y político del concepto de familia, y no las formas sociales y concretas de esa institución.* Kemy Oyarzún, 'La Familia Como Ideograma. Género, Globalización y Cultura, Chile, 1989-1997', *Revista Chilena de Humanidades*, 20 (2000), 115–46 (p. 123) <<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCDH/article/download/39777/41353>> [accessed 28 April 2019].

³⁵⁷ *Todo pensamiento social moderno contiene tanto críticas como elaboraciones o reelaboraciones de utopías. Incluso existe la utopía de una sociedad que no produzca más utopías; una utopía que ya Dante vinculó con el infierno: "Ah, los que entráis, dejad toda esperanza".* Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 6.

En la *Crítica de la razón utópica* el pensador tico se propone analizar tanto las perspectivas sociales del pensamiento dominante, por un lado, pero también y en no menor medida la de los pensamientos disidentes o heréticos que sustentan la relación social que se funda en la metafísica eurocéntrica en torno las distintas utopías que privilegia un lugar mítico del sujeto que se representa en el mundo que fue reconstruido por Heidegger³⁵⁸. La intención del autor es muy clara y es explicitada con detenimiento en el prefacio de la obra.

La necesidad de una crítica a la razón utópica en la actualidad no necesita mucha justificación. Desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. [...] Esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués —que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible— como en el pensamiento socialista que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto. De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla³⁵⁹.

Es por ello por lo que el sentido que guarda el concepto de utopía se entrelaza con las dinámicas propias a las sociedades que las engendran vinculando las aspiraciones y deseos terrenales a las condiciones de posibilidad que se guardan en el concepto de utopía. A propósito, Hinkelammert señala que, si bien la ingenuidad utópica entró en crisis a lo largo del siglo XIX y XX debido al auge del positivismo que se ha explorado a lo largo del primer capítulo de la presente investigación. A finales del siglo XX comenzó a adquirir una forma más compleja que se vincula a la formación de la categoría del pensamiento anti-utópico que define el carácter utilitario de la utopía que, al negarse a sí misma, se convierte en una forma específica de la utopía ingenua.

Esta ingenuidad utópica ha encontrado hoy una expresión más agresiva que sus expresiones anteriores, que nace de una aparente crítica del propio pensamiento utópico. Se trata del pensamiento anti-utópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter anti-utópico³⁶⁰.

³⁵⁸ A pesar de su tentativa de romper con los conceptos griego y cristiano de cosmos y mundo, la explicación fenomenológica de Heidegger sobre el mundo acaba por afirmar una metafísica eurocéntrica de la presencia, porque privilegia el griego y el alemán como las únicas lenguas capaces de expresar el Ser. Pheng Cheah and David Damrosch, 'What Is a World (Literature)?': A Conversation', *Journal of World Literature*, 4.3 (2019), 305–29 (p. 309).

³⁵⁹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 5.

³⁶⁰ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 6.

Esta categoría del pensamiento anti-utópico, tal como insiste el autor, se vincula particularmente con el auge del mercado mundial y la proclamación del fin de la historia que trajo consigo el auge del neoliberalismo como doctrina económica y como *pathos* político.

A través de la cual se ha pretendido, desde finales de 1991 tras la caída del muro de Berlín y la disolución formal de la URSS, que la sociedad no puede encontrar una alternativa a la dicotomía entre el capitalismo salvaje del siglo XIX y el socialismo dictatorial de la URSS -y *todas sus representaciones fundantes a lo largo del siglo XX*- por lo que desde la perspectiva del autor el pensamiento anti-utópico ha construido una forma específica de utopía ingenua que ha llevado la visión dominante del pensamiento social a un lugar en el que la utopía del mercado se volvió el *ethos* que llevó al desarrollo de su concepto de *Totalitarismo de mercado*, mismo que se ha colocado como una realidad fáctica que impide comprender el uso práctico de la utopía del mercado que restringe toda posibilidad de cambio. Debido a que las formas en que se han articulado los discursos que defienden el pensamiento anti-utópico reproducen una utopía ingenua bajo la postura de su imposibilidad real.

*Pero el problema es una crítica de la razón utópica misma, y no el invento de anti-utopías y desapariciones de utopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores*³⁶¹.

Hinkelammert invita a trascender esta contradicción a través de lo que es propiamente una crítica a la racionalidad que encarna dicha utopía, que a su vez comparece como el fundamento de lo que define como el arte de lo posible. Por lo que a lo largo de la obra procederá a analizar los límites y los alcances de las distintas expresiones que ha tenido el pensamiento utópico en los discursos que defienden y cuestionan al capitalismo para reconstruir el concepto de utopía y desarticular las dimensiones que subyacen en el trasfondo de las relaciones sociales que lo hacen posible³⁶². A partir de las críticas al concepto de utopía que fueron difundidas por Karl Popper y que desde su perspectiva constituyen el principio que el pensamiento neoliberal ha tomado como base de la defensa de la anti-utopía. Algo que no se limita al pensamiento neoliberal puesto que incluso cuestiona las visiones que el propio marxismo ha hecho de ella por lo que señala que la postura más extendida de la misma propuesta por Ernst Bloch comparece como utopía ingenua³⁶³.

³⁶¹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 6.

³⁶² *Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la anti-utopía como utopía verdadera.* Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 7.

³⁶³ *Hay paralelamente a Popper otro filósofo actual que es representativo de su reflexión sobre lo utópico. Se trata de Ernst Bloch. Me concentré más bien en el análisis de Popper porque Bloch, a pesar de toda la profundidad de su filosofía, no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico. Frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo.* Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 8.

Así mismo, esto lo llevará a comprender el fundamento y la estructura de las mentalidades modernas ancladas a la metafísica eurocéntrica que sirve de principio epistemológico del pensamiento social tanto en su vertiente socialista y anarquista como en su perspectiva neoliberal, resistiéndose a una historia de la utopía, priorizando el uso político que se le da³⁶⁴. Misma que le sirve para comprender las dimensiones que han sido analizadas a lo largo del segundo capítulo de la investigación en el concepto de *Totalitarismo de mercado* que actualiza la postura de Hegel y Marx a propósito de la razón en sí misma y el desarrollo de la ontología del ser social.

Si bien la puesta en marcha de un proyecto utópico se puede rastrear a distintos momentos fundadores en la historia de la humanidad aparece sin lugar a duda en el imaginario moderno con el proceso de conquista y evangelización del Nuevo mundo. Puesto que el proyecto de construcción de una sociedad distinta al paradigma de la Cristiandad se enfrenta a la posibilidad real de producir un mundo más allá de las identidades producidas por la Metafísica abrahámica que da pie al desarrollo de un proyecto de sociedad que viene a trascender y superar las relaciones sociales que se establecían en las futuras potencias coloniales que ven en el Nuevo mundo la posibilidad de construir una forma otra de relacionarse con la vida humana. Esta premisa sirvió como fundamento para romper las formas y estructuras sociales de la sociedad feudal que dieron pie al desarrollo de los proyectos de las denominadas revoluciones burguesas.

De acuerdo con Hinkelammert, este es el momento en el que surge el tipo de pensamiento utópico que define como el arte de lo posible, pues la utopía jugó un papel central en el pensamiento político del siglo XVIII debido a su influencia en la revolución burguesa debido a que su proyecto de transformación de la sociedad se fundamentaba en las denominadas “leyes de la naturaleza humana”. Insiste en que a través de ellas fue posible el desarrollo de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos que emergen como una serie de elementos institucionales que reconocen la libertad individual y al mismo tiempo afirman el lugar del sujeto como ciudadano. Por lo que la propiedad privada aparece ante las sociedades feudales de la Europa del siglo XVIII como el elemento que permite proyectar una nueva forma de sociedad. Puesto que la utopía no aparece más como producto del imaginario o sueño inalcanzable sino como proyecto concreto.

Este proyecto abre dos visiones que están estrechamente vinculadas a las bases de un pensamiento utópico ingenuo. Por un lado, la idea de un progreso humano infinito, y por el otro, la posibilidad de que la totalidad de la sociedad participe de los frutos de dicho progreso. En este

³⁶⁴ *Por eso no nos concentramos en los pensadores fundadores de estas corrientes, sino en sus representantes actuales. Nos llevaría demasiado lejos analizar las muchas transformaciones por las cuales han pasado los pensamientos originales del conservadurismo, del liberalismo, del anarquismo y del socialismo hasta llegar a tener la forma que hoy tienen. Prescindimos de eso para poder destacar con más claridad confrontaciones ideológicas y políticas de hoy.* Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 7.

punto, sin embargo, Hinkelammert señala que Hegel es uno de los primeros pensadores en poner en cuestión esta forma del pensamiento utópico³⁶⁵ y señalar que, si bien existe una suerte de racionalidad en el hecho de reconocer el sentido del arte de lo posible, hay una suerte de ingenuidad utópica en el hecho de no reconocer las limitaciones del liberalismo de su época. Por lo que Hegel no está en contra de la postura de un arte de lo posible, sino que cuestiona el carácter ingenuo del liberalismo que define al Estado moderno sobre la base del contrato social³⁶⁶.

Estas posturas sustentan los principios sobre los que Marx construyó su *Crítica de la Economía Política*, entendida a su vez como una prolongación de las críticas de Hegel al liberalismo del siglo XVIII y XIX que se define sobre la base de una reestructuración de la sociedad que deviene civil y sobre el principio del contrato social que legitima el reconocimiento del Estado moderno como un ente abstracto que se encuentra conformado por una estructura abstracta que opera por sobre la vida de los ciudadanos y que permite el reconocimiento de la propiedad privada, donde el ejercicio pleno de los acuerdos contractuales regula la vida cotidiana de la sociedad civil.

Esto como se ha visto a lo largo del segundo capítulo de la investigación se puede leer con detenimiento en la disputa que Marx tiene con la *Filosofía del Derecho* de Hegel, particularmente con la sección del Estado. Pues a pesar de que formalmente las críticas de Hegel y Marx son muy parecidas en su proceder metodológico, las conclusiones a las que arriban difieren bastante, puesto que Marx ve como imposible el desarrollo de la sociedad burguesa en cuanto tal, debido al papel que tiene el trabajo en sí como elemento constitutivo de la misma³⁶⁷.

Esto se debe al reconocimiento de la forma en la que una sociedad basada en la propiedad privada conduce necesariamente al desarrollo de sociedades mercantiles en las que el Mercado mundial toma posesión de las relaciones y subordina las necesidades humanas a las condiciones materiales de vida. Por lo que el ser humano pasa a ser un sujeto de necesidades a un sujeto necesitado ya no sólo en términos de su identidad sino a su vez en términos de su materialidad efectiva. Esto es

³⁶⁵ Hegel parece ser uno de los primeros que crítica tal proyección de una nueva sociedad como “pretendida racionalidad” y, por tanto, como un proyecto fuera del ámbito de lo posible. Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 11.

³⁶⁶ Sin embargo, Hegel no refuta toda sociedad burguesa como imposible y de “pretendida racionalidad”. Se dirige más bien contra un determinado liberalismo que constituye el Estado a partir de un contrato social del tipo del contrato de compra y venta. Este Estado y esta sociedad serían abstracciones cuya persecución destruye, porque persiguen algo que es imposible. Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 12.

³⁶⁷ Mucho más impacto que la crítica hegeliana al proyecto abstracto de la sociedad burguesa tuvo la crítica de Marx, que formalmente es muy parecida, aunque materialmente distinta. Marx ve toda sociedad burguesa como una sociedad imposible, y no solamente una forma determinada de ella. Pero su crítica es la de las abstracciones perseguidas por la sociedad burguesa, las que desembocan en algo imposible y que, por ello, producen la destrucción. Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 12.

el principal motivo por el que Marx desarrolla lo que se ha conocido en la Historia de las ideas como la teoría del fetichismo y a partir de la cual Hinkelammert señala la imposibilidad de esta. Pues es el fundamento epistemológico de una crítica profunda a la sociedad burguesa como proyecto de sociedad que busca llevar a cabo la utopía del mercado total.

Según Marx, precisamente es imposible —o de "pretendida racionalidad" según palabras de Hegel— encargar a las relaciones mercantiles la tarea del progreso humano, pues de esta manera sólo se puede desarrollar una revolución técnica y el progreso consiguiente sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil. Especialmente en su teoría del fetichismo, Marx elabora este punto de vista de que un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles se vuelca en contra de la vida humana y la devora³⁶⁸.

Por lo que de acuerdo con la teoría del fetichismo de Karl Marx la sociedad capitalista como proyecto si bien revela las condiciones que hacen posible la utopía a través del desarrollo de un arte de lo posible, la visión de una sociedad basada en la propiedad privada como fundamento de la libertad individual no cumple con las aspiraciones de una sociedad que trascienda las condiciones de vida del antiguo régimen. Debido a que las aspiraciones de las revoluciones burguesas son imposibles debido a que la sociedad capitalista es inherentemente autodestructiva. Por lo que el progreso desencadenado por la sociedad capitalista subordina las necesidades sociales a las necesidades del mercado, creando las condiciones del *Totalitarismo de mercado*.

Este punto es sumamente importante para Hinkelammert, pues señala a su vez que, es aquí donde las posturas socialistas se encuentran frente a un utopismo ingenuo, debido a que Marx afirma que la única forma de trascender este proceso es orientando las condiciones sociales de la vida a la vida humana. Por lo que es necesario superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles, y consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas. Sin embargo, esto llevó al socialismo a plantearse la necesidad de abolirlas por decreto considerando que las relaciones mercantiles son puramente abstractas y negándose al reconocimiento de su objetividad real. En ese sentido, el socialismo se vuelve una utopía ingenua al no reconocer que las condiciones materiales de la vida existen más allá de las abstracciones o discursos que las hacen posibles.

Sin duda, el movimiento socialista argumentó de esta manera, basándose en el concepto de Marx. Ya en Marx, se puede encontrar una tendencia hacia esta argumentación. Marx mostró que la sociedad capitalista es imposible e incompatible con las condiciones de la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Por consiguiente, como única alternativa válida al capitalismo, existe esta sociedad que se llama socialismo. El criterio negativo se había convertido en criterio positivo. Determinó toda acción a un orden social y una ética determinadas, declarados como "única

³⁶⁸ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 12.

alternativa". El filósofo polaco Leszek Kolakowski lo designó como "chantaje con una sola alternativa"³⁶⁹.

A pesar de ello Hinkelammert destaca el hecho de que si bien el pensamiento socialista opera sobre la base de estas condiciones de un "chantaje con una sola alternativa" el razonamiento de Marx va más allá de lo que el pensamiento socialista fue capaz de dilucidar puesto que presenta una serie de categorías básicas que el propio pensamiento liberal y posteriormente neoliberal fue capaz de rearticular de forma utilitaria pues el reconocimiento de la racionalidad y de la necesidad de trascender las condiciones materiales de vida existe en principio en ambas posturas.

Se trata en última instancia de buscar las condiciones que permiten la existencia de cualquier forma de sociedad posible y que fundamentan lo que se analizó en el segundo capítulo de la presente investigación en términos de una ontología del ser social en donde se reconoce que el origen de la riqueza material está anclada al concepto de trabajo y por ende la riqueza material depende necesariamente de las relaciones sociales de producción más no del dinero en cuanto tal. Por lo que el pensamiento de Marx se sustenta no sobre exigencias éticas o posturas morales como defiende el socialismo bajo la mística del "bien mayor" sino sobre las premisas de una ciencia social que aspira a comprender los fundamentos del arte de lo posible.

El argumento clave que surge de esta discusión y la base de la *Crítica de la economía política* es el del origen y fundamento de las relaciones mercantiles. Puesto que la posibilidad de una sociedad que trascienda dichas relaciones no depende ni de las condiciones materiales de vida de la sociedad capitalista ni se limita a las alternativas propuestas por el socialismo, en las que pretendidamente se busca la consolidación de la llamada *Dictadura del proletariado*, sino que el objetivo final es abolir propiamente los antagonismos de clase.

La idea de una *Dictadura del proletariado* si bien fue defendida por Marx y Engels en 1848, hacia la publicación de *El Capital* en 1869 desapareció casi por completo de sus obras. Esto se debe a que la postura que defendía en el *Manifiesto del partido comunista* se enfrenta a una dura crítica de Marx en el manuscrito conocido como los *Grundrisse*, por el sentido de lo que implica abolir las relaciones sociales que sustentan la dominación y la aspiración a trascender los antagonismos de clase. Esto comparece como una discusión no menor puesto que en los *Grundrisse*, elaborados entre 1857 y 1858, Marx procura explicitar la necesidad de trascender los antagonismos de clase en sí mismos y no propiamente la implementación de una parte de la sociedad sobre otra.

³⁶⁹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 15.

Este cambio radical en su postura de juventud expuesta junto a Engels en el *Manifiesto del partido comunista* fue cuestionado en profundidad en la denominadas *Teorías sobre la plusvalía*³⁷⁰. Al respecto el trabajo de Martin Nicolaus, mejor conocido en Latinoamérica por el texto que prologa la versión hispana de los *Grundrisse* editada por Siglo XXI, profundiza en detenimiento sobre esta diferencia importante entre el Marx del *Manifiesto del partido comunista* y el Marx de los *Grundrisse* y *El Capital* puesto que la posición respecto a la *Dictadura del proletariado* cambió por completo.

A partir de esto es que Hinkelammert sugiere la necesidad de una revisión profunda a los pensamientos sociales modernos para determinar las distintas formas en las que lidian con el carácter utópico de sus propias posiciones políticas con respecto de la forma posible de sociedad que trascienda el dualismo entre capitalismo y socialismo. Sin embargo, aquí es relativamente posible prolongar la crítica al propio Hinkelammert de los años ochenta debido a que no fue capaz de hacer frente a su propia revelación y a lo largo del texto se aferró a la idea de defender al socialismo de una manera que contradice la profundidad de sus propias tesis.

A pesar de esa particular falencia de la *Crítica de la razón utópica*, resulta necesario destacar que su publicación ocurrió cerca de una década previa a la disolución formal del parlamento de la URSS. Por lo que cabe puntualizar que esa contradictoria postura que defiende en 1984 cambió radicalmente con la publicación del *Totalitarismo del mercado* en 2016, donde es posible ver una notable evolución de su pensamiento, mismo que lleva hasta sus últimas consecuencias la postura planteada en 1984 y que sin duda está detrás del concepto central de dicha obra.

*Al crear el ser humano las relaciones mercantiles y el Estado, crea a la vez la posibilidad de la vida de estos dioses. La vida que quitan a los seres humanos les sirve para vivir ellos, pues vida propia no tienen. Pero son producto en un sentido determinado: el ser humano los produce "a sus espaldas", es decir, los produce de manera no intencional. Por tanto, aquellas fuerzas que se veneran como dioses terrestres, los seres humanos los producen. Pero, en la situación que viven, no pueden no producirlos. Pueden hasta cierto grado liberarse frente al mercado y el Estado, pero el intento de dejar de producirlos de parte del socialismo histórico en todos los casos ha fracasado*³⁷¹.

³⁷⁰ Los *Grundrisse* contienen el registro gráfico del descubrimiento y la sistematización de Marx sobre la teoría de la plusvalía, sobre la cual está construida su teoría del derrumbe capitalista. Y si ello no fuese ya evidente, una lectura de este trabajo aclarará que la teoría de la plusvalía no era un elemento funcional del modelo económico sobre el cual se basa el *Manifiesto*. [...] Al menos en un área-problema importante (la cuestión de la polarización de clases), se puede demostrar que la profecía del *Manifiesto* es refutada explícitamente por Marx en un trabajo posterior, sobre la base de su teoría de la plusvalía. Nicolaus, I, p. XXXVIII.

³⁷¹ Hinkelammert, *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*, p. 25.

Hinkelammert demuestra una de las más grandes cualidades de un científico social no sólo al rectificar su contradictoria postura en la *Crítica de la razón utópica*, sino que la lleva más allá al reconocer los límites de la racionalidad occidental y reconocer en definitiva el trasfondo de lo que esta investigación ha definido en términos de una *Crítica de la razón geográfica*.

Pues el ideal del crecimiento infinito está anclado a la racionalidad abrahámica que convirtió al sujeto moderno en una identidad con los ideales de la imagen que se hacía del Dios de la Cristiandad en donde el sujeto moderno aparece anclado a la necesidad del progreso infinito y la competencia como elemento constitutivo de su subjetividad. Aunque cabe mencionar al respecto que Abraham para Hinkelammert es de hecho una contradicción y una consigan que apunta a señalar el problema de la obediencia al ser analizado desde la perspectiva de la ley³⁷². Sin embargo, la forma en la que ha evolucionado esa visión es la que al mismo tiempo reproduce los imaginarios geográficos que fundamentan dicha concepción de la ley absoluta de lo divino, puesto que como señala Renate Girmes se ha perdido por completo la perspectiva de la insurrección.

La evolución del pensamiento de Hinkelammert entre *Crítica de la razón utópica* y *Totalitarismo del mercado* se convierte en una respuesta a las interrogantes que arroja en 1984 y que no fue capaz de afrontar en consecuencia. Sobre todo, en lo que respecta al papel del socialismo como presunta alternativa a las dinámicas inherentes al capitalismo, en las que la depredación de la naturaleza y el auge del crecimiento económico se convirtieron en un fetichismo económico-escatológico que definen los principios de la racionalidad eurocéntrica y que se reproducen a través de los imaginarios geográficos que delimitan las posibilidades de construcción de las mentalidades y subjetividades modernas. Es pues que, prolongando la crítica a la religión de Marx, logra por fin completar el sentido que se proponía originalmente en su *Crítica de la razón utópica* al comprender las afinidades electivas de los pensamientos anti-utópicos.

³⁷² En la reconstrucción de Franz Hinkelammert, la historia de la superación de este sacrificio de vitalidad, es decir, la superación de la dimensión mortal de la "ley", se lee así: Abraham se dispone a "sacrificar a su hijo porque Dios le exige este sacrificio -así lo dice el texto-. Se trata del sacrificio del primogénito, que era una ley cultural universal en la época de Abraham. Por lo tanto, se consideraba la ley de Dios. Por ello, no es de extrañar que en el texto sea Dios quien exija el sacrificio del hijo de Abraham. Lo exige a todos los padres, por la ley generalmente aceptada. Tampoco puede sorprender que Abraham, como todos los padres de su entorno cultural, esté dispuesto a hacer el sacrificio. Sin embargo, lo sorprendente es que ahora aparece un ángel de Dios que exige a Abraham que no sacrifique a su hijo. Le pide que viole la ley, que rompa la ley de Dios, un acto grave con el que Abraham se despediría de su cultura y de su sociedad. Exige una ruptura total con la ley que era válida en su tiempo y, en consecuencia, una lucha. Como consecuencia, Abraham tiene que trasladarse a Beersheba. Probablemente fue perseguido porque se resistió a la ley y al orden. Renate Girmes, 'Die Theorie Der Erziehungsaufgaben Dargestellt Als Landkarte Der Aufgaben Der Erziehenden', in *Sich Zeigen Und Die Welt Zeigen—Bildung Und Erziehung in Posttraditionalen Gesellschaften* (Springer, 1997), pp. 149–218 (p. 163).

Resulta entonces que la crítica de la religión de Marx pasa por toda su vida y obra. Sigue siempre siendo una crítica de la idolatría referida a los ídolos, que el capitalismo sustenta o crea. Siempre se refiere entonces a la crítica de la idolatría –o el fetichismo– del mercado, del dinero y del capital. Posteriormente y en el siglo XX habría incluido la crítica del fetichismo del Estado y el correspondiente fetichismo del crecimiento económico, que aparece con fuerza comparable tanto en el socialismo soviético como en el capitalismo, que hizo también del crecimiento económico un fetichismo económico-escatológico. Este carácter escatológico del capitalismo adquiere por su uso de la magia de la mano invisible en la orientación de la interpretación de la realidad empírica, como una realidad destinada a un crecimiento ilimitado e infinito³⁷³.

Las posturas que en *Totalitarismo del mercado* de 2016 aparecen como conclusiones están puestas con claridad en el desarrollo de su *Crítica de la razón utópica* de 1984 y resulta revelador profundizar en ellas y analizar las identidades, diferencias y contradicciones que guardan las unas con las otras. Puesto que, si bien en términos políticos aparecen como pensamientos que se oponen radicalmente los unos a los otros, cuando son analizados en términos de sus fundamentos utópicos demuestran el carácter metafísico que los ancla a la racionalidad de la Cristiandad universalizante del eurocentrismo y al mismo tiempo revelan sus propias limitaciones.

Puesto que a lo largo de su crítica a la racionalidad utópica planteada en 1984 más allá de las limitaciones mencionadas en torno a la contradicción que suscita su defensa del socialismo, es importante destacar que a pesar de ello logra dilucidar una identidad entre el pensamiento neoliberal, anarquista y socialista que constituye el trasfondo del concepto mismo de utopía y que como se ha mencionado está anclado a la metafísica eurocéntrica. Al analizar el pensamiento Neoliberal desde la perspectiva de Friedrich Hayek se percata de la forma en la que en su proceder articula un discurso en el que se funda el pensamiento pretendidamente anti-utópico que define la imposibilidad del socialismo desde la perspectiva de la imposibilidad de la planificación central. Puesto que, de acuerdo con Hayek, la idea de planificación se opone a la racionalidad del mercado en la que el sujeto es aparentemente libre de intercambiar a voluntad.

Sin embargo, Hinkelammert se encarga de desmontar su discurso hasta reducirlo a la contradicción que lo lleva a afirmar que ni el socialismo ni el capitalismo realmente comprenden la posibilidad de un mundo más allá de las relaciones mercantiles y lo que supone trascender los antagonismos de clase. Esto se debe a que Hayek antepone la posibilidad de una racionalidad que existe en la presunta libertad del mercado que se regula a sí mismo. Algo que como puntualmente le espeta el pensador tico, depende necesariamente de un conocimiento científico del Mercado y al mismo tiempo pone en cuestión la tesis de la imposibilidad de la planificación socialista.

³⁷³ Hinkelammert, *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*, p. 34.

Esta transformación del mecanismo del mercado y de la competencia en milagro, parte de la tendencia al equilibrio que Hayek le ha imputado a este mercado. Como tal, lo ve como un mecanismo de asignación óptima de los recursos, y en cuanto mecanismo anónimo, el mercado puede realizar algo, que el hombre, al planificar, jamás puede realizar. El planificador utópico no tiene una calculadora tan potente como para realizar la tarea que él se propone. Sin embargo, no ve, o en su orgullo no quiere ver, que lo que él está buscando confiado en su propio saber, lo tiene ya frente a sí en forma de mercado. [...] Esto desemboca en una verdadera idolatría del mercado. En realidad el mercado no tiene nada parecido a una computadora. Si bien los precios son índices que indican algo, el problema es que el productor nunca puede saber lo que indican. Para saberlo, el productor tendría que tener aquel conocimiento perfecto que, efectivamente, jamás puede alcanzar. El hecho de que la decisión económica en el mercado se toma en un ambiente de riesgo, comprueba precisamente que el productor jamás puede saber lo que los precios indican³⁷⁴.

Esta disputa se prolonga entonces al problema de los valores y los precios que en las ciencias económicas ha supuesto el santo grial de la investigación puesto que la regulación de los precios depende las relaciones entre la oferta y la demanda que pueden ser reales o ficticias. Pues la creación de necesidades del capitalismo pone en relación y conexión a sujetos por naturaleza independientes unos de otros que al responder a las necesidades básicas del Mercado mundial responden a los intereses de los procesos de producción y no tanto a la conformación de los precios en sí mismo. Sin embargo, el problema de los valores y los precios escapa a los objetivos de la investigación, pero demuestra la reducción al absurdo al que se reduce la discusión sobre la imposibilidad de la regulación efectiva de los precios en la visión idealizada del mercado de Hayek y al mismo tiempo la imposibilidad de la planificación central del socialismo soviético.

Este problema es el motor que despierta el interés de Milton Friedman, quien aparece como el ideólogo por excelencia del Neoliberalismo, esto se debe a que resolvió el problema de la competencia perfecta que aparece como problema en las posturas de Hayek, por lo que Hinkelammert procede a desmontar su discurso y demostrar que las soluciones de Friedman responden a una restructuración del mundo trabajo y por ende están lejos de ser lo que promete la idea del Mercado que se regula a sí mismo y responden propiamente a los proyectos de la planificación central expuestos por el socialismo soviético.

Friedman basa su argumento en un salario a nivel de competencia, y nos dice que cuando hay desempleo, el salario difiere de aquel a nivel de competencia. [...] En donde aparezca desempleo, Friedman puede recetar la reducción de los salarios como solución. Y el FMI le sigue en esta tautología tan cómoda, recetando por todos lados reducciones de salarios en nombre de este salario competitivo absolutamente imaginario, que nadie conoce ni puede conocer y que no puede existir. Pero el argumento funciona perfectamente. Si una baja de salarios no conduce al aumento del empleo, Friedman se lava las manos y pide una reducción aún mayor. Existe solamente un punto en el cual la baja de salarios lleva al pleno empleo: este punto es el de un salario a nivel de cero. Pero esto no en el sentido de que con la continua baja de los salarios haya un continuo aumento del empleo sino en el sentido de que, recién llegando el salario a cero, el empleo puede ser completo. Sin embargo, por muerte del obrero esto ya no es necesario³⁷⁵.

³⁷⁴ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 86.

³⁷⁵ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 98.

Por lo que no sólo el problema de la competencia perfecta se rompe con la forma en la que el Estado interviene para reducir el salario del obrero, sino que el modelo que presenta Friedman difiere de las posibilidades reales de vida de los ciudadanos, pues estas tendencias conducen a la muerte del obrero. Recuérdese que su crítica fue realizada en 1984 y que las consecuencias del neoliberalismo a las que apuntaba se cumplieron de formas en las que la pobreza y la marginación de los trabajadores ha llevado a la periferia a competir en torno a la reducción de salarios. Pero esto es una forma específica de la utopía ingenua pues la vida del trabajador se reduce a un objeto de consumo y la intervención del Estado que condujo a la privatización está más cerca de la planificación central que de los ideales del libre mercado promovidos por el neoliberalismo.

El capitalismo radical enfoca ahora lo que él llama la abolición del Estado, y reivindica la tradición del anarquismo. David Friedman, hijo de Milton Friedman, ha tratado de indicar los caminos en principio factibles para esta disolución del Estado por medio de la privatización de sus funciones. [...] Esta anarquía del pensamiento burgués habla del anarquismo de Bakunin como un anarquismo romántico, presentándose así, como el nuevo anarquismo de la anarquía moderna. Es la anarquía en nombre del poder total del capital. Esta se distingue de la anarquía clásica en un punto clave. La anarquía clásica no querría privatizar las funciones estatales, sino disolverlas junto con la propiedad privada. Esta anarquía del capitalismo radical quiere instalar el poder absoluto del capital incluso por encima de las funciones estatales. El anarquismo clásico quería una situación en la cual ya no hiciera falta ninguna policía. El anarquismo capitalista ahora quiere privatizar la policía, y cree haber abolido el Estado, en cuanto que lo privatiza³⁷⁶.

Por lo que la aproximación a la competencia perfecta del Mercado total se convierte en un gran sacrificio de vidas humanas. Este calculo en el que la vida del obrero tiende a cero se convierte más allá de los modelos matemáticos con los que se enmascaran las realidades empíricas que las sustentan en una forma de hipotecar las vidas humanas en el presente en pos de un futuro utópico que nunca llegará. Por lo que la sociedad propuesta por las revoluciones burguesas en las que la propiedad y el contrato se postulaban como los elementos sobre los cuales se puede construir una sociedad en la que los ciudadanos son enteramente libres se revela una dinámica en la que sirven de ancla a la acumulación de la riqueza de forma privada que por su propia dinámica reproduce las condiciones de una sociedad estratificada en la que un sector de la sociedad acumula tanta riqueza que el mercado se ve obligado a sacrificar las vidas humanas en pos de su reproducción.

Esta ideología de muerte como bien señala Hinkelammert fue premeditada puesto que Hayek era consciente de las tendencias que el neoliberalismo desencadenaba. Pues si bien se vende como un discurso en pos del colectivismo se revela nada menos que el calculo de vidas humanas que son necesarias para la construcción de un futuro hipotético que conduce al desarrollo de la sociedad en un sentido ilimitado en las que resurge el mito del progreso infinito al que está anclada la metafísica eurocéntrica. Puesto que todo se puede sacrificar en pos de un mundo que nunca vendrá porque las lógicas a las que apunta el neoliberalismo lo que hacen es controlar el mercado

³⁷⁶ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 99.

de tal forma que la riqueza se acumule en unos pocos y la tendencia a la reducción salarial conduzca a exacerbar la contradicción expuesta en la teoría del fetichismo Marx. Debido a que si bien en la tradición liberal del siglo XIX, Marx encontraba un utopismo ingenuo, en la racionalidad de muerte del neoliberalismo Hinkelammert encuentra un cinismo ilustrado.

Es difícil encontrar en todo el pensamiento moderno, un peor y más cínico colectivismo que este de Hayek. Este sacrificio de vidas presentes en pos de un futuro totalmente fantasmagórico pasa por toda esta ideología del mercado total. Todo se puede sacrificar por este futuro que nunca vendrá. Es la dialéctica maldita que destruye el presente en función de simples imaginaciones. Y como el presente, el de ayer, de hoy y de mañana, es todo, lleva a la destrucción de todo. Todo se promete, a condición de que para hoy se acepte lo contrario. [...] El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera del futuro³⁷⁷.

En ese sentido es posible percatarse cómo es el pensamiento neoliberal, se devela una forma de considerar a la sociedad como elemento sacrificial de la riqueza material de las elites políticas y económicas en las que, bajo la premisa del futuro utópico se entrega la vida humana y la naturaleza viva a las demandas de un presente evanescente en el que el Mercado se erige como un ente absoluto. Por lo que la forma específica de utopía ingenua del Neoliberalismo se revela como una anti-utopía en la que la premisa del mañana se sacrifica el presente y junto a él toda posibilidad real de construir una sociedad que trascienda los antagonismos de clase.

Hinkelammert se percató que su análisis puso en relación y conexión, por un lado, el sentido libertario del neoliberalismo con el sentido del proyecto del anarquismo que busca la disolución del Estado, y por el otro, la regulación del mundo del trabajo con la planificación central del socialismo soviético. Por lo que, en *Crítica de la razón utópica*, se propuso hacer una revisión de estas corrientes en términos de las dinámicas con las que estos pensamientos lidian con las distintas formas de utopía. Para realizarlo distingue al pensamiento anarquista de la racionalidad neoliberal a partir de la forma en la que ambos parten del análisis de una realidad empírica a la que dotan de ciertas cualidades que les permiten derivar dos formas distintas de proceder.

Ambas parten del reconocimiento de una realidad precaria, pero se distinguen en la forma en la que abordan la cuestión del papel de la institucionalidad que rige dicha realidad, pues mientras el pensamiento neoliberal apunta a que las condiciones de dicha institucionalidad se encuentran siempre amenazadas. Dado que consideran al ámbito institucional, que incluye al sistema de los contratos y se funda en la propiedad privada, es considerado el árbitro inapelable de la organización del mundo material. Para el pensamiento neoliberal el mundo material no es inexistente, sino que es irrelevante debido a que se le considera como una exterioridad al

³⁷⁷ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 102.

funcionamiento del Mercado y del Estado. Para el pensamiento neoliberal como se ha visto dicha realidad precaria aparece dispuesta entre dos grandes extremos, por un lado, el caos que se decanta por la imposibilidad de la planificación y el equilibrio absoluto del ideal de la competencia perfecta que responde al sentido de una anti-utopía que sacrifica el presente en pos del futuro.

La lectura del pensamiento anarquista tiene como punto de partida a su vez las condiciones de la realidad empírica, pero esta no responde a una ineficiencia de las instituciones o al asecho de estas sino todo lo contrario. Para el pensamiento anarquista responde a una realidad material en la que el mundo del trabajo debería estar orientado a la satisfacción de las necesidades humanas, pero estas se encuentran sojuzgadas por el sistema institucional en particular el sistema de propiedad privada y el sistema de contratos legitimados por el Estado. En esos términos la búsqueda del pensamiento anarquista está en trascender las condiciones mismas de la forma en la que se organiza la sociedad en su conjunto y abolir las condiciones materiales de vida, puesto que el sistema institucional sólo sirve para explotar al trabajador y condenarlo a la miseria.

Por consiguiente, lo que en el pensamiento conservador es el “nomos” que se legitima y sacraliza, en el pensamiento anarquista es el medio de sojuzgamiento de la vida real y material. Pero dado que donde la vida material no es libre no hay ninguna libertad, la realidad sojuzgada del pensamiento anarquista es una realidad de miseria y sin libertad. El problema ya no es un caos que amenace la realidad desde afuera, sino que la realidad misma es catastrófica, miserable y esclavizante. Por lo tanto, el mal no es una amenaza que se presente contra la precariedad de un orden legítimo, sino que está en la raíz de este orden que, por consiguiente, es ilegítimo³⁷⁸.

Para analizar estas condiciones Hinkelammert recupera la visión de Ricardo Flores Magón pues considera que es la forma más acabada del pensamiento anarquista y que además responde a las necesidades y condiciones sociales de América Latina. Sin embargo, recurre a Mikhail Bakunin al reconocer el papel de la acción directa y el sentido de la espontaneidad que de hecho constituye el límite más palpable del pensamiento anarquista. Esto debido a que el papel de la espontaneidad requiere de condiciones constantes de cambio y transformación que ponen en jaque la posibilidad real de construir una sociedad anarquista. Dado que las condiciones de estabilidad conducen a la institucionalidad y se contraponen a los ideales del anarquismo en su principio de acción directa. Para comprender esta contradicción Hinkelammert señala que al igual que el pensamiento neoliberal el anarquismo se mueve en una relación utópica entre la miseria del presente y la posibilidad de una sociedad futura. Por lo que recurre a los análisis de Flores en los que el Mercado, el capital y el Estado aparecen como las condiciones institucionales que rigen la miseria de la clase trabajadora y posicionan a las elites políticas en una situación de dominio de los unos sobre los otros. Por lo que en la sociedad capitalista el ser humano es dominado por sí mismo, lo que pone en relación y conexión el pensamiento neoliberal y el anarquismo al señalar el papel de

³⁷⁸ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 110.

esta relación. Puesto que, mientras el pensar neoliberal busca una abolición de las regulaciones en pos de la libertad de empresa y el dominio del mercado, el anarquismo busca la disolución de la institucionalidad del Estado para abolir las condiciones que legitiman la dominación.

El parte de la realidad como una relación concreta entre el hombre y sus necesidades, relación que está perturbada por el sistema institucional que transforma al hombre trabajador en esclavo. El es esclavo del capital que lo domina, el cual resulta de la entrega de la propiedad al propietario privado que amasa capital explotando al trabajador. Entregada toda la sociedad al capital y a su acumulación, aparecen la ley y moral burguesas para defender al propietario de lo que él considera crimen, y que no es sino el resultado de la desigualdad social creada por la propiedad privada³⁷⁹.

Frente a esta realidad empírica se construye una bipolaridad conceptual que constituye una relación entre el presente y el futuro en el que el carácter utópico del pensamiento anarquista se revela como una forma inacabada del socialismo soviético. Misma que aparece como un límite del pensamiento anarquista debido al papel de la institucionalidad que se ha señalado con anterioridad por lo que el pensamiento anarquista supone una disputa entre el aquí y el futuro en el que de la misma forma en la que el Neoliberalismo sacrifica la vida humana en pos de una sociedad futura el anarquismo hace lo propio. Por lo que la visión metafísica del anarquismo comparte en esencia las premisas del pensamiento neoliberal a pesar de ser racionalidades aparentemente opuestas, por el papel que ambas otorgan a la miseria de la vida presente y la promesa de una realidad futura que resuelva las contradicciones del aquí y el ahora.

Esta alternativa es tan polarizada y, por tanto, tan maniquea como en el caso de la teoría conservadora o neoliberal, pero adquiere la forma inversa. Para la teoría conservadora o neoliberal la libertad es la afirmación de la autoridad; Flores, en cambio, entiende por autoridad el conjunto de propiedad privada y Estado, de ahí que la libertad liberal es precisamente la esclavitud desde el punto de vista del pensamiento anarquista. Por el contrario, el anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad y propiedad privada, lo que visto desde la teoría conservadora neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo³⁸⁰.

En estos términos las condiciones de la emancipación que plantea el pensamiento anarquista no difieren de las condiciones de superación de la realidad material precaria expuestas por el pensamiento neoliberal, pero difieren en las formas en las que se busca dicha superación y en los objetivos que se persigue superar. Pues mientras el Neoliberalismo apuesta por la desregulación del Estado y su reducción a una agencia que articule el poder absoluto sobre el que reposa el reconocimiento de la propiedad privada, así como las dinámicas contractuales, el pensamiento anarquista se refugia en la idea de la acción directa en la que aspira a un momento de espontaneidad de los movimientos sociales en los que se produce la revolución. Así mismo, el anarquismo y el neoliberalismo comparten la idea de que en la sociedad presente el ser humano es el lobo del ser humano, pero difieren en las condiciones en las que eso se ha hecho posible.

³⁷⁹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 114.

³⁸⁰ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 115.

El pensamiento neoliberal argumenta que las condiciones para la competencia perfecta no están puestas en la sociedad de la realidad empírica, por lo que el ser humano se ve subordinado al Estado, motivo por el que no es capaz de lograr una supuesta armonía liberal que se alcanza con la competencia perfecta. Lo cual constituye el trasfondo de su anti-utopía Neoliberal puesto que como ha demostrado Hinkelammert las condiciones necesarias para la competencia perfecta son imposibles debido a que la vida de los trabajadores -de quienes proviene la riqueza- se ve condenada al sacrificio en pos del Mercado. Mismo que conduce a una contradicción pues si la clase trabajadora no es capaz de sobrevivir y reproducir su vida real el consumo disminuye y por tanto el ciclo de producción, distribución y consumo se rompe. Una contradicción que el pensar neoliberal ha resuelto trasladando la contradicción de una sociedad a otra y en relación con las diferencias geográficas pero que tiene como consecuencia que al no solucionarse la contradicción esta simplemente se amplifica y aumenta de escala.

En ese sentido el pensar anarquista no difiere significativamente de esta clase de utopía ingenua, puesto que el anarquismo reconoce la misma condición empírica en la que vive el sujeto. Sin embargo, su análisis le sugiere que el ser humano es el lobo del ser humano debido a que la situación en la que el Estado, el capital y el Mercado lo han sumido lo ha convertido en una sombra de lo que podría ser y al mismo tiempo limitan su condición de verdadero sujeto. Por lo que la propuesta anarquista de sacrificarlo todo en pos de una sociedad futura implica reconocer al trabajador como elemento constitutivo de la relación de producción, distribución y consumo, pero al igual que en el pensar neoliberal se persigue un fin inalcanzable puesto que se presupone que las condiciones materiales de vida provocarán una revolución espontánea que está llamada a transformar a la sociedad y por ende la subjetividad real de los ahora trabajadores. Si el ser humano cambia no hacen falta el Estado y la autoridad, porque estas son instituciones represivas en una situación en la cual hay algo que reprimir para preservar el orden social presente.

Es a la vez una relación bipolar entre una realidad miserable de hoy y aquí y una realidad de vida plena para el futuro. Esta imagen del futuro en la visión del anarquista es perfectamente empírica. Él espera que, a partir de la revolución, esta nueva sociedad, esta vida plena, esta felicidad y libertad se realicen en la tierra³⁸¹.

Sin embargo, la problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización de la transición entre la realidad sojuzgada de la realidad empírica que a la que se enfrenta el presente y el futuro de libertad al que aspira. Dado que este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin ninguna autoridad, el anarquismo no es capaz de conceptualizar la transición en términos mediatizados. Por lo que entre la realidad del presente evanescente y el futuro de libertades absolutas aparece un abismo sin ninguna clase de puente institucional, lo cual constituye la mayor diferencia entre el anarquismo y el socialismo.

³⁸¹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 119.

La polarización absoluta entre dominadores y dominados se reproduce en una polarización a su vez absoluta entre presente y futuro. Por lo que difiere del pensamiento socialista en que, a diferencia de este, el pensamiento anarquista no tiene un concepto de *praxis*. Supone que hay una gran fuerza espontánea que se encuentra encadenada por las instituciones de propiedad que se materializan en el Estado y que se rigen por la autoridad del Mercado y las dinámicas propias a la reproducción del capital. Es así como el acto de destrucción de dichas cadenas que someten a esta fuerza espontánea representada por la amorfa construcción del sujeto revolucionario en su propia dinámica harán florecer esa nueva sociedad de libertad.

Sin embargo, la esperanza del nacimiento de un nuevo orden no se cumple jamás. Hay revoluciones anarquistas —como en México y parcialmente, en España (1936)— pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque, precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad. Si bien toda creación lleva consigo alguna destrucción no por eso vale lo inverso, esto es, una destrucción no lleva de por sí a una construcción³⁸².

Por lo que esta visión de la acción directa se revela como una utopía ingenua puesto que reproduce los ideales del pensamiento mesiánico en la que a través de un acto glorioso la revolución está llamada a construir la nueva sociedad de forma espontánea. En ese sentido es como, al no desarrollar ningún sentido de *praxis*, aunque triunfen, una vez en el poder no construyen una nueva sociedad, sino que esperan mesiánicamente a que dicha sociedad se produzca por sí misma. Esto se traduce en la realidad empírica como se ha visto a lo largo de la historia con ejemplos diversos como la *Commune de Paris*, los primeros años de la revolución mexicana e incluso en los momentos cumbre de la guerra civil española que estas rebeliones espontáneas son cooptadas por elementos contrarrevolucionarios que se apropian del discurso revolucionario y transforman esta fuerza engendrada por la espontaneidad en una nueva institucionalidad formal.

Frente al movimiento popular de reclamo de justicia, el movimiento conservador afirma las estructuras centrales de la sociedad, lo que Berger llamaba nomos y Hayek las reglas generales de conducta. Estas estructuras no tienen ni buscan capacidad de asumir tales reclamos, de ahí que el conservador, en su enfrentamiento con los movimientos populares, llame a la acción represiva en contra de éstos. Si el enfrentamiento se agudiza, tal acción conservadora no tiene otra perspectiva que la aplicación de la fuerza, desembocando al final en el terror. El conservador efectivamente cambia la sociedad en tales procesos de enfrentamiento, pero la cambia derivando siempre hacia una mayor represión. Su perspectiva de aceleramiento es entonces la perspectiva fascista o el Estado policial de cualquier forma. Cuanto más fijamente interpreta el principio central de su sociedad, más maniquea es su posición y más fuerte esta lógica hasta la aplicación de medidas violentas y de fuerza. La secuencia anti-utópica bajo la cual el conservador interpreta a los movimientos populares de protesta social no es más que una creación fantasmagórica —una

³⁸² Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 128.

*proyección— a la sombra de la cual él prepara su propia aceleración de su lucha de clases desde arriba y los pasos consiguientes al terror conservador y a la transformación de su sociedad, cada vez más cerradamente interpreta como fortaleza*³⁸³.

Hinkelammert es bastante crítico con el anarquismo debido a que es un pensamiento que comparte diferentes elementos constitutivos con el neoliberalismo, aunque sin cometer el error de equipararlos. Pues tal como se ha visto señala la forma en la que el pensamiento conservador y neoliberal han encontrado en él una forma de aprovechar dicha transición política para constituir una fuerza motriz que está llamada a transformar la sociedad y que al ser desplegada es sometida por los movimientos contrarrevolucionarios que terminan impulsando el proyecto neoliberal. Una sentencia que hacia 1984 resulta bastante polémica, pero que, a lo largo de la primera década del siglo XXI, sería puesta en práctica en las denominadas primaveras árabes, en las que las potencias occidentales promovieron la erupción de revoluciones basadas en la acción directa que terminaron siendo cooptadas por el neoliberalismo.

Estas falencias expuestas en la alternativa propuesta por el anarquismo, Hinkelammert las resuelve al presentar el concepto de *praxis* que existe en el socialismo, a partir del cual es posible definir el puente que permite sortear el abismo entre la realidad material del aquí presente y el futuro de libertades soñadas. A razón de lo cual la consigna anarquista como idea de la libertad ha tenido un impacto significativo sobre los pensamientos sociales contemporáneos. Por un lado, vemos esta huella en los pensamientos fascistas y neoliberales, especialmente en el fascismo italiano que tiene la influencia de la celebración de la acción directa en la mística de la huelga general tal como fue elaborada por Georges Sorel. En el pensamiento neoliberal, el pensamiento anarquista influye en el grado en que éste durante los años setenta del siglo XX formula un “capitalismo radical” en términos de un capitalismo en el que el Estado es reducido a un ente policiaco que garantiza la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, cuyos autores, en especial David Friedman y Robert Nozick, asignan el nombre de anarcocapitalismo.

Por lo que no se trata de una corriente distinta o separada de la vertiente principal neoliberal, sino más bien de su radicalización. El mismo Hayek prologa un número significativo de publicaciones de Robert Nozick en la cual *Anarquía, estado y utopía*³⁸⁴ destaca como la obra más significativa de esta postura neoliberal que retoma los fundamentos del pensamiento anarquista. Cabe destacar que el concepto de utopía mencionada en el trabajo de Nozick es presentada como una metautopía, por lo que construye un marco categorial que propone la migración voluntaria entre utopías que tiende a mundos en los que todos se benefician de la presencia de los demás. Se trata del "Estado vigilante" de Locke en un sentido amplio. El Estado protege los derechos individuales y se asegura de que los contratos y otras transacciones del mercado sean voluntarios.

³⁸³ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 129.

³⁸⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

El marco metautópico de Nozick revela lo que se presenta como algo inspirador y noble en esta función de vigilante nocturno que mantiene las condiciones sociales que permiten el intercambio. Ambos contienen la única forma de unión social que es posible para la consolidación de los "agentes racionales" atomistas de la Anarquía, el Estado y la Utopía, en las que son imaginadas como asociaciones totalmente voluntarias de beneficio mutuo. La influencia de esta idea en el pensamiento de neoliberal es profunda. Este aspecto coercitivo tiene idealmente un núcleo vacío en el sentido de los teóricos neoliberales en el que un núcleo mantiene a todos aquellos vectores de beneficios para el grupo en los que ningún subgrupo puede obtener mejores resultados por sí mismo actuando por su cuenta, sin cooperar con otros que no estén en el subgrupo.

Sin embargo, los mundos de la metautopía de Nozick tienen núcleos vacíos, ningún subgrupo de un mundo utópico está mejor si emigra a su propio mundo más pequeño. La función de la ética mercantil que defiende Nozick es fundamentalmente crear y estabilizar esos núcleos vacíos de cooperación mutuamente beneficiosa que permiten aproximarse al equilibrio de Mercado. Su opinión es que tenemos la suerte de vivir en condiciones que favorecen "núcleos más extensos", y menos conquista, esclavitud y saqueo, "menos imposición de vectores no centrales a los subgrupos". Los objetivos morales superiores son bastante reales, pero son parasitarios sobre la cooperación mutuamente beneficiosa que promueve su utopía de mercado.

En la utopía de Nozick, se presenta la falaz idea de que, si la gente no está contenta con la sociedad en la que está, puede marcharse y crear su propia comunidad, pero no tiene en cuenta que puede haber cosas que impidan a una persona marcharse o moverse libremente. Por lo que los elementos no inducidos socialmente pueden restringir las opciones de la gente. Nozick afirma que el hecho de que "los sanos" tengan que mantener a los discapacitados impone su libertad, pero esto introduce un principio de desigualdad. Esta desigualdad restringe el movimiento con base a las reglas básicas que Nozick ha implementado, lo que podría llevar al feudalismo y a la esclavitud, una sociedad que el propio pensamiento neoliberal rechazaría.

Nozick llega al Estado vigilante de la teoría del liberalismo clásico mostrando que hay razones no redistributivas para el procedimiento aparentemente redistributivo de hacer pagar a sus clientes por la protección de otros. Define lo que llama un estado *ultraminimal*, que no tendría esta característica aparentemente redistributiva, sino que sería el único que podría hacer valer los derechos en términos de la propiedad privada y el reconocimiento de los contratos. Los defensores de este estado *ultraminimal* no lo defienden por tratar de minimizar el total de violaciones de los derechos (*lo que él llama utilitarismo de los derechos*). Esa idea significaría, por ejemplo, que alguien podría castigar a otra persona que sabe que es inocente para calmar a una turba que, de otro modo, violaría aún más derechos.

Ésta no es la filosofía que subyace al Estado *ultraminimal*, sino que sus defensores sostienen que los derechos de sus miembros son una limitación lateral de lo que se les puede hacer. Este punto de vista de la restricción lateral refleja el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines y no meros medios, por lo que los derechos de un individuo no pueden ser violados para evitar violaciones de los derechos de otras personas. A razón de la teoría de los derechos de Nozick, que considera a los seres humanos como fines en sí mismos y justifica la redistribución de

los bienes sólo a condición de que haya consentimiento, está profundamente influenciada por la visión del sujeto propuesta por John Locke³⁸⁵ y Friedrich Hayek, particularmente la visión de Locke, que de acuerdo a Hinkelammert se ha utilizado desde el siglo XVIII como premisa de guerra.

La defensa que Nozick construye del neoliberalismo parte del argumento de que el anarcocapitalismo deviene inevitablemente de dicho Estado *ultraminimal*, a través de la eventual aparición de una única agencia privada de defensa dominante, porque otras agencias son incapaces de competir eficazmente contra las ventajas de la agencia con cobertura mayoritaria. Forjando una defensa que argumenta en favor del monopolio privado que suple las condiciones sociales de las que depende el Estado liberal. Incluso si la teoría anarcocapitalista es correcta, da lugar a una única agencia protectora privada que es en sí misma un "Estado" de facto. Así pues, el anarcocapitalismo sólo puede existir durante un periodo limitado antes de que surja un Estado, por lo que Hinkelammert señala la contradicción que existe incluso en la visión más radicalizada del pensamiento neoliberal y la forma en la que defiende una utopía del mercado.

Influencias igualmente importantes y mucho más fieles a los principios de los clásicos del anarquismo se pueden encontrar en los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta que culminaron en las distintas expresiones de 1968³⁸⁶. Sin embargo, y siguiendo la postura presentada por Maximilien Rubel,³⁸⁷ Hinkelammert señala que la línea más importante en la que el pensamiento anarquista fue continuado, es la línea del pensamiento marxista. Marx fue profundamente afectado por los pensamientos anarquistas, especialmente de la tradición francesa de Proudhon y Luis Blanc, pero también por el propio Bakunin. Cuando Marx se refiere al comunismo o a la asociación de productores libres, lo hace en los mismos términos que la referencia de los anarquistas a la libertad, o anarquía. Esta identidad es posible encontrarla todavía afirmada por Lenin cuando insiste en la identidad de la meta de libertad compartida tanto por los comunistas como por los anarquistas que sintetiza el sentido de la revolución en sí misma.

*Pero a pesar de esta identidad, hay una diferencia profunda y notable. Ella arranca del hecho de que el pensamiento anarquista no percibe ninguna necesidad de una mediatización institucional entre la acción revolucionaria presente y la libertad de una nueva sociedad por construir en el futuro. El análisis marxista, en cambio, se centra en esta problemática de la mediatización*³⁸⁸.

³⁸⁵ No hay ningún obstáculo legal para que la violencia sirva a este objetivo. Los pueblos indígenas, como pueblos del estado de naturaleza, no tienen derechos humanos codificados, y una guerra de agresión contra ellos puede definirse con la ayuda de Locke como una guerra defensiva de la sociedad burguesa. Sin embargo, Hinkelammert no relaciona esta legitimación de una política expansiva sólo con la colonización de América. Traza una línea con la guerra de Vietnam, en la que también se violaron masivamente los derechos humanos de la población vietnamita en nombre de los derechos humanos. En resumen, la teoría de Locke legitima la guerra de la burguesía para conquistar el mundo y apropiarse de todas sus riquezas. Raphael Beer, 'Inhalte Des Subjekts', in *Erkenntnis Und Gesellschaft* (Münster: Springer, 2016), pp. 159–284 (p. 169).

³⁸⁶ Mark Kurlansky, *1968: The Year That Rocked the World* (Random House, 2005).

³⁸⁷ Maximilien Rubel, *Marx, Théoricien de l'anarchisme* (Vent du ch'min, 1983).

³⁸⁸ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 148.

Hinkelammert señala que Marx elabora categorías teóricas de un pensamiento de revolución social y se enfoca especialmente en el estudio del proceso de mediatización institucional entre la acción revolucionaria necesaria en el presente y los fundamentos necesarios para la construcción de una sociedad futura. Insiste en que Marx desarrolla esta mediatización a partir del ejercicio del poder político representado en el Estado. Considera que no es simplemente la acción directa lo que lleva al orden espontáneo de la libertad, sino que hace falta una acción consciente y dirigida para la construcción de la nueva sociedad que sólo el poder político puede lograr, con esto cambia las formas en las que el anarquismo concibe la revolución tanto el tránsito a una nueva sociedad.

En la perspectiva marxista, la revolución ya no es simplemente la destrucción del Estado en cuanto tal, sino la conquista del poder político por el movimiento proletario, puesto que conserva el poder estatal e institucional en el tránsito entre la sociedad capitalista y la sociedad futura plena de libertades. La sociedad socialista se presenta como un puente institucional expresado precisamente por el Estado. De la revolución surge un nuevo Estado, y la revolución no es el acto de destrucción del Estado, como si lo es para el pensamiento anarquista, sin embargo, para Marx, la toma del poder político por el proletariado ya no es tampoco el tránsito hacia la nueva sociedad. Por lo que aparece una teoría del tránsito que sustituye los principios de la esperanza anarquista en la mera espontaneidad y como único motor del tránsito. Para Marx, el tránsito lo efectúa el proletariado con su actuación desde el poder político que adquiere cuando toma el control del Estado, desde su perspectiva sólo el Estado proletario puede efectuar el cambio del sistema económico que el anarquista considera que emana de la mera espontaneidad.

Este cambio se consolida tanto en el sistema de propiedad privada como en toda la organización del mundo del trabajo. El Estado proletario tiene como misión organizar la división social de trabajo en la que todos lo efectúen en común y distribuyan los frutos de éste según sus necesidades particulares y acorde a sus capacidades reales. Para Hinkelammert eso implica la abolición de la propiedad privada y de todo el sistema mercantil de intercambio y, por tanto, la abolición del propio dinero, por lo que la acción política a partir del Estado proletario realiza aquella libertad económica de la cual habla el anarquista Flores Magón. Una vez que la libertad económica esta asegurada posibilita posteriormente la propia abolición del Estado. Transformando la división social del trabajo en el sentido de aquella libertad económica, el Estado efectúa su último acto y, por tanto, pierde su razón de ser, se lo disuelve por obsolescencia, el Estado “desaparece”. Dando paso a la aparición del comunismo, que resulta ser la realidad de lo que los anarquistas soñaron con el concepto de anarquía. Este pensamiento de Marx llevó al choque frontal con los anarquistas, quienes lo interpretaron como un nuevo estatismo, la cual se tradujo en una disputa con Bakunin, que llevó al quiebre de la *Primera Internacional*.

Bakunin sostenía que una vez que el Estado ha logrado el poder para transformar toda la estructura económica no desaparecerá, sino que se fortalecerá,³⁸⁹ por lo que será sucedida por otra sociedad organizada en términos de dominadores/dominados que jamás logrará alcanzar las condiciones del auténtico comunismo o su concepto de anarquía. Sin embargo, el pensamiento

³⁸⁹ Donald Clark Hodges, ‘Bakunin’s Controversy With Marx: An Analysis of the Tensions Within Modern Socialism’, *The American Journal of Economics and Sociology*, 19.3 (1960), 259–74.

marxista se impuso en los movimientos socialistas revolucionarios. La razón es bien comprensible puesto que el pensamiento marxista es el único que realmente fue capaz de guiar una revolución proletaria exitosa como ocurrió en la revolución de octubre de 1917, por lo que renunciar en la línea anarquista a la conquista del poder político, es renunciar a la victoria de la revolución. Cuanto mayor experiencia de organización adquiría el movimiento obrero, más se convenció éste de que la espontaneidad anarquista era un bello mito, pero siempre un mito. Podía socavar la sociedad capitalista, pero no podía superarla y trascender sus condiciones materiales de vida.

Pero la crítica de Bakunin tampoco resultó simplemente falsa, por lo que es significativo mencionar que Hinkelammert no fue consiente de esta contradicción en su obra de 1984. Efectivamente, el Estado de la sociedad socialista que surgió con las primeras revoluciones exitosas del siglo XX, no tendió a desaparecer, sino que llegó a afirmar su poder de forma despótica, pero no sólo por las razones que Bakunin había expuesto, sino que fue por razones totalmente intrínsecas al ejercicio del poder mismo. Puesto que la anarquía no fue factible más allá de las buenas o malas intenciones de los dirigentes, el Estado como poder político tuvo que afirmarse frente a las condiciones geopolíticas mundiales que amenazaban con destruirla por representar una situación nociva a los ojos de las potencias imperialistas. Por lo que el Estado socialista se constituye a largo plazo muy a pesar de que efectivamente se cambia desde el Estado la organización económica de la división social del trabajo. Esta transformación en el sistema de propiedad se da por la sustitución de la propiedad privada por la propiedad socialista y con la instalación de un sistema de planificación central que asegura una decisión planificada de las orientaciones principales de la economía que es materializada por la Unión Soviética a partir de los años 1928-1929.

Sin embargo, este sistema de planificación difiere considerablemente del que Marx había conceptualizado a lo largo de sus obras, puesto que lo había definido como una organización de productores libres dispuestos de tal forma en la que son capaces de coordinarse a través de un sistema de planificación que les permitiría ser capaces de renunciar a las relaciones mercantiles, colectivizando tanto el proceso de trabajo como el consumo. Por el contrario, la planificación socialista surgió de una manera completamente diferente, pues a pesar de que se desarrolla un sistema de planificación mucho más detallado y mucho más burocratizado de lo que Marx había previsto, no se mostró, de ninguna manera, capaz de abolir las relaciones mercantiles ni el uso del dinero. El desarrollo de la planificación socialista llevó, por el contrario, a un desarrollo siempre mayor de las propias relaciones mercantiles. Eso no solamente ocurrió en la Unión Soviética, sino que se repitió posteriormente en todas las nuevas sociedades socialistas. Por lo que todas ellas tienen hoy un desarrollo mercantil muy superior al que presentaban en el momento de su proceso revolucionario, a pesar de que hayan surgido grandes sistemas de planificación económica.

La postura que defiende Hinkelammert en 1984 lo conduce a enfrentarse a una serie de debates significativamente complejos con el Neoliberalismo en estrictos términos macroeconómicos que se pueden resumir en la tesis que desde entonces defiende el pensamiento neoliberal al señalar la imposibilidad de una sociedad sin relaciones mercantiles. Por lo que Hinkelammert se ve forzado a cuestionar las propias formas en las que la Unión Soviética responde a estas condiciones buscando encontrar una respuesta a lo que parece ser un impasse teórico que hasta la fecha sigue

suscitando una serie de debates entre los neoliberales y marxistas contemporáneos. En el que suele haber un consenso en torno a la naturaleza de las relaciones mercantiles a nivel planetario debido a que se reconoce la interdependencia económica entre todas las naciones de la tierra. Por lo que si se busca transformar la sociedad y la abolición de las relaciones mercantiles esto debe ocurrir a escala mundial. Sin embargo, el Hinkelammert de 1984 se aferra a una discusión en torno a las condiciones macroeconómicas de la Unión Soviética sin percatarse de que una década más tarde el pensamiento neoliberal celebraría la más grande de sus victorias.

Las condiciones materiales del equilibrio —pleno empleo, desarrollo equilibrado, conservación del equilibrio ecológico— no son suficientes para expresar la eficacia económica del rendimiento de la economía socialista y para expresarla cuantitativamente. Son marcos materiales del desarrollo económico que no expresan de por sí el rendimiento económico formal. Sin embargo, la tasa de ganancia tampoco sirve para este propósito, por el hecho de que ella misma tiene un límite planificado. Si las mismas ganancias son planificadas, también se necesita un criterio de rendimiento para planificar las ganancias. En el socialismo soviético este criterio formal de rendimiento ha resultado ser la tasa de crecimiento económico³⁹⁰.

A pesar de ello, el Hinkelammert de 1984 se percata de que existe una contradicción en las formas en las que el socialismo se ha desarrollado como pensamiento y esto lo lleva a enfrentarse a uno de los más grandes críticos del pensamiento utópico que se ha convertido en un referente teórico del pensamiento neoliberal. Pues las críticas de Karl Popper al socialismo desde el punto de vista utópico se convirtieron en la base de un movimiento anti-utópico a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, que desencadenó en la conformación de la posmodernidad. Las cuales se reducen a señalar el hecho de que el socialismo se concibe como una sociedad que aspira a transitar hacia el comunismo y por ende la institucionalización de la sociedad socialista entra en contradicción con la aspiración de transición en la que su consecuencia es reproducir los imaginarios tanto del anarquismo y el pensamiento neoliberal. A consecuencia de la propia contradicción de la institucionalidad existe un límite claro en el que la sociedad socialista se presenta como un momento sacrificial del presente en pos de un futuro propiamente comunista.

Popper no es capaz de llevar esta conclusión hasta sus últimas consecuencias de la forma en la que Hinkelammert lo hará, por lo que en la crítica que presenta a la visión de Ernst Bloch y su principio de esperanza se encuentra la racionalidad que logrará desarrollar en sus obras posteriores a la *Crítica de la razón utópica*. Puesto que comprender las relaciones que lo llevaron a cuestionar el utopismo ingenuo de Bloch permite comenzar a dilucidar las relaciones que establece con el pensamiento socialista y las consecuencias de los ideales fundados en el mito del progreso infinito que entregan el presente como sacrificio de un futuro que nunca vendrá.

³⁹⁰ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 160.

La meta final se presenta como el horizonte de la sociedad socialista, pero no en cuanto objeto directo de ninguna acción. Como perspectiva de desarrollo socialista el mito del futuro comunismo del porvenir es un ideal concreto subyacente a cada paso de la sociedad socialista. Si llega o no, no es una cuestión que esté en discusión, puesto que en cada momento sigue habiendo un futuro infinito de su posibilidad, por lo que no es exterior a la sociedad socialista como objeto de sueños, sino que es lo subyacente del progreso actual hacia metas futuras que trasciende cualquiera de ellas. En su forma más extrema, este ideal concreto es el horizonte al cual se acerca el barco.

Precisamente este tipo de ideal Bloch lo había criticado en el sentido de un “viaje sin fin”, que a la postre será un viaje sin sentido y, por tanto, una pérdida de esperanza, un “infierno”. Sin embargo, dado el hecho de que este comunismo es un concepto límite abstracto sin posibilidad de realización, no hay manera de evitar su transformación en el horizonte de un viaje sin fin en cuanto el comunismo sigue siendo interpretado como resultante de un progreso en el tiempo³⁹¹.

Hinkelammert es consciente de que el ideal concreto interior a la sociedad socialista como su perspectiva y horizonte se convierte de esa forma en una infinitud plena que legitima la sociedad socialista y las formas en las que ha aparecido. Por lo que el eterno desarrollo de un comunismo pleno, sin problemas ni fricciones, legitima un socialismo presente con sus problemas y fricciones. En ese sentido, el socialismo actual en sus términos es un preámbulo perpetuo que existirá hasta que logre aparecer el comunismo, y este comunismo es puesto como ideal interior del socialismo, hacia el cual éste avanza eternamente. El comunismo es un concepto límite interpretado como futuro empírico, hacia el cual se avanza y al cual nunca se llega.

El proceso real de aproximación, precisamente, no se acerca a tales condiciones supuestas. Por tanto, no se aproxima a la meta descrita en términos del concepto límite. Lo que en el progreso infinito teórico aparece como contradicción dialéctica, aparece ahora en el progreso infinito de aproximación real como imposibilidad infinita, o, si recurrimos a la expresión de Hegel, como mala infinitud, o de Bloch, como viaje sin fin³⁹².

A partir de este punto la *Crítica de la razón utópica* se convierte en un debate teórico político en el que Hinkelammert busca defender lo indefendible, pues el socialismo soviético terminó convirtiéndose en uno de los grandes fracasos de los proyectos alternativos al capitalismo y sus vertientes radicalizadas como el neoliberalismo y el anarcocapitalismo. Sin embargo, entre el texto de 1984 y su resolución efectiva en *Totalitarismo del mercado* de 2016, es posible prestar una especial atención a la evolución de sus obras en las que intenta resolver los conflictos que se originaron con la publicación de su famosa crítica de 1984. Por lo que en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador* (1996), *La vida o el capital* (2003) y *Hacia*

³⁹¹ Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 170.

³⁹² Hinkelammert, *Crítica de La Razón Utópica*, p. 177.

una crítica de la razón mítica (2007), comprende el sentido de lo que denomina el laberinto de la modernidad en la que logra comprender el trasfondo metafísico de la construcción de alternativas. En la cual destaca particularmente su obra titulada *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* de 1995 en la que se enfrenta a la crisis del socialismo y la emergencia del pensamiento en lo que se ha denominado como “tercer mundo” y que constituye una de las obras más importantes de Hinkelammert. Donde explora por primera vez el concepto de totalitarismo, que será clave en sus obras posteriores, y donde se cuestiona el lugar mismo de la epistemología subyacente al desarrollo del pensamiento moderno en sí mismo. Un proceso que lo llevó a plantear el problema del determinismo geográfico y la construcción de la identidad en el desarrollo de la subjetividad y que, si bien fue un problema que se quedó en el tintero en *El mapa del emperador* (1996), lo condujo a plantearse la relación estrecha entre el mito y la razón instrumental que aborda en detenimiento en *Hacia una crítica de la razón mítica* (2003), pues es ahí donde desarrolla el principio de identidad entre el capitalismo y la religión que le permitirá conectar sus distintas perspectivas en su conceptualización del *Totalitarismo del mercado* (2016).

En ese sentido se vuelve de vital importancia para esta investigación el leer su obra posterior a la *Crítica de la razón utópica* a la luz de sus planteamientos y de los conflictos a los que se enfrenta en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, en un momento profundamente crítico del marxismo y en el que la cuestión de la periferia aparece por primera vez. Una discusión que permite enfocar y trascender las limitaciones del pensamiento de Marx, al tiempo que este mismo es utilizado por Hinkelammert para enfrentarse al pensamiento marxista en sí mismo. Una discusión que ha sido realizada por Maximilien Rubel en dos ocasiones (1970 y 2000) y que pone en contexto las lecturas que se hacen de Marx frente a los propios marxismos³⁹³, en la que se recupera la visión de un arte de lo posible como una forma de trascender las limitaciones del pensamiento utópico anclado a la metafísica occidental y se busca presentar las distintas posiciones que articulan lo que Hinkelammert define como una cultura de la esperanza.

³⁹³ Maximilien Rubel, *Marx : Critique Du Marxisme* (Paris: Payot, 2000).

IV. Sociedad sin exclusión y cultura de la esperanza

El trasfondo más significativo del pensamiento de Hinkelammert está anclado a la filosofía de Karl Marx, la cual se puede sintetizar a razón de una *Metafilosofía de la libertad*³⁹⁴. Sin embargo, para arribar a la comprensión cabal de su pensamiento es importante distinguirlo de los marxismos,³⁹⁵ puesto que a pesar de ser una serie de desarrollos teórico-políticos que se reivindican desde su

³⁹⁴ Henri Lefebvre, *Karl Marx: Una Metafilosofía de La Libertad*. (Mexico City: Itaca, 2019).

³⁹⁵ Antes de proceder resulta sumamente importante rescatar la división de Ludovico Silva, quien considera que hay tres tipos de identidades analógicas y categorías lingüísticas que responden al número indefinido de posturas al interior de lo que se reconoce coloquialmente como “marxismo”. Por lo que elabora una rigurosa distinción categorial que le permite clasificar a los marxismos en tres grandes grupos: marxianos, marxólogos y marxistas. A los marxianos los define como aquellos que se comprometen en un sentido ético y racional con los textos de Marx y que cuestionan significativamente las distintas recuperaciones que se hacen de sus obras apegándose minuciosamente a las posturas del propio Marx. A los marxólogos los define a partir de la relación que hay entre los textos de Marx y su clasificación como elemento racional con el cuál pensar la relación entre el espacio y el tiempo sociales, en los que se prioriza la ontología del ser social por sobre sus posturas políticas y donde no necesariamente existe una reivindicación de estas. Los marxólogos no necesariamente compaginan con Marx, pero lo conocen con detalle y precisión. Por lo que suelen ser los marxistas a secas, aquellos que se entregan de forma acrítica a los análisis ético-pragmáticos de Marx, estos no necesariamente conocen su obra a cabalidad y suelen presentar las posturas más viscerales y dogmáticas sobre su pensamiento. Ludovico Silva, *El Estilo Literario de Marx* (Fondo Editorial IPASME, 2007).

filosofía, pueden resultar en muchos aspectos incluso contradictorios con su propio pensamiento³⁹⁶. No obstante, no se pretenden negar las críticas que se le han hecho a partir de los debates en torno a la idea de patriarcado³⁹⁷. Por lo que este capítulo se enfocará en explorar la relación entre ambos autores, así como en las distintas críticas al marxismo en general, que han emanado principalmente desde las distintas posturas de la identidad que surgieron con el auge del pensamiento feminista. Presentando a su vez las posibles soluciones que la filosofía política de Franz Hinkelammert ha planteado a su pensamiento, en los que entrega lo que denomina cultura de la esperanza y plantea las bases de una sociedad que trascienda el sistema de exclusión.

Una de las principales críticas a las que se enfrenta el pensamiento de Marx se volvió sumamente recurrente en los años recientes debido a que, en el marco de los eventos museísticos en Trier, su ciudad natal, un aspecto de su vida personal profundamente ocultado por el estalinismo salió a la luz y se volvió un debate importante en torno a la discusión ética y política entre el espacio privado y el espacio público³⁹⁸. Pues en el corazón de una Alemania dividida por neonazis, guardias rojos, feministas y tecnócratas enfrentados en las calles por el dominio del espacio público, la unión europea se encargó de demostrar a través de la biografía de Helene Demuth, que lo marxista no quita lo machista. Discusión que ha sido abrazada en todo el mundo por colectivos políticos e intelectuales por igual, en la que se pone en cuestión la vida y el pensamiento de Karl Marx.

Puesto que la sociedad contemporánea ha llevado a la discusión teórico-política sobre el sentido y contexto de la cotidianidad de la convivencia social a un punto del presente en el que la seguridad se ha comenzado a convertir en un privilegio de clase, poniendo en cuestión la existencia de una desigualdad fundante que se sustenta en las condiciones que enmarcan los principios del sexo, la raza y la clasificación social como elementos de segregación. Apuntalando las críticas expuestas en la ya clásica obra de Angela Davis, *Mujeres raza y clase (1981)*,³⁹⁹ donde expone la relación estrecha entre estas tres categorías de segregación que reproducen la exclusión social, en las que cuestiona el lugar de la mujer negra como elemento de la sociedad que es intersectado por todas las categorías de segregación social anteriormente expuestas. Una discusión no menor que profundiza detenidamente en *El color de la violencia contra las mujeres*⁴⁰⁰. Por lo que los debates en torno a estas dos perspectivas se han popularizado y radicalizado desde entonces, adquiriendo un lugar central en las discusiones teórico-políticas contemporáneas.

³⁹⁶ Rubel, *Marx : Critique Du Marxisme*.

³⁹⁷ Celia Amorós, *Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal* (Barcelona, España: Anthropos Editorial, 1991), XV.

³⁹⁸ Izumi Omura and others, *Karl Marx Is My Father : The Documentation of Frederick Demuth's Parentage*, 2011, p. 212.

³⁹⁹ Angela Davis, *Women, Race, & Class* (New York: Vintage, 2011).

⁴⁰⁰ Angela Davis, 'The Color of Violence against Women', *Colorlines*, 3.3 (2000), 4.

El trasfondo de las discusiones expuestas por Davis, intentan reconsiderar el lugar que se otorga en el debate teórico a la construcción de la identidad y el lugar de enunciación al que se anclan poderosamente las mentalidades modernas -tal como se ha abordado en el tercer capítulo de la presente investigación- pues reproducen una serie de imaginarios geográficos de origen colonial en torno a la construcción de la subjetividad y con especial relación al lugar de enunciación que es a su vez definido por las identidades asociadas a los imaginarios geográficos. A la que responde el trasfondo general de la presente investigación que se constituye como una crítica general a dicha racionalidad geográfica que opera en el proceso mismo de la construcción de la identidad y la identificación en la que se reproducen los cánones éticos y estéticos de la metafísica eurocéntrica. Anclando la discusión a las perspectivas teóricas abiertas por Franz Hinkelammert.

Por lo que al adentrarse en el debate en torno a la relación entre sexo, raza y clase los marxismos suelen ser ampliamente cuestionados debido a las características colonialistas y patriarcales de la obra de Karl Marx⁴⁰¹, sin embargo, es importante destacar que los marxianos y los marxólogos en particular se han encargado de trascender estas discusiones construyendo una corriente que se autodenomina como *Marxismo negro*,⁴⁰² en las que destaca en particular la obra de Angela Davis. Puesto que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y tras la disolución de la Unión Soviética, el neoliberalismo se logró convertir en el paradigma de realización material que ha generado un nuevo contexto geopolítico mundial que ha resituado el lugar histórico de Europa. Pues es cada día más provincializada⁴⁰³ y homogeneizada al resto del mundo, respondiendo a la dinámica que Achille Mbembe denomina *devenir negro del mundo*.⁴⁰⁴ Este concepto que utiliza para referirse al huracán de la globalización,⁴⁰⁵ pero que otorga un matiz particular al señalar la incidencia del negro como paradigma de lo trágico y de las dinámicas de segregación social sistemática.

Es por ello por lo que la vida de Helena Demuth expone la opresión que se señala a los distintos marxistas, lo cual no es sino una expresión despolitizada de los feminismos marxistas que cuestionan el lugar atribuido a las mujeres en el problema de la acumulación originaria de *El Capital*. En ese sentido surge entonces en el debate ético y político contemporáneo una relación estrecha entre la subjetividad individual y el papel de la identidad del sujeto en relación con su

⁴⁰¹ Nathaniel Weyl, 'Notes on Karl Marx's Racial Philosophy of Politics and Heredity', *Mankind Quarterly*, 18.1 (1977), 59.

⁴⁰² Cedric J Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Univ of North Carolina Press, 2000).

⁴⁰³ Elíbio Júnior, Lima, and Almeida.

⁴⁰⁴ Achille Mbembé, 'Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde', *Politique Africaine*, 136.4 (2014), 121 <<https://doi.org/10.3917/polaf.136.0121>>.

⁴⁰⁵ Franz Hinkelammert, 'El Huracán de La Globalización: La Exclusión y La Destrucción Del Medio Ambiente Vistos Desde La Teoría de La Dependencia', *Economía Informa* (1997), No. 255, p. 11-19., 1997.

afinidad selectiva construida socialmente a razón de las condiciones que definen su identidad de forma exterior a su propia sensibilidad. Por lo que el papel de la biografía ha tomado un lugar significativo en los debates políticos contemporáneos que redefinen la relación entre el autor y su obra. En ese sentido, la vida de Helene Demuth adquiere un papel significativo en la construcción de la crítica que el feminismo ha hecho a Marx como sujeto, misma que se vincula a la propia crítica que las marxistas han señalado desde el siglo XIX, en la que destaca particularmente el trabajo de Eleanor Marx⁴⁰⁶, por ser la primera marxista en abordar estos problemas teóricos.

Así pues, se pretenden explorar de este modo las perspectivas teóricas que surgieron tras el fracaso del proyecto socialista, y las formas en las que los debates sobre el papel de la identidad se han apoderado de los discursos críticos. Reconociendo desde luego el lugar que Mbembe y Hinkelammert atribuyen al neoliberalismo en su papel de unificador de la desigualdad económica, que ha exacerbado las tensiones raciales que se contraponen a las mentalidades que se anclan a la visión colonial de los imaginarios geográficos que colocaban a Europa en una posición de dominio ético y estético. Un entramado de problemas teóricos que han promovido un auge de lo trágico e impiden reconocer lo que Hinkelammert denomina cultura de la esperanza. Puesto que es una postura ética y política que conduce a reconocer a través del arte de lo posible, las condiciones de posibilidad de construir una sociedad que trascienda los procesos de exclusión sistemática. Por lo que resulta muy revelador adentrarse a este debate comenzando por recuperar la biografía de Helene Demuth y al mismo tiempo situarla a razón de la crítica a las perspectivas liberales que cuestionan y reclaman el lugar de su identidad individual en la vida de la familia Marx.

La razón de esto se encuentra en la racionalidad con la que operan los discursos identitarios y el cómo es que estos se enfocan en cuestionar las condiciones de vida del sujeto individual, por lo que recurren a exponer situaciones personales de la vida de los sujetos que se convierten en un tema de debate público y se reivindican en la consigna feminista de la segunda ola que pugnaba por la discusión en la que se afirma que lo personal es político⁴⁰⁷. La frase ha tenido una gran presencia en el feminismo negro, como en *A Black Feminist Statement* del *Combahee River Collective*,⁴⁰⁸ el ensayo de Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*,⁴⁰⁹ y la antología *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, editada

⁴⁰⁶ Jane Sunderland, 'The Feminism of Eleanor Marx', *Hecate*, 9.1/2 (1983), 54. Jenny Marx, 'Kurze Umrisse eines bewegten Lebens', *Institut für Marxismus-Leninismus: Mohr und General*, 1983, 184–213.

⁴⁰⁷ Hanisch Carol, 'The Personal Is Political', *Feminist Revolution: Redstockings Collection*, 1969, 204–5.

⁴⁰⁸ Combahee River Collective, 'A Black Feminist Statement' (na, 1977).

⁴⁰⁹ Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (Penguin UK, 2018).

por Gloria E. Anzaldúa y Cherríe Moraga⁴¹⁰. Este proceso de reconocer como social y sistémico lo que antes se percibía como aislado e individual ha caracterizado la política de identidad de los afroamericanos, de otras personas segregadas en términos raciales, de los gay y lesbianas.

La centralidad de "*lo personal es político*" para el movimiento feminista de la segunda ola significó un impulso detrás de muchos cambios políticos y legales que promovieron los movimientos feministas desde la segunda mitad del siglo XX. Por lo que, tanto el feminismo de la tercera ola como el postfeminismo, sostienen el argumento de "*lo personal es político*" como elemento central de sus perspectivas teóricas, mismas que están detrás del auge de las políticas de la identidad que han comenzado a desplazar las construcciones teóricas que aglutinaban a la sociedad en función de su reivindicación en jerarquías sociales. Estos antagonismos se pueden considerar el trasfondo de la crítica que se hace a Marx a partir de la biografía de Demuth, por lo que comprender la relación entre Demuth y Marx parte del análisis de su biografía.

Helena era la hija del jornalero y panadero Michel Demuth (1788-1826) y Maria Katharine Creutz (1791-1848). Sus padres se casaron en St. Wendel el 16 de febrero de 1808 y tuvieron siete hijos, de los cuales Helena era la quinta. Helena Demuth llegó a la casa del concejal del gobierno de Trier en 1837, Johann Ludwig von Westphalen, con la intención de laborar en su casa como sirvienta. En 1845, su esposa Caroline von Westphalen envió a Helena a Bruselas⁴¹¹ para apoyar a su hija Jenny. Para entonces, Karl Marx y Jenny von Westphalen se habían casado y vivían disfrutando de su vida juntos en la ciudad de Bruselas, en compañía de la *Ciencia de la Lógica*. En mayo de 1857 Helen solicitó la ayuda de su media hermana, quien era casi quince años más joven, Marianne, quien también trabajó para la familia Marx hasta su muerte en 1862⁴¹².

Por entonces, Marianne y Helene Demuth siguieron a la familia Marx en 1848 cuando debido a acontecimientos perniciosos para la pareja, los enviaron a la ciudad de París, con un intervalo entre 1848 y 1849 donde fueron enviados a Colonia, y posteriormente en 1849 regresó a París, para finalmente terminar en el famoso exilio de Londres. Helene no solo era cocinera, también era una buena amiga de los niños que la llamaban Nimmy. De vez en cuando también jugaba ajedrez con

⁴¹⁰ Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Sunny Press, 2015).

⁴¹¹ Gabriel.

⁴¹² Karl Marx a Friedrich Engels 24 de diciembre de 1862: "*Pero ahora para la peor de las suertes. Marianne (la hermana de Lenchen), que ya curó a Allen de una enfermedad cardíaca hace un año, comenzó a sentirse mal el día que mi esposa se fue. El martes por la noche, dos horas antes de la partida de mi esposa, estaba muerta. Lenchen y yo juntos durante los siete días de espera de los enfermos*". K Marx, "Marx-Engels Correspondence 1862" (1862).

Karl Marx, quien perdía ante ella, como dijo Wilhelm Liebknecht⁴¹³. La polémica que la involucra de forma íntima con Karl Marx comenzó en 1851, cuando Helene Demuth dio a luz a un niño, pero no reveló el nombre del padre. El pequeño Henry Frederick Demuth (*llamado Freddy*) nació el 23 de junio de 1851 en Londres, sin embargo, fue entregado a una familia adoptiva de la misma Londres llamada Lewis. Contrariamente a algunas afirmaciones en la literatura, Friedrich Engels no reconoció la paternidad de Frederick, y Eleanor Marx lo consideró como su 'medio hermano'. A pesar de todo, la verdad de lo ocurrido, Helene se lo llevó a la tumba.

Jenny Marx buscó una enfermera para Henry Frederick Demuth de la familia Devalek en Bruselas en octubre de 1851, quien también cuidó a su hijo Edgar en 1847⁴¹⁴. Dado que no coincidía con las ideas de Marx, todos los documentos fueron retirados del archivo por las órdenes de Stalin el 2 de enero de 1934 como documentos secretos de investigación⁴¹⁵. Después de la muerte de Marx en 1883, Helena Demuth se mudó a la casa de Engels, de quien continuó dirigiendo la casa. Junto con él, arregló el patrimonio histórico de Marx y descubrió los manuscritos para el segundo volumen de *El Capital*. Helena Demuth contrajo cáncer en octubre de 1890 y murió el 4 de noviembre. En su testamento del 4 de noviembre de 1890, consideraba a su hijo Frederick Lewis Demuth como un heredero universal que heredó £ 95 y sus escasos bienes personales⁴¹⁶.

A petición de las hijas de Marx, Eleonor y Laura, fue enterrada en la tumba familiar en el cementerio de Highgate en la ciudad de Londres. Engels pronunció un discurso fúnebre en su tumba y en una carta al sobrino de Helena Demuth, Adolf Riefer demostró que conocía la verdadera relación de Helena y Freddy Demuth:

La difunta ha hecho un testamento en el que ha puesto en su lugar al hijo de un amigo fallecido, al que adopté desde muy joven en su infancia, por así decirlo, y que poco a poco se convirtió en un buen y capaz mecánico, Frederick Lewis, para ser su único. La misma ha adoptado durante mucho tiempo, por gratitud y con su consentimiento, el nombre de Demuth⁴¹⁷.

La vida de Helene Demuth demuestra el lugar que el feminismo a partir de la segunda ola ha puesto como directriz de la crítica al pensamiento de Karl Marx. No obstante, lo que más se suele

⁴¹³ Hans Magnus Enzensberger and Michael Faber-Kaiser, *Conversaciones Con Marx y Engels* (Editorial Anagrama, 1999).

⁴¹⁴ Terrell Carver, 'Engels's Feminism', *History of Political Thought* (Imprint Academic Ltd., 1985), 479–89 <<https://doi.org/10.2307/26212414>>.

⁴¹⁵ Omura and others, p. 212.

⁴¹⁶ Heinrich Gemkow, 'Helena Demuth (1820–1890). Vom Salon Zur Barrikade: Frauen Der Heinezeit', ed. by Irina Hundt (Stuttgart: J.B. Metzler, 2002), pp. 415–24 (p. 420) <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02790-0_24>.

⁴¹⁷ K Marx, 'Marx-Engels Correspondence 1862', p. 205.

cuestionar no corresponde propiamente a la paternidad de Marx, sino al encubrimiento que se hizo de este hecho durante la Guerra fría que, dado que el mayor secreto de la historia compartida entre la CIA y la KGB se remitía a una situación que contemporáneamente puede ser caracterizada de violencia machista⁴¹⁸. Por lo que el valor ético de la subjetividad de Karl Marx lo sitúa como un pensador juzgado por un concepto que recoge el pensamiento feminista contemporáneo,⁴¹⁹ y que es utilizado con la intención de deconstruir el pensamiento marxista y su perspectiva teórica en general, particularmente por la forma en la que durante el auge del pensamiento soviético se presentó una visión ideológica de Marx que incluso se contraponía a la postura del autor.

A pesar de ello, el pensamiento marxista ha tratado de trascender la crítica a través de señalar el papel que la obra de Karl Marx ha tenido en la historia moderna, asumiendo la consigna que ha señalado Jaques Attali,⁴²⁰ quien lo define como un pensador a quien se le confirió la posibilidad de desentrañar el espíritu del mundo, por la importancia que tuvo al decodificar del lenguaje de el capital. Por lo que el problema central de la crítica feminista a los marxismos atañe al hecho de que el análisis de clase está cruzado por el de la raza y el sexo en la consolidación del mundo europeo, así como la consolidación de las condiciones sociales e históricas que los situaron como el centro económico y político del mundo hasta finales del siglo XIX. Una situación que ha de ser reconsiderada a su vez en términos geopolíticos desde la perspectiva de su provincialización,⁴²¹ debido a que el establecimiento de las políticas neoliberales alrededor del mundo a finales del siglo XX ha recentrado el lugar de Europa en el mundo moderno y han puesto en cuestión los discursos que definen la influencia europea en la construcción de la denominada “posmodernidad”. Por lo que es importante considerar que el papel europeo en la consolidación de las sociedades contemporáneas se restringe al proceso de formalización de las ciencias y el establecimiento de los saberes universales entre el siglo XVI y el XX. Debido a que el foco de las críticas que se le han señalado a los marxismos debe ser leído en sus límites historiográficos.

Esto que podría parecer excepcional, se ha convertido en el problema de la secularización en los términos de Hinkelammert, que muestra la relación histórica entre el feminismo y una búsqueda

⁴¹⁸ John Archer, *Male Violence* (Routledge London, 1994).

⁴¹⁹ *Las reivindicaciones de igualdad en órdenes sociales desiguales siempre han resultado desestabilizadoras y, por ello, han tratado de reprimirse. Para llevarlas adelante han hecho falta esfuerzos colectivos inmensos, organizativos, de lucha política y de batallas ideológicas. Es también el caso de la igualdad de género, que tiene que afrontar los obstáculos fácticos, no sólo radicados en las estructuras sociales, sino además los que la cultura ha magnificado a partir de lo dado por la naturaleza.* Pérez Tapias and José Antonio, ‘La Filosofía Ante La Grave Patología Del Orden Patriarcal’, *Praxis Latinoamericana*, 23 (2018), p. 5 <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/279/27956739007/27956739007.pdf>> [accessed 24 February 2020].

⁴²⁰ Attali.

⁴²¹ Chakrabarty.

de condiciones de alteridad entre los sujetos. Un proceso que ha sido comandado por las mujeres y que se extiende a lo largo de las políticas de la identidad que se encuentran en el centro de los discursos críticos contemporáneos que están detrás de las críticas al marxismo. Particularmente al analizar el problema de la quema de brujas como revolución cultural de las sociedades ancladas a la cristiandad universalizante, por lo que existe una relación estrecha entre el proceso de secularización y la construcción del concepto de liberación que se encuentra en el trasfondo de lo que Hinkelammert denomina una cultura de la esperanza cuya máxima es aspirar a la realización de una sociedad que logre por fin trascender todas las estructuras del sistema de exclusión.

La relación entre el proceso de secularización y el desarrollo del concepto de liberación está estrechamente vinculado al desarrollo del pensamiento feminista, aunque la intención de esta investigación no es propiamente adoptar dicha postura sino el reconocer la influencia de dichos pensamientos en el desarrollo de las políticas de la identidad. Puesto que el auge de las políticas de la identidad tiene una doble lectura, por un lado, la búsqueda del reconocimiento individual de los sujetos que han sido excluidos sistemáticamente de la sociedad y, por el otro, fue la bandera de las estructuras institucionales del pensamiento neoliberal que buscaban desarticular las organizaciones fundadas en principios de clase.

Es por ello por lo que lo que se pretende al adentrarse en este debate es recatar las posturas de los feminismos marxistas y del radicalismo negro que intentan vincular las contradicciones del sexo, la raza y la clase como elementos constitutivos de la dinámica capitalista. En las que la obra de Franz Hinkelammert se reivindica como un elemento constitutivo de dichas posturas, que buscan trascender la sociedad moderna hacia la construcción de una sociedad sin exclusión social, pero para poder comprender el desarrollo de estos pensamientos es importante adentrarse en el proceso de secularización que está estrechamente ligado al desarrollo del pensamiento feminista. Puesto que el pensamiento feminista se creó en un contexto particularmente europeo, donde el establecimiento de las religiones de salvación excluyó sistemáticamente a la mujer de las posiciones de poder y la equipararon prácticamente al lugar de una mercancía.

1. Secularización y liberación

La creación de las identidades políticas propiciadas por las revoluciones burguesas está cruzada con el proceso de represión social conocido como la quema de brujas. Por ser considerado dentro del fetichismo de la mercancía, que se materializa en la disposición de un innumerable conjunto de objetos particulares que pueden ser adquiridos arbitrariamente a través del intercambio

dinerario, en el que se incluye el cuerpo de la mujer como objeto de consumo⁴²². Si bien se suele reconocer que el marxismo tiene la debilidad de no poseer un espacio para la reinterpretación del proceso de exclusión social representado por la quema de brujas que ha sido popularizado por la obra de Silvia Federici,⁴²³ donde la mujer es reinterpretada en su situación histórica de objeto dispuesto para el intercambio general del mundo de las mercancías, el pensamiento de Hinkelammert se sitúa en esa misma lógica al abordar la relación entre el proceso de secularización y su vinculación con el desarrollo de la categoría de liberación.

La secularización empieza por la quema de las brujas. La magia particular, uno de los grandes obstáculos para el ejercicio del poder en la sociedad premoderna, es destruida. Es sustituido por la magia de la sociedad y la naturaleza como totalidad. Se trata de lo que Marx llama el fetichismo. Esa “desmagización” y posterior “remagización” fetichista del mundo es la condición para el ejercicio indiscriminado de la racionalidad formal de la sociedad burguesa. La quema de las brujas es la revolución cultural de la cual nace la sociedad burguesa⁴²⁴.

Es importante profundizar en el desarrollo de ese proceso para poder aproximarse a las condiciones sociales e históricas que como bien señala Hinkelammert están detrás del proceso de secularización. Por lo que al adentrarse en el debate destaca la obra de Silvia Federici, a quien se le reconoce la profundidad de su trabajo en torno a la quema de brujas en las sociedades de la cristiandad ampliada a la totalidad del mundo entre los siglos XIII y XVII⁴²⁵. Debido a que, para Federici, hay una relación estrecha entre la quema de brujas y el proceso de consolidación del capitalismo posibilitado por la exclusión sistemática de las mujeres del espacio público.

Federici vincula este problema al de la acumulación originaria, dado que permite explorar el desarrollo del propietario y su relación estrecha entre la esclavitud y el trabajo doméstico,⁴²⁶ pues este dispone cada vez más del tiempo libre que le otorga tener cubiertos los requerimientos básicos para su reproducción material. Que, al ser entrelazado con la obra de Eric Williams, quien demuestra la relación entre el desarrollo del Capitalismo y la esclavitud en el caribe,⁴²⁷ se logra comprender la relación de subordinación del negro y de la mujer, puesto que como ha demostrado

⁴²² Gayle Rubin, 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', *Monthly Review Press*, 1975, 157–210.

⁴²³ Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (Toronto, Ca: Autonomedia, 2004).

⁴²⁴ Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia*, p. 136.

⁴²⁵ Federici.

⁴²⁶ Verena Stolcke, 'La Influencia de La Esclavitud En La Estructura Doméstica y La Familia En Jamaica, Cuba y Brasil', *Desacatos*, 13, 2003, 134–51.

⁴²⁷ Eric Eustace Williams, *Capitalism and Slavery*, UNC Press (North Carolina: University of North Carolina Press, 1994).

Verena Stolcke hay una estrecha relación entre la esclavitud y el trabajo doméstico en términos del desarrollo de los varones en el establecimiento de la economía de la plantación, misma que es considerada por Eric Williams como el principio del desarrollo capitalista moderno.

Williams sostiene además que la dinámica colonial no se extinguió tras los procesos de independencia debido a que las prácticas de saqueo que han sido definidas a lo largo del primer capítulo de la presente investigación con el término de *Filibusterismo* representan las prácticas neocoloniales de los ciudadanos (*hombre blanco propietario*) en el siglo XVII y XVIII que llevaron a una era de destrucción de las comunidades originarias tanto en África como en América. Así mismo, los trabajos de Federici sostienen que esa expansión neocolonial fue posible debido a que en Europa la mujer aportaba el plusvalor generado al interior de la casa a la que pertenecía en calidad de mercancía, posibilitando la libertad de conquista del propietario blanco, pues el dominio sobre el cuerpo de la mujer esta íntimamente ligado a la acumulación originaria del capital, que se montó sobre la estructura patriarcal de la cristiandad ampliada,⁴²⁸ en la que el acceso a la educación fue considerado como brujería, legitimando la represión y la exclusión social.

Es importante señalar al respecto que el problema de la quema de brujas es un tema recurrente en la obra de Hinkelammert puesto que representa uno de los pilares del pensamiento teológico occidental y a su vez uno de los fundamentos de la metafísica eurocéntrica. A razón de que desde la tradición agustiniana se consolida la visión en la que se convierte la imagen de la mujer desnuda en la antesala del infierno de la cristiandad, un lugar mítico de condena corporal y moral que se opone a la pulcritud idílica del paraíso, en el que se consolida un dualismo fundante entre el cielo y el infierno, entre el bien y el mal. Esta temática heredada del medievo, puesto que a partir de esta se establece una condena a la sexualidad y al reconocimiento de la corporalidad⁴²⁹.

El establecimiento del ascetismo se llevó a un punto en que se consagró una de las grandes histerias de masas que se popularizaron cuando aparecieron los movimientos de los flagelantes primero y posteriormente con la persecución de las brujas (*y brujos en menor medida*). Esta antisensualidad de la corporeidad promovida por el pensamiento agustiniano es sin lugar a duda una de las fuentes principales del desarrollo de la modernidad y del mismo capitalismo que sigue vigente hasta hoy. Puesto que la quema de brujas es la base de la revolución cultural que prepara y constituye toda la modernidad sobre la base del dualismo entre el cielo y el infierno.

El cielo de Agustín todavía es el cielo de los ejecutivos en las jefaturas de nuestras corporaciones, cuando exigen la flexibilización del ser humano como seres corporales, para que la estrategia de globalización como ley absoluta, este espíritu fantasmal del capitalismo, se pueda imponer sin la

⁴²⁸ Diarmaid MacCulloch, *Historia de La Cristiandad* (Ciudad de México: Random House, 2011).

⁴²⁹ *El diablo le aparece en la figura de una mujer desnuda. Él también resiste. Es la tentación por la sensualidad corporal. Desde entonces toda la Edad Media la mujer es vista como la entrada al infierno y con ella es condenada la sensualidad y las necesidades corporales como fuente de derechos.* Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 211.

más mínima necesidad de flexibilizar esta estrategia como ley fundamental. Eso también vale cuando este cielo es representado muchas veces en términos seculares. [...] Este cielo en el más allá, sin embargo, necesita al infierno, que lo complementa. Todos, los que rechazan esta guerra en contra de la sensualidad y de las necesidades tienen que ir a este infierno. En el sentido contrario, en el cual es anticipado el cielo en la tierra, frente a estos se anticipa el infierno en la tierra. Eso ocurrió quizás en sus peores formas en la persecución de las brujas⁴³⁰.

Esta forma de establecer una dualidad fundante entre el cielo y el infierno es el fundamento de una gran revolución cultural, de la cual surge la modernidad como capitalismo y que sirve de base para la expansión colonial. Es de esta manera en que Hinkelammert sostiene que el capitalismo no es sino una transformación del cristianismo, debido a que surge por la transformación de este cristianismo ortodoxo y agustiniano en una suerte de ética y estética de la civilización occidental. Eso puede explicar por qué las persecuciones de las brujas tienen su cima en los siglos en los cuales se forma el capitalismo, es decir, en los siglos XVI y XVII, puesto que a su vez la anticipación del cielo agustiniano cambia la dinámica en la que se comprende la sociedad y su lugar en el mundo terrenal, dado que crea un mundo adecuado para el surgimiento del capitalismo.

Hinkelammert sostiene que el cielo de Agustín es el marco cosmogónico de la sociedad feudal al que corresponde en gran parte esta sociedad con sus jerarquías, sus estados y clases, en donde un mal rey podía terminar en el infierno y un mendigo piadoso podía llegar a las jerarquías más altas del cielo, pero que defendía a pesar de todo que en el mundo terrenal no había lugar para el cambio. Por lo que este cielo lograba evitar cuidadosamente la rebelión en la tierra. Junto a estas imaginaciones del cielo aparecen, sin embargo, otras líneas de pensamiento que efectivamente remarcan el papel de una corporeidad definida, las cuales aparecieron con la escuela del monje dominico Tomás de Aquino y a partir del desarrollo del derecho natural aristotélico-tomista. Que durante la conquista de América fue expuesta por los dominicos -como lo es Bartolomé de las Casas- y los franciscanos que muchas veces se pusieron del lado de la población indígena durante el gran genocidio de la población originaria del nuevísimo continente americano.

Por lo que procede a exponer a su vez la hipocresía⁴³¹ o el doble estándar del análisis que la historiografía ha hecho de la justificación de la conquista colonial al señalar que a los ojos de los conquistadores no les fue posible comparar los sacrificios humanos que por siglos cometieron en sus tierras. Puesto que quemaron vivas a las mujeres condenadas por su saber en tanto brujas y a los herejes, muchas veces frente a las puertas de sus iglesias. Debido a que, a finales del siglo XV, toda Europa estaba envuelta en una histeria colectiva de sacrificios humanos en la que se condenaban las disidencias sexuales, religiosas y políticas por igual, sin embargo, esta conducta

⁴³⁰ Hinkelammert, *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso*, p. 212.

⁴³¹ *Es tan incapaz como la propia iglesia católica, que todo el tiempo exige de todo el mundo sus correspondientes confesiones de culpa, pero que sobre la inquisición y la quema de brujas nunca ha podido decir más que considerarlos como un error.* Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia*, p. 42.

de represión y exclusión social de la quema de brujas no aparece sino hasta finales de la denominada Edad media europea, la cual concluye con el encuentro de los mundos de 1492.

En la Edad Media el clero de las cortes estaba en contra de los gays, pero no era algo muy fundamental, ni eso del aborto fue tan fundamental. Solo a fines de la Edad Media cuando apareció la persecución de las brujas⁴³².

La postura de Hinkelammert sobre el lugar del pensamiento abrahámico en el desarrollo de la quema de brujas es definida con claridad en la lógica de las tentaciones de San Antonio y en la forma en la que se construyen los roles de género en la cristiandad, mismos que son el fundamento para el establecimiento de la sociedad occidental. Puesto que como se ha señalado la reclusión de la corporalidad y la sensualidad al ámbito de los espacios privados provocó la segregación sistemática de las mujeres del espacio público. Este proceso de transformación social y política sustentado en las elucubraciones escolásticas de los potentados religiosos.

La tentación no es hecha por un ser humano sino por una lógica del poder, que es evidentemente a la vez la lógica de la masculinidad como proviene de la tradición grecorromana, si bien llevada ahora al infinito. Esta lógica se denuncia como satánica. Las tentaciones de San Antonio son muy distintas. También está el diablo. Mas no le habla directamente, se hace presente como mujer. Es tentación de un hombre bien masculino. San Antonio resiste a la mujer, pues descubre que representa al diablo. Ahora seres humanos son diabolizados. De aquí se puede derivar una historia de más de mil años de lucha contra la mujer, considerada de manera expresa como puerta al infierno, y que desemboca en la quema de las brujas⁴³³.

Al problema de las tentaciones de San Antonio subyace el dilema que tiene toda vida humana al enfrentarse a la necesidad de ordenar las pasiones que surgen desordenadamente. Hinkelammert señala que lo específico de San Antonio es que dichas pasiones desordenadas son consideradas producto de un demiurgo de las pasiones que las empuja a convertirse en un problema social, por lo que este mundo de las pasiones humanas es considerado como un reino del mal, cuyo señor es el diablo. Y este señor del reino del mal es visto por las sociedades medievales como el fundamento de la sexualidad femenina. Insiste en que, si bien un reino del mal y un diablo de este tipo no existen en los evangelios, aparecen con la reconstitución de la autoridad por la negación del sujeto.

Por lo que se pasa de la autoridad de la Iglesia a la autoridad como totalitarismo, donde el cristianismo deviene imperio y se constituye como autoridad absoluta. Este cristianismo ortodoxo

⁴³² Franz Hinkelammert, *Lo Indispensable Es Inútil: Hacia Una Espiritualidad de La Liberación* (San José: Arlekin, 2012), p. 116.

⁴³³ Franz Hinkelammert, *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2003), p. 128.

es desde ese momento la instancia ideológica de la ética y la moral del cristianismo que se universaliza con el proceso de conquista⁴³⁴. La Edad Media es esta reconstitución, la cual no puede hacerse sino recurriendo a la unificación del cristianismo. El paganismo es derrotado y el poder absolutista obtiene su victoria sometiendo a todas las disidencias al interior del cristianismo.

Aun así, desde el principio de la modernidad vuelve fuertemente la consideración del poder como tentación satánica. Esto se inicia en relación con la ciencia empírica. Existe una amplia opinión popular, surgida en el siglo XVI que, ante el nuevo poder de las tecnologías vinculadas con esta ciencia, sospecha que hay un pacto con el diablo del cual emana este nuevo poder. En este tiempo aparece la leyenda popular del doctor Fausto. En términos de este pacto, se reviven las tentaciones satánicas de Jesús. Este es asimismo el tiempo en que la persecución de las brujas adquiere dimensiones inauditas, acontecen grandes rebeliones campesinas en nombre de una tierra creada para todos, y empieza la conquista del mundo y con ella la aspiración de un poder sobre todos los pueblos de la Tierra. Todo este tiempo está dominado por pensamientos acerca del diablo. Por todos lados se ven diablos, si bien de diversa índole: en el poder, en las mujeres-brujas, en los campesinos levantados, en los nuevos territorios americanos conquistados⁴³⁵.

Un gran cambio se produce a partir del siglo XVI fruto de la respuesta a la sospecha de que el poder actúa desde un pacto con el diablo, pero dicho cambio ocurre al interior del propio pensamiento burgués, consolidado hasta el siglo XVIII. Puesto que esta misma transformación esta presente en la literatura, especialmente en el *Paraíso perdido* de John Milton y en el *Fausto* de Wolfgang Goethe. En el *Fausto*, el diablo es representado por Mefistófeles, a través del cual Goethe establece la identidad por su referencia al puente con el diablo y las tentaciones de Jesús. Pues al inicio del *Fausto* de Goethe, Mefistófeles es presentado como parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal, pero que sin embargo produce el bien, misma que constituye una referencia al desarrollo técnico y al papel de la ciencia en la construcción de la modernidad.

El drama *Fausto* posee dos partes significativas, en la primera parte, Mefistófeles posibilita a Fausto conquistar a una mujer, Gretchen, a quien después abandona y deja en la perdición, quien además había dado a luz a un hijo de Fausto, que en lo más profundo de su desesperación termina por matarlo y es condenada a la muerte. En la segunda parte, Mefistófeles consolida las condiciones para que Fausto pueda llevar a cabo el progreso en su país y llevarlo a todos, aunque sacrificando incontables vidas inocentes. A pesar de esto, al final las olas del mar devoran toda la obra en el momento de la muerte de Fausto. Sin embargo, en el momento en el que Mefistófeles reclama el cumplimiento del pacto y se quiere llevar el alma de Fausto, desde el cielo Gretchen lo

⁴³⁴ *Por lo menos, se ven los muertos. Se ven los herejes y las brujas quemados. Se ven las poblaciones exterminadas por la evangelización de América. Se ven los continentes destruidos por la ley de la propiedad privada llevada por las colonizaciones.* Hinkelammert, *La Fe de Abraham y El Edipo Occidental*, p. 31.

⁴³⁵ Hinkelammert, *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio*, p. 131.

salva. Por lo que, en el Fausto, Goethe representa estas contradicciones en las que se constituye el desarrollo y las formas en las que se experimenta la condena corporal.

El trasfondo del drama de Fausto es pues la relación entre la magia y el desarrollo técnico en donde el acceso al conocimiento y a la conquista son vistos como atributos de la masculinidad, pero a su vez son expuestos como sacrilegios para la feminidad. Por lo que la quema de brujas es propiamente el origen de la modernidad y la construcción de las identidades sociales del mundo contemporáneo. En el Fausto se expone tempranamente la crisis del desarrollo técnico y los problemas asociados a la misma, pero a su vez, se expone el lugar de la mujer que es capaz de ser entendida desde un punto de vista científico y en la muerte del hijo se expresa la condena al aborto. Pues una de las condiciones comunes para la quema de brujas estaba relacionada a estas prácticas,⁴³⁶ por lo que la quema de brujas no cesa sino hasta entrado el siglo XIX.

Como efecto de esta lucha todo el mundo cambia. La sociedad medieval se subvierte a sí misma y con eso hace surgir otro mundo. La línea principal de este cambio es la del mundo, tanto de la naturaleza como de las relaciones sociales. Tal desmagización se halla estrechamente unida con la fobia de la persecución de las brujas, debido a que el carácter mágico del mundo estaba muy vinculado con la posición de la mujer. Y esta desmagización hace el mundo disponible. De ahí que, si bien las grandes transformaciones empiezan desde el siglo XV, la persecución de las brujas prosigue hasta el siglo XVIII. La última bruja fue quemada a principios del siglo XIX⁴³⁷.

Cuanto más avanza la desmagización del mundo, más fuerza adquieren nuevos pensamientos científicistas, por lo que a partir del siglo XVIII se impone el desarrollo de la razón instrumental, cuyo objeto de conquista es ahora el mundo disponible y emerge entonces la racionalidad geográfica. En esta nueva disponibilidad del mundo material, la razón instrumental tiene como principal sujeto al individuo propietario, calculador, conquistador, cuyo objetivo es conquistar la tierra, y con el auge y desarrollo de las ciencias empíricas conquista el mundo natural y las propias relaciones sociales en las que se afirma sobre los otros. En el curso del siglo XVIII esta conquista se hace patente en los países centrales, la misma sociedad se organiza ahora alrededor de este individuo surgido en siglos anteriores y que defiende las bases de una sociedad mercantil en la que se pretende desaterrar al pensamiento mágico. Sin embargo, esto sólo ocurre entre los hombres propietarios blancos que establecen una matriz de dominación sobre otras sociedades y sobre el cuerpo de las mujeres, pues tal como defiende Hinkelammert, se constituyen las armas ideológicas de la muerte, propias de la metafísica del capitalismo⁴³⁸.

⁴³⁶ María Tausiet Carlés, 'Comadronas-Brujas En Aragón En La Edad Moderna: Mito y Realidad', *Temas de Antropología Aragonesa*, 6, 1996, 237–60.

⁴³⁷ Hinkelammert, *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio*, p. 143.

⁴³⁸ Hinkelammert, *Die Ideologischen Waffen Des Todes: Zur Metaphysik Des Kapitalismus*.

La sociedad moderna se construye entonces sobre la base del individuo. Las declaraciones de la humanidad del siglo XVIII (*de Estados Unidos y de la Revolución Francesa*) de hecho no son declaraciones de derechos humanos, sino de derechos del individuo propietario blanco que excluyen sistemáticamente a las sociedades no occidentales y a las mujeres. Por lo que se refieren al ser humano también en el sentido de que éste es visto como propietario de su propio cuerpo. Pues, sólo en cuanto propietario, el individuo tiene derechos sobre los otros. Así pues, la igualdad entre los individuos es estrictamente contractual y la libertad es la libertad de concertar contratos y establecer empresas de cualquier índole siempre y cuando estén dispuestas en los términos de la acumulación de la riqueza material⁴³⁹. Por lo que, tal como insiste Hinkelammert, la persecución de la mujer que se revela a esta dinámica es una negación de la corporalidad y de la libertad de construir un mundo distinto al hegemónico. Pues como afirma Hinkelammert, *la quema de las brujas es la revolución cultural de la cual nace la sociedad burguesa*⁴⁴⁰.

*Es indudable que la persecución de la mujer, que desemboca en la persecución de las brujas, es una negación paralela de la corporeidad. En el caso de la persecución a los judíos no se persigue una minoría judía, sino que la minoría judía es el mediador de la persecución de la mayoría, en cuanto reivindica su ser sujeto corporal. Tal persecución permite interpretar la reivindicación del sujeto corporal desde la óptica del paradigma del paraíso proyectado sobre la crucifixión de Jesús, transmutándola en crimen máximo. Por eso, todos quienes se reivindican como sujeto corporal cometen el "pecado de los judíos". Con la persecución de la mujer ocurre algo parecido. Se dirige contra la mujer. No obstante, también la mujer significa mucho más que la mujer. A través de la persecución de la mujer el poder conquista todas las almas, no solamente las de las mujeres*⁴⁴¹.

En ese contexto es que aparecen las *Querelle de femmes*,⁴⁴² que constituían un número indefinido de sociedades secretas de mujeres en las que se pone en práctica el acceso al conocimiento científico y se discuten temas de índole económico, político y religiosos. Las *Querelle de femmes*, en un sentido estricto, son una expresión de la búsqueda de la independencia y la liberación que es propiamente el antecedente de los distintos pensamientos feministas, que de acuerdo con Joan Kelly surgen entre los años 1650 y 1789, por lo que, siguiendo el trabajo de Esther Cohen, es

⁴³⁹ *El empresario capitalista es un creyente de esta metafísica y la cultiva como núcleo de su piedad. Aunque imagine que no es religioso en absoluto, sigue adhiriéndose a esta metafísica. La metafísica de la empresa es una metafísica de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital. Desde la aparición de la sociedad burguesa, el pensamiento burgués se ha basado en una percepción metafísica de estos fenómenos, que no ha abandonado hasta hoy.* Hinkelammert, 'Die Wirtschaftlichen Wurzeln Des Götzendienstes. Die Metaphysik Des Unternehmers', p. 111.

⁴⁴⁰ Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia*, p. 136.

⁴⁴¹ Hinkelammert, *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio*, p. 168.

⁴⁴² Joan Kelly, 'Early Feminist Theory and the "Querelle Des Femmes", 1400-1789', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8.1 (1982), 4-28.

posible situar la relación filosófica entre la bruja, el diablo y el inquisidor. Una relación en la que se establecen las condiciones en las que la quema de brujas funge como un motor que impulsa los proyectos de liberación que serán absorbidos tanto por los esclavos como por las mujeres. Sin embargo, como señala Cohen, es un pensamiento que puede ser rastreado hasta el renacimiento.

*La bruja y el filósofo son pues, en este espacio, los dos protagonistas centrales del pensamiento mágico del renacimiento. En ellos pueden verse con claridad los mecanismos mediante los cuales la sociedad construye diligentemente a sus chivos expiatorios, a sus fantasmas, esos otros que asedian a los que por razones que van más allá de una moral o de una lógica racional, hay que dar muerte.*⁴⁴³

Dado que la quema de brujas significa entonces, la desaparición de los saberes locales y la dislocación de los procesos de comunidad que, las sociedades patriarcales pusieron sobre el cuerpo de las mujeres, es posible desentrañar la relación estrecha entre los procesos de exclusión social y la construcción de las identidades modernas. Federici insiste en que la *Querelle de femmes* comenzó la investigación de la relación entre la naturaleza del sujeto y del Estado, desde el desarrollo de la transición al capitalismo como un proceso situado entre el siglo XIII y el siglo XVII⁴⁴⁴ desde la perspectiva de la relación entre la quema de brujas y la secularización. Además, señala que a partir de 1980 hay un nuevo interés en el estudio de esa relación ligada al problema de la apropiación originaria del trabajo de la mujer y su lucha por la emancipación⁴⁴⁵.

Por lo que se establece una compleja relación entre el desarrollo de los distintos pensamientos feministas contemporáneos y el proceso de secularización. Pues la transformación social que reconoce Hinkelammert en la revolución de la quema de brujas, es el problema de la subjetividad del cuerpo de la mujer que supone una ruptura a la concepción clásica de Metafísica y presenta

⁴⁴³ Esther Cohen, *Con El Diablo En El Cuerpo: Filósofos y Brujas En El Renacimiento* (UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003), p. 13.

⁴⁴⁴ Federici, p. 13.

⁴⁴⁵ Sin embargo, en el decenio de 1980 aparecieron varias obras que adoptaron un enfoque más crítico. Entre ellas se encontraban los ensayos de Joan Kelly sobre el Renacimiento y las *Querelles des femmes*, *La muerte de la naturaleza* de Carolyn Merchant (1981), *L'Arcano della Riproduzione* de Leopoldina Fortunati (1981) [...] *Las mujeres trabajadoras en la Alemania del Renacimiento* de Merry Wiesner (1986), y *El patriarcado y la acumulación en un saco mundial* de Maria Mies (1986). A estas obras hay que añadir las numerosas monografías que en los dos últimos decenios han reconstruido la presencia de la mujer en las economías rurales y urbanas de la Europa medieval y la Europa de principios de la época moderna, y la vasta literatura y el trabajo documental que se ha producido sobre la caza de brujas y la vida de las mujeres en la América precolonial y las islas del Caribe. Entre estas últimas, quiero recordar en particular *La luna, el sol y las brujas* (1987) de Irene Silverblatt, el primer relato sobre la caza de brujas en el Perú colonial; y *La mujer esclava en la sociedad caribeña: 1650-1838*, de Hilary Beckles (1990), es uno de los principales textos sobre la historia de las mujeres esclavas en las plantaciones del Caribe. Federici, p. 13.

un cuestionamiento por la naturaleza feminizada de América Latina en el proceso que Marx denomina acumulación originaria de capital.

La acumulación originaria, por lo tanto, es un concepto útil, ya que conecta la reacción feudal con el desarrollo de la economía capitalista, e identifica las condiciones históricas y lógicas para el desarrollo del sistema capitalista, "primitivo" (originario) indicando una condición previa para la existencia de relaciones capitalistas tanto como un evento específico en el tiempo⁴⁴⁶.

Marx, sin embargo, analiza la cuestión de la acumulación originaria desde el punto de vista exclusivo del esclavo y de la conformación del proletariado, por lo que las críticas a su pensamiento pasan por el reconocimiento que se ha hecho a los marxismos en general respecto a este tema, dado que la mujer es un elemento que se asocia a la comunidad originaria y por ende suele ser excluida de la acumulación originaria. Dado que la comprensión de la quema de brujas y de las consecuencias de la segregación social que eso implica han sido consideradas como una reinversión de las categorías. Las brujas son entonces las portadoras del conocimiento que no fue institucionalizado en las universidades, las cuales permitieron el desarrollo de la economía de la plantación a partir de 1492, desde la que los Estados nacionales comienzan su camino.

Hinkelammert amplía el reconocimiento del enriquecimiento de los nacientes burgos de Europa cuyo proceso de consolidación se preparaba desde el siglo XIII y por medio de ella subordinó el trabajo de las mujeres, por un lado, como insiste Federici, y por el otro, de poblaciones enteras de personas que fueron trasladadas de un continente a otro con la intención de construir una relación de dominación productiva como señala Marx. Por lo que, el reconocimiento de los procesos de la quema de brujas constituye el papel fundamental de la fuerza de trabajo esclava y el lugar de las mujeres en los espacios privados, que permitieron el despliegue del conquistador y el emprendedor moderno en la búsqueda de la riqueza material americana, los cuales son definidos por Marx en términos de la acumulación originaria de capital.

El descubrimiento de oro y plata en América, la extirpación, la esclavitud y el entierro en minas de la población aborigen, de [América], el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión de África en una reserva para la caza comercial de pieles negras, son [...] los principales momentos de la acumulación originaria⁴⁴⁷.

Se trata concretamente de un saber práctico que viene de una forma distinta de considerar al sujeto y establecer relaciones éticas con los otros. Es por ello por lo que al seguir la ruta de análisis sugerida en este capítulo se pretenden corregir los errores de interpretación de Hegel y Marx, al

⁴⁴⁶ Federici, p. 63.

⁴⁴⁷ Karl Marx, *El Capital (Tomo I. Vol. I)*, p. 803.

reconsiderar la historia de la filosofía desde el punto de vista intersubjetivo que se abre a la revolución cultural que supuso la acumulación originaria desde la perspectiva de la secularización, así como el desarrollo de la categoría de liberación. Esto debido a que la quema de brujas desencadenó el desarrollo de los movimientos feministas desde el siglo XVII, pues tal como demuestra la obra de Mary Wollstonecraft,⁴⁴⁸ a las mujeres se les negó la libertad del ciudadano y se les confino al calabozo del espacio privado, convirtiéndolas en objetos de consumo.

Desde una perspectiva de Historia de las ideas, la expresión concreta del proceso de secularización que impulsó el desarrollo del pensamiento feminista comienza con la polémica del reconocimiento de la ciudadanía presentado por Mary Wollstonecraft, quien comienza con la publicación del texto fundador de los feminismos en respuesta a las reflexiones de Edmund Burke sobre la revolución en Francia (1790). Burke construyó una defensa de la monarquía constitucional, la aristocracia y la Iglesia de Inglaterra, por lo que en *A Vindication of the Rights of Woman* de 1792, Wollstonecraft ataca a la aristocracia y aboga por el republicanismo. La suya fue la primera respuesta en una guerra de panfletos que posteriormente se conoció como la *Controversia de la Revolución*, en la que *Los derechos del hombre* de Thomas Paine (1792) se convirtió en el grito de guerra de los reformistas y los radicales, dejándola en el olvido hasta que fue recuperada en el siglo XX.

Wollstonecraft atacó no sólo la monarquía y el privilegio hereditario, sino también el lenguaje que Burke usó para defenderlo y elevarlo, por lo que gran parte de la controversia se enfoca en una discusión sobre el lenguaje de género. Al redefinir lo sublime y lo bello, términos establecidos por primera vez por el propio Burke en *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* de 1756, Wollstonecraft socavó su retórica, así como su argumento en el que defiende el derecho de propiedad del individuo. Dado que Burke había asociado lo bello con la debilidad de la feminidad y lo sublime con la fuerza de la masculinidad, por lo que Wollstonecraft pone estas definiciones en su contra, argumentando que sus cuadros teatrales convierten a los lectores de Burke -los ciudadanos- en mujeres débiles que se dejan llevar por el espectáculo de la sociedad moderna. Claudia Johnson afirma que la importancia de su obra radica en su fuerza argumentativa,⁴⁴⁹ dado que acusa a Burke de defender el ideal de una sociedad esencialmente desigual fundada en la pasividad de las mujeres y el sacrificio de los esclavos.

En sus argumentos a favor de la virtud republicana, Wollstonecraft invoca un emergente *ethos* de clase, en oposición a lo que ella ve como el código de modales aristocrático de vicios con mujeres dispuestas para la venta (*prostitución*). Influenciada por los pensadores de la Ilustración, dado que

⁴⁴⁸ Mary Wollstonecraft, 'A Vindication of the Rights of Woman. 1792', *The Works of Mary Wollstonecraft*, 5 (1992), 79–266.

⁴⁴⁹ Claudia L Johnson, *Equivocal Beings: Politics, Gender, and Sentimentality in the 1790s--Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen* (University of Chicago Press, 2009).

ella creía en el progreso, se burlaba de Burke por confiar en la tradición y la costumbre. Ella defiende la racionalidad, señalando que el sistema de Burke llevaría a la eterna continuación de la esclavitud, simplemente porque había sido una tradición ancestral, por lo que el pensamiento de Wollstonecraft se convirtió a su vez en una defensa de la liberación humana.

*Derechos del Hombre*⁴⁵⁰ fue la primera obra abiertamente política de Wollstonecraft, pues como sostiene Claudia Johnson, parece que en el acto de escribir las últimas partes de *Derechos del Hombre* descubrió el tema que le preocuparía durante el resto de su vida intelectual. Fue este texto el que la convirtió en una escritora muy conocida a pesar de lo poco conocido de *A Vindication of the Rights of Woman*, es significativo reiterar el señalarla como una de las primeras obras de filosofía consideradas feministas a pesar de que el término apareció hasta el siglo XIX. En ella, Wollstonecraft sostiene que la mujer debe tener una educación acorde con su posición en la sociedad y luego procede a redefinir esa posición, afirmando que la mujer es esencial para la nación porque educa a sus hijos y porque podría ser "compañera" de sus maridos en lugar de ser una simple esposa (*un objeto de consumo en los términos de Silvia Federici*).

En lugar de considerar a la mujer como un adorno para la sociedad o en su defecto como una propiedad que se ha comercializado desde la lógica del matrimonio,⁴⁵¹ Wollstonecraft sostiene que es un ser humano que merece los mismos derechos fundamentales que el hombre. Es por ello por lo que grandes secciones de *A Vindication of the Rights of Woman* responde vertiginosamente a la conducta de autores como James Fordyce, John Gregory y filósofos de la educación como Jean-Jacques Rousseau, quien defendía la necesidad de negar una educación filosófica a las mujeres, pues, a pesar de la astucia de Jean-Jacques Rousseau para identificar el desarrollo de la propiedad privada y su relación con la Economía política, argumenta célebremente en el *Émile* (1762) que las mujeres deben ser educadas para el placer de los hombres⁴⁵².

Wollstonecraft se involucró activamente en el debate sobre la naturaleza humana que servía para legitimar la esclavitud y la exclusión social de las mujeres. Pues afirmaba que, en la actualidad de 1790, muchas mujeres eran tontas y superficiales (*se refiere a ellas, por ejemplo, como "spaniels" y "juguetes"*), pero sostiene que ello no se debe propiamente a una deficiencia mental innata o su "naturaleza humana" sino más bien a que los hombres les han negado sistemáticamente el acceso a la educación, perpetuando su condición servil. A través de la cual Wollstonecraft se propone ilustrar las limitaciones que la deficiente educación de las mujeres les ha impuesto, pues se le enseñó desde su infancia que la belleza es el cetro de la mujer, por lo que la mente se moldea a sí misma al cuerpo y, vagando alrededor de su jaula dorada busca adornar su prisión, e implica que,

⁴⁵⁰ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France..* (J. Johnson, 1790).

⁴⁵¹ Rubin.

⁴⁵² Rousseau Jean Jacques, *Emile ou de l'éducation* (1961).

sin el estímulo que las jóvenes reciben desde una edad temprana para centrar su atención en la belleza y los logros externos, las mujeres podrían lograr mucho más⁴⁵³.

Aunque Wollstonecraft pide la igualdad entre los sexos en determinados ámbitos de la vida, como la moralidad, no afirma explícitamente que los hombres y las mujeres son iguales. Esto debido a las limitaciones propias al contexto en el que escribe dado que afirma que los hombres y las mujeres son iguales a los ojos de Dios, situando el debate en términos teológicos. Sin embargo, estas afirmaciones de igualdad contrastan con sus afirmaciones sobre la superioridad de la fuerza y el valor masculinos, por lo que sus ambiguas afirmaciones sobre la igualdad de los sexos han dificultado desde entonces la clasificación de Wollstonecraft como feminista en los debates modernos, sobre todo porque la palabra no existió hasta la década de 1890.

Una de las críticas más mordaces de Wollstonecraft a los *Derechos de la Mujer* es de falsa y excesiva sensibilidad, particularmente atribuida a las mujeres. Sostiene que las mujeres que sucumben a la sensibilidad se dejan llevar por cada ráfaga momentánea de sentimiento y debido a que se les ha enseñado a ser presa de sus sentidos no pueden pensar racionalmente, de hecho, afirma que no sólo se perjudican a sí mismas sino a toda la civilización, pues según ella no son mujeres que puedan ayudar a refinar una civilización. Una idea popular del siglo XVIII, en la que se contraponen la idea entre civilización y buen salvaje,⁴⁵⁴ en la que se idealiza la condición tribal de los sujetos ajenos a la cristiandad. Wollstonecraft no sostiene que la razón y el sentimiento deben actuar independientemente el uno del otro, sino que cree que deben informarse mutuamente.

*El otro no se me muestra en categorías ontológicas, sino que me sale al encuentro y me interpela a la vez que soy interpelado por él*⁴⁵⁵.

Además de sus grandes argumentos filosóficos, Wollstonecraft también establece un plan educativo específico. En el duodécimo capítulo de los *Derechos de la Mujer, Sobre la Educación Nacional*, ella argumenta que todos los niños deben ser enviados a una escuela de día en el campo, así como dar algo de educación en el hogar para inspirar el amor al hogar y a los placeres domésticos. También sostiene que la escolarización debería ser educativa, argumentando que los hombres y las mujeres, cuyos matrimonios son "el cemento de la sociedad", deberían ser "educados según el mismo modelo", reiterando las limitaciones epocales de su pensamiento.

⁴⁵³ María José Binetti, 'El Último Feminismo: Hacia La Subversión de La Diferencia (The Last Feminism: Toward the Subversion of Difference)', *Revista de Filosofía*, 32 (2007), 127–42 <<https://core.ac.uk/download/pdf/38842202.pdf>> [accessed 4 February 2019].

⁴⁵⁴ Franz Hinkelammert *ha explicado que la teoría de Locke puede leerse como una justificación para la guerra y la colonización de América. Dado que Locke concede a los habitantes del estado de naturaleza el derecho a defenderse a sí mismos y a sus bienes, la amenaza de la guerra se cierne permanentemente sobre el estado de naturaleza.* Beer, p. 169.

⁴⁵⁵ Rossana Cassigoli Salamon, "La morada y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad.* (Ciudad de México, 2008), p. 66.

Wollstonecraft dirige su texto a la “clase media”, a la que describe como el "estado más natural", y en muchos aspectos los *Derechos de la Mujer* se ven influidos por una visión burguesa del mundo. Fomenta la modestia y la industria en sus lectores y ataca la inutilidad de la aristocracia. Pero Wollstonecraft no es necesariamente amiga de los pobres; por ejemplo, en su plan nacional de educación, sugiere que, después de los nueve años, los pobres, excepto los que son brillantes, deben ser separados de los ricos y enseñados en otra escuela. Pues en el siglo XVIII la exclusión sistemática de la subjetividad es un problema ligado a la mortalidad del cuerpo, en el que la vida es vista como algo contingente y circunstancial en el cosmos.

Este será un tema recurrente que arrastra al problema de la muerte y que se enfrenta a la conformación del contexto cultural de la cristiandad ampliada que ha sido puesto en tela de juicio por los feminismos latinoamericanos contemporáneos, debido a que consideran que estos debates en el fondo están puestos en torno al problema de la natalidad como tema filosófico. Pues recentra el lugar que tiene la vida frente a la muerte debido a las condiciones necesarias para la producción social del espacio que ha privilegiado la temporalidad de hombre.

Por lo que la vida y la muerte en las discusiones filosóficas clásicas evaden el problema concreto de la natalidad debido a que se favorece el papel de la mortalidad en el que se señala la postura del sujeto que se reconoce corpóreo y mortal. Pero que pone en contexto las distintas formas en las que se ha decidido abordar una serie de discusiones que en el siglo XVIII se presentaban a través del trabajo de Wollstonecraft a partir de la dicotomía entre lo femenino y lo masculino. Por lo que la forma en la que se ha excluido el problema de la natalidad por ser considerado como una cuestión que escapa al debate filosófico refleja las estructuras de control que sentaron las bases del pensamiento filosófico moderno y que no fueron cuestionadas hasta entrado el siglo XX.

Para Julia Kristeva la pregunta clave de Arendt es ¿qué es la vida? En su interpretación sobre San Agustín, la vida aparece a través del concepto del amor, desdoblado en amor al prójimo, amor al mundo, y que será la base de su filosofía política ulterior. De Platón a Heidegger; la filosofía occidental se pregunta por la muerte. Arendt ofrece un necesario balance al favorecer el nacimiento, el potencial de la natalidad.⁴⁵⁶

La premisa por la vida se desenvuelve cada vez más como una doble afirmación al recurrir al sentido de la identidad. Pues como señala Rossana Cassigoli esta dicotomía se construye a razón de paradigmas históricos en los que lo femenino se fue definiendo a partir de un contexto cultural particular, por lo que toda construcción que pretenda redefinir las condiciones de lo femenino necesariamente responde a las precondiciones ancladas a la metafísica eurocéntrica.

La reflexión acerca de la construcción y creación cultural de lo femenino y lo masculino no cesa de proveer fuentes y hermenéuticas.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Mágina Millán, “La natalidad y su promesa en la filosofía de Hannah Arendt”, en *Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad*. (2008).

⁴⁵⁷ Rossana Cassigoli Salamon, “La interpretación es trabajo del espíritu”, en *Pensar lo femenino: Un itinerario filosófico hacia la alteridad* (2008), p. 15.

Es por ello por lo que el hecho de la persistencia de la vida en la casa es el lado que otorga el trabajo vivo de la mujer en lo femenino, mismo que desencadenó un proceso de emancipación, que permitió la conformación de un pensamiento disidente que reconoce el papel privilegiado de la casa como el lugar de la reactualización del trabajo vivo y que ha sido definido como inherentemente femenino⁴⁵⁸. Por lo que el proceso de secularización está estrechamente relacionado con la conformación del concepto de liberación, puesto que la casa como símbolo de la seguridad ante la abrumadora realidad de una totalidad que presenta los distintos niveles de opresión del cuerpo de las mujeres y sobre el sacrificio de los esclavos, es la base de una cultura de la esperanza que se afirma a partir de la vida y que se sostiene con el desarrollo de los conceptos de emancipación y liberación que en su génesis pueden ser atribuidos al pensamiento feminista.

Pues la pregunta por la identidad que se ha desarrollado a partir de los pensamientos feministas y que ha migrado a otras posturas teóricas ajenas al feminismo que reivindican el lugar de la identidad, se enfocan en procesos sociopolíticos que han intentado corregir los desperfectos de presentar el problema que en Hinkelammert es reducido a la quema de brujas o bien, en la búsqueda abstracta de una *Metafilosofía de la libertad* en los términos de Marx, y que se ha afirmado a partir de los sacrificios humanos que sustentan la construcción de la sociedad occidental⁴⁵⁹. Por lo que el problema de la secularización está entrelazado al desarrollo de estos pensamientos disidentes o heréticos que han cuestionado la centralidad del discurso moderno debido a que, *de la persecución de las brujas se pasa a la persecución de la naturaleza entera*⁴⁶⁰.

2. El “termidor de la esperanza”

El pensamiento que se desprende de la lógica de emancipación y liberación construido por los movimientos feministas, anarquistas, marxistas y liberacionistas de los siglos XIX y XX se enfrentan sin embargo a un fenómeno que Hinkelammert denomina el fenómeno del termidor. Quien demuestra de una forma ordenada la manera en la que históricamente aparece en prácticamente todo proceso revolucionario, de liberación o emancipatorio, lo que denomina el fenómeno del termidor. Aquello que representa el sujeto, partido, sector o fracción del movimiento social y político en cuestión que, a nombre del proceso revolucionario, traiciona los elementos fundamentales de dicho proceso, por lo que el termidor se encarga de elaborar un discurso, una

⁴⁵⁸ *El papel privilegiado de la casa es el de ser condición de la actividad humana y su comienzo; fundamento antropológico primordial: el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfila solo como mundo, se realiza como casa, como creación cultural. El hombre no adviene al mundo desde un “espacio intersideral”, sino de una potestad íntima -o “en lo de sí” a la que pueda retornar volitivamente. Va hacia afuera desde la intimidad y esta intimidad se abre a una casa, situada en este fuera. [...] El análisis del gozo ha mostrado que el ser no se reduce a acontecimientos empíricos.* Cassigoli Salamón, ‘La Morada y Lo Femenino En El Pensamiento de Emmanuel Levinas’, p. 71.

⁴⁵⁹ Ríos Espinosa, p. 6.

⁴⁶⁰ Hinkelammert, *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio*, p. 226.

específica interpretación de los hechos, una teoría e incluso, hasta una determinada filosofía, cuyo objetivo es convertirse en la interpretación oficial del hecho o acontecimiento revolucionario.

El temidor *-elaborando esta versión oficial o "verdadera" de la revolución-* produce su propia ortodoxia, cuyo contenido normalmente es una transfiguración del sentido con el que el proceso revolucionario fue creado. En el caso de la revolución francesa, paradigma de las revoluciones modernas, pasó de ser una revolución popular para convertirse en una revolución burguesa. Marx es uno de los primeros en advertir este fenómeno que siguió apareciendo durante el siglo XX, la revolución rusa de 1917 también podría ilustrar este fenómeno de cómo ésta produjo una ortodoxia contraria u opuesta no solo al socialismo, sino hasta al pensamiento de Karl Marx. El cual fue expuesto con el caso de los famosos Juicios de Moscú⁴⁶¹. En los que Stalin terminó asesinando a Trotsky y Riazanov, porque su marxismo los invitaba a ser una posición política determinada y no propiamente parte del estado. Un estado represor que evolucionó hasta lo que hoy día es Rusia. Empero, desde fines del siglo XX y comienzos de este siglo XXI, este fenómeno se ha complejizado mucho más. Porque supuestamente la modernidad iba a ser la época en la cual no solo el ser humano por fin podía ser libre, sino verdaderamente humano, es por ello por lo que las utopías que reposan sobre la metafísica eurocéntrica se encuentran en un espiral sin retorno que las conduce a ser nada más que la expresión puramente estética y contemplativa del fin.

Pero como advierten distintas voces políticas que han sido evocadas a lo largo de la presente investigación, con la provincialización europea y el devenir negro de la humanidad, esta crisis de lo trágico que domina la *vox populi* no es sino el fin de la visión eurocéntrica del mundo. La tendencia, y es sólo una tendencia que se puede desvanecer en la magnitud temporal que nos separa del futuro, parece que se está transitando a una sociedad planetaria. Sin embargo, los ideales de libertad e igualdad que defienden las utopías europeas ya no se corresponden con los intereses políticos y reconocimientos autoconscientes del presente.

⁴⁶¹ *Lo que hizo caer a Riazanov fue su independencia, su férrea defensa de la independencia del instituto y su lengua afilada. A lo largo de los años había cruzado repetidamente espadas con Stalin: en la cuestión de las nacionalidades, en la independencia de los sindicatos, en las condenas a muerte de los opositores políticos y en la cuestión de la democracia interna del partido. Aunque Riazanov ya no desempeñaba un papel activo en la política, se negó a dar la espalda a los opositores de Stalin incluso después de que éstos cayeran en desgracia. No sólo dio trabajo al caído en desgracia Rakovsky y al exiliado Trotsky, sino que también encontró puestos de trabajo en el instituto para familiares de figuras de la oposición: el hermano de Kamenev, las esposas de Preobrazhensky y Muranov. Y mantuvo estrechas relaciones con Bujarin, Mijail Tomsky y Rykov incluso después de su expulsión del Politburó. Como observó Trotsky, Riazanov era "incapaz de rebajarse ante nadie". Su hermana contó más tarde la historia de la visita de Stalin al instituto en 1926 o 1927. En el despacho de Riazanov, Stalin vio los retratos de Marx, Engels y Lenin y preguntó, sonriendo, "¿Dónde está mi retrato?". Riazanov respondió: "Marx y Engels son mis maestros; Lenin fue mi camarada. ¿Qué son ustedes para mí?". Y en abril de 1929, en una conferencia del partido, mientras un orador tras otro instaba a "un despiadado rechazo al oportunismo de derecha" (es decir, a Bujarin y sus aliados), Riazanov dijo las cosas sin rodeos: "Los marxistas no son necesarios en el Politburó". Jonathan Beecher and Valerii N Fomichev, 'French Socialism in Lenin's and Stalin's Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx-Engels Institute', *The Journal of Modern History*, 78.1 (2006), 119–43 (p. 140).*

Por lo que la crítica a las utopías comunistas que nos atrapan en el dualismo, socialismo y capitalismo, pasa por trascender esas ejemplificaciones caricaturescas de la Commune que obvian el papel de los comuneros en torno a la esclavitud en el Caribe⁴⁶². Protagonizada por propietarios de esclavos y millonarios filósofos, quienes nunca se cuestionaron la liberación de las colonias en el Caribe, las cuales hasta el día de hoy pertenecen al casi extinto imperio francés. Por lo que resulta de suma importancia política el comenzar a recentrar las utopías que se reproducen en el imaginario colectivo de la sociedad latinoamericana y situarlo en otras latitudes. Quizá por sugerir una contra utopía a la Commune de Paris, situada en las comunidades piratas de Nassau,⁴⁶³ donde categorías como el sexo, la raza y la clase no determinaban el lugar que se ocupaba en la compleja organización social de la estructura estatal fundada por las “comunidades piratas” en el Caribe⁴⁶⁴. O aquellas que, como en el caso de las organizaciones políticas y culturales de autogobierno en el sureste asiático precolonial, estaban dominadas por matriarcados y princesas guerreras⁴⁶⁵.

Esa es precisamente la discusión que se precisa realizar frente a la ortodoxia que surgió en la filosofía ilustrada y que domina el panorama teórico político de las academias latinoamericanas. Sin embargo, esto poco a poco empieza a transformarse de formas en las que se comienza a poner en cuestión el lugar de enunciación del filósofo. Pues la dimensión espacial que opera en relación con la inmanencia ontológica entre el lugar y la mente permite que se reproduzcan los imaginarios catastrofistas y necropolíticos de las utopías ingenuas, fundados en la metafísica eurocéntrica. Pues el espacio social que se ha construido en función de los ideales éticos y estéticos de Europa impide romper del todo con el fundamento metafísico de la modernidad.

A pesar de ello, a diferencia de lo que sugieren las posturas decoloniales que pretenden reconstruir toda la lógica del pensamiento para trascender la metafísica en cuanto tal, esta

⁴⁶² Bernard Gainot and others, ‘Lumières et Esclavage’, in *Annales Historiques de La Révolution Française* (Armand Colin, Société des études robespierristes, 2015), pp. 149–69.

⁴⁶³ *Esta tesis se ocupa de evaluar las actitudes de los historiadores hacia las mujeres en la historia y, más concretamente, hacia las mujeres en la piratería (que tradicionalmente se ha considerado un coto masculino), comparando las vidas de dos mujeres piratas, Grainne Mhaol y Anne Bonny. Aunque ambas mujeres eligieron la piratería como carrera, sus razones para hacerlo fueron muy diferentes. Grainne se dedicó a la piratería porque el comercio legítimo no estaba a su alcance, debido al control inglés de la ciudad de Galway. Anne se dedicó a la piratería como medio de escapar de un matrimonio sin amor y de los rígidos roles sociales de la América de principios del siglo XVIII. La cultura en la que cada mujer creció, y el estatus histórico de las mujeres en estas culturas, tuvo una gran influencia en su capacidad para alcanzar un alto estatus de mujeres en estas culturas, tuvo una gran influencia en su capacidad para alcanzar un alto estatus como piratas. Al analizar la razón por la que sus carreras y su fama como piratas fueron tan diferentes, he demostrado que, aunque sus contemporáneos las aceptaron como piratas, los historiadores las han borrado de la historia, descartándolas como ficticias o prostitutas o lesbianas. El resultado ha sido la creación de una ilusión en la que la piratería era un dominio enteramente masculino.* Caroline Rowan, *Powerful on Land and Sea: An Analysis of History’s Attitude to the Lives and Careers of Two Female Pirates; Grainne Mhaol and Anne Bonny* (Dublín: University College Dublin, 1999), p. 4.

⁴⁶⁴ Peter Lamborn Wilson, *Pirate Utopias: Moorish Corsairs & European Renegades* (London: Autonomedia, 2003).

⁴⁶⁵ Vina A Lanzona and Frederik Rettig, *Women Warriors in Southeast Asia* (Routledge, 2020).

investigación se inclina por sugerir una reconstrucción de lo que implica la metafísica en sí misma y de lo que implica el que se reconozca eurocéntrico de la misma. Por lo que esta investigación apuesta por cuestionar el lugar de la razón geográfica y su papel en la construcción del pensamiento social, político, histórico, económico y cultural, pues las estructuras sociales de las academias del mundo operan como una maquinaria de reconocimiento mutuo que permiten reconstruir el pensamiento a escala mundial y no propiamente apostar por una forma específica del mismo situada desde un lugar de enunciación determinado. Lo cual no implica negar el reconocimiento del lugar de enunciación, sino el reconocer la multipolaridad de las posturas y perspectivas hermenéuticas de la filosofía en sí misma. Por lo que el papel de la filosofía latinoamericana es reconocerse como filosofía sin más⁴⁶⁶.

Por lo que se reconoce en ese sentido el papel de la filosofía política de Franz Hinkelammert, quien permite comprender el trasfondo de la modernidad de una manera profundamente original en la que surge la idea del terrores de la esperanza, para comprender el por qué la metafísica eurocéntrica ha adquirido el carácter de un pensamiento que a pesar de erróneamente definirse a sí mismo como posmoderno, en su corporalidad teórica y literaria, defiende el mito del fin de la humanidad y el camino del nihilismo optimista⁴⁶⁷. Una postura en la que sólo es posible ver el final de la humanidad y en la que es imposible salir de un espiral de muerte y destrucción sin control que se funda en la dinámica de la automatización del capital, en la que el dinero se ha convertido en el Dios del mundo, y su reino, el del Totalitarismo del mercado, para recitarlo en la lógica en la que Hinkelammert expone su comprensión metafísica del mundo. Pues ha construido un concepto de metafísica a partir de una perspectiva que rebasa la visión europea de Heidegger. Puesto que reconoce el papel de lo que en términos de Gustav Jung se podría definir como inconsciente colectivo, pero que en la concepción que Hinkelammert construye del concepto de metafísica se comprende el papel de dicho inconsciente colectivo en la propia construcción del conocimiento.

Por lo que se sugiere que este proceso pasa también, y ese ha sido el objetivo de esta investigación en su conjunto, por trascender la racionalidad geográfica producida por el mundo europeo moderno⁴⁶⁸. Pues en el proyecto emancipatorio que se puede dibujar en los restringidos márgenes de lo que Hinkelammert define como el arte de lo posible, se busca construir las bases teóricas para una sociedad planetaria que trascienda la exclusión social. Por lo que el papel de la razón geográfica como elemento constitutivo de la falsa idea de que la tierra es una representación ideológica y específica de la misma representa la realidad como verdad objetiva y científica.

⁴⁶⁶ Leopoldo Zea, *La Filosofía Americana Como Filosofía Sin Más* (Siglo XXI, 1989).

⁴⁶⁷ Gianni Vattimo, 'Optimistic Nihilism', *Common Knowledge*, 1.3 (1992), 37–44.

⁴⁶⁸ *En la historia de la filosofía encontramos antecedentes de esta razón geográfica en la obra de Hume con su "geografía mental", en la de Kant con su "geografía de la razón humana" o en el recurso a la metáfora geográfica para representar la actividad filosófica presente en las obras de Frege, Wittgenstein, Husserl o Foucault. Es muy útil para nosotros estudiar esta historia, pero el problema central que deseamos plantear es el de encontrar estrategias de vinculación entre filosofía y geografía.* Boyer, p. 161.

Debido a que algunos teóricos sugieren apostar por la representación esférica como paradigma de enseñanza⁴⁶⁹. Dado que la lógica clásica de una geografía como arma para la guerra ha de ser trascendida y entendida como una relación planetaria entre sociedades divididas y enfrentadas unas a otras, donde la raza, la clase y el sexo operan como dispositivos de poder ligados a una metafísica eurocéntrica que constituye una matriz colonial de poder y control sobre las sociedades que la componen. Lo cual quizá pueda implicar entrar demasiado en el ámbito de la literatura, quien tiene la facultad de hablar de utopías sin detenerse a considerar sus posibilidades, lo que la separa definitivamente de las ciencias, pero la convierte en el centro de las humanidades.

Para dimensionar la profundidad de lo que implica una crítica de la razón geográfica desde la forma de entender la teoría crítica de Franz Hinkelammert, se precisa comprender que la teoría crítica occidental en su conjunto, opera como una ortodoxia que rechaza la posibilidad de abrir los moldes clásicos del presente y que termina por ser en términos genéricos, el termidor de la cultura de la esperanza. Pues se empeña en construir una caricaturización de las alternativas que no se adaptan a los modelos éticos y estéticos euronorteamericanos que reproducen los criterios de segregación racial, sexual y de clase⁴⁷⁰. Por lo que la perspectiva del cataclismo, del apocalipsis, del fin de los tiempos -*todas ellas figuras religiosas de las teologías abrahámicas*- se presenta como la única posibilidad al desenfreno capitalista y nos devuelve la pasividad de la resistencia sin proyecto, la consigna que reivindica el desenfreno como preludio de la muerte. Pues la ortodoxia ilustrada que defiende la metafísica eurocéntrica se ha convertido en una filosofía sin esperanza.

Pero esta visión esencialista y fatalista ha comenzado a ser trascendida por posturas que requieren una crítica pertinente en tantos aspectos que sus especificidades teóricas y sus minucias conceptuales rebasan las intenciones no sólo de esta investigación sino de toda una vida académica dedicada a ello. Aunque presentan la premisa de una sociedad sin exclusión, en la que se logre trascender el imaginario eurocéntrico como patrón dominante de los cánones geográficos, históricos, políticos, éticos y estéticos de la humanidad. No obstante, ese proyecto que existe ya en las profundidades del pensamiento utópico está muy lejos todavía del arte de lo posible. Está muy lejos todavía de ser puesto en práctica con la deconstrucción del saber racional humano y su exposición igualmente racional de un proyecto emancipatorio determinado.

Pues el límite de lo posible está en lo estrictamente humano, pero para comprender el arte de lo posible y lo humano en sí mismo, se precisa comprender el trasfondo político de lo que se ha señalado a lo largo de la investigación en tanto lo que implica el papel ideológico de la metafísica eurocéntrica, a la que Hinkelammert ha denominado en algunas ocasiones como metafísica de la inhumanidad⁴⁷¹. Puesto que el termidor de la esperanza en el que se ha convertido el pensamiento filosófico dominante se ha entregado a la resolución de la muerte como única posibilidad de

⁴⁶⁹ Bernat Lladó Mas, *Franco Farinelli El Llenguatge Cartogràfic Com a Figura Del Pensament* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2011).

⁴⁷⁰ Bolívar Echeverría, *La Americanización de La Modernidad* (Ciudad de México: UNAM-ERA, 2008).

⁴⁷¹ *Hablar hoy de alternativas al sistema neoliberal vigente, no se puede limitar a discusiones técnicas sobre políticas alternativas.* Franz Hinkelammert, 'Los Muertos En El Sótano Del Occidente: La Metafísica de La Inhumanidad y Nuestra Respuesta', *Pasos* (1996), No. 67, p. 24-30., 1996, p. 24.

futuro. Por lo que las discusiones en torno a las alternativas al capitalismo se han convertido en un juego geopolítico entre el “falso capitalismo” y “el falso socialismo”. Donde las posturas en torno a la defensa de uno u otro se balancean en torno al reconocimiento de ciertos gobiernos capitalistas o socialistas, en función a la postura política que defiendan. Puesto que los neoliberales se aferran a la idea de que no se ha alcanzado el modelo ideal de capitalismo, de la misma forma en la que los marxistas y anarquistas se aferran a la idea de que no ha existido el verdadero comunismo, sino que se ha llegado únicamente a una visión falsa del socialismo.

Ambos atrapados en los límites puestos por la propia metafísica eurocéntrica que ha perdido su capacidad de representar en su profunda complejidad a la realidad concreta, por lo que existe una desconexión entre las posturas filosóficas dominantes y las que han comenzado a surgir en los antiguos márgenes de la historia. Pero que ahora se proclaman independientes y soberanos, capaces de evocar la razón desde sí misma, sin la tutela del filósofo europeo. Sin embargo, este lento proceso de provincialización de Europa se cruza con la emergencia de una economía política de lo vivo en cuanto tal, misma que precisa de sacrificios humanos para perpetuarse. Y es aquí, una vez más, donde la filosofía política de Franz Hinkelammert nos ofrece respuestas concretas ante la emergencia planetaria a la que se enfrenta la humanidad.

En el fondo, las alternativas son bastante claras. El sistema vigente resulta mortal. Destruye a los seres humanos y a la naturaleza externa a escalas cada vez mayores. Si la humanidad quiere sobrevivir, tiene que cambiar. Sabemos también en qué dirección tienen que ir los cambios. Necesitamos nuevos esquemas de actuación internacional: un nuevo orden de mercados. un nuevo orden financiero, un nuevo orden ecológico. Pero igualmente necesitamos nuevas actuaciones a niveles regionales y nacionales. Hace falta una planificación del desarrollo a partir de las condiciones humanas y naturales, no puede seguirse entregando ciegamente la planificación del desarrollo a las corporaciones multinacionales que actúan como Estados sin ciudadanos y que enfocan el desarrollo exclusivamente a partir de las ganancias que estas corporaciones pueden sacar. Sustituir esta planificación que realizan las corporaciones por planificaciones internacionales, regionales y nacionales orientadas por el lugar que pueden ocupar los seres humanos y la naturaleza en general, es una tarea urgente y obvia⁴⁷².

Sin embargo, resulta una tarea prácticamente imposible si es planteada en los términos de cualquier acción política concreta, puesto que, cualquier político que tomara con seriedad estas tareas obvias estaría condenándose a desaparecer del mapa del emperador. Pues la historia nos ha enseñado que incluso el sólo intento de proponer o realizar alternativas es sistemáticamente destruido. Por eso, para poder hablar de alternativas reales al capitalismo, es preciso hablar del poder que detenta la capacidad de convertir en imposibles los variopintos intentos de un pensamiento o acción alternativa. O dicho en otros términos más específicos, se precisa trascender el lugar que la metafísica eurocéntrica ocupa en las mentalidades de las sociedades que no comparten el privilegio de clase de las autodenominadas sociedades desarrolladas.

⁴⁷² Hinkelammert, ‘Los Muertos En El Sótano Del Occidente: La Metafísica de La Inhumanidad y Nuestra Respuesta’, p. 187.

Se precisa una educación que transforme la forma en la que la sociedad no verdaderamente "occidental" se piensa a sí misma, como un sujeto sojuzgado, aislado y colonizado. Por lo que se precisa abandonar el complejo apologético de una filosofía específicamente latinoamericana y apostar por la disputa de una filosofía sin más,⁴⁷³ tal como lo defendió Leopoldo Zea⁴⁷⁴.

Pues como advierte Hinkelammert, el sistema capitalista en su conjunto actúa con una metafísica y una mística propia, la cual se derivan de su propia forma de concebir el principio de racionalidad. Por lo que termina apostando por una postura que defiende la eficacia y la competitividad de la dinámica del mercado capitalista (*o incluso socialista en el caso de China*). Por esta razón, es importante reconocer las limitaciones a las que se enfrentan los análisis económicos y sociales que terminan por ser insuficientes, puesto que todo lo que se presenta a partir de un pragmatismo aparente, tiene su raíz en una metafísica eurocéntrica o de la inhumanidad.

Quiero intentar hoy hacer un análisis de esta metafísica del sistema, que nos domina. Quiero mostrar esta metafísica a partir de algunas tesis, que el sistema nos trasmite todos los días y que revelan esta metafísica subyacente. Este Occidente constituido hoy como sistema nos anuncia tres muertos, que se repiten diariamente. Estos muertos están conectados, aunque no se exprese mucho la conexión entre ellos. Reduciéndolo mucho, podemos hablar, que el sistema anuncia la muerte de Dios, la muerte de Marx y la muerte de la teología de liberación⁴⁷⁵.

Hinkelammert señala que el primer muerto, que se ha anunciado, es Dios mismo. Por lo que retoma la postura de Nietzsche para afirmar que fue este quien lo anunció, puesto que fue quien logró proclamar que "Dios ha muerto". Sin embargo, insiste en que la clave está en que Nietzsche afirma que "nosotros" hemos asesinado a Dios, y que a través de este asesinato se ha conseguido la "acción más grandiosa" de toda la historia humana. Pero, sobre todo, en que lo que realmente ocurrió fue una victoria determinada, puesto que esta grandiosidad del asesinato de Dios no es de ninguna manera una tesis atea. Pues Nietzsche no afirma que Dios en sí mismo no existe. Dado que este tipo de metafísica le es extraña, dado que es una forma determinada de Dios la que se ha muerto. La caída de la visión occidental de la teología abrahámica.

3. El arte de lo posible

La naturaleza humana, el alma, el espíritu, el inconsciente colectivo, la cultura, el destino... ¿tienen algo en común? Pienso que sí, la idea actual de dios (*propia a la metafísica eurocéntrica*) no cabe

⁴⁷³ Mario Magallón-Anaya, 'Cultura, Tradición y Modernidad En Latinoamérica Del Siglo XXI', *La Colmena*, 75, 2017, 59–66.

⁴⁷⁴ Zenón Cuero Zera, 'Educación Para La Liberación: Una Propuesta Desde La Filosofía Latinoamericana', *La Colmena: Revista de La Universidad Autónoma Del Estado de México*, 82, 2014, 41–50.

⁴⁷⁵ Hinkelammert, 'Los Muertos En El Sótano Del Occidente: La Metafísica de La Inhumanidad y Nuestra Respuesta', p. 189.

más aquí. ¿Por qué hablar de dios? Partiendo de la idea de que es un constructo social, producto de la interpretación del espacio, no sólo en los términos de la geografía pues es una gran contradicción que se persigue resolver. Pero que aún no tiene solución, pues es una gran paradoja, que no he pretendido solucionar por ahora, pues no dispongo de las herramientas necesarias y considero que aún teniéndolas no sería una tarea fácil de conseguir.

En los términos iniciales, se considera que el problema más grande de la idea de occidente, es la forma en la que elaboró el mito de su existencia. Pues las ideas en lo general provienen de occidente o propiamente dicho las ideas dominantes en tanto al ser, la naturaleza, lo divino, etc. provienen de la "autoproclamada cuna de la cultura", una aseveración que se ha vuelto real, pero que obedece a cuestiones históricas que siempre pueden cambiar. Es entonces cuando se cuestiona que la idea de lo divino, implica lo perfecto así como la búsqueda eterna de perseguir la perfección pues jamás se será perfecto en el mundo de lo imperfecto.

¿Cual es el problema aquí? El problema no radica en el sentido de la búsqueda de la perfección, pues es esa la mejor manera de transformar a la naturaleza humana y la cultura. El problema radica en el hecho que se esconde tras esa idea, pues dicha idea implicaría que la perfección o la búsqueda de la perfección sólo es posible al morir, pues se suele pensar equivocadamente que este mundo material jamás podrá acceder a esa transformación de lo perfecto, que se da en los términos del comunismo de la biblia o los ideales del paraíso de la religión abrahámica. Al modelar el alma en el mundo de lo material para que una vez modelada sea digna de pertenecer a lo perfecto. Por lo que defiende que la transformación de la realidad actual es imposible.

Pues en esos términos debe siempre existir un mundo imperfecto. Que rete al alma. Que le permita modelarse hacia lo perfecto partiendo de lo imperfecto. Pero sólo al morir, lo que impide, en esos términos, que la realidad actual pueda ser transformada e incluso en los casos donde la enajenación es más profunda ha llevado a proclamar que el ser humano no tiene conciencia y sólo se dirige por orden divina. Si bien el hombre vive en sociedad, en esos términos esa sociedad sería siempre un espacio dado para la transformación del alma. Pero si ese mundo no puede por la complicación inicial ser perfecto habría entonces almas que jamás podrían llegar a lo perfecto, es entonces un alma que no sería un alma imperfecta. Pues habría entonces almas que están aquí para retar a las almas que si pueden llegar a ser capaces de moldearse para acceder a lo perfecto. Pero en la maquinaria de lo divino sería lo divino lo que pondría a las almas en este espacio junto a las no almas, ¿cómo saber si se es entonces un alma o una no alma?

Al unir estas dos complicaciones eso lleva a pensar que en la realidad no es posible acceder a lo perfecto pues lo perfecto estaría ya dado y por alguna razón que escaparía a la razón misma no es posible de ninguna manera acceder a lo perfecto, pues lo perfecto es perfecto y por tanto no se podría cambiar, por lo que en esa lógica se vuelve imposible acceder a lo perfecto aún al morir. Por tanto lo divino implica el no cambio de la realidad mortal. Ahora bien, agréguese la idea de lo divino a la naturaleza humana, pues desde la postura de esta investigación social, la naturaleza humana se construye a través de la cultura que a su vez se transforma por la naturaleza humana producto de la anterior cultura que se ha vuelto una cultura planetaria. Lo que nos metería entonces en una relación dialéctica entre naturaleza humana y cultura, en donde el cambio es

entonces posible. En donde se entendería entonces que al no poderse acceder a lo perfecto en los términos de lo divino, la realidad es la única en la que es posible una transformación. Pues es siempre imperfecta, pero perseguirá eternamente el llegar a ser perfecta. La razón por la que Hinkelammert aboga por cambiar la utopía por el arte de lo posible.

¿Pero entonces surge la pregunta de si el concepto de lo perfecto es necesario? La respuesta por la que aboga esta investigación es, sí. Siempre que sea entendida como la permanente posibilidad de cambio de lo real en cuanto tal, pues si existe una naturaleza humana es simplemente la capacidad de alcanzar la autoconciencia. Por lo que el mito de una naturaleza humana dada por la intervención divina a determinado pueblo, es uno de los mitos más grandes que el ser humano ha creado en la historia de la humanidad. Pero debido a que es la base de todo constructo social mediante el cual se justifica determinada conducta cotidiana. Esta afirmación entra en conflicto con el hecho de que a pesar de ser todos producto de una misma evolución no existió un mismo modelo cultural es simplemente el lugar del espacio en el desarrollo humano.

El ser humano al momento de colocarse en la cima de la escala, en realidad logró abstraer el sentido de pertenencia a la cadena alimenticia y por tanto escindir de ese sistema. ¿Cómo lo logro? Con la conciencia del espacio y el tiempo, la cual contrario a lo que podría pensarse no es solo propia de los seres humanos sino también de otras especies animales que persiguen ese camino, pero a los cuales llevamos una ventaja significativa pues la mayoría sólo tiene constancia del espacio más no del tiempo. El ser humano al empezar a tener una plena consciencia de la realidad se dio cuenta de que cada especie tenía su propia función, un propósito, un sentido. Una vez que se percató de su realidad, intentó regresar a ese sistema, por lo que comenzó a observar como es que funcionaba, a tener consciencia de ese medio natural, del ecosistema en el cual vivía. Pero no sólo se quedo ahí sino que intento explicarlo, generando así lo que conocemos como las primeras culturas. Y por tanto la primera naturaleza humana.

Que fue distinta a todas las demás, pero que se dio de manera casi simultanea al rededor del mundo, pero reitero, de manera siempre distinta. Viajemos en el tiempo. Entendamos la historia y entenderemos como es que la naturaleza humana actual es sólo un subproducto del capitalismo. Pues el capitalismo es sólo un rasgo que todos compartimos, pero no es aún una totalidad. Es solo un rasgo, el rasgo político y económico que muchas culturas compartimos pero que al ser solo un rasgo, no es la totalidad que se pretende, no es lo que define a nuestras culturas y no puede ni podrá ser jamás una totalidad completa como afirman los economistas, alarmados por no poder abandonar la metafísica eurocéntrica en sus investigaciones económicas o sociológicas.

Pues por ahora la sociedad no tiene limites dentro de la Tierra, pero el capital tiene una existencia localizada que no comprende a la totalidad del globo terráqueo y que, sólo por que cada día que pasa en que no lo cambiamos se pone en peligro el futuro de la humanidad. La naturaleza humana es un estado mental inconsciente en el que se asimilan rasgos nacionales y trasnacionales, culturales e interculturales que moldean la conducta del sujeto. Estas condicionantes están limitadas por el entendimiento de un nuevo conocimiento, en tanto se sabe y se entiende. Más sin embargo, si se cambia la conducta los elementos que definen la supuesta esencia de la

naturaleza humana desaparecen. Pues ese estado de naturaleza conductual está en constante cambio, mismo que ha sido registrado por la investigación geohistórica.

El cómo se transforma la naturaleza humana, es un proceso muy complejo y que es siempre resultado de la información que se mueve en el ambiente conocido como lo cotidiano. Un número indefinido de sujetos cada cual con una naturaleza humana consolidada transmite la base sólida de condicionantes a la siguiente generación mediante la educación al ser enseñado, no necesariamente a los hijos, sin embargo, es en estos en donde tiene un mayor impacto, entendiéndose como hijo a quien se educa desde la infancia, desde la figura de la estructura social llamada familia, que puede ser una familia heterosexual u homosexual. En la educación básica el primer contacto con el conocimiento que se contrapone al primer conocimiento, es el de la figura estructural llamada familia, que en tanto más distinta sea a la del conocimiento más compleja será la confrontación que lo llevará algún punto a descubrir su propia subjetividad y el lugar que ocupa en la estructura del Estado en el que le tocó arbitrariamente nacer. Hasta hace algunos años esa era la estructura básica del proceso de producción de la naturaleza humana, pero ha cambiado, pues ahora hay más factores que mueven la información con la cual el sujeto modela su conducta y por tanto modela su propia naturaleza. Por lo que reconocer que el concepto de una naturaleza humana dada ha fenecido por completo, y el mundo que se levanta ante nuestros ojos, nos exige la puesta en marcha de una nueva serie de categorías que nos permitan acercarnos al arte de lo posible. Cuyas únicas exigencia son trascender la dicotomía entre socialismo y capitalismo, y perseguir el ideal concreto de una sociedad sin exclusión social.

Ahora bien, en tanto a la naturaleza humana, la revelación de su construcción, nos invita a cuestionar la forma política de la misma. Esto es algo complicado de entender, pero si se parte de la idea de que la cultura se construye y la naturaleza humana también se construye. Es entonces posible reconocer que ha sido posible manipular dicho proceso de producción de subjetividades.

¿Cómo es eso posible? Cambiando el sentido de lo que oculta el concepto de inconsciente colectivo. Las ideas que se mueven libremente entre lo cotidiano. Así mismo la manera en la que las teorías bajan al terreno de lo cotidiano, siempre con el fenómeno del "teléfono descompuesto" en tanto a la interpretación de la teoría. Lo que inevitablemente nos lleva a los medios de comunicación, pues son estos quienes difunden la mal llamada cultura que es en realidad solo información politizada, información en la que esta también lo que debe ser la naturaleza humana ligada a la idea de lo divino. Información que en lo cotidiano se transforma en verdad al aceptar la información como tal. Al no cuestionarla, información que transforma la cultura y por tanto transforma la naturaleza humana de la siguiente generación, pero ahora degenerada, pervertida.

Para transformar la cultura hay que transformar al individuo y como no sólo hay una manera de transformar al individuo, no sólo hay una cultura. Lo que nos hablaría entonces de múltiples culturas conviviendo en el seno de una supuesta misma cultura que no es en si misma una cultura sino una nacionalidad. La cual genera rasgos distintivos que las culturas que la comparten, también comparten. Un ejemplo claro es la tortilla, que puede o no ser de maíz, pero que es un rasgo "nacional" que las culturas de México comparten. Podría quedarse la idea ahí, pero no es tan simple, pues las múltiples comunidades de mexicanos y no mexicanos que la consumen fuera del

territorio nación que es México también serían culturas en las que dicho rasgo nacional es ahora un rasgo cultural mundial. Es por ello que día a día se debilita la idea de nación.

Uno de los efectos secundarios menos estudiados del capitalismo es la polarización, ya no sólo en términos económicos sino culturales. La mal llamada incultura del lumpen, que es en sí una cultura, y la cultura del burgués, que se manifiesta en movimientos socioculturales como el Hippisterismo. Que ahora no sólo se conforma con la posesión sino que manifiesta que la tiene, o que simplemente tiene más que el lumpen, así como la manifestación de una supuesta conciencia histórica, al retomar los bienes materiales del pasado. Es entonces el hippsterismo un movimiento que descaradamente contrapone su condición de clase a movimientos como el "Chakismo" "pokemonismo" o el "tukismo", diferentes versiones de un mismo tipo de movimiento sociocultural que es un subproducto de la marginación y la exclusión social.

Ambos movimientos, momentos históricos espontáneos, que revelan las condiciones en las que interactúa la sociedad. Entre la dialéctica de la realidad y las ideas. Un movimiento que marca una distinción de su condición de clase por sobre las demás y otro que explota los rasgos de su condición de condenado de la tierra. Pero que anhela abandonar dicha condición de clase, lo que nos habla de que es importante asumir que la naturaleza humana está dada por el capitalismo. Pero que al ser una relación dialéctica, es importante cambiar la naturaleza del hombre para así poder cambiar al capitalismo, pero una vez más al ser una relación dialéctica, debe ser simultánea, la transformación debe ser entonces intelectual y política-económica.

La historia del "descubrimiento de América" está tan arraigada que es difícil poder pensarla en forma distinta de lo que por esa idea viene a nuestra mente. Es por ello que, antes de continuar con nuestro ejercicio de reflexión histórica, plantearemos un desplazamiento del lugar crítico-político de la irrupción de "América" en la modernidad, de 1492 a 1507. Si bien hemos venido trabajando en torno a dicha consideración, no nos hemos dado a la tarea de exponer nuestro punto de partida, el cual intenta ser un complemento a la lectura de Edmundo O' Gorman a propósito de la idea de una invención de "América".

Un desplazamiento del lugar crítico político que ocupa "América" para la construcción de la modernidad capitalista, y que intenta contraponerse a la clásica visión de la historiografía que construye un imaginario prolongado. En esta ocasión en dirección al pasado, como si "América" existiese desde el principio de los tiempos. Una idea que se explotaría de igual manera en la construcción de las historiografías nacionales en el siglo XIX. El planteamiento que realizaremos se basa en tres momentos reflexivos que nos motivarían a desplazar el lugar crítico-político de «América» de 1492 a 1507. Cuestionar el sentido del devenir de «ese algo» a lo que apelamos "América" en torno a la idea de descubrimiento. Considerando a 1492 un momento de «irrupción de lo posible». Otorgando a 1507 la primacía de ser el momento de invención de «América».

En nuestra primera aproximación al problema que planteamos en la tesis de licenciatura, nos resulto preciso considerar críticamente lo que implica hablar de un descubrimiento de "América". Que si bien se precede de un "ocultamiento" de «ese algo» que de cierta manera entró en contacto con un mundo pleno de significaciones. Esto dio lugar a un nuevo orden cosmológico del

mundo. La discusión se encuentra situada en torno a que para poder hablar de un descubrimiento es preciso que exista un «ente» que responda a las consideraciones que se le atribuyen. Un estatus lógico anterior que precede a la idea de lo que se describe cuando se habla de descubrimiento. En la idea de descubrir se presupone que «ese algo» a descubrir no sólo es «ese algo», sino que «ese algo» contiene ya, en sí mismo, aquello que habría de ser considerado como «ente» cuya especificidad responde a su significante, en este caso «América».

El descubrimiento implica que ya existía, que encuentra un correlato en aquello a lo que podríamos considerar la historia pre-cristiana de «ese algo» que llegaría a considerarse como “América”. Contrariamente, no existe un antecedente de aquello a lo que consideramos “América” antes de 1492, lo que pone de relieve que en 1492, «ese algo», aún no era “América”, ni en 1493, ni en 1506, sino que al seno de la cristiandad habría comenzado a adquirir un estatus distinto del que tenía para sí misma. En el que la cristiandad, en un momento de autoconciencia, lo nombró como un “Nuevo Mundo”, pues no le encontraba un sitio en su cosmogonía, era algo completamente distinto de lo que hasta entonces podían imaginar.

En ese sentido, consideraremos a 1492 como un momento tentativo de “primer contacto” entre «ese algo» y la «cristiandad». Un proceso que pudo haberse desarrollado en inimaginables posibilidades de interacción entre ambos mundos. Por ende, podríamos considerar a 1492 como el momento de «irrupción de lo posible». No obstante, consideramos que el periodo que corre entre 1492-1507 es un momento que debiese considerarse un punto de ruptura epistemológica, olvidándonos de la idea que “sugiere” que los hechos habrían sido fortuitos. El periodo entre 1492-1507, es el periodo de asimilación de sociedades no-abrahamicas de Abya Yala a la cristiandad.

Periodo que corre entre 1492 y 1507, el cual comparece lógicamente como un momento de «indefinición conceptual». Pues las relaciones sociales históricas que engendraría la conquista de «ese algo», podrían no haber ocurrido. Proceso que comenzó abiertamente hacia 1521 con la caída de Tenochtitlán, el momento para el cual ya existiría la idea de “América”, pero no como lo es para nosotros, sino como siendo un momento de proyección.

La irrupción de un imaginario asociado a los pueblos sometidos por la conquista y colonización de un mundo anónimo en la historia. En la cual los sujetos de ese mundo, habrían sido progresivamente inventados como “indígenas”. Nuestra última consideración a desarrollar es el hecho de que cuando la cristiandad se vuelve autoconsciente de que existe una “cuarta parte” en el orden del mundo, la asimila a través de un cúmulo de significaciones que están ancladas al desarrollo de su visión de mundo, y por ende, «ese algo» adquiere un nuevo estatus en el orden ontológico del mundo. Pues se inserto en la lógica de la cristiandad, pero no como siendo parte de la cosmogonía abrahamica. “América” es nombrada a razón de una forma distinta y racional de pensar al mundo. “América” es el primer producto de amplio espectro, de la naciente racionalidad geográfica al seno de la cristiandad, que alcanza un sentido más estricto en su Renacimiento.

A partir de lo cual, en torno a «ese algo», se comenzaría la construcción de un imaginario social asociado a la idea de «América». Una idea que apareció en el mundo a partir de su construcción

en un orden social racional. A partir del mapa *—en el sentido moderno del término—* de Martin Waldseemüller. La invención de “América” comienza entonces a partir de 1507.

Un proceso que tuvo profundas implicaciones en la construcción de la modernidad capitalista, y que por ende debería ser considerado como un momento crítico político de la modernidad. Consolidando así un desplazamiento del lugar de “América” de 1492 a 1507. Cabría precisar que este proceso no fue exclusivo de América. Ocurrió en cierta medida con “Europa” misma, pero la diferencia sustancial radica en que en el primer caso, acontecería un proceso de invención del «otro», y en el segundo, un proceso de «construcción de sí mismo».

Así mismo, es en importante medida necesario recalcar que estos procesos de invención de “América” si bien tuvieron profundas implicaciones para “Europa” y el mundo entero, el sustancial cambio se vivió en torno a la construcción de un novísimo mercado mundial. Si bien comenzó a ocurrir a raíz de estos eventos, esto no sucedería fuera de Atlántico hasta el siglo XVIII. No obstante, «ese algo» que a raíz de 1507 devino “América”. Vivió una serie de cambios profundos que alteraron la organización política a su interior en tal forma que podríamos considerar que hasta 1804 no cambiaría sustancialmente su disposición al interior.

Pero no hay que perder de vista que estos cambios en la cosmovisión del mundo cristiano están íntimamente ligados a un proceso de invención del mundo, ocurrido en la cristiandad y que hasta fines del siglo XX, no pueden considerarse como una visión mundial. Habríamos de explicar nuestra afirmación, pero pensamos que fue a través de la producción del capitalismo, como la cristiandad mediante una serie de procesos asociados a la invención de “América”, y a la producción de un mercado mundial, cuyo centro sería desplazado al “Atlántico”, lograría al fin no sólo la centralidad del mundo, sino que se convirtió en la primera cultura mundial de la humanidad.

A través de esa intuición es posible entrever un proceso de asimilación de una cultura por otra, un proceso de codigofagia. En el que las prácticas están ahí, en todo lo que somos y como todo lo que hacemos, pues la modernidad es simultáneamente producto y obra. Producto de un pasado pretendido lejano, y obra de un futuro que se pretende prometedor. El uno hecho con los pujantes esfuerzos de pueblos sometidos, y el otro como promesa de un mundo mejor.

Existe entonces una cara soterrada, pues hasta nuestros días la idea de “indígena” no ha logrado erradicarse en ninguna medida, donde criterios como “pueblo originario” no hacen sino reactualizar el problema del sentido de su distanciamiento a la idea de “humanidad”. En un no reconocimiento de lo que se es para sí mismo. Se es hñähñu, zapoteco, maya, etc., en la misma medida que se es galo, bretón, germano o chino. No “indígena” o pueblo originario, pues esas ideas se contraponen a un proceso de reconocimiento mutuo, mostrándonos que su situación no ha cambiado desde 1507. Pero que insistimos, fue mundial hasta mediados del siglo XIX.

La raza es una idea fugitiva⁴⁷⁶, que se esconde entre los rincones de sus dimensiones a la vez reales y fantásticas. Que se desenvuelve a través de la disolución real y ficticia de la persona humana⁴⁷⁷, al punto en que esta se disuelve en las cosas, los objetos y las mercancías. La acepción del concepto de raza que se ha dibujado puede alarmarnos, pero lo que es importante señalar es que la raza en cuanto raza no existe, no como hecho natural físico, antropológico o genético⁴⁷⁸. A pesar de ser una ficción cuya utilidad real, se fundamenta en la ficción de inhumanidad del negro. La manera en que su concreción en el mundo de las mercancías se ha encarnado en la historia de los humanos que fueron esclavizados a la idea de ser-cosa, objeto u otra mercancía.

En la mayoría de los casos, se ha convertido en una figura autónoma de lo real en cuanto a la fuerza y la densidad de su carácter móvil, inconstante y caprichoso en nuestras mentalidades. A partir del que se produjo un dualismo fundacional basado en la superioridad de convertir a todos los seres humanos en objetos de raza, anclados al mito fundador de lo moderno. No sólo de América y de Europa: “El país natal de la razón”, “la vida universal” y “la verdadera humanidad”. Pero tampoco sólo de África, de manera general, o del negro en particular, que fue presentado como el símbolo realizado de una limitada vida “incivilizada” a lo vegetal de la Selva. En oposición al “*civitas*” y su “*Übermensch*”, al negro se le negó la escritura.

Siendo hoy aquí en el texto después de la violenta experiencia revolucionaria, nada menos que la soltura que constituye el ejemplo perfecto de ese ser otro desde el cual partir para fundar la ficción en que la escala de gradación racial sería establecida y legitimada desde la mirada dominante. Unos fueron entonces individuos y otros encadenándose juntos se sometieron a la idea de Esclavitud. Así la premisa mítica de la razón devino mundo en la que todo se fundó en oposición “al modo del blanco” (aunque no todos los blancos).

El negro por otra parte, fue fuertemente anclado al vacío de la existencia, a la inevitable noche de todos los mundos. Pero en el fondo, todos nos convertimos en seres encarnados a la pretensión o negación de animalidad con la que estamos fundidos. Los blancos pobres viven ocultos en las sombras de una verdad fundante y los indígenas fueron petrificados por haber vivido en las fronteras de la humanidad del blanco y la animalidad del negro. Mientras tanto, ese “otro” terrenal y la promesa de la civilización, fundada en el progreso inquebrantable sobre el que se sustentó la conversión de un sujeto particular en objeto privado. Uno dueño de sí mismo y de los otros, y otro

⁴⁷⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*, Buenos Aires: Katz (Buenos Aires: Katz, 2010), p. 59.

⁴⁷⁷ Rita Laura Segato, *La Crítica de La Colonialidad En Ocho Ensayos: Y Una Antropología Por Demanda* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013), p. 181.

⁴⁷⁸ G I García - Praxis: revista del Departamento de Filosofía and undefined 2013, ‘Modernidad, Eurocentrismo y Blanquitud. Bolívar Echeverría y La Crítica de La Alienación Ético-Identitaria Latinoamericana’, *Dialnet.Unirioja.Es* <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5461485>>.

sólo siendo otro. Pero todo eso comenzó con la mirada que lo clasificó⁴⁷⁹. El devenir negro de la humanidad⁴⁸⁰. Donde lo blanco se volvió inalcanzable incluso para los propios blancos.

No obstante, con esa dualidad fundante, una nueva economía política de lo vivo se puso en marcha. Masacres, destierros, exilios y pujantes “desarrollos” fundados en un proceso constante y progresivo de aculturación mutua. Pero al mirarnos en la universalidad de la consciencia del instante presente, el futuro se perdió en los ecos de la violencia de que se volvió explícita en el siglo XX. Todo eso que nos resta por contar ha de quedarse aquí, pues aquí vivimos. El camino que nos convocó a este espacio sin territorio, es resultado de la historia viva de la Esclavitud y el Capitalismo. Está de más insistir en que no hace falta prolongar la agonía historiográfica en el pasado de una violencia militar que nunca se fue, pues el ser-cosa fue la ficción con la que se arrancó de la mismidad del verde profundo a ese ser que vive todavía en los imaginarios raciales, por lo que el carácter fundante en realidad nunca desapareció.

Sino que abrió un círculo de transmutación en el que todo busca “ser-mercancía” en el ritual que la fábrica en que se convirtió la idea de plantación. Un procedimiento quirúrgico intercontinental se puso en marcha. Basado en la ficción de una dualidad y la realidad del multiculturalismo. No obstante, en tanto dispositivos de poder fueron propagándose poco a poco, hacia todos los rincones de nuestro mundo. Incluso, a los de la vida “civilizada”. Por lo que al abrir los ojos a la globalidad de internet en la mundialidad del Capital, la esclavitud aparece transmutada ya en una serie de premisas y prácticas normativas de la conducta y la existencia de ser o no ser una cosa, un objeto o incluso todavía una mercancía.

La guerra y la raza resurgen en tanto que problemas centrados en el “orden internacional”, en la paz que siguió a la violencia de la transmutación. Una paz que niega la violencia instaurada. Como ayer, el mundo contemporáneo sigue diseñado y condicionado profundamente por esta forma ancestral de la vida cultural, jurídica y política en que desemboca la fascinación por encerrarse en la muralla de lo privado que significa la frontera entre ser o no ser sujeto. Los procedimientos de diferenciación, clasificación y jerarquización ya se han expandido por el mundo engendrando exclusiones, expulsiones y desde luego erradicaciones.

El mito se refunda a cada instante, aunque a lo lejos cada vez se escuchan más voces proclamando: “Ya sea que el universal no existe, o que se limite a lo que es común, no a todos los hombres sino solamente a algunos de ellos”⁴⁸¹. En esta constelación de incertidumbres sistemáticas, la relación entre libertad y territorio es indisoluble. No bastó con fundar las instituciones del mito fundante, sino que fue un proceso largo en el que los seres propietarios de otros seres ganaron respetabilidad, adquirieron experiencia, y se volvieron ciudadanos. Por lo que de lo que se trata es de encontrar lo esencial de la raza al en su historia y al deconstituir sus imágenes.

⁴⁷⁹ M Abensour, *El Espíritu de Las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*, 2007 <<https://books.google.com.mx/books?hl=en&lr=&id=dEFb9MVQVIAC&oi=fnd&pg=PA7&dq=%22eduardo+grüner%22&ots=ztGCiHSx00&sig=PsvGljo1b2IFKvdGkC9f1wFPif4>> [accessed 4 December 2018].

⁴⁸⁰ E Grüner, *Las formas de la espada: miserias de la teoría política de la violencia* (1997).

⁴⁸¹ Mbembe, *Critique de La Raison Nègre*, p. 59.

Pues históricamente es innegable que hay una diferencialidad de lo negro que es indisociable a la idea de modernidad. Quien es racista ve en sí mismo a la humanidad, pero no en lo que lo hace igual a los otros, sino a partir de aquello que los distingue. Por lo que la lógica de la raza en el mundo moderno se funde en la idea de estructura social y económica, interfiriendo con el orden, convirtiéndose en el presente en un irresponsable deseo de transgresión y venganza o de dominio y sometimiento.

Conclusión: América Latina y el dilema de la Metafísica

Alguien me dijo una vez en París -*capital de la modernidad según David Harvey*- que América Latina no era capaz de engendrar su propia Metafísica. Un malentendido de la filosofía que todavía hoy se usa para fundamentar la discriminación. Pues “*un pueblo sin metafísica*” -*solían decir los idealistas más doctos como Hegel*- está condenado a la barbarie. Esa que lo sostenía para refundarla y que yo uso para archivarla. Quede constancia que incluso el mundo que se funda con Karl Marx o los Jacobinos Negros negó a las mujeres la universalidad radical de 1804. Silencios o secretos del exterminio, aniquilamiento de nuestras hermanas y sometimiento de nuestros ancestros. Pues algunos se embebieron en la arrogancia de la razón hasta incluso pretender nacionalizarla, atreviéndose a proclamar discursos que hacen eco en lo profundo de las conciencias nazis que consumen la Amazonía. Ignorando la “*auténtica intención*” de Martin Heidegger sólo porque desconocen la crítica de Edmundo O’ gorman.

En el sentido más profundo de la *Invención de América* y por el que se entiende el ser de un mundo sin identidad o absolutamente libre. Aunque *El Ocaso* de Ozamu Dasai nos recuerda que éste es nuestro fin y está cada vez más cerca. Solo será para los vivos, pero no para los textos, ni para nuestro género. Por lo que concentrarse en la actividad misma y olvidarse del miedo a la memoria de Hiroshima o la posibilidad de reiterar el lugar que los indígenas ocupamos en la construcción de la *matriz moderno colonial de poder (Aníbal Quijano)* es lo que aquí se resguarda. Una serie de notas marginales a mí vida diaria en una constante lectura de textos de diferentes lugares, pero siempre con la perspectiva de una crítica de la razón mítica. Para así autocomprendernos (*¡como si no lo hubiésemos hecho mil veces ya!*). *Mais, à la manière des idealistes*. Para liberarnos de toda duda y afrontando el desafío. Sin cargar con ningún miedo o deseo que pueda nublar el juicio de nuestra consciencia de la actividad centrada en reordenar el pensamiento y entregarnos el sentido último de la *razón social y sus representaciones conceptuales*.

Que bien puede remitirse a un mapa mental o collage historiográfico que contempla una forma distinta de pensar nuestras más brillantes ideas, moldeándonos de nuevo una razón de ser. Pero esta vez sin la arrogancia del etnocentrismo ni la tragedia de separarla de nuestras pasiones y sobre todo de nuestras contradicciones geohistóricamente determinadas. Respecto al “mí” que señala Emmanuel Levinas y que queda en el discurso que se convierte en texto cuando lo lees. Solamente puedo insistir en que este fragmento de mí no soy yo, aunque de algún modo lo sea. Pues es un poco de lo que soy, aunque eventualmente moriré. Por lo que debes saber que nunca he sido “yo” (*eso no existe en las ciencias*). Esto es sólo una colección de nuestras más brillantes ideas. Actualizadas desde la perspectiva del concepto de metafísica de Franz Hinkelammert.

Piensa pues en ese “mí” como en el del narrador de un documental sobre la realidad que compartimos todos. Pues sólo a través de ti logra su realización y no guarda otra intención que intentar aportar al debate sobre “*América Latina y el lugar de la metafísica*”.

Dado que nace del infortunio de verse obligado a reconocer que se han perdido las fuentes de quienes se han atrevido a redactar en los términos abstractos y separatistas del idealismo de Kant, la sustancialidad de Spinoza o el hilomorfismo de Aristóteles. Donde figuras como Anton Wilhelm Amo y su filosofía de la mente han llegado para hacernos repensar la importancia de esas perspectivas teóricas “canónicas”. Para que algo oculto en inconsciente colectivo, se vuelva autoconsciente en todas las aristas del conflicto que todavía se guarda entre América, África y Europa. Pues la Metafísica es la filosofía primer, pero eso tiene una explicación ligada al propio sentido que han intentado dar a la mal llamada filosofía latinoamericana, española, francesa o alemana. Por lo que en ti lector, encuentra esa posibilidad de trascendencia. Asumamos pues que la Ciencia y el Arte no tienen nacionalidad, de tenerla, no serían posibles.

Por lo que tampoco tomamos el camino de las críticas decoloniales, poscoloniales y posmodernas. Sino que nos aferramos a reconstruir el camino de la razón social a la manera de Juana Inés de Asbaje, Andrés Bello, Anna María van Schurman, Simón Rodríguez, Francisco Bilbao, Isabel de Bohemia, Anne Conway, José Enrique Rodó, Margaret Cavendish, Carlos Vas Ferreira, José Martí, José Vasconcelos, Émilie du Châtelet, Mary Astell, Catharine Macaulay, Judith Sargent, Damaris Cudworth, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft y todos sus homólogos contemporáneos. Por lo que para abolirlas, no *“hay que olvidarnos de las otras”*.

Aunque no sería mala idea hacerlo de algún modo junto al racismo y el clasismo. Ese es nuestro destino, pero no como algo teológico, sino simplemente como una toma de postura que nos invita a defender la construcción de una economía para la vida. Uno que nos lleve a un mundo en el que quepan muchos mundos. No todos. Únicamente los que nos inviten a engendrar una obra de arte total para nuestras vidas. Produciéndonos para ello un tiempo y un espacio realmente humanos.

Por lo que antes de comenzar es necesario recuperar las concepciones que se presuponen en el texto. Comenzando con el tiempo y el espacio ligados a la materialidad concreta en las obras de Henri Lefebvre y Guy Debord. Lefebvre define tres grandes periodos en la humanidad: El periodo agrícola, el periodo industrial y el periodo urbano. Especificando que ese último periodo es aún no nato (1968) pues aún se está construyendo a través de la separación de los límites nacionales y las barreras culturales vinculadas a la radicalización de cualquier tipo de tradición producida por una sociedad ensimismada en el espectáculo que le produce su propia actividad enajenada.

Algo que por entonces podía sonar revolucionario, hoy día se volvió una actividad tan cotidiana como ingresar a una realidad similar y distinta. Donde los medios de comunicación se producen por todos y se consumen por todos al mismo tiempo. Cabe destacar que esta periodización tiene un sentido distinto al clásico vinculo con la idea de tiempo. Aunque de la misma manera es preciso que se haga una reconstitución ligada a una serie de adaptaciones que se desarrollaron a lo largo del texto y que nos permitirán vincularlo a las espacialidades definidas en la idea de *“Cristiandad ampliada”* (*artificio que vincula socioculturalmente a África, América y Europa entres los siglos XVI y XVIII*). Algo que puede ser leído en la dicotomía planteada por Eduardo Grüner. Al separar eurocéntrico (*enajenado en*) de eurocentrado (*relativo a*), resolviendo el problema que pone de manifiesto la intencionalidad de la experiencia personal y que siempre constituye la cotidianidad del investigador. Por otro lado, es importante mencionar muy superficialmente que entiendo por

representación conceptual una idea expuesta a través de la totalidad de la obra como soporte intertextual que debe ser sumamente compleja en el orden y estructura de sus relaciones. Pero compleja no en el sentido de inaccesible o ecléctica sino de la exposición detallada de la investigación centrada en identificar, separar y distinguir la mayor cantidad de categorías que sean realmente vinculantes entre sí. Para así construir una discursividad que nos permita elaborar representaciones y por ende que exponga a toda forma de procesos étnicos, económicos y geopolíticos en un tiempo y espacio determinado para pensar así al sujeto colectivo determinado sin caer en el problema de la substancia expuesto por Baruch Spinoza.

A partir del cual sabemos que un cuerpo no puede ser limitado por un pensamiento y un pensamiento no puede ser limitado por un cuerpo. Discusión más profunda que se expone a lo largo de la redacción del propio soporte intertextual que tienes frente a ti (*físico -papel- o metafísico -***.docx-*). Uno que misteriosamente y de una forma que todavía nos puede resultar sobrenatural, nos vincula en un espacio atemporal, en el que se engendra la comunicación y la intersubjetividad a nivel reflexivo. Que constituye a su vez el piso mínimo de cualquier Filosofía, entendiendo por esto el hecho de que se abre la interpretación a los textos, códices, pinturas, mapas, iconos, etc. que se establecen una serie de reglas ligadas a la conceptualización e historización de nuestro objeto de estudio. Sobre el que se atiende e investiga a partir de categorías (*incluso las prácticas y saberes específicos*), para construir así una *representación conceptual*. Una idea detallada, que amplifique el campo semántico de la discusión expuesta a lo largo de este trabajo filosófico en torno a un idea, objeto o actividad determinada.

Pero tras habernos involucrado en el estudio profundo del objeto, sin comprometernos con las intenciones de los múltiples autores a los que acudimos para ampliar nuestro conocimiento. No obstante, respetando la postura general de la investigación, que se inscribe en los debates en torno a el lugar de la metafísica en América latina. Puesto que la Ciencia es el acto individual de apropiarse del conocimiento colectivo y ordenar los elementos de una forma en la que sea posible establecer relaciones intercategoriales a través de las cuales esclarecer una problemática en concreto, íntimamente ligada a la naturaleza del investigador.

Una naturaleza que se produce a través de la infancia y su crecimiento dentro o fuera de determinados patrones socioculturales. Es lo que le da sentido a cualquier Ciencia. Pues significa que hay un proceso mental determinado que ha sido expuesto de tal forma que pueda ser comprendido y representado por otra persona. La forma más pulida de este proceso mental está en la Física. Aunque este trabajo está dedicado a comprender por qué hay una dialéctica entre Física y Metafísica, entre Ciencia y Arte y, entre investigar y exponer.

Con la que se abre el problema que se ha planteado a lo largo de todo el proyecto de investigación. A partir de la constante insistencia en los textos de Henri Lefebvre en que lo mental y lo espacial están unidos por lazos rotos por "*la Filosofía Europea*". Por lo que aquí se ha propuesto reconstruir simultáneamente una Geohistoria de occidente, con la que nos cruzamos azarosamente en el transcurso de una discusión en torno a la *Epistemología de la Geografía*. Se ha entregado pues, el resultado de analizar los vínculos de tres discusiones cruzadas por su propia naturaleza, que nos

invitan a cuestionar lo que constituye el sustrato mismo sobre el que se sustentan nuestras formas de entender las modernas ideas de *Ser, tiempo y espacio*. Una metafísica de lo real.

Aunque resolviendo la mediación necesaria entre el estado de la cuestión en sí y el lector. Lo que no solo representa una solución distinta a la del idealismo, sino que tiene su raíz más profunda en la intención de no negar la contingencia del sujeto que oculta los trabajos de Andrés Bello, Toussaint L'Overture, Juana Inés de Asbaje, Mariano Otero y Francisco Bilbao. Quienes constituyen el núcleo racional que separó el pensamiento eurocentrado del eurocentrismo latinoamericano del siglo XVIII. Base de los movimientos radicales que dieron origen a las independencias nacionales y que constituyeron por fin la certeza de la promesa vinculada al ser de la *Cristiandad ampliada* que José Porfirio Miranda atribuye al *cristianismo* como origen del antagonismo entre comunismo (*Jesús*) y totalitarismo (*los soldados romanos*).

Una idea que converge en las obras de Jacques Lafaye y Hayden White, que delimita los confines en los que pensamos al conflicto fundador de la Modernidad, por medio de la instrumentalización de la física contemporánea -*Marcuse, Adorno y Horkheimer*- "subsumió a todas las disciplinas científicas" a un proceso en el que la Geografía aparece como una excepcionalidad. Pues no se asumió o clasificó ni como física ni como social. Engendrando una contradicción ligada a un debate que llevaremos hasta las últimas consecuencias en las formas en que pensamos las ciencias y las artes. No sin antes desprendernos del concepto de raza y su pulsión de dominio.

Dado que la raza es una idea fugitiva que se esconde entre los rincones de sus dimensiones a la vez reales y ficticias. No nos serviremos de ella. Pues consideramos -*siguiendo a Achille Mbembe*- que se desenvuelve a través de la disolución real y ficticia de la persona humana, al punto en que esta se disuelve en las cosas, los objetos y las mercancías. El concepto de raza que se ha dibujado puede alarmarnos. Pero lo que es importante señalar es que la raza en cuanto raza no existe. No como hecho natural físico, antropológico o incluso genético.

A pesar de ser una ficción cuya utilidad real se funda en la ficción de inhumanidad del negro, indígena, blanco, etc. Respecto a un determinado grupo que naturaliza la condición social de dominante y dominado. La manera en que su concreción en el mundo de las mercancías se ha encarnado en la historia de los humanos que fueron esclavizados a la idea de ser-cosa, objeto u otra mercancía, no se limita al negro ni excluye al blanco, sino que jerarquiza su condición.

En la mayoría de los casos se ha convertido en una figura autónoma de lo real en cuanto a la fuerza y la densidad de su carácter móvil, inconstante y caprichoso en nuestras mentalidades. A partir del que se produjo un dualismo fundacional basado en la superioridad de convertir a todos los seres humanos en objetos de raza (*incluidos los blancos*). Anclados al mito fundador de lo moderno, no sólo por que no exista el país natal de la razón, la vida universal y la verdadera humanidad, sino por el papel que esa idea le hizo a África de manera general o al indígena en particular. Quien fue presentado como el símbolo realizado de una vida ligada al imaginario de sus selvas. En oposición al "*civitas*" o "*Übermensch*", al negro se le negó la escritura moderna.

Incluso cuando en 1804 se proclamó la universalidad más radical de la humanidad, desde la que todos somos negros incluidos los alemanes y los polacos (*ironizando esa falsa más entretenida "Dialéctica de la ilustración"*). Los también revolucionarios ingleses, franceses y españoles respondieron masacrando esa pretensión de universalidad y negando la más importante determinación de la suya: *Fraternité*. Siendo hoy aquí en el texto después de la violenta experiencia revolucionaria, nada menos que la soltura que constituye el ejemplo perfecto de ese ser otro desde el cual partir para fundar la ficción en que la escala de gradación racial fue establecida. Unos fueron entonces individuos y otros encadenándose a la idea de esclavo.

Así la premisa mítica de la razón devino mundo en la que todo se fundó en oposición al modo del blanco. Aunque no de todos los blancos, solo los hombres ricos y propietarios como lo constatan la idea del *"Red neck"*. Pero tampoco todos los negros fueron sometidos brutalmente como lo constata la existencia del filósofo ghanés *Anton Wilhelm Amo (1703-1759)*.

Por lo que el problema real es que el negro fue fuertemente anclado al vacío de la existencia. Aunque ese fue sólo el origen mítico de nuestra cotidianidad, pues en el fondo todos nos convertimos en seres encarnados a la pretensión o negación de animalidad con la que estamos fundidos a los imaginarios geográficos. Blancos pobres viven ocultos en las sombras de una verdad fundante y los indígenas ricos ocultos en la maquinaria que reduce el mundo que los oprime.

Pues la promesa de la civilización se funda en el progreso inquebrantable que fulmina nuestra existencia. Sobre el que se sustentó la conversión de un sujeto particular en objeto privado.

Uno dueño de si mismo y otro de los otros, que explotó al negarse la universalidad de 1804⁴⁸². Ahí donde comenzó el devenir negro de la humanidad, donde lo blanco se volvió inalcanzable incluso para los propios blancos y lo negro cotidiano para casi todos nosotros incluidos los más blancos de entre mostros. Pues esa dualidad fundante que habita en lo profundo de nuestras mentalidades es lo que realmente nos oprime. La idea que Europa es el centro del mundo. Es lo que pone en marcha una nueva economía política de lo vivo de la que todos hacemos parte con nuestras vidas. Plagado de masacres, destierros, exilios y pujantes "desarrollos" fundados en un proceso constante y progresivo de aculturación mutua en la que desde 1992 comenzamos a mirarnos instantáneamente a través de una *pantalla (justo 500 años después de la primera mirada)*.

El futuro se perdió en los ecos de la violencia que se volvió explícita en el siglo XX. Todo eso que nos resta por contar ha de quedarse aquí, pues aquí vivimos y de nada sirve lamentárselo sino nos enfocamos en no repetirlo y sobre todo comenzando a olvidarlo.

Puesto que si olvidamos que el camino que nos convocó a este espacio es resultado de la historia viva de la esclavitud y el capitalismo, nos perderemos en los laberintos que mistifican la raza y se olvidan de que esta ideología es resultado del proceso que pretenden explicar a partir de ella. Por lo que el carácter fundante del racismo en realidad nunca desapareció, sino que abrió un círculo de trasmutación en el que todo busca ser convertido en mercancía. El ritual pagano en que la

⁴⁸² Eduardo Grüner, 'La Oscuridad y Las Luces', *Buenos Aires: Edhasa*, 2010.

fábrica se convirtió desde la idea de plantación nacida en la península ibérica. En un procedimiento quirúrgico intercontinental se puso en marcha una conexión entre el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo (*cada día más decadente y ensimismado en lo profundo de un pasado mistificado*). Basado en la ficción de una dualidad irresoluble y su contradictoria realidad ligada a un multiculturalismo inventado en 1507. No obstante, en tanto dispositivos de poder, los mapas fueron propagándose poco a poco, hacia todos los rincones de nuestro mundo y hasta lo más profundo de nuestras consciencias. Incluso a los de la vida *“más incivilizada” (borrando y sustituyendo todo rastro del pasado que constituía su memoria milenaria)*.

Por lo que al abrir los ojos a la globalidad de internet en la mundanalidad del capital, la esclavitud aparece transmutada ya en una serie de premisas y prácticas normativas de la conducta. En la existencia de ser o no ser una cosa, un objeto o incluso todavía *una mercancía (sexual o no)*. Pues la guerra y la raza resurgen en tanto problemas centrados en las diferencias. Al olvidarse de las identificaciones que nos permiten entendernos incluso en el conflicto.

El mundo contemporáneo sigue diseñado y condicionado profundamente por esta forma ancestral de la vida cultural, jurídica y política en que desemboca la fascinación por encerrarse en la muralla de lo privado y asumir la exterioridad como frontera entre el falso dilema de ser o no ser un sujeto, un ser humano. Los procedimientos de diferenciación, clasificación y jerarquización ya se han expandido por el mundo engendrando exclusiones, expulsiones y desde luego erradicaciones y genocidios. Pero nada de eso está asociado a la naturaleza humana. Pues no existe tal cosa, a no ser el cuerpo que sustenta nuestras consciencias. Desde la sangre y la carne de la vida que nos sustenta surge la autoconsciencia. Bendito sea pues el pan y el vino que hacen de tu sangre y de tu carne la posibilidad de transformar lo materialmente determinado en una nebulosa e infinita gama de posibilidades ocultas en lo profundo de tu propia consciencia. Ligada a la forma en la que te apropias de este trabajo, que tras el diálogo construirá posiblemente una discusión. A través de la cual se construye un puente entre autor y lector. Un puente que al mismo tiempo intenta unir la distancia que hay entre la Totalidad y el Infinito.

Bibliografía

- Abensour, M, *El Espíritu de Las Leyes Salvajes: Pierre Clastres o Una Nueva Antropología Política*, 2007
 <<https://books.google.com.mx/books?hl=en&lr=&id=dEFb9MVQVIAC&oi=fnd&pg=PA7&dq=%22eduardo+grüner%22&ots=ztGCiHSx00&sig=PsvGljo1b2IFKVdGkC9f1wFPif4>> [accessed 4 December 2018]
- Abraham, William, 'The Life and Times of Anton Wilhelm Amo', *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 7 (1964), 60–81 <<http://www.jstor.org/stable/41405765>>
- Abraham, William E, 'Anton Wilhelm Amo', in *A Companion to African Philosophy*, ed. by Kwasi Wiredu (Victoria, Australia: Blackwell, 2004), pp. 191–99
- Adorno, Theodor W, and Max Horkheimer, *Dialéctica de La Ilustración* (Madrid: Ediciones Akal, 2007)
- Adorno, Theodor W, and Víctor Sánchez de Zavala, *Tres Estudios Sobre Hegel* (Madrid: Taurus, 1981)
- Aleman, Manuel Maldonado, *La Narrativa de La Unificación Alemana (Spanish Ed)* (Bern, Switzerland: Peter Lang AG, 2009)
- Altwater, Elmar, *El Fin Del Capitalismo Tal y Como Lo Conocemos* (Barcelona: El Viejo Topo, 2012)
- Amorós, Celia, *Hacia Una Crítica de La Razón Patriarcal* (Barcelona, España: Anthropos Editorial, 1991), xv
- Archer, John, *Male Violence* (Routledge London, 1994)
- Aristóteles, *Metafísica (335-345 a.C.)*, ed. by Carlos Meguino-Rodríguez (Madrid: Gredos, 2014)
- Arroche, Victoria, and Claudia D'Amico, 'Presentación. Traslatio Studiorum: La Recepción Del Neoplatonismo Entre Los Siglos XIII y XV', *Cuadernos de Filosofía*, 66, 2016, 5–6
- Attali, Jacques, *Karl Marx o El Espíritu Del Mundo* (CDMX: Fondo de Cultura Económica, 2007)
- Badiou, Alain, *Metaphysics and the Critique of Metaphysics*, 2000
 <https://plijournal.com/files/Pli_10_9_Badiou.pdf> [accessed 14 February 2019]
- Baeck, Louis, and Louis Baeck, 'Aristotle as Mediterranean Economist', *Diogenes*, 35.138 (1987), 81–104
- Bazaluk, Oleg, *The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe* (Cambridge Scholars Publishing, 2017)
- Beecher, Jonathan, and Valerii N Fomichev, 'French Socialism in Lenin's and Stalin's Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx-Engels Institute', *The Journal of Modern History*, 78.1 (2006), 119–43
- Beer, Raphael, 'Inhalte Des Subjekts', in *Erkenntnis Und Gesellschaft* (Münster: Springer, 2016), pp. 159–284
- Belgioioso, G, S Ebbersmeyer, D Kambouchner, D Kolesnik-Antoine, and C Leduc, *Élisabeth de Bohême Face à Descartes : Deux Philosophes ?*, ENS (Lyon, 2013) <www.vrin.fr> [accessed 8 March 2019]
- Bergquist, Harold E, 'The Russian Ukase of September 16, 1821, the Noncolonization Principle, and the Russo-American Convention of 1824', *Canadian Journal of History*, 10.2 (1975), 165–84
- Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (Verso, 1983)

- Berman, Russell A, *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989)
- Binetti, María José, 'El Último Feminismo: Hacia La Subversión de La Diferencia (The Last Feminism: Toward the Subversion of Difference)', *Revista de Filosofía*, 32 (2007), 127–42 <<https://core.ac.uk/download/pdf/38842202.pdf>> [accessed 4 February 2019]
- Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto: El Pensamiento de Hegel* (Fondo de Cultura Económica, 1982)
- Borisonik, Hernán Gabriel, 'Aristóteles y Los Usos Del Dinero.', 2008 <<http://repositorio.ub.edu.ar/handle/123456789/242>> [accessed 30 August 2019]
- Bouglé, C, 'Rousseau et Le Socialisme', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20.3 (1912), 341–52 <<http://www.jstor.org/stable/40894638>>
- Bourgeois, Bernard, 'Statut et Destin de La Religion Dans La Phénoménologie de l'esprit', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2007, 313–36
- Boyer, Amalia, 'Hacia Una Crítica de La Razón Geográfica', *Universitas Philosophica*, 24.49 (2007)
- Bruch, Carlos, 'Hegel y América Latina: Las Antinomias Del Espíritu', *Marxismo y Revolución*, 1 (2006), 22–64
- Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburg, USA: University of Pittsburgh Press, 2009)
- Bukovansky, Mlada, 'American Identity and Neutral Rights from Independence to the War of 1812', *International Organization*, 1997, 209–43
- Calame, Claude, *Mythe et Histoire Dans l'antiquité Grecque : La Création Symbolique d'une Colonie* (Lausanne: Editions Payot, 1996)
- Capel, Horacio, 'Las Ciencias Sociales y El Estudio Del Territorio', *Geocrítica*, XXI (2016), 742–98 <<http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/173>> [accessed 3 September 2019]
- Carlés, María Tausiet, 'Comadronas-Brujas En Aragón En La Edad Moderna: Mito y Realidad', *Temas de Antropología Aragonesa*, 6, 1996, 237–60
- Carol, Hanisch, 'The Personal Is Political', *Feminist Revolution: Redstockings Collection*, 1969, 204–5
- De Carvalho, Marcos B, 'Diálogos Entre as Ciências Sociais: Um Legado Intelectual de Friedrich Ratzel (1844-1904)', *Biblio 3w. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 1997
- Carver, Terrell, 'Engels's Feminism', *History of Political Thought* (Imprint Academic Ltd., 1985), 479–89 <<https://doi.org/10.2307/26212414>>
- Casanova, Pablo, *La Nueva Metafísica y El Socialismo* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1982)
- Cassigoli Salamón, Rossana, 'La Interpretación Es Trabajo Del Espíritu', in *Pensar Lo Femenino: Un Itinerario Filosófico Hacia La Alteridad*, 2008
- , 'La Morada y Lo Femenino En El Pensamiento de Emmanuel Levinas', in *Pensar Lo Femenino. Un Itinerario Filosófico Hacia La Alteridad*. (Ciudad de México: Anthropos, 2008)
- Castro-Gómez, Santiago, and Ramón Grosfoguel, 'Colonialidad Del Poder y Clasificación Social', *El Giro Decolonial: Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*, 2007
- Cendra, Jaume, Andri Stahel, and Marcel Cano, 'Oikonomía vs. Crematística: Base de Las Contradicciones Del Desarrollo Moderno', *Sostenible?*, 7, 2005, 47–71
- Cepeda, Juan, 'Problemas de Metafísica y Ontología En América Latina', *HALLAZGOS - Revista de Investigación*, 6. Bogotá, Colombia (2009), 51–74

- <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413835199004>> [accessed 27 April 2019]
- De Certeau, Michel, 'La Rupture Instauration Ou Le Christianisme Dans La Culture Contemporaine', *Esprit* (1940-), 404 (6), 1971, 1177–1214
- <<http://www.jstor.org/pbidi.unam.mx:8080/stable/24261062>>
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincialiser l'Europe: La Pensée Postcoloniale et La Différence Historique* (Amsterdam, 2009)
- Châtelet, François, *Périclès et Son Siècle* (Editions complexe, 1990), LVI
- Cheah, Pheng, and David Damrosch, 'What Is a World (Literature)?: A Conversation', *Journal of World Literature*, 4.3 (2019), 305–29
- Cohen, Ester, 'Transdisciplina: Articulación Entre Ciencia, Tecnología y Ética', *Recuperado de Http://Abc. Gov. Ar/Lainstitucion/Revistacomponents/Revista/Archivos/Anales/Nu Mero08/Archivosparaimprimir/9_cohen_st. Pdf*, 2007
- Cohen, Esther, *Con El Diablo En El Cuerpo: Filósofos y Brujas En El Renacimiento* (UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003)
- Collective, Combahee River, 'A Black Feminist Statement' (na, 1977)
- Comte, Auguste, *Catéchisme Positiviste: Ou, Sommaire Exposition de La Religion Universelle, En Treize Entretiens Systématiques Entre Une Femme et Un Prêtre de l'humanité*, Numérique (Paris: Gallica - BNF, 1890)
- , *Traité de Sociologie, Instituant La Religion de l'humanité* (Paris: Dalmont, 1854)
- Conophagos, Constantin, and Georg Papadimitriou, 'La Metallurgie Du Fer et de l'acier En Grece Pendant La Periode Classique', in *Early Metallurgy in Cyprus 4000-500 BC: Acta of the International Archaeological Symposium* (Cyprus, 1981), pp. 363–72
- Corominas, Jordi, 'La Marcha de Los Nibelungos y La Ética de La Responsabilidad de F. Hinkelammert' (San Salvador: ECA, 1998), pp. 845–60
- Da Costa, Wanderley Messias, *Geografia Política e Geopolítica: Discursos Sobre o Território e o Poder* (Sao Paulo: EdUSP, 2008)
- Coudert, Allison, *Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (London: Cambridge University Press, 1996)
- Cova, Véronique, 'Lefebvre et de Certeau: La Sociologie Du Quotidien', in *Regards Croisés Sur La Consommation* (Paris: EMS Editions, 2014), p. 189
- <<https://doi.org/10.3917/ems.remye.2014.01.0189>>
- Cumsille, Kamal, *Pléyade, Revista Pléyade, ISSN 0718-655X, N° 7, 2011 (Ejemplar Dedicado a: Pensar La Comunidad)*, Págs. 173-205 (CAIP, 2008)
- <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3978616>> [accessed 1 May 2019]
- Dalch, Patrick Gautier, 'The Reception of Ptolemy's Geography (End of the Fourteenth to Beginning of the Sixteenth Century)', *Atti Della Società Italiana per Progresso Delle Scienze*, 18 (1929), 60–80
- Davis, Angela, 'The Color of Violence against Women', *Colorlines*, 3.3 (2000), 4
- , *Women, Race, & Class* (New York: Vintage, 2011)
- Debord, Guy, 'Théorie de La Dérive', *Internationale Situationniste*, 2 (1958), 19–23
- Dri, Ruben, *Hegel, La Doctrina de La Esencia. Las Contradicciones En El Camino de La Creación Del Sujeto y El Estado*. (Buenos Aires: Biblos, 2016)
- Dri, Rubén, 'La Filosofía Del Estado Ético. La Concepción Hegeliana Del Estado', *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, 2000, 213–45

- Drury, Shadia B, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics* (St. Martin's Press New York, 1994)
- Duchrow, Ulrich, Franz J. Hinkelammert, Ulrich Duchrow, and Franz J. Hinkelammert, 'Alternative Political Economy: Transformation Strategy and Praxis', in *Transcending Greedy Money* (New York: Palgrave Macmillan US, 2012), pp. 205–30
<https://doi.org/10.1057/9781137290021_13>
- Dunn, Richard S, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713* (Williamsburg, Virginia: University of North Carolina Press, 2012)
- Duque, Félix, *La Era de La Crítica, Madrid. Akal* (Madrid: AKAL, 1998)
- , *Los Destinos de La Tradición: Filosofía de La Historia de La Filosofía* (Madrid: Anthropos Editorial, 1989)
- , 'Schelling. La Naturaleza—En Dios, o Los Problemas de Un Guión', *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 40, 2007, 7–28
- Durán, Esperanza, 'Nación y Estado: El Concepto de «pueblo» En Hegel', *Dialéctica*, 4.07 (1979), 43–57
- Durkheim, Émile, 'Friedrich Ratzel, Anthropogéographie', *Université Laval de Québec* (J.-M. Tremblay, 2003) <<https://doi.org/10.1522/cla.due.fri>>
- Dussel, Enrique, 'El Programa Científico de Investigación de Carlos Marx (Ciencia Social Funcional y Crítica)', *Herramienta*, 9 (1999)
- Dussel, Enrique D, *Hacia Un Marx Desconocido: Un Comentario de Los Manuscritos Del 61-63* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1988)
- Dutton, Yasin, 'The Introduction To Ibn Rushd's Bidāyat Al-Mujtahid', *Islamic Law and Society*, 1.2 (1994), 188–205
- Echeverría, Bolívar, *Definición de La Cultura* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019)
- , *La Americanización de La Modernidad* (Ciudad de México: UNAM-ERA, 2008)
- Elíbio Júnior, Antônio Manoel, Marcos Costa Lima, and Carolina Soccio Di Manno de Almeida, 'Provincializar a Europa: A Proposta Epistemológica de Dipesh Chakrabarty.', *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 7.13 (2015), 61
<<https://doi.org/10.14295/rbhcs.v7i13.303>>
- Emma-Adamah, Victor U, *Anton Wilhelm Amo (1703-1756) the African-German Philosopher of Mind: An Eighteen-Century Intellectual History*, University, 2015
- Enzensberger, Hans Magnus, and Michael Faber-Kaiser, *Conversaciones Con Marx y Engels* (Editorial Anagrama, 1999)
- Espina, Gioconda, 'Eleonor Marx (1855-1898)', *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 14.33 (2009), 192–94
- Faber, Malte, and Reiner Manstetten, 'Zurück Zu Aristoteles? Wirtschaft Und Philosophie', *Perspektiven Der Wirtschaftspolitik*, 5.2 (2004), 159–68
- Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (Toronto, Ca: Autonomedia, 2004)
- Feuerbach, Ludwig, 'La Esencia Del Cristianismo, Trad', *JL Iglesias, Madrid, Trotta*, 1995
- de Filosofía, G I García - Praxis: revista del Departamento, and undefined 2013, 'Modernidad, Eurocentrismo y Blanquitud. Bolívar Echeverría y La Crítica de La Alienación Ético-Identitaria Latinoamericana', *Dialnet.Unirioja.Es*

- <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5461485>>
- Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed : Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham, USA: Duke University Press, 2004)
- <https://books.google.com.mx/books?id=eNOnmNyCXxIC&dq=%22hegel%22+%2B+%22haiti%22&lr=lang_es%7Clang_fr%7Clang_en&hl=es&source=gbs_navlinks_s> [accessed 28 April 2019]
- Flint, Colin, and Peter J Taylor, *Political Geography: World-Economy, Nation-State, and Locality* (London: Pearson education, 2007)
- Font, Pere Lluís, 'Reflexions Sobre La Inculturació Grecoromana Del Cristianisme', *Scripta Biblica*, 1 (1997), 191–204
- Gabriel, Mary, *Love and Capital: Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution* (Little, Brown, 2011)
- Gainot, Bernard, Marcel Dorigny, Jean Ehrard, and Alyssa Goldstein Sepinwall, 'Lumières et Esclavage', in *Annales Historiques de La Révolution Française* (Armand Colin, Société des études robespierristes, 2015), pp. 149–69
- Galán, R Martín, 'El Conocimiento de La Alta Mesopotamia Entre Los Griegos Antes de La Época Helenística', *ISIMU*, 7 (2004), 263–74
- Gallardo, Helio, *Franz J. Hinkelammert: Emancipación y Redención* (San José: Arlekin, 2019)
- Gallissot, Rene, 'Marx et l'Algerie', *Le Mouvement Social*, 71, 1970, 39
- <<https://doi.org/10.2307/3807318>>
- Gámez, José Dolores, 'El Gobierno de Fruto Chamorro y La Rebelión Liberal de 1854', *Encuentro: Revista Académica de La Universidad Centoamericana*, 33–34, 1988, 43–56
- García, Guadalupe Valencia, 'Transdisciplina y Fronteras Disciplinarias Una Aproximación a Las Encrucijadas Teóricas Del Tiempo Social', *Bibliotecavirtual.Clacso.Org.Ar*, 1993, 163–90
- <<https://sites.google.com/site/sergiobalbontin/Transdisiplina...pdfgoogle.pdf>> [accessed 5 December 2018]
- Gemkow, Heinrich, 'Helena Demuth (1820–1890). Vom Salon Zur Barrikade: Frauen Der Heinezeit', ed. by Irina Hundt (Stuttgart: J.B. Metzler, 2002), pp. 415–24
- <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02790-0_24>
- Gerding Salas, Constanza, and Gabriela Kotz Grabole, 'Distancia Semántica y Neológica Léxica', *Literatura y Lingüística*, 33, 2016, 289–312 <<https://doi.org/10.4067/S0716-58112016000100014>>
- Girmes, Renate, 'Die Theorie Der Erziehungsaufgaben Dargestellt Als Landkarte Der Aufgaben Der Erziehenden', in *Sich Zeigen Und Die Welt Zeigen—Bildung Und Erziehung in Posttraditionalen Gesellschaften* (Springer, 1997), pp. 149–218
- Gloster, Hugh M., 'Hiroshima in Retrospect', *Phylon (1940-1956)*, 17.3 (1956), 271
- <<https://doi.org/10.2307/272878>>
- Gobat, Michel, *Empire by Invitation: William Walker and Manifest Destiny in Central America* (Harvard University Press, 2018)
- González, Alejandro, 'Sobre El Inicio de Los Grundrisse de Marx: El "Bastiat y Carey" o La Necesidad de Pensar La Producción En General En Enrique Dussel', *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 4.8 (2018), 153–76
- <<http://revistas.unam.mx/index.php/deraizdiversa/article/view/64093/56645>> [accessed 10 August 2018]

- González, Francisco Colom, 'Los Umbrales Del Demos: Ciudadanos, Transeúntes y Metecos', in *La Filosofía Política En Perspectiva*, 1998, pp. 39–68
- González, Karina Montiel, 'La Pregunta Por El Hombre: Kant, Hegel, Feuerbach y Marx', *Luxiérnaga-Revista de Estudiantes de Filosofía*, 2.4 (2012), 30–48
- Granier, Jean, 'Hegel et La Révolution Française', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85.1 (1980), 1–26
- Grosfoguel, Ramón, 'Racismo Epistémico, Islamofobia Epistémica y Ciencias Sociales Coloniales', *Tabula Rasa*, 6.14 (2011), 341–55 <<https://doi.org/10.25058/20112742.431>>
- Gruner, E, and E Grüner, *Las Formas de La Espada: Miserias de La Teoría Política de La Violencia*, 1997 <<https://books.google.com.mx/books?hl=en&lr=&id=mFzbUT-QWZAC&oi=fnd&pg=PA9&dq=eduardo+grüner&ots=kdbVQU6Qlx&sig=hEsUma2TawPlqpBlFOufODBBQn0>> [accessed 4 December 2018]
- Grüner, Eduardo, 'La Oscuridad y Las Luces', *Buenos Aires: Edhasa*, 2010
- Guerra Bravo, Samuel, 'La Ontología Histórica Como Horizonte Para La Educación', *Sophia, Colección de Filosofía de La Educación*, 27, 2019, 51–76
- Guerra Bravo, Samuel Madrid, 'Filosofía y Pandemia', *Sophia, Colección de Filosofía de La Educación*, 30, 2021, 245–72
- Hartshorne, Richard, 'El Concepto de Geografía Como Ciencia Del Espacio: De Kant y Humboldt a Hettner', *Documents d'anàlisi Geogràfica*, 18, 1991, 31–54
- Haußleiter, Otto, 'Wirtschaft Und Staat Als Forschungsgegenstand Der Anthropogeographie Und Der Sozialwissenschaften', *Weltwirtschaftliches Archiv*, 1924, 408–42
- Hegel, G W F, *Fenomenología Del Espíritu*, ed. by Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pretextos, 2009)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de La Lógica*, ed. by Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Las cuarenta, 2013)
- , *Ciencia de La Lógica (Vol. I)*, ed. by Félix Duque (Madrid: Abada Editores, 2011)
- , *Ciencia de La Lógica (Vol. II)*, ed. by Félix Duque (Madrid: Abada Editores, 2011)
- , *Fenomenología Del Espíritu* (CDMX: Fondo de cultura económica, 2017)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, and Santiago González Noriega, *Historia de Jesús* (Taurus, 1981)
- Heidegger, Martin, Raúl Gabás Pallás, and Jesús Adrián Escudero, *El Concepto de Tiempo* (Madrid: Trotta, 2001)
- Herwig, Holger H, 'Geopolitik: Haushofer, Hitler and Lebensraum', *The Journal of Strategic Studies*, 22.2–3 (1999), 218–41
- Hinkelammert, Franz, *Crítica de La Razón Utópica* (Bilbao: Desclés, 1984)
- , *Cultura de La Esperanza y Sociedad Sin Exclusión* (Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1995)
- , *Democracia y Totalitarismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1990)
- , *Dialéctica Del Desarrollo Desigual* (San José: Educa, 1983)
- , *Die Ideologischen Waffen Des Todes: Zur Metaphysik Des Kapitalismus*, ed. by Kuno Füssel (Freiburg: Edition Exodus; Edition Liberación, 1985)
- , 'Die Wirtschaftlichen Wurzeln Des Götzendienstes. Die Metaphysik Des Unternehmers', *Assmann, H., Hinkelammert, FJ, Pixley, JV, Richard, P., Sobrino J.(1984). Die Götzen Der Unterdrückung Und Der Befreiende Gott. Münster: Edition Liberación., 1984*

- , *El Asalto Al Poder Mundial y La Violencia Sagrada Del Imperio* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2003)
- , 'El Cautiverio de La Utopía: Las Utopías Conservadoras Del Capitalismo Actual, El Neoliberalismo y La Dialéctica de Las Alternativas', *Pasos* (1993), No. 50, p. 1-14., 1993
- , 'El Huracán de La Globalización: La Exclusión y La Destrucción Del Medio Ambiente Vistos Desde La Teoría de La Dependencia', *Economía Informa* (1997), No. 255, p. 11-19., 1997
- , *El Mapa Del Emperador. Determinismo, Caos, Sujeto* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1996)
- , *Hacia Una Crítica de La Razón Mítica, El Laberinto de La Modernidad* (San José: Arlekin, 2007)
- , *Ideologías Del Desarrollo y Dialéctica de La Historia* (San José: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; Editorial Paidós, 1970)
- , *La Ética Del Discurso y La Ética de La Responsabilidad: Una Posición Crítica* (San José: Arlekin, 1993)
- , *La Fe de Abraham y El Edipo Occidental* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2000)
- , *La Maldición Que Pesa Sobre La Ley: Las Raíces Del Pensamiento Crítico En Pablo de Tarso* (San José: Arlekin, 2013)
- , *Las Armas Ideológicas de La Muerte. El Dicernimiento de Los Fetiches: Capitalismo y Cristianismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), UCR, 1977)
- , *Las Armas Ideológicas de La Muerte* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978)
- , *Lo Indispensable Es Inútil: Hacia Una Espiritualidad de La Liberación* (San José: Arlekin, 2012)
- , 'Los Muertos En El Sótano Del Occidente: La Metafísica de La Inhumanidad y Nuestra Respuesta', *Pasos* (1996), No. 67, p. 24-30., 1996
- , *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y La Bestia* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1998)
- , *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism* (New York: Orbis Books, 1986)
- , *Totalitarismo Del Mercado: El Mercado Capitalista Como Ser Supremo*, ed. by Juan-José Bautista (Ciudad de México: AKAL, 2016)
- , 'Wider Die Verfertigten Götzen Der Macht. Zur Metaphysik Der Okzidentalen Unmenschlichkeit', *Rainer, MJ, Janßen, H.-G.(Eds.).(1997). Bilderverbot. Münster, Germany: LIT.*, 1997
- Hinkelammert, Franz, and Henry Mora Jiménez, *Hacia Una Economía Para La Vida* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), UCR, 2005)
- Hobsbawm, E., and Chris. Wrigley, *Industry and Empire : From 1750 to the Present Day* (New York: New Press, 1999)
- Hobsbawm, Eric J, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge university press, 2012)
- Hodges, Donald Clark, 'Bakunin's Controversy With Marx: An Analysis of the Tensions Within Modern Socialism', *The American Journal of Economics and Sociology*, 19.3 (1960), 259–74
- Holmes, Rachel, 'The Radical Spirit of Eleanor Marx', *Guardian (Sydney)*, 1770, 2017, 11
- Honneth, Axel, *Reificación: Un Estudio En La Teoría Del Reconocimiento*, ed. by Graciela Calderón

- (Buenos Aires: Katz, 2007)
- Hume, D, and JU Pérez, 'Ensayos Económicos: Los Orígenes Del Capitalismo Moderno', 2008 <https://scholar.google.com.mx/scholar?hl=fr&as_sdt=0%2C5&q=ensayos+económicos+da+vid+hume&btnG=> [accessed 8 March 2019]
- Hyppolite, Jean, 'La Signification de La Révolution Française Dans La «Phénoménologie» de Hegel', *Revue Philosophique de La France et de L'Etranger*, 128.9/12 (1939), 321–52
- Israel, Jonathan I, *La Ilustración Radical: La Filosofía y La Construcción de La Modernidad, 1650-1750* (CDMX: Fondo de Cultura Económica, 2017)
- Jacques, Rousseau Jean, *Emile Ou de l'éducation* (Paris, Garnier, 1961)
- Jappe, Anselm, *Las Aventuras de La Mercancía* (Madrid: Pepitas de calabaza, 2016)
- Johnson, Claudia L, *Equivocal Beings: Politics, Gender, and Sentimentality in the 1790s--Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen* (University of Chicago Press, 2009)
- Johnson, Van, 'Aristotle's Theory of Value', *The American Journal of Philology*, 60.4 (1939), 445–51
- Juda, Fanny, 'California Filibusters: A History of Their Expeditions into Hispanic America', *By Fanny Juda. In: The Grizzly Bear Official Organ of the Native Sons and Native Daughters of the Golden West*, 21.4
- Kant, Immanuel, *Crítica de La Razón Pura (1781)*, ed. by José-Luis Villacañas (Barcelona: Gredos, 2014)
- Kelley, Donald R, 'The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx', *The American Historical Review*, 83.2 (1978), 350–67
- Kelly, Joan, 'Early Feminist Theory and the "Querelle Des Femmes", 1400-1789', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8.1 (1982), 4–28
- Klemme, Heiner, *Kants Philosophie Des Subjekts: Systematische Und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen Zum Verhältnis von Selbstbewusstsein Und Selbsterkenntnis* (Felix Meiner Verlag, 1996)
- Kojève, Alexandre, and Raymond Queneau, *Introduction à La Lecture de Hegel: Leçons Sur La Phénoménologie de L'Esprit Professées de 1933 à 1939 à L'École Des Hautes Études* (Paris: Gallimard Paris, 1947)
- Kulchyski, Peter, 'Rethinking Inequality in a Northern Indigenous Context: Affluence, Poverty, and the Racial Reconfiguration and Redistribution of Wealth', *Northern Review*, 42, 2016, 97–108
- Kurlansky, Mark, *1968: The Year That Rocked the World* (Random House, 2005)
- Lanzona, Vina A, and Frederik Rettig, *Women Warriors in Southeast Asia* (Routledge, 2020)
- Leach, Neil, 'Forget Heidegger', in *Lost in Space*, ed. by Agustin Ioan (Bucarest, Rumania: New Europe Collage, 2003), p. 622
- Lefebvre, Henri, *Karl Marx: Una Metafilosofía de La Libertad*. (Mexico City: Itaca, 2019)
- , 'La Notion de Totalité Dans Les Sciences Sociales', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 18 (1955), 55–77 <<http://www.jstor.org/stable/40688912>>
- , *La Présence Et L'Absence Contribution À La Théorie Des Représentations* (Paris: Gallimard-Seuil, 1980)
- , *La Presencia y La Ausencia: Contribución a La Teoría de Las Presentaciones*, ed. by Oscar Barahona and Uxo Doyhamboure (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006)
- , 'La Production de l'espace', *L'Homme et La Société*, 31.1 (1974), 15–32

- Lehmann, Martin, 'Amerigo Vespucci and His Alleged Awareness of America as a Separate Land Mass', *Imago Mundi*, 65.1 (2013), 15–24
- Leopold, David, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing* (London: Cambridge University Press, 2007)
- Lester, Toby, *The Fourth Part of the World: The Race to the Ends of the Earth, and the Epic Story of the Map That Gave America Its Name* (Simon and Schuster, 2009)
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini* (Nijhoff La Haye, 1961)
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte* (Paris: Editions L'Harmattan, 2007)
- Lewis, Martin W, Kären E Wigen, and Kären Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (California, USA: University of California Press, 1997)
- Lladó Mas, Bernat, *Franco Farinelli El Llenguatge Cartogràfic Com a Figura Del Pensament* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2011)
- Lomba, Joaquín, 'La Ciencia Del Alma En IBN BAYYA (AVEMPACE)', *Veritas (Porto Alegre)*, 52.3 (2007)
- Lorde, Audre, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (Penguin UK, 2018)
- Luciano Fabbri, 'Desprendimiento Androcéntrico. Pensar La Matriz Colonial de Poder Desde Los Aportes de Silvia Federici y María Lugones', *Universitas Humanística*, 78.78 (2014) <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6415>> [accessed 8 March 2019]
- Lukács, György, *Para Uma Ontologia Do Ser Social 1* (Sao Paulo: Boitempo editorial, 2015)
- Lukoschek, Barbara, 'Vergleich Der Wirtschaftsethischen Analysen Und Lösungsansätze Im Kontext Neoliberaler Globalisierung Bei Karl-Heinz Brodbeck Und Franz Josef Hinkelammert', in *Ethik Der Befreiung* (Ferdinand Schöningh, 2013), pp. 372–77
- MacCulloch, Diarmaid, *Historia de La Cristiandad* (Ciudad de México: Random House, 2011)
- de Magalhães, Valéria Barbosa, 'El Concepto de Humanidad En Las Ciencias Sociales', *Sociedad y Economía*, 17, 2009, 215–28
- Magallón-Anaya, Mario, 'Cultura, Tradición y Modernidad En Latinoamérica Del Siglo XXI', *La Colmena*, 75, 2017, 59–66
- Malanson, Jeffrey J, 'The Congressional Debate over US Participation in the Congress of Panama, 1825–1826: Washington's Farewell Address, Monroe's Doctrine, and the Fundamental Principles of US Foreign Policy', *Diplomatic History*, 30.5 (2006), 813–38
- Mallardi, Manuel Waldemar, 'La Categoría Trabajo En Lukács: Implicancias y Fundamentos Ontológicos Del Ser Social', 2013
- Maragat, Edgar, 'Mecanismo y Teleología En La Lógica de Hegel', *Diánoia. Revista de Filosofía*, 58.70 (2016), 59 <<https://doi.org/10.21898/dia.v58i70.119>>
- Marconi, Matteo, 'La Geografia Di Friedrich Ratzel Tra Determinismo e Neoidealismo', *Bollettino Della Società Geografica Italiana*, 6, 2013, 217
- Marx, Jenny, 'Kurze Umrisse Eines Bewegten Lebens', *Institut Für Marxismus-Leninismus: Mohr Und General*, 51983, 184–213
- Marx, K, 'Marx-Engels Correspondence 1862' (London, 1862)
- Marx, Karl, *Contribución a La Crítica de La Economía Política* (Siglo xxi, 1980)
- — —, *Crítica de La Filosofía Del Estado de Hegel*, ed. by Angel Prior (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010)

- , *Das Kapital : Kritik Der Politischen Ökonomie. Erster Band*, ed. by Horst Merbach, 23rd edn (Berlin: Dietz-RL-Stiftung, 2017)
- , *El Capital. Crítica de La Economía Política. Libro Tercero: El Proceso Global de La Producción Capitalista* (CDMX: Siglo XXI, 2011)
- , *El Capital (Tomo I. Vol. I)* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013)
- , *Escritos de Juventud*, ed. by Francisco Rubio Llorente (CDMX: Fondo de Cultura Económica México, 1982)
- , *La Tecnología Del Capital: Subsunción Formal y Subsunción Real Del Proceso de Trabajo Al Proceso de Valorización: Extractos Del Manuscrito, 1861-1863* (Itaca, 2005)
- , *Los Debates de La Dieta Renana* (Barcelona: Gedisa, 2007)
- , “‘The Future Results of the British Rule in India’ (1853)”, in *On Colonialism*, 1972, pp. 81–87
- Mbembe, Achille, ‘Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde’, *Politique Africaine*, 4 (2014), 121–33
- , *Critique de La Raison Nègre* (Paris: Éditions de la Découvert, 2015)
- Mbembé, Achille, ‘Afrofuturisme et Devenir-Nègre Du Monde’, *Politique Africaine*, 136.4 (2014), 121 <<https://doi.org/10.3917/polaf.136.0121>>
- McIntosh, Gregory C, ‘Martin Waldseemüller, Amerigo Vespucci, and the So-Called " Error" of the " Abbey of All Saints"’, *Terrae Incognitae*, 43.2 (2011), 134–59
- Mendieta, Lucio, ‘Augusto Comte Fundador de La Sociología’, *Revista Mexicana de Sociología*, 1956, 461–75
- Mennelli, Yanina, and Laura Luciani, ‘Patear El Tablero Teórico: Diálogo Con Eduardo Grüner’, *FHUMYAR* (Buenos Aires, 2016), pp. 257–72
<[http://biblioteca.puntoedu.edu.ar/bitstream/handle/2133/12471/Entrevista “Patear el tablero teórico”%2C diálogo con Eduardo Grüner.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://biblioteca.puntoedu.edu.ar/bitstream/handle/2133/12471/Entrevista%20Patear%20el%20tablero%20teórico%20diálogo%20con%20Eduardo%20Grüner.pdf?sequence=3&isAllowed=y)> [accessed 22 August 2019]
- Mercado, Miguel Ángel García, ‘El Problema de La Esclavitud En Aristóteles’, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 64.239 (2008), 151–65
- Mezzadra, Sandro, and Brett Neilson, *La Frontera Como Método o La Multiplicación Del Trabajo*, ed. by Verónica Hendel (Madrid: Traficantes de sueños, 2017)
- Mignolo, Walter, *Capitalismo y Geopolítica Del Conocimiento: El Eurocentrismo y La Filosofía de La Liberación En El Debate Intelectual Contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del signo, 2001)
- , ‘Los Estudios Culturales: Geopolítica Del Conocimiento y Exigencias/Necesidades Institucionales’, *Revista Iberoamericana*, 69.203 (2003), 401–15
- Millán, Mária, ‘La Natalidad y Su Promesa En La Filosofía de Hannah Arendt’, in *Pensar Lo Femenino. Un Itinerario Filosófico Hacia La Alteridad.*, 2008
- Miller, Robert J, *Native America, Discovered and Conquered: Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny* (Greenwood Publishing Group, 2006)
- Minard, Philippe, ‘Globale, Connectée Ou Transnationale: Les Échelles de l’histoire’, *Esprit*, 12, 2013, 20–32
- Miranda, José Porfirio, *Comunismo En La Biblia* (CDMX: Siglo XXI, 1988)
- Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Sunny Press, 2015)

- Morones Ibarra, José Rubén, 'La Evolución de Los Conceptos de Espacio y Tiempo', *Ingenierías*, 7.22 (2004), 55–63
- Mudimbe, Valentin, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (1941)* (Indiana, USA: Indiana University Press, 1988)
- Musto, Marcello, 'Marx Is Back: The Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) Project', *Rethinking Marxism*, 22.2 (2010), 290–91
- Nadal, Estela Fernández, 'La Crítica Marxiana de La Religión Bajo La Mirada de Franz Hinkelammert', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27.97 SE-Estudios (2022), e6373677 <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6373677>>
- Nadal, Estela Fernández, and Gustavo David Slinik, *Teología Profana y Pensamiento Crítico: Conversaciones Con Franz Hinkelammert* (CLACSO, 2012)
- Nagel, Ernest, and Jean-Baptiste Scherrer, *Le Théorème de Gödel* (Editions du Seuil, 1989)
- Nicolaus, Martin, 'El Marx Desconocido', in *Grundrisse: Elementos Fundamentales Para La Crítica de La Economía Política (1857-1858)* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007), I, XI–XL
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)
- O'gorman, Edmundo, *La Invención de América*, 11th edn (CDMX: Fondo de cultura económica, 2010)
- Omura, Izumi, Shunichi Kubo, Rolf Hecker, and Valerij Fomičev, *Karl Marx Is My Father : The Documentation of Frederick Demuth's Parentage*, 2011
- Ordieres, Alejandro, 'La Conformación de La Persona Como Relación Asimétrica En Emanuel Lévinas', *En-Claves Del Pensamiento*, 9.18 (2015), 13–40
- Osterhammel, Jürgen, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2015), xv
- Owsley, Frank L, and Gene A Smith, *Filibusters and Expansionists: Jeffersonian Manifest Destiny, 1800-1821* (University of Alabama Press, 1997)
- Oyarzún, Kemy, 'La Familia Como Ideograma. Género, Globalización y Cultura, Chile, 1989-1997', *Revista Chilena de Humanidades*, 20 (2000), 115–46 <<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCDH/article/download/39777/41353>> [accessed 28 April 2019]
- Pabón de Urbina, José M, 'Diccionario Manual Griego-Español', *Lingua*, 16 (1973), 0
- Pagden, Anthony, and Lee H Hamilton, *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Paiaro, Diego, 'Terratenientes, Campesinos y Arriendo de Tierras En La Atenas Del Siglo V AC', *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, 2008, 207–23
- Palmer, Michael, *Freud and Jung on Religion* (London: Routledge, 2003)
- Parra-Moreno, Ciro, 'La Universidad, Institución Social', *Estudios Sobre Educación*, 9 (2005), 145–65 <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/8917>> [accessed 2 November 2019]
- Pendi, Augusto Iyanga, *Historia de La Universidad En Europa* (Universitat de València, 2000)
- Piedra, Raúl Aguilar, 'La Guerra Centroamericana Contra Los Filibusteros En 1856-1857: Una Aproximación a Las Fuentes Bibliográficas y Documentales', *Revista de Historia*, 51–52, 2005, 463–528
- Quesada, Juan Rafael, 'La Guerra Contra Los Filibusteros y La Nacionalidad Costarricense', *Estudios*, 20, 2007, 57–76
- Quijano, Aníbal, 'El Trabajo', *Argumentos : Estudios Críticos de La Sociedad* (Universidad

- Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2013), 145–63
 <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59528835008>> [accessed 8 March 2019]
- Quirós, Roberto Cañas, 'El Humanismo En Aristóteles y Epicuro', *Estudios*, 16, 2002, 94–105
- Ratzel, Friedrich, *Anthropogeographie: Die Geographische Verarbeitung Des Menschen (I y II)* (Hamburg: Engelhorn, 1891)
- , *Der Lebensraum: Eine Biogeographische Studie* (Tübingen: H. Laupp, 1901)
- Ríos Espinosa, María Cristina, 'Modernidad y Sacrificio: Crítica a Los Fundamentos de La Idea de Civilización de La Filosofía de La Historia y La Economía Política Del Siglo XVIII y XIX', *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8.1 (2018)
- Rivera, Silvia, and Lucas Agüero, 'La Universidad Frente Al Desafío Del Encuentro Intercultural: Aspectos Éticos y Epistémicos', *EN EL SIGLO XXI*, 78
- Robinson, Cedric J, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Univ of North Carolina Press, 2000)
- Ronge, Bastian, *Das Adam-Smith-Projekt: Zur Genealogie Der Liberalen Gouvernamentalität* (Springer-Verlag, 2015)
- Rousseau, Jean-Jacques, and Bruno Bernardi, *Discours Sur l'économie Politique*, Press Univ (Paris: Vrin, 2002)
- Rousseau, Jean-Jacques, and Edmond Dreyfus-Brisac, *Du Contrat Social*, Electroniq (Quebec: G. Baillière & C., 1896)
- Rowan, Caroline, *Powerful on Land and Sea: An Analysis of History's Attitude to the Lives and Careers of Two Female Pirates; Grainne Mhaol and Anne Bonny* (Dublín: University College Dublin, 1999)
- Rubel, Maximilien, *Marx : Critique Du Marxisme* (Paris: Payot, 2000)
- , *Marx, Théoricien de l'anarchisme* (Vent du ch'min, 1983)
- Rubin, Gayle, 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', *Monthly Review Press*, 1975, 157–210
- Ruiz, Danay Ramos, Liliana Fernández Mollinedo, Lizandra Carvajal García, and Maitée Pérez Javier, 'Europa: ¿Una Realidad Contemporánea o Una Noción Ancestral?', *Horizontes y Raíces*, 5.1 (2017)
- Sánchez-Martínez, Antonio, 'La Institucionalización de La Cosmografía Americana: La Casa de La Contratación de Sevilla, El Real y Supremo Consejo de Indias y La Academia de Matemáticas de Felipe II', *Revista de Indias*, 70.250 (2010), 715–47
 <<https://doi.org/10.3989/revindias.2010.23>>
- Sánchez, Johnny Azofeifa, 'Los Fundamentos Del Nazismo: ¿El Fin de Las Utopías? La Crítica de Franz J. Hinkelammert a Nietzsche y a Heidegger', *Revista Estudios*, 18–19 (2004), 105–18
 <<https://doi.org/10.15517/RE.V0I18-19.25085>>
- Saxe-Fernández, John, *Sociología Política Del Colapso Climático Antropogénico: Capitalismo Fósil, Explotación de Combustibles No Convencionales y Geopolítica de La Energía* (Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones ..., 2018)
- Scafi, Alessandro, 'Pio II e La Cartografia: Un Papa e Un Mappamondo Tra Medioevo e Rinascimento', *Enea Silvio Piccolomini. Pius Secundus Poeta Laureatus Pontifex Maximus, Atti Del Convegno Internazionale*, 29 (2007), 239–61
- Scarfi, Juan Pablo, 'In the Name of the Americas: The Pan-American Redefinition of the Monroe

- Doctrine and the Emerging Language of American International Law in the Western Hemisphere, 1898-1933', *Diplomatic History*, 40.2 (2016), 189–218
- Schmidt, Alfred, and Lisímaco Parra Paris, 'El Concepto de La Naturaleza En Marx', *Ideas y Valores*, 51–52, 1978, 128–32
- Scroggs, William Oscar, *Filibusters and Financiers: The Story of William Walker and His Associates* (Macmillan, 1916)
- Segato, Rita Laura, *La Crítica de La Colonialidad En Ocho Ensayos: Y Una Antropología Por Demanda* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013)
- Shell, Marc, *Dinero, Lenguaje y Pensamiento: La Economía Literaria y La Filosófica, Desde La Edad Media Hasta La Época Moderna* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015), CDIV
- Siddiqi, Akhtar Husain, 'Muslim Geographic Thought and the Influence of Greek Philosophy', *GeoJournal*, 37.1 (1995), 9–15
- Silva, Ludovico, *El Estilo Literario de Marx* (Fondo Editorial IPASME, 2007)
- , *La Plusvalía Ideológica* (Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1975)
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1776) (London: Methuen, 1950)
- Smith, Steven B, 'Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism', *Social Research*, 1989, 233–61
- Sotelo, Ignacio, 'Una Idea de Europa: Cristianismo y Modernidad', *Cuenta y Razón*, 75 (1993), 23–34
- Spinoza, Baruch, *L'Éthique (1677)*, folio essa (Paris: Gallimard, 2012)
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Other Asias* (Wiley-Blackwell, 2008)
- Staszak, Jean-François, 'Ethnogéographie et Savoirs Géographiques: Quelques Problèmes Méthodologiques et Épistémologiques', *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, 73.1 (1996), 39–54
- Stolcke, Verena, 'La Influencia de La Esclavitud En La Estructura Doméstica y La Familia En Jamaica, Cuba y Brasil', *Desacatos*, 13, 2003, 134–51
- Sunderland, Jane, 'The Feminism of Eleanor Marx', *Hecate*, 9.1/2 (1983), 54
- Tapias, Pérez, and José Antonio, 'La Filosofía Ante La Grave Patología Del Orden Patriarcal', *Praxis Latinoamericana*, 23 (2018)
<<https://www.redalyc.org/jatsRepo/279/27956739007/27956739007.pdf>> [accessed 24 February 2020]
- Universidad de Granada., Jesús María García, 'Filodermo y El Pensamiento Antropológico Griego: Phld. Sto. (Pherc. 155e Y 339), Col. XXI', *Florentia Iliberritana: Evista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 0.2 (1991), 207–13
<<http://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4485/4388>> [accessed 31 August 2019]
- de Valadés, Patricia Galeana, *Las Relaciones Iglesia-Estado Durante El Segundo Imperio* (CDMX: UNAM, 1991), xxiii
- Vallières, Pierre, *Nègres Blancs d'Amérique* (Montréal: Parti pris, 1967)
- Valls Plana, Ramón, *Del Yo Al Nosotros: Una Lectura de La Fenomenología Del Espíritu* (Madrid: LALA, 1971)
- Vallvé, Joaquín, Joaquín Vallvé Bermejo, and Emilio García Gómez, *Nuevas Ideas Sobre La*

- Conquista Árabe de España, Toponimia y Onomástica: Discurso Leído En El Acto de Su Recepción Pública* (Real Academia de la Historia, 1989)
- Vattimo, Gianni, 'Optimistic Nihilism', *Common Knowledge*, 1.3 (1992), 37–44
- Vázquez, Adolfo Sánchez, *Filosofía de La Praxis* (Siglo XXI, 2003)
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*, Buenos Aires: Katz (Buenos Aires: Katz, 2010)
- Wallerstein, Immanuel, 'A World-System Perspective on the Social Sciences', *The British Journal of Sociology*, 27.3 (1976), 343–52
- Weissweiler, Eva, *Lady Liberty Das Leben Der Jüngsten Marx-Tochter Eleanor* (Berlin: Hoffmann und Campe, 2018) <<http://www.hoffmann-und-campe.de/buch-info/lady-liberty-ebook-9547/>> [accessed 9 March 2019]
- Weyl, Nathaniel, 'Notes on Karl Marx's Racial Philosophy of Politics and Heredity', *Mankind Quarterly*, 18.1 (1977), 59
- Williams, Eric Eustace, *Capitalism and Slavery*, UNC Press (North Carolina: University of North Carolina Press, 1994)
- Wilson, Peter Lamborn, *Pirate Utopias: Moorish Corsairs & European Renegades* (London: Autonomedia, 2003)
- Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France..* (J. Johnson, 1790)
- , 'A Vindication of the Rights of Woman. 1792', *The Works of Mary Wollstonecraft*, 5 (1992), 79–266
- Yevgenyevich, Lapshin Ivan, Prokhorov Mikhail Fyodorovich, Kortunov Vadim Vadimovich, Krasnova Olga Nikolaevna, and Kireenkova Zoya Alexandrovna, 'The Role of Plato and Aristotle in the Formation of Orthodoxy and Catholicism', *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6.5 (2015), 428 <<https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n5s1p428>>
- Zea, Leopoldo, *La Filosofía Americana Como Filosofía Sin Más* (Siglo XXI, 1989)
- Zera, Zenón Cuero, 'Educación Para La Liberación: Una Propuesta Desde La Filosofía Latinoamericana', *La Colmena: Revista de La Universidad Autónoma Del Estado de México*, 82, 2014, 41–50
- Žižek, Slavoj, *Menos Que Nada: Hegel y La Sombra Del Materialismo Dialéctico* (Ediciones Akal, 2015), LXXXIII
- Zúñiga, Jorge, 'Factibilidad de La Acción: Una de Las Enseñanzas de Franz J. Hinkelammert', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27.97 SE-Artículos (2022), e6377921 <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6377921>>