

# **EL DISCERNIMIENTO DE LAS RACIONALIDADES EN F.J. HINKELAMMERT**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE GRANADA**



**PROGRAMA DE DOCTORADO  
Herencia de la Modernidad en la Época de la Globalización**

**Tesis doctoral**

**Alumno: José Serafín Béjar Bacas  
Director: José Antonio Pérez Tapias**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: José Serafín Béjar Bacas  
ISBN: 978-84-9125-585-7  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/42969>

*A los hombres futuros*

Vosotros, que surgiréis del marasmo  
en el que nosotros nos hemos hundido,  
cuando habléis de nuestras debilidades,  
pensad también en los tiempos sombríos  
de los que os habéis escapado.

Cambiábamos de país como de zapatos  
a través de las guerras de clases, y nos desesperábamos  
donde sólo había injusticia y nadie se alzaba contra ella.

Y, sin embargo, sabíamos  
que también el odio contra la bajeza  
desfigura la cara.

También la ira contra la injusticia  
pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros,  
que queríamos preparar el camino para la amabilidad  
no pudimos ser amables.

Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos  
en que el hombre sea amigo del hombre,  
pensad en nosotros  
con indulgencia.

*Bertolt Brecht*

## TABLA DE SIGLAS

AIM: Las armas ideológicas de la muerte

APM: El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio

CRM: Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad

CRU: Crítica de la razón utópica

DDD: Dialéctica del desarrollo desigual

DT: Democracia y Totalitarismo

E: Ensayos

FAEO: La fe de Abraham y el Edipo occidental

GS: El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización

HG: El huracán de la globalización

ME: El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto

MPL: La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso

ND: El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización

SHSO: Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia

SL: El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido

SSC: Solidaridad o suicidio colectivo

# INTRODUCCIÓN

## 1. Presentación del autor

Franz J. Hinkelammert, aunque poco conocido aún en nuestro país, es un pensador filosófico y social muy relevante en América Latina<sup>1</sup>. Nacido en Alemania en 1931, llega a la adolescencia con la irrupción del régimen nazi, y ello le permite ser testigo de lo que más tarde conceptualizará, con la dosis de contradicción que le es inherente, como posicionamientos radicalmente anti-utópicos. De hecho, es sorprendente a nuestro autor el visceral anticomunismo del nazismo, junto a la negación de toda utopía y toda propuesta que, sustentada en la común dignidad de los seres humanos, nos hable de universalismo ético. De ahí que, ligado al sustrato mismo de su personalidad, se encuentre una reflexión sobre los procesos autodestructivos de la modernidad o, lo que él mismo denomina, las “ideologías de la muerte”.

Hinkelammert estudia economía, filosofía y teología en las universidades de Friburgo, Hamburgo, Münster, y en la Universidad Libre de Berlín, en la cual es profesor asistente entre 1959 y 1963. Allí realiza un postgrado sobre la Unión Soviética, en el Instituto de Europa oriental, perteneciente a dicha Universidad, donde finalmente se doctora en economía en 1960 con una tesis sobre *El desarrollo económico de la Unión Soviética*.

---

<sup>1</sup> Para esta breve reseña biográfica cfr., principalmente, el libro-entrevista de E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires 2012. También hemos tenido en cuenta la entrevista de Henry Mora, director del Departamento de Economía de la Universidad Nacional (UNA) de la ciudad de Heredia (Costa Rica), realizada en enero de 2000 y recogida en F.J. HINKELAMMERT, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile 2001, 255-297, además de J. VERGARA ESTÉVEZ, *Franz Hinkelammert, El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, en [www.revistapolis.es](http://www.revistapolis.es). Junto a estas referencias, cfr. J.A. PÉREZ TAPIAS, *El pensamiento radical de Franz Hinkelammert: convocatoria para la solidaridad ante la globalización capitalista*, en F.J. HINKELAMMERT, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Granada 2005, 7-24; C. BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2004, 765-768 y H. SAMOUR, *Las filosofías de la liberación*, en R. FORNET-BETANCOURT-C. BEORLEGUI (eds.), *Guía Comares de filosofía latinoamericana*, Granada 2014, 233s.

Después de dicha experiencia docente, comienza a residir en Chile desde 1963, justamente en los años de construcción del socialismo, liderado por Salvador Allende. Sin embargo, a causa del golpe militar, encabezado por Pinochet, tiene que salir del país en 1973. Durante su estancia en Chile realiza una fructífera labor, siendo investigador y profesor en el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y estudios Sociales), en el CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional) y en la Universidad Católica de Chile. De esta etapa, podemos subrayar las siguientes publicaciones: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970) y *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970).

A lo largo de este tiempo, su visión de la realidad se ahonda con el estudio, siempre crítico, de autores como K. Marx, E. Bloch, F. Hayek y K. Popper, principalmente. Además, está muy patente en este momento una acalorada reflexión sobre la teoría de la dependencia, a la que nuestro autor hace interesantes aportaciones, recogidas en las obras anteriormente mencionadas. Es también en este país donde nuestro autor descubre, por vez primera, la reflexión llevada a cabo por la Teología de la Liberación. Por tanto, Chile marca su primer encuentro con el continente sudamericano y allí, en una permanente confrontación con la realidad, realiza una revisión crítica de los puntos nucleares de la obra de Marx, la dimensión encubridora del cristianismo institucionalizado, las diversas valencias del concepto de desarrollo y, muy especialmente, la significación última de las distintas ideologías políticas. Estos son temas que marcan la trayectoria intelectual de nuestro autor y que aparecerán profusamente en las obras que publicará con posterioridad.

A su salida de Chile, regresa a Alemania, y desde 1973 a 1976, es profesor invitado en la Universidad Libre de Berlín. Después de este breve periodo de tiempo, regresa a América Latina, primero como director de Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras; posteriormente, como profesor e investigador del Consejo Superior Universitario de Centroamérica; y, por último, acaba instalándose en San José de Costa Rica en 1976. En esta ciudad, contacta con un grupo de teólogos y científicos sociales latinoamericanos y crea el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), al que se mantiene vinculado hasta comienzos del año 2007. De entre este grupo fundador, destacamos a los pensadores Hugo Assman, Pablo Richards y Elsa Tamez. Este centro de investigaciones es muy significativo en relación a la Teología de la Liberación y uno de los más representativos de Pensamiento Crítico de toda América Latina. Desde entonces,

nuestro autor ha publicado un número considerable de distintas obras, entre las que destacamos: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977); *Crítica de la razón utópica* (1984); *Democracia y totalitarismo* (1987); *La deuda externa de América Latina* (1988); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (1991); *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996); *El grito del sujeto* (1998); *El huracán de la globalización* (1999); *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001); *El sujeto y la ley* (2003); *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003).

Durante esta etapa le son otorgados numerosos reconocimientos. En el año 2002, recibe el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Nacional Autónoma (UNA) de Heredia y, en el año 2003, el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad UniBrasil de Curitiba. Nuestro autor ha recibido el Premio Nacional *Aquileo Echevarría*, concedido por el Ministerio de Cultura de Costa Rica, en el año 2003, además de ser galardonado con la Primera Edición del *Premio Libertador al Pensamiento Crítico*, que le entrega en el año 2006 el propio Hugo Chávez, como Presidente de la República Bolivariana de Venezuela.

Sin embargo, a partir del año 2007, se distancia del DEI, por diversos motivos, no suficientemente conocidos<sup>2</sup>. Desde ese momento, Hinkelammert sigue trabajando en Costa Rica y mantiene vínculos institucionales con la UNA de Heredia. En esta última etapa, podemos destacar las siguientes obras: *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007) y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010)<sup>3</sup>.

Después de esta breve presentación, es interesante hacer notar cómo su propuesta de pensamiento crítico se encuentra en un terreno abonado por tres líneas de confluencia: la

---

<sup>2</sup> Alguna referencia, más bien indirecta, se hace en el libro-entrevista antes citado, donde se alude a una pelea y a una experiencia de maltrato humano, en el entorno de los años 2005-2006. Para ello, cfr. E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 115.

<sup>3</sup> A propósito de la bibliografía de nuestro autor, es interesante hacer notar cierta confusión en la misma, debido al hecho de algunas reiteraciones. Como ejemplo concreto de lo que decimos, encontramos un libro, publicado en el 2002 en Bogotá, con el título *El retorno del sujeto reprimido* y el idéntico libro, publicado en 2003 en San José de Costa Rica, con el título *El sujeto y la ley*. Especialmente aquellas obras que están formadas por la recopilación de artículos, muestran tales reiteraciones, ya que los mismos artículos se encuentran publicados en varios lugares.

filosófica, la económica y la teológica. Esto hace de Hinkelammert un espíritu libre, que usa una rica pluralidad de motivaciones intelectuales, desde textos clásicos de filósofos inmortales, pasando por relatos bíblicos, tomados directamente de los evangelios, mitos griegos, o reflexiones *pseudo-religiosas* de economistas reconocidos, por poner solo algunos ejemplos. Así, encontraremos en nuestro autor a un filósofo, que no convence a muchos filósofos; a un economista, que no convence a muchos economistas; y a un teólogo, que no va a convencer a muchos teólogos. De hecho, leyendo las páginas que componen el conjunto de su obra, el lector se podrá percatar de que la “heterodoxia” no es un calificativo privativo de las comunidades religiosas, sino de todas las comunidades de conocimiento, que concuerdan en compartir, como indiscutida, una misma *episteme*.

Sin embargo, lo que podría considerarse una debilidad para muchos, puede tornarse en un motivo de inspiración para otros. En efecto, el pensamiento de Hinkelammert es indiscutiblemente creativo, dentro de un panorama intelectual que, en demasiadas ocasiones, está necesitado de color.

## **2. La pretensión de nuestra investigación**

En tiempos de crisis, se hace indispensable el discernimiento. En relación al ámbito específico del quehacer filosófico, vivimos en lo que se ha dado en llamar la “crisis de la modernidad”. Parece indiscutido en nuestros días que, el proyecto de emancipación y de liberación de la razón moderna, habiendo mostrado las contradicciones que le son inherentes, se encuentra en un profundo momento de crisis.

Cuando escribimos la palabra “crisis”, no la entendemos desde una unívoca tensión negativa. La crisis, en el sentido etimológico del término, es “oportunidad”. No en vano, la palabra griega que está en su trasfondo, posee un enorme potencial simbólico. Así es, la crisis ofrece a la imaginación la visión de un camino que, llegado a cierto punto, se ramifica en otros tantos. La llegada del caminante al punto donde se inician las ramificaciones aporta una innegable sensación de incertidumbre; especialmente honda, cuanto más trascendentales sean las consecuencias que se derivan de una determinada elección. Pero, al mismo tiempo, y sin contradicción, la incertidumbre se baraja junto a la esperanza, la ilusión e, incluso, la sensación de riesgo, como algo apetecible.



Pues bien, el caminante, en el espacio de la crisis, está llamado a “discernir”. No se trata de una operación baladí. En la toma de decisión se juegan cuestiones importantes; muchas veces, cuestiones de vida o muerte. El discernimiento requiere de un detenido examen donde se hacen aflorar elementos ocultos, se separan detenidamente, para mejor distinguir, no solo lo bueno de lo malo, sino muy especialmente lo bueno, de lo mejor. Finalmente, el discernimiento requiere de un momento de opción, elección, determinación.

La pretensión de nuestro trabajo ha consistido en un acercamiento a esta crisis de la modernidad desde la perspectiva del discernimiento de racionalidades que se nos ofrece en la completa obra de F.J. Hinkelammert. Coincidimos aquí con las apreciaciones de J. Habermas, cuando habla de la unidad de la razón, en la multiplicidad de sus voces<sup>4</sup>. Desde el principio, queremos llamar la atención al hecho de que no existe una forma de ejercicio de la razón que se pueda considerar única, ni que se pueda ejercer monolíticamente. Así, el ejercicio excluyente de ciertas formas de razón, podría poner de manifiesto intereses ocultos, o pre-comprensiones no muy bien explicitadas.

La reflexión que presentamos a continuación se estructura en tres capítulos principales y una conclusión. En ellos, llevamos a cabo este ejercicio de discernimiento, como expresión nítida de lo que podríamos denominar una “filosofía crítica”. La crítica, y así lo haremos notar a lo largo de nuestra disertación, no tiene principalmente como objetivo desechar o extirpar determinadas modulaciones del uso de la razón, sino valorarlas, en su justa medida, para volverlas a incluir, pero con el alcance que le es inherente.

El primer capítulo acomete el discernimiento de la “razón utópica”. La exaltación de la modernidad llega a su apogeo en el momento en que dicha racionalidad se torna “utópica”. Aquí encontramos uno de los núcleos intelectuales más potentes del pensamiento de Hinkelammert, especialmente en su obra *Crítica de la razón utópica*. La modernidad basa sus cimientos en una discusión sobre las condiciones de posibilidad de la realidad. Sin embargo, en esta discusión sobre los límites de lo posible y de lo imposible, se ha hecho de conceptos trascendentales, de carácter marcadamente idealista, metas categoriales de acercamiento progresivo, en un proceso infinito, de carácter asintótico. Esto se percibe claramente en las recreaciones utópicas de los movimientos sociales más significativos de nuestra modernidad occidental. Especialmente, el liberalismo, en todas sus formas, y el

---

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid 1990, 155-187.

comunismo, también en sus diversas interpretaciones, han creado, como meta empírica alcanzable por la humanidad, idealizaciones irrealizables. Esta confusión de lo trascendental y lo categorial acaba siendo tremendamente destructiva, porque en pro de ese paraíso que se presume alcanzar en un futuro próximo, se establece una legitimación de las condiciones de vida presentes, como paso ineludiblemente necesario para la consecución de dicho fin. Así, conceptos tales como equilibrio perfecto, competencia perfecta, mano invisible, planificación perfecta, etc. aparecen como explicitación palmaria de la realidad más real, cuando no dejan de ser conceptos trascendentales, que habrían de ser tomados como ideales regulativos, constitutivamente irrealizables.

El segundo capítulo pretende discernir la “razón cínica”. La crisis del socialismo real, con la caída del muro de Berlín en 1989, tiene un carácter marcadamente simbólico dentro del desarrollo de la modernidad. Supone la explicitación de una crisis que, para nuestro autor, era inherente a la racionalidad moderna. En concreto, dicha crisis puso de manifiesto el carácter irrealizable del universo utópico comunista. Si hasta ese momento el mundo se debatía entre dos universos utópicos de referencia, dando lugar a la conocida política de bloques, ahora el liberalismo aparece triunfante, no únicamente como futuro realizable, sino como única alternativa posible. De esta manera, se pone de manifiesto una crisis interesada de la modernidad, que atañe únicamente a un universo utópico de matriz marxista. Así, el principio de “no hay alternativa” crea la ilusión óptica de que el liberalismo, radicalizado en neoliberalismo, a lo largo de los años noventa, no tiene carácter utópico, ni siquiera ideológico, sino que simplemente es la única realidad posible y realizable. Más aún, el propio neoliberalismo abanderará la lucha contra toda forma de pensamiento utópico, transmitiendo la convicción de que aquellos que pretenden construir el cielo en la tierra, lo único que traerán será el infierno. Toda hipotética alternativa es tachada inmediatamente de irreal y utópica; es decir, de anticientífica. Por esta razón, el sistema, consistente en un mercado globalizado, acaba curiosamente tautologizado: “la verdad soy yo”. O de otro modo, el neoliberalismo tiene como osado lema de implantación en el imaginario colectivo, el que sigue: “O yo o el caos”. La consecuencia inmediata que se deriva de esto es un palpable nihilismo, porque las realidades que debieran dar consistencia y aporte de sentido a nuestro mundo, quedan relativizadas a la espera de que el mercado globalizado les asigne un “precio”.

El tercer capítulo se centra en el discernimiento de la “razón mítica”. Una característica propia del racionalismo moderno es la tentación de despreciar el mito, como forma pre-racional de relación con la realidad. Cuando el desprecio se radicaliza, se pierde la capacidad para discernir las formas míticas que suelen habitar en los distintos usos de la razón. Estos mitos negados, pero con una función tremendamente operativa en el interior del pensamiento moderno, acaban re-sacralizando la realidad. Se trata de lo que Habermas llama “los dioses anónimos de la metafísica posthegeliana”<sup>5</sup>. Pues bien, Hinkelammert se muestra muy atento a dichos mitos de legitimación porque, con frecuencia, se tornan en mitos que reclaman todo tipo de sacrificios; muy especialmente, el sacrificio de vidas humanas. Así, se hace necesario sacar a la luz estas mitologías ocultas detrás de los usos de la razón utópica y de la razón cínica y, en la medida en que éstas han conseguido poner a su servicio a la ciencia, se hablará también de los mitos propios de la razón científica. Para realizar esta tarea de des-velación, nuestro autor acomete un interesante análisis de los mitos que sustentan la conciencia de Occidente, y su función sacrificial en el desarrollo de la misma. Concretamente, se hace referencia a las tres fuentes de sustentación de la identidad occidental: el judeo-cristianismo, donde nuestro autor presta una atención decidida al mito de Abraham y al mito de la muerte de Jesucristo; el universo greco-romano, con referencias muy significativas al mito de Ifigenia y de Edipo; y las derivaciones de la conciencia occidental con la aparición de la modernidad, referidas, por Hinkelammert, a la relectura actualizada que se realiza del mito de Prometeo.

En la conclusión seguimos con el ejercicio de discernimiento, pero abriéndonos a la propuesta de una “razón sostenible”. Se trata de una adjetivación que no encontramos como tal en nuestro autor, pero que, a partir de la lectura de su obra, y como un esfuerzo de valoración crítica de todo lo dicho, se aporta a la manera de una perspectiva de futuro. Esta razón sostenible tendrá cuatro notas identificativas: 1. Una razón críticamente utópica; 2. Una razón reproductiva, que garantiza la vida de todos y de cada uno; 3. Una razón hermenéutica, abierta al potencial revelador del mito; 4. Una razón kenótica, que renuncia al poder, como forma decisiva de conocimiento de la verdad y de transformación de la realidad.

---

<sup>5</sup> J. HABERMAS, *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, en J. RATZINGER-J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006, 39.

A lo largo de estas páginas, el lector podrá constatar que no se ha pretendido, con la articulación de los distintos capítulos, ofrecer unas instantáneas fijas de dichos usos de la razón, a la manera de cajones estanco, perfectamente compartimentados. Muy al contrario, se intentará poner de manifiesto las conexiones entre las diversas declinaciones de la razón, mostrando así las mutaciones, reconversiones y contradicciones que ha vivido la modernidad en su propio desenvolvimiento. De hecho, Hinkelammert es consciente de la complejidad de la realidad, y de la reducción que se lleva a cabo con todo análisis. No en vano, nuestro autor se refiere a todo el proceso con la imagen de un “laberinto”. Es necesario entrar en él con un hilo de Ariadna, que permita avanzar al interior del mismo, pero sosteniendo en la mano el material que puede reconducirnos a la salida. De lo contrario, será relativamente fácil perderse en su adentro, y quedar confundido.

Ese hilo de Ariadna está claro, en todo momento, en la obra de Hinkelammert: la reproducción de aquellas condiciones que hacen posible la vida de todos y cada uno de los seres humanos que conforman este mundo. Si hemos acometido la tarea de un discernimiento de las racionalidades, es porque estamos persuadidos de que el correcto uso de la razón tiene como objetivo último que el ser humano viva. Esperamos que esta humilde aportación sea un servicio a tan noble tarea.

# Capítulo I

## LA RAZÓN UTÓPICA (en su distorsión)

### 1. Introducción

Sin lugar a duda, la obra más significativa de F.J. Hinkelammert es *Crítica de la razón utópica*. En ella, pone de manifiesto cómo la característica fundamental de la razón, en los dos últimos siglos, es su condición utópica. Ahora bien, si en el siglo XIX el carácter utópico de la razón se vivía desde una cierta ingenuidad, el siglo XX testimonia las primeras evaluaciones críticas de este carácter utópico de la razón que, sin embargo, y a juicio de nuestro autor, no llegan a ofrecer una verdadera superación del problema. De hecho, y como tendremos ocasión de ver más adelante, Hinkelammert señala a K. Popper como el primero que hace tal crítica<sup>6</sup>, y de ella partirá nuestro autor, aunque finalmente no le satisfagan sus resultados: “Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper”<sup>7</sup>.

De esta manera, podemos intuir cómo su *Crítica de la razón utópica* es el precipitado donde se concita el esfuerzo fundamental de su reflexión filosófica. Buena prueba de ello es el dato de que esta obra, habiendo sido escrita con el título de *Crítica a la razón utópica*, en

---

<sup>6</sup> “El objeto del análisis de este libro es una crítica del pensamiento utópico llevada al nivel de una crítica de la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales. Eso explica que entre todos los autores mencionados, me dedique especialmente a K. Popper. Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico. 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”, en F.J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao 2002, 14 (en adelante la citaremos como CRU). Sin embargo, en el libro entrevista, publicado en 2012, Hinkelammert afirma que “la crítica de la razón utópica empieza con Walter Benjamin, solo que él no la llama así, pero ahí empieza”, en E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 56.

<sup>7</sup> CRU 14.

el año 1984<sup>8</sup>, fue ampliada y revisada en una nueva edición, con el nuevo título antes mencionado, en el año 2002. Encontramos en esta última edición una modificación en la secuenciación de los capítulos, la introducción pasa a convertirse en el último capítulo, y se añade el capítulo sexto a partir de discusiones sobre la vigencia del socialismo en Centroamérica. Así, nuestro autor muestra una línea densa de reflexión a lo largo de toda su carrera; línea que podría sintetizarse, con sus propias palabras, en el “discernimiento necesario de las racionalidades”<sup>9</sup>. El objetivo de esta obra queda fijado como una sistematización y crítica del pensamiento utópico en su conjunto. Así se manifiesta el propio autor:

La necesidad de una crítica de la razón utópica en la actualidad no necesita mucha justificación. Desde todos los pensamientos sociales del siglo XIX y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad. Esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués – que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible – como en el pensamiento socialista – que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto – De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla<sup>10</sup>.

En este capítulo nos proponemos una descripción a fondo de lo que Hinkelammert llama la “razón utópica”. Para ello, desarrollamos cuatro puntos esenciales. En el primero, abordamos la cuestión de cómo la razón moderna se convierte en una razón utópica, cuya clave fundamental reside en dilucidar las lindes de lo posible y de lo imposible. En el segundo punto, hacemos una presentación de la estructura trascendental de la razón utópica, como modulación de la razón que ha marcado el acercamiento a la realidad a lo largo de los últimos siglos. En tercer lugar, descendemos al plano de lo categorial, presentando dos

---

<sup>8</sup> Nos referimos a la edición del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en San José de Costa Rica.

<sup>9</sup> F.J. HINKELAMMERT, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, San José de Costa Rica 1996, 27 (en adelante ME).

<sup>10</sup> CRU 9.

declinaciones de dicha racionalidad que dan lugar a dos pensamientos representativos de la historia contemporánea: el neoliberal y el soviético. Como cuarto y último punto, establecemos una conclusión, a la manera de unas consideraciones críticas, que ponen en relación el pensamiento de Hinkelammert con la filosofía moderna, concretamente con Kant y con Hegel.

## 2. De cómo la razón moderna se torna en utópica

A la luz del anterior texto citado, podemos percibir la peculiar visión que nuestro autor posee de la modernidad y sus crisis: la reflexión lúcida sobre los límites entre lo posible y lo imposible<sup>11</sup>. En un sentido amplio, podemos decir que la modernidad es una revolución que tiene como protagonista a la burguesía. Dicha modernidad comienza a entender la política como arte de lo posible, buscando remodelar la sociedad, en un primer momento, desde las leyes propias de la naturaleza humana. Se pretende poner fin así a los particularismos identitarios que se sustentan en verdades de hecho, para pasar a un nuevo suelo, mucho más consistente, de verdades de razón<sup>12</sup>. Las primeras, *verités de fait*, son históricas, y fundan el suelo propio de las religiones positivas; especialmente, del cristianismo. El espectáculo de una Europa dividida por las guerras de religión despierta el deseo de buscar un nuevo suelo en el que fundar la convivencia. Las segundas, *verités de raison*, engendran evidencia y pueden ser universalmente accesibles a todos los seres humanos por medio del uso de su razón. Son, pues, verdades naturales. No en vano, Windelband define el emerger de este nuevo tiempo como un proceso de la razón contra la historia.

En esta línea, podemos ubicar el pensamiento de A. Smith (1723-1790), concretamente su obra más conocida de 1776 *La riqueza de las naciones*. La obra es comprensible en una clave naturalista, propia del pensamiento ilustrado que venimos describiendo<sup>13</sup>. Smith considera que hay unas leyes naturales, las cuales estamos obligados a conocer porque, la

---

<sup>11</sup> Para lo que sigue, cfr. CRU 367-390 y ME 83-188.

<sup>12</sup> Cfr. G.E. LESSING, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en A. ANDREU RODRIGO (ed.), *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982, 448s.

<sup>13</sup> Cfr. ME 86-89.

adecuación a las mismas, provocará la felicidad humana. De hecho, tales leyes están poniendo de manifiesto la racionalidad del conjunto de lo real y, por sí mismas, tienden a la realización del bien. No podemos olvidar que Smith funda su teorización económica y social en los presupuestos del pensamiento político de J. Locke (1632-1704)<sup>14</sup>. Dichos presupuestos nos hablan de que el individuo es anterior y superior a la sociedad y de que una buena legislación jamás puede poner en duda estas leyes naturales.

Esta visión de la primacía del individuo sustenta las apreciaciones más significativas de la obra de Smith. El individuo, anterior y superior a la sociedad, es libre y el ejercicio sin cortapisas de su libertad es crucial en la organización del juego social. En efecto, el pensador escocés opina que la libre competencia, movida por los intereses particulares, e incluso egoístas, de cada individuo, acaba generando una reorganización que automáticamente provoca el bien común. Esto recuerda aquello de B. Mandeville (1670-1733): los vicios privados hacen la prosperidad pública<sup>15</sup>. Será el mercado, como institución fundamental de esta revolución burguesa, el que garantice el ámbito de la libre competencia, con la apelación al juego de las libertades y, al generar crecimiento económico, por medio de la división social del trabajo, tendente a la especialización, acabe proporcionando bienestar y felicidad a la condición humana. Para Smith, las posibles contradicciones que se generan por las leyes mismas del mercado son amortiguadas por una mano invisible, reequilibradora del entero sistema<sup>16</sup>. La sociedad surgida de esta empresa tendrá como características fundamentales el progreso infinito y la participación equitativa de todos en dicho progreso.

Ahora bien, que la búsqueda del interés propio genere el interés general, sólo es posible en el caso de que el mercado institucionalice dos valores que son innegociables: la

---

<sup>14</sup> Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia (Costa Rica) 2005, 75-119 (a partir de ahora, citamos como SL). Concretamente, nos referimos al segundo capítulo, que lleva por título *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*.

<sup>15</sup> Cfr. B. MANDEVILLE, *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México 1982. Cfr. también F.J. HINKELAMMERT, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica 2000, 76s (citada como FAEO).

<sup>16</sup> Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José de Costa Rica 1998, 239 (citamos como GS).



propiedad privada y el cumplimiento escrupuloso de los contratos. Veamos cómo describe Hinkelammert todo este proceso:

Smith sostiene que toda acción en el mercado capitalista, al orientarse por el interés propio, realiza de una manera no-intencional el interés común. El interés de todos está mejor asegurado, cuando cada uno se comporta en el mercado de una manera tal que no lo toma en cuenta. En el mercado capitalista el interés general se realiza mejor cuando todos los participantes del mercado lo olvidan. En vez de ellos actúa una mano invisible, la cual transforma la orientación intencional por el interés propio en una orientación no-intencional por el interés general. Cuanto menos cada uno se orienta intencionalmente por el interés general, mejor se lo garantiza. Aparece pues la imaginación de una sociedad en la cual cada uno es servidor del otro, y lo es tanto más cuanto más se sirve a sí mismo. La condición, sin embargo, es que eso ocurra en el mercado capitalista. Esta es la magia del mercado<sup>17</sup>.

Ahora bien, este automatismo del mercado tiene una parte perversa, que el mismo Smith no ignora: el mercado decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos, como consecuencia de la demanda y la oferta de la fuerza del trabajo. El concepto de subsistencia tiene aquí un papel esencial. El salario de subsistencia garantiza la vida del trabajador pero, si el salario sube por encima de la subsistencia, hay demasiada fuerza de trabajo porque, lógicamente, la población aumenta. La armonía del mercado se rige entonces por el hambre ya que, haciendo bajar el salario por debajo de la subsistencia, se acaban eliminando los sobrantes. Inquietantes las propias palabras de A. Smith:

En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios [...] Así es cómo la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado<sup>18</sup>.

Al final, esta es la contradicción, el interés general decide sobre la eliminación de parte del conjunto. ¿Dónde está la armonía para la parte amenazada? Este interés general es

---

<sup>17</sup> ME 86.

<sup>18</sup> A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, Barcelona 1983, 124.

abstracto y asesino porque no conoce derechos humanos, sino derechos del mercado y de las instituciones que lo sostienen.

En este contexto histórico, podemos entender la aparición de los movimientos sociales de emancipación durante el siglo XIX; especialmente el movimiento obrero. Y también podemos insertar aquí la crítica que realiza K. Marx (1818-1883) de este capitalismo clásico. El mercado crea y elimina los sobrantes; luego, el mercado no crea armonía, sino conflicto, es decir, existe una lucha de clases desde arriba. Marx va a mantener la existencia de una mano invisible para hablar de los efectos no intencionales del mercado, pero las consecuencias armónicas son sólo para una parte porque, para la otra parte, las consecuencias son destructivas. La crítica que Marx realiza al capitalismo va a tener dos pilares fundamentales, que para Hinkelammert siguen siendo vigentes: la eliminación acumulativa de seres humanos y la destrucción de la naturaleza. Esto es lo que Marx entiende por la ley de la pauperización.

Por esta razón, Marx reivindica lo que él mismo denomina el “valor de uso”<sup>19</sup>, es decir, el producto del proceso económico, determinante para asegurar la vida. El trabajo transforma la naturaleza circundante con el objetivo de producir. La producción está movida por el deseo de asegurar la vida concreta de los seres humanos; o también, el consumo, en principio, no es selectivo, sino que persigue hacer del ser humano un ser vivo. Es cierto que el ser humano no es sólo un consumidor, pero estar vivo es la condición de posibilidad de muchas otras cosas. Aquí Marx hace gala de una racionalidad que, en palabras de nuestro autor, es una “racionalidad reproductiva”<sup>20</sup> porque el proceso de producción es visto ineludiblemente como proceso de reproducción de la vida concreta de cada ser humano.

De esta manera, Marx es clarividente al afirmar que la sociedad burguesa, llevando al capitalismo a sus propias contradicciones, se está desvelando progresivamente como una

---

<sup>19</sup> ME 84. Cfr. K. MARX, *El Capital*, I, Buenos Aires 1973, 55-60. Se trata de unas páginas donde Marx clarifica los conceptos de valor de uso y valor de cambio.

<sup>20</sup> ME 22. Cfr. también ND 263ss. Esta lectura de Marx tiene elementos coincidentes con la que realiza E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, México 1985 e ID., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3ª y 4ª redacción de El Capital*, México 1990.

realización histórica no viable. Para Marx, la teorización del capitalismo termina siendo una abstracción cuya persecución desemboca en lo imposible y, la lucha por su consecución, genera destrucción. Dejar el progreso en manos de las relaciones mercantiles provoca revolución técnica al precio de sacrificar la vida humana. Esto se critica especialmente en *El Capital*, al hablar del fetichismo de la mercancía<sup>21</sup>. Marx detecta que el capitalismo es profundamente religioso y monoteísta porque, aún bajo la apariencia de secularización, elabora una re-sacralización de la realidad. Este carácter sagrado se fundamenta en un dogma que no admite la herejía: la tiranía del beneficio. De esta manera, todo lo sólido se desvanece en el aire con un disolvente que se convierte en la mayor máquina nihilista del mundo: el capital (“el mayor capital, nos dará la mayor felicidad”, decía Smith). Al final, el único valor se expresa en precio y la clase emergente, la burguesía, es capaz de venderlo todo. Según *El Capital*, el proceso de producción capitalista destroza las dos fuentes originales de riqueza: la tierra y el trabajador<sup>22</sup>. El análisis de Marx es muy agudo y evidencia el sustrato ontológico fuerte que sostiene al sistema capitalista y que no admite interferencia o bloqueo alguno<sup>23</sup>.

La clave de todo este análisis radica en que, a partir del mismo, Marx comienza a hablar del irrealismo de una determinada política y de la necesidad de superar las abstracciones mercantiles en función de la vida humana. En efecto, para Marx lo imposible es insostenible. La alternativa es la sociedad socialista, donde el progreso técnico es controlado para conciliarlo con las condiciones concretas de la vida humana. Es interesante anotar que Marx no se atiene principalmente a razones morales o éticas, sino a razones de posibilidad de la sociedad burguesa misma. No se trata, en primer término, de que dicha sociedad sea buena o mala, simplemente no es posible. Los juicios no son valorativos, sino que son juicios de hecho, por lo que se hace gala de una racionalidad que no está atendida a valores, sino a la mera supervivencia. Con esto no estamos diciendo que la reflexión ética

---

<sup>21</sup> Cfr. K. MARX, *El Capital*, I, 86-96. El análisis más extenso sobre el fetichismo en la obra de Marx podemos encontrarlo en F.J. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca 1978, 15-84 (a partir de ahora AIM). También cfr. ID., *Ensayos*, La Habana 1999, 11-86 (a partir de ahora E). Nos referimos al artículo primero de esta última obra, con el título *Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas*.

<sup>22</sup> Cfr. ME 77 (n. 51) y BEORLEGUI, *Historia*, 770s.

<sup>23</sup> Cfr. J.A. PÉREZ TAPIAS, *El pensamiento*, 16.

esté ausente de sus preocupaciones. Marx no es pensador de una ética, pero sí hay una dimensión ética insoslayable en su pensamiento. Lo que queremos poner de manifiesto es el progresivo desplazamiento de acentos.

En efecto, todo este tema va transformando la discusión de la sociedad capitalista en una cuestión acerca de lo posible o realizable. La política ahora no será primariamente una cuestión de ética, sino de juicios de hecho, de supervivencia, porque algo puede obligar éticamente sólo si es factible: *ad impossibilia nemo tenetur*. O de otro modo, el deber sigue al poder. “Por lo tanto, la ética no está abolida, sino mediada y relativizada por las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana concreta”<sup>24</sup>. La sociedad es insostenible si no garantiza las necesidades satisfechas porque la vida no sería posible sin ello. Si no se puede seguir una sociedad burguesa, tampoco se debe y si sólo el socialismo es alternativa posible, entonces se debe con él. “El deber sigue a la posibilidad; no le precede”<sup>25</sup>.

Por tanto, a partir de Marx, el criterio que delimita el ámbito de lo posible y de lo imposible es la reproducción de la vida humana concreta y real; límite que provoca el deber ético de ajustar todas las estructuras sociales para que sea posible la vida. Pero esto no significa que sólo haya una alternativa, un modelo de sociedad o una ética. Ahora bien, cualquier modelo social será juzgado desde aquí: la reproducción de la vida humana concreta. Se trata, pues, de un concepto negativo, no positivo. “Puede excluir o relativizar normas, pero no puede determinarlas positivamente. Está definido, con este concepto, lo que Marx y Engels llaman materialismo histórico”<sup>26</sup>.

Ahora bien, este concepto negativo se torna interesadamente en positivo cuando se usa para deslegitimar a una determinada sociedad, legitimando a la contraria como la única sociedad posible. Esto se produce cuando se llega a una polarización entre dos sociedades: una aparece como imposible y la otra como la única alternativa; ya no se puede escoger, sólo hay una opción donde esta sociedad alcanza validez absoluta e indiscutible,

---

<sup>24</sup> CRU 370.

<sup>25</sup> CRU 370.

<sup>26</sup> CRU 371. Cfr. K. MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, México-Buenos Aires-Madrid 2008, 4s.

convirtiéndose en la *societas perfecta*<sup>27</sup>. En Marx ya se encuentra una tendencia a este modo de argumentar, y el movimiento socialista acabará argumentando así, de modo que “el criterio negativo se había convertido en criterio positivo”<sup>28</sup>.

Así, Marx introduce en el pensamiento social categorías que finalmente serán aceptadas por el pensamiento burgués, aunque mudadas en su contrario, donde la clave no es moral, sino que el único criterio es la reproducción, de hecho, de la vida real. El elemento clave será privilegiar el “se puede” frente al “se debe”, haciendo del pensamiento social una ciencia objetiva ajena a juicios ligados a valores. Hinkelammert afirma la ironía de la paradoja a la que se llega: el enfoque burgués será antimarxista, pero se moverá en el marco teórico creado por el propio Marx. En efecto, la teorización burguesa mantendrá los dos puntos fuertes: primero, la afirmación de la imposibilidad del socialismo, fundándose en juicios de hecho; y, segundo, el sostén del realismo de las decisiones políticas en el argumento de la reproducción de la vida material, aunque no se explicita mucho. Afirma nuestro autor:

La nueva teoría burguesa invierte este argumento (se refiere al análisis marxista) y dice que el socialismo es imposible, porque la abolición de las relaciones mercantiles y del cálculo del dinero hacen imposible asegurar la vida real y concreta; el capitalismo entonces parece ser la única sociedad posible. Tampoco reivindica valores y se despide del derecho natural iluminista. Asume el tipo de argumentación de Marx, pero lo invierte: el socialismo es imposible, solamente el capitalismo es posible [...] Lo imposible no se debe, y la única alternativa posible se debe. De la posibilidad se deriva el deber<sup>29</sup>.

Merece la pena que nos detengamos en la reformulación neoclásica del capitalismo, como respuesta a la aparición del análisis marxista, para entender el desenvolvimiento de la problemática. Si el capitalismo clásico está sustentado en la ley natural, se trata de un pensamiento con arreglo a valores que se han de respetar. En este sentido, el valor de uso, aún siendo un concepto debido a Marx, aparece vinculado a la economía liberal clásica a la manera de reproducción de la vida humana, el reparto de la riqueza y la incorporación de

---

<sup>27</sup> Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile 2001, 57 (desde ahora, citado como ND).

<sup>28</sup> CRU 371. Cfr. también ME 89s.

<sup>29</sup> CRU 372s. Cfr. también ME 102.

los seres humanos a un progreso imparabile. Sin embargo, la reformulación de los fundamentos del pensamiento económico, o capitalismo neoclásico, va a tener como característica fundamental la eliminación del concepto de valor de uso de todos los análisis económicos.

En efecto, la respuesta económica neoclásica hace caer el valor de uso y lo sustituye por la de “preferencia subjetiva de utilidad”<sup>30</sup>. Ahora, los productos no deciden sobre la vida o la muerte, sino que son cuestión de preferencias; es decir, pura elección del consumidor, que es libre para elegir. El producto se reduce a pura materia y no se tiene en cuenta que la subsistencia es previa a la capacidad de elegir. De esta manera, sólo se va a hablar de escasez relativa; o de otro modo, se trata de conciliar las preferencias con la escasez. Este punto de vista de las preferencias ya no es discutido, sino que se convierte en la forma radical de todas las decisiones económicas, vistas ahora como decisiones fragmentarias. “El problema de la reproducción de la vida es visto ahora como ‘valor’, un ‘debe ser’, que reivindica una validez objetiva, pero sobre cuya validez la ciencia no se puede pronunciar. Esta ciencia proclama ser neutral frente a estos valores”<sup>31</sup>. Así pues, la ciencia no se siente concernida por la crítica de Marx, ya que la considera no científica. Curiosamente, esta apreciación del mundo liberal convive con ciertos desarrollos del marxismo que, sobretudo en ámbitos propiciados por la II Internacional (1889-1914), van a proponer el marxismo como ciencia en el contexto del auge del positivismo<sup>32</sup>.

De esta forma, la teoría económica neoclásica es aséptica y no trata de valores porque ellos son ajenos a la ciencia. Así, problemas como la pauperización, el desempleo, o el subdesarrollo dejan de ser problemas económicos. Al mismo tiempo, no se refuta la crítica de Marx al capitalismo porque, como hemos afirmado, el marxismo no es científico. La teoría neoclásica sí tratará de refutar las soluciones que buscan los socialistas del siglo XIX: la abolición de las relaciones mercantiles provocaría la destrucción del proceso económico

---

<sup>30</sup> ME 90. También cfr. ND 264.

<sup>31</sup> ME 91.

<sup>32</sup> Cfr. FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 57s. y L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid 2003, 317 (n. 1).

mismo. Es así como se comienza a hablar del “óptimo económico”<sup>33</sup> como problema teórico que trata de la asignación óptima de los recursos.

Sin embargo, y a juicio de nuestro autor, la crítica de Marx sigue intacta porque la teoría del uso óptimo de los recursos sólo es consistente si renuncia a la reproducción de la vida humana. En efecto, la asignación óptima de los recursos se desarrolla desde un modelo de situación ideal del mercado llamado “modelo de la competencia perfecta”<sup>34</sup>. De hecho, el tratamiento del salario como precio de equilibrio demuestra que se pasa por alto la lógica reproductiva, ya que dicho precio fluctúa entre cero y una cantidad positiva<sup>35</sup>. Así, llegamos a la ironía de que las mercancías ya no deciden sobre la vida y la muerte, aún cuando un obrero pueda cobrar cero, sino sobre las meras preferencias. Esto tiene como resultado una teoría de precios, que explicita el precio de un bien en relación a los precios de otros bienes, teniendo en cuenta la escasez y la demanda, en un circuito de precios donde el sujeto no consume por necesidades, sino por razones psicológicas de preferencia. Este circuito se desarrolla como modelo de competencia perfecta, en su forma ideal, ya que los mercados reales son imperfectos. “El modelo es perfecto, la realidad en cambio es una desviación imperfecta de la competencia pensada idealmente en su perfección”<sup>36</sup>.

A juicio de nuestro autor, con este modelo neoclásico, la capacidad destructiva del mercado continúa pero ya no se explicita, como hacía A. Smith. Además, esto no será óbice para hablar de ciertas reformas, a la manera de intervencionismo, como correcciones que intentan integrar a toda la población en el proceso económico.

Para Hinkelammert, el teórico fundamental del modelo económico neoclásico es M. Weber (1864-1920)<sup>37</sup>. Weber pretende desarrollar la racionalidad de la acción económica, y para ello distingue dos tipos de racionalidades. La primera sería una racionalidad formal que, sustentada en juicios de hecho, se basa en el cálculo monetario del mercado. Es una racionalidad medio-fin, propia de las ciencias. La segunda sería una racionalidad material,

---

<sup>33</sup> ME 92.

<sup>34</sup> ME 92.

<sup>35</sup> “Según la teoría neoclásica, el precio de mercado es un precio racional si surge en el mercado competitivo, y hay mercado competitivo si los precios son precios del mercado”, en ND 8.

<sup>36</sup> ME 93.

<sup>37</sup> Para la reflexión sobre Weber que sigue a continuación cfr. AIM 85-99.

fundada en juicios de valor, que no podría ser catalogada de científica porque sus presupuestos son ideológicos y atañen al “deber ser”. Es la racionalidad propia del valor de uso.

Para Weber es elevado atenerse al valor de uso y a la dignidad del trabajo. Todo ello es bueno para la cultura pero no puede adjetivarse como ciencia, porque está referido al ámbito del deber ser<sup>38</sup>. Será interesante, así lo haremos en su momento, establecer las relaciones con el pensamiento de K. Popper.

Según Hinkelammert, esta reflexión tiene como perspectiva un sujeto trascendental que no toca la realidad, sino únicamente desde fuera. Es cierto que la ciencia no puede decir nada acerca de si la humanidad “debe” vivir, pero sí podría decir algo sobre si, bajo determinadas condiciones, es posible o no la vida humana. La humanidad no puede subsistir si destruimos la naturaleza. Este juicio no puede relegarse, como opina Weber, al ámbito de la racionalidad material. Estamos haciendo un juicio de hecho, pero no responde a la lógica de la racionalidad medio-fin, sino que se refiere a la totalidad de las relaciones medio-fin posibles o realizadas. Ahora bien, para que el método de Weber sea consistente ningún juicio de hecho debería aparecer en el ámbito de la racionalidad material. Dado que aparecen, la coherencia de método debería llevar a Weber a distinguir una nueva esfera de racionalidad, que nuestro autor llama “valorativa”. Aún silenciado, el valor de uso sigue existiendo y la teorización económica neoclásica ha de tomarlo en cuenta aunque, como sucede en el caso de Weber, se establezca una contradicción entre la metodología y la realidad<sup>39</sup>.

El ejemplo fundamental de esa contradicción hace referencia a la crítica de Weber al socialismo; especialmente en su obra *Economía y sociedad*<sup>40</sup>. Después de la Primera Guerra Mundial, O. Neurath intenta demostrar que es posible sustituir el mercado por el plan, y abolir el cálculo en dinero<sup>41</sup>. Weber opina que esto es imposible. Es curioso que su argumentación, siendo válida para Hinkelammert, es contradictoria con su propia

---

<sup>38</sup> Cfr. ND 42 (nota 13).

<sup>39</sup> Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*, San José de Costa Rica 1998, 162-166 (a partir de ahora SHSO).

<sup>40</sup> Cfr. CRU 373ss.

<sup>41</sup> Cfr. CRU 222-226.



metodología porque Weber argumenta en el marco de la lógica material y no formal, catalogando al socialismo como de utopía. Si se debe crear una economía socialista es, para Weber, un problema no científico. Pero no se puede abolir el cálculo con dinero porque no se puede asegurar el abastecimiento de la población. Así pues, el criterio no es formal (racionalidad medio-fin), sino material, introduciendo el valor de uso como reproducción de la vida humana concreta. Por tanto, pasa de la ciencia a la ética: claro que se puede abolir el cálculo del dinero, pero esto provoca la muerte, luego no se debe abolir. O de otro modo, implícitamente hay un puente no reconocido entre juicios de hecho y juicios de valor. Esto mismo lo vemos en Weber cuando aboga por completar la mano invisible con otra mano visible complementaria, como el fundamento del surgimiento de la ciencia económica.

Al final, encontramos que el desarrollo concreto del pensamiento moderno, a través de los siglos XIX y XX, nos conduce a una terrible polarización, donde la clave reside en la lógica de lo posible y de lo imposible. El capitalismo no puede asegurar esta reproducción de la vida real, afirma Marx. Y lo contrario, que el socialismo no puede asegurar la reproducción de la vida real, afirma Weber. La diferencia, con lo que venimos diciendo, y a juicio de nuestro autor, es que Marx es consciente de este argumento y Weber no. De hecho, Weber piensa haber refutado el materialismo histórico, y esto es lo irónico, sobre la base de una argumentación marxista. Ambos crean un maniqueísmo claro: capitalismo y socialismo se entienden en una polarización total. “La causa para esto está en sus teorías de la realidad, pero no en la realidad misma”<sup>42</sup>. En ambos, los argumentos éticos son reducidos a juicios de hecho: se puede o no. La última instancia de decisión es el juicio de hecho y no el juicio de valor. Ahora bien, “tal dualismo absoluto lleva a la construcción de leyes metafísicas de la historia”<sup>43</sup>, es decir, leyes de necesidad que, desde el a priori del marco ideológico dado, presumen conocer hacia donde se encamina inexorablemente el futuro. En los casos que nos ocupan, o el progreso técnico indefinido es imposible y destruye al ser humano y al medio; o el cálculo sin dinero es imposible y acaba generando destrucción.

No es extraño que esta polarización de los pensamientos utópicos nos lleve a lo que L. Kolakowski llamó, dando título a su famoso libro en el año 1959, *El hombre sin*

---

<sup>42</sup> CRU 375.

<sup>43</sup> CRU 375.

*alternativa*<sup>44</sup>. En esta obra, él habla de la sociedad estalinista como de aquella que se sostiene y se auto-legitima alegando que fuera de ella no hay ninguna alternativa. Así, Kolakowski hace referencia a la condena a una sola alternativa. Una sociedad así tiene como único criterio de decisión la eficacia formal. De hecho, para el socialismo no puede haber alternativa porque es la sociedad que, a juicio de los estalinistas, asegura mayores tasas de crecimiento económico. Así, el tribunal supremo que establece el grado máximo de legitimidad es la tasa de crecimiento económico, es decir, un criterio de eficiencia. Todos los valores humanos y éticos quedan relativizados desde aquí. Por eso, y como veremos en su momento, hay que luchar contra la tuberculosis porque obstaculiza la tasa de crecimiento, no porque pueda matar a seres humanos. Así pues, ¿qué es un valor? Únicamente lo eficiente. “Entre la ética y las relaciones de producción nunca puede aparecer la más mínima escisión, ya que se han identificado”<sup>45</sup>. Lo mismo con el capitalismo: no hay alternativa. También aquí la ética viene establecida desde la eficiencia formal: tiene las mayores tasas de crecimiento, gracias a la orientación del mercado a la maximización de ganancias.

De esta lucha de sistemas se sigue que, aquél que se impuso al contrario, tenía razón: no había alternativa para él. Cuando Kolakowski escribía su obra, Occidente lo seguía con entusiasmo, pero no porque estuviera en contra de la condena de una sola alternativa, sino porque querían mostrar que justo el capitalismo había de imponerse a la ilusión del sistema soviético. Tenía razón quién ganó: el capitalismo burgués. El juez del mundo es ahora el mercado, ya que éste juzgó sobre el socialismo. Y también juzga ahora sobre quién está el primero en la escala de poder, y sobre qué valores pueden aceptarse o no. Nos encontramos así ante un chantaje con una sola alternativa<sup>46</sup>.

Una vez más, y a riesgo de ser reiterativos, “el argumento burgués de la imposibilidad del socialismo simplemente torna al contrario el argumento de Marx de la imposibilidad del

---

<sup>44</sup> Cfr. SHSO 173, ME 115 y CRU 259. También tener en cuenta F.J. HINKELAMMERT, *El huracán de la globalización*, San José de Costa Rica 1999, 18 (en adelante HG). Se trata de una obra de colaboración, donde nuestro autor es el escritor principal, con tres artículos completos.

<sup>45</sup> CRU 260.

<sup>46</sup> Cfr. ND 29-32. También cfr. F.J. HINKELAMMERT, *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto: Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad*: Polis, revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 5, n° 13 (2006) 16.

capitalismo”<sup>47</sup>. Si J. Locke argumentaba de manera ética, a partir de la ley natural, a propósito de la propiedad privada, ahora sólo hay juicios de hecho. Así, la hipotética fuerza de los hechos es la que determina la opción entre socialismo o capitalismo; es decir, la política ya no es determinada por los valores, sino por los hechos. Para Hinkelammert, el fin de la historia de F. Fukuyama o el chantaje con una sola alternativa de Kolakowski es el punto final de tal desarrollo. “La ideología liberal, aun se declare lo contrario, ha desarrollado una réplica burlesca al extremismo de la ideología estalinista”<sup>48</sup>.

En conclusión, este proceso descubre la transformación progresiva del análisis social de Marx en una consideración a propósito de lo posible y lo imposible. Al final, Marx tiene razón cuando afirma que el mercado tiende a la destrucción del ser humano y del medio. Pero Weber también tiene razón cuando afirma que la abolición del cálculo del dinero y de las relaciones mercantiles lleva a la destrucción. El problema radica no en la realidad, sino en los previos teóricos, en la forma del análisis, ya que la imposibilidad respectiva de lo otro responde a la idea utópica de la única alternativa posible. A la imposibilidad del capitalismo, Marx opone la asociación de productores libres, sin relaciones mercantiles, coordinando directamente la división del trabajo (el socialismo soviético, en vez de la asociación de productores, propuso el plan central). Weber opone el mercado que, con su automatismo, produce la armonía donde los intereses de todos resultan salvaguardados, frente al plan, representación del caos para él. La utopía es así el contrapeso a una realidad amenazada y precaria, de modo que la realidad es confrontada con el ideal, hasta el punto de que la realidad idealizada acaba siendo considerada la verdadera realidad y, en ella, se basarán las decisiones políticas. El instrumento para alcanzar esta realidad idealizada, instrumento científico, es la técnica que, de modo asintótico, permite alcanzar la meta<sup>49</sup>. Al final, todos los utópicos se consideran los auténticos y verdaderos realistas.

Con todo lo que venimos diciendo, podemos entender que *Crítica de la razón utópica* se plantee dos objetivos fundamentales: primero, el análisis de la confusión entre realidad

---

<sup>47</sup> CRU 376.

<sup>48</sup> CRU 378.

<sup>49</sup> En relación a la científicidad de los universos utópicos, hablando del capitalismo, Hinkelammert afirma en HG 243: “la política de eliminación de las distorsiones se presenta ahora como simple aplicación de una técnica”.

precaria y realidad idealizada; y, segundo, el desenmascaramiento de toda utopía que se revista de realismo, ya que esto conduce al maniqueísmo y a la destrucción.

Como se podrá percibir con inmediatez, el título de la obra es una referencia evidente a la *Crítica de la razón pura* y a la *Crítica de la razón práctica* de I. Kant<sup>50</sup>. ¿Dónde está la clave de esta referencialidad? Las utopías, para nuestro autor, son horizontes trascendentales de aproximación que pueden orientar la praxis histórica. Con el desarrollo de la modernidad, esto se olvida, y se hace de la utopía un horizonte empírico.

Cuando Hinkelammert afirma que la razón utópica se olvida del carácter trascendental de sus universos utópicos, está diciendo que hace de tales metas trascendentales, metas trascendentes. ¿Qué es lo trascendente? Lo que existe por sí, y en sí, independientemente del sujeto que conoce. Sin embargo, las utopías describen horizontes trascendentales, es decir, horizontes que no existen en sí y por sí, sino en pura correlación con el sujeto que las piensa<sup>51</sup>. En efecto, las utopías tienen realidad sólo en cuanto son objeto de conocimiento, y nada más.

Para que algo sea objeto de conocimiento, según Kant, es necesario que se den ciertas condiciones. El objeto puede ser conocido porque el sujeto pone ciertos sub-puestos. En efecto, el espacio y el tiempo, por ejemplo, son formas a priori de la intuición. Pues bien, lo que Hinkelammert realiza sería un estudio de estas condiciones de posibilidad del pensamiento utópico; o mejor aún, un estudio de las condiciones trascendentales de la objetividad de la razón utópica.

¿Dónde encontramos la amenaza? Cuando las realizaciones fácticas se consideran como pasos inequívocos de aproximación hacia el ideal, o el horizonte trascendental, o la infinitud en relación a la cual una determinada sociedad es concebida. “Bajo este punto de

---

<sup>50</sup> Cfr. CRU 15.

<sup>51</sup> “Pues, para designar Kant esta cualidad o propiedad de lo objetivo que no es en sí mismo, pero que es el término al cual va enderezado el conocimiento, usa la palabra trascendental, o sea, la palabra trascendente modificada. Trascendental es, pues, lo que antes en el realismo aristotélico llamábamos trascendente, pero despojado de ese carácter de intuido metafísicamente, existente en sí y por sí, y convertido en el objeto del conocimiento, dentro de la correlación del conocimiento. Esto es lo que llama Kant trascendental”, en M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid 2000, 246. También, en la p. 262: “Lo que Kant llama trascendental, es, pues, la condición que descubro en un objeto, pero que ha sido puesta o supuesta por el sujeto en el objeto, para convertirla en objeto cognoscible”.

vista, la historia del siglo XX puede ser interpretada como una historia de construcciones utópicas con consecuencias desastrosas para el ser humano y la naturaleza. Se usa las construcciones utópicas para legitimar los respectivos imperios y eliminar las alternativas<sup>52</sup>. La utopía se concibe como *societas perfecta*, reclamando ser el final de la historia, e imponiendo una política real que ha de determinar sin fisuras la praxis histórica. La clave fundamental para Hinkelammert es despertar del sueño dogmático que otorga realismo al constructo utópico para descubrir cómo éste no es realizable. La utopía es punto de referencia, fuente de ideas, pero nunca un fin en sí misma, y menos aún una meta realizable de manera asintótica. Siguiendo con la terminología kantiana, la utopía es una idea regulativa<sup>53</sup>. De esta manera, nuestro autor pretende desactivar el potencial destructivo que poseen las utopías para convertirlas en fuentes de vida y de esperanza. Esta desactivación requiere, como venimos apuntando, una diferenciación entre categorial y trascendental, posible e imposible, realidad e imaginación. En definitiva, las utopías son consideradas para nuestro autor como fines de imposibilidad trascendental:

La utopía describe fines, que no son posibles de realizar, aun en el caso de que toda la 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 de imposibilidad trascendental, porque ninguna derivación teórica puede comprobar su imposibilidad. En este proceso de diferenciación se forma el realismo político<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> CRU 382.

<sup>53</sup> “Pero ese afán de ‘absoluto’, aunque no puede ser satisfecho por la progresividad relativizante del conocimiento humano, representa, sin embargo, una necesidad del conocimiento. El conocimiento aspira hacia él; y entonces, ese absoluto incondicionado se convierte para Kant en el ideal del conocimiento, en el término al cual el conocimiento propende, hacia el cual se dirige o, como Kant decía también, en el ideal regulativo del conocimiento, que imprime al conocimiento un movimiento siempre hacia adelante. Ese ideal del conocimiento, el conocimiento no puede alcanzarlo. Sucede que cada vez que el hombre aumenta su conocimiento y cree que va a llegar al absoluto conocimiento, se encuentra con nuevos problemas y no llega nunca a ese absoluto. Pero ese absoluto, como un ideal al cual se aspira, es el que da columna vertebral y estructura formal a todo el acto continuo del conocimiento”, en GARCÍA MORENTE, *Lecciones*, 312.

<sup>54</sup> CRU 384.

La *Crítica de la razón pura* trataba de hacer una filosofía crítica que clarificara los límites del conocimiento y sus condiciones de posibilidad. La *Crítica de la razón utópica* trata de clarificar los límites entre lo posible y lo imposible, las condiciones de posibilidad del pensamiento utópico, y los elementos necesarios para establecer una praxis política de diferenciación. Esta es la clave. La razón utópica funciona sin una clarificación de estas lindes, y ahí surge toda la aventura de emancipación moderna, asentada sobre límites confusos entre mundos imaginarios y mundos reales.

### **3. La estructura trascendental de la razón utópica**

Los pensamientos utópicos quieren encontrar, en palabras de nuestro autor, ya antes citadas, la escalera que conduce de la tierra al cielo; o mejor aún, buscan el núcleo celeste de lo terrenal. En este sentido, el peso de la tradición cristiana a la hora de comprender el proceso emancipatorio de la modernidad es un hecho obvio para Hinkelammert<sup>55</sup>.

Podríamos conectar esta apreciación con la conocida reflexión de K. Löwith al respecto: “los modernos elaboran una filosofía de la Historia secularizando los principios teológicos y aplicándolos a un número siempre creciente de hechos empíricos”<sup>56</sup>. En este sentido, es interesante constatar cómo el pensamiento histórico, en contraste con otras culturas y religiones de la humanidad, tiene su referente ineludible en el continente europeo. Y ahí ubicados, puede surgir una confusión: creer que dicho pensamiento histórico se remonta al legado clásico y al cristianismo. Sin embargo, si queremos comprender bien

---

<sup>55</sup> Cfr. P. CEREZO GALÁN, *La secularización. Una cuestión disputada*: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas n° 87 (2010) 363-397. Aquí se exponen las dos tesis más sobresalientes sobre el origen y génesis de la modernidad. Por un lado, la tesis más asumida, y referida a Hegel, entendiendo la modernidad como producto del propio cristianismo. Por el otro, la tesis de Blumenberg, en su obra *La legitimación de la edad moderna*, donde se pretende remarcar la distancia con respecto a la teología, a la manera de una cesura radical con el cristianismo y como un acto de afirmación radical de la autonomía de la razón.

<sup>56</sup> K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1956, 35. También afirma en la página 282: “Desde que nos preocupa la Historia y el historicismo, estamos inclinados a creer que la moderna conciencia histórica se origina con el pensamiento hebreo y cristiano, esto es, con la consideración escatológica hacia una consumación futura”.

la moderna filosofía de la historia y, especialmente, su tensión escatológica secularizada, hay que referirla a un insoslayable origen cristiano. Así pues, el historiador clásico siempre preguntó: “¿cómo llegó a ocurrir tal cosa?”; mientras que el moderno se interrogaba: “¿hacia dónde vamos?”. El universal significado histórico de esta orientación escatológica reside en haber logrado vencer el ancestral miedo al destino y al ciego azar<sup>57</sup>. Por ello, para Hinkelammert, “desde la aparición del cristianismo, todo pensamiento utópico se vincula con la imaginación de la Nueva Tierra, tal como ella está presente en todo el mensaje cristiano y expresada en los últimos capítulos del Apocalipsis”<sup>58</sup>.

Situados en esta clave, así opina nuestro autor, bajo la apariencia de secularización, lo que se produce es una transmutación del elemento religioso trascendente desde la categoría clave “reino de Dios”<sup>59</sup> a las más variadas proyecciones ideológicas tanto burguesas como revolucionarias<sup>60</sup>. O de otra manera, “el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es

---

<sup>57</sup> “El futuro es el verdadero horizonte de la historia, suponiendo siempre que la verdad se basa en la fe judeocristiana de una salvación. Y como occidente es a pesar de todo un occidente cristiano, su autoconciencia histórica también es escatológica: de Isafas hasta Marx, de san Agustín hasta Hegel, de Joaquín de Fiore hasta Schelling. Esto también es válido para la práctica revolucionaria. No se habrían producido las revoluciones inglesa, francesa ni rusa sin la fe en el progreso, y no habría una fe mundana en el progreso sin la fe originaria en un objetivo trascendental de la vida”, en K. LÖWITZ, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona 1998, 138s.

<sup>58</sup> SHSO 182. De modo más contundente aún, se expresa nuestro autor: “A partir de esto, toda la historia hasta hoy gira alrededor de este corte de la historia occidental: Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Hazlo como Dios, humanízate a ti, a las relaciones con los otros y con la misma naturaleza. Si Dios se hizo hombre, por tanto ser humano, también el ser humano tiene que humanizarse. Las grandes revoluciones de Occidente – la revolución inglesa, la francesa y la rusa – se producen en este mismo contexto”, en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José de Costa Rica 2007, 17 (en adelante CRM).

<sup>59</sup> La transmutación del reino de Dios al orden de la inmanencia, recibirá de nuestro autor el nombre genérico de “sociedad perfecta” y ésta se irá reconfigurando, desde los diferentes horizontes utópicos, en la iglesia de la cristiandad, el mercado liberal, la cultura de la guerra en el nazismo o la planificación perfecta de la ortodoxia soviética. Para esto, cfr. SHSO 182.

<sup>60</sup> De alguna manera, esta tesis está también de fondo en la obra de M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, Madrid 2003, 24, cuando, hablando de la evolución de las democracias contemporáneas, afirma: “Eso quiere decir que la alteridad arrebatada a la trascendencia normativa resurge invisible, innumerable para los actores pero indudablemente eficaz, en el interior del mecanismo político. Lo que se daba bajo una forma

el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna”<sup>61</sup>. En efecto, la historia sigue teniendo una meta pero se ha producido una confusión de planos entre el cielo y la tierra:

Crisóstomo, uno de los padres de la iglesia, decía en el siglo IV:

“¡Hay que considerar, qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! Yo, él dice, he creado el cielo y la tierra; también a ti te doy poder creador: ¡haz de la tierra un cielo! ¡Tú lo puedes!”

Se trata del problema del reino de Dios como el núcleo de lo terrenal. Lo es realmente y por eso este problema está presente en toda la modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad da vueltas alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que la sociedad con la modernidad es considerada un objeto de una transformación<sup>62</sup>.

El proceso emancipatorio que tiene lugar con el despertar moderno supone la emergencia de un sujeto que reivindica su potencial y su fuerza a la hora de acometer la transformación del mundo más allá de las brumosas apariencias de la religión. Ahora, lejos de tuteladas religiosas, cielo y tierra se contradicen y quien pretenda afirmar la tierra tiene la obligación de abandonar el cielo<sup>63</sup>. De ahí que, también para Hinkelammert, la figura de Prometeo sea una perfecta metáfora del nuevo tiempo inaugurado:

Este mito de Prometeo proporciona los elementos para la imaginación prometeica a partir del Renacimiento. Todos los mitos construidos desde el del Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: en ellos Prometeo es visto como un hombre

---

explícitamente religiosa se reencuentra bajo una forma operativa en el corazón del vínculo colectivo. En su dimensión más profunda, la retirada de la religión es la transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto de la religión. Por eso rechazo las categorías de laicización y secularización, porque no dan cuenta del sentido último del proceso. [...] Pero lo que está en juego es otra cosa y mucho más: una recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción, reforma y reelaboración de aquello que, durante milenios, tuvo el rostro de la alteridad religiosa”.

<sup>61</sup> F. SCHLEGEL, *Athenäumsfragmente*, n° 222.

<sup>62</sup> SL 503. También cfr. F.J. HINKELAMMERT, *Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno*: Polis, revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 3, n°8 (2004) 1-10.

<sup>63</sup> A este respecto, Hinkelammert cita un poema de Heinrich Heine, donde se puede leer: “Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos [...] El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones”, en SL 504. El cielo acaba estorbando y sólo hay lugar para esta tierra.



rebelde que se levanta frente a los dioses, deja de ser un dios y se transforma en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humanas, la cual es realizada por la sociedad moderna a partir del Renacimiento<sup>64</sup>.

Este ser humano engrandecido, renegando del cielo, pretende, empero, descubrir el núcleo celeste de lo terrenal para poder orientar su acción desde él como punto de partida<sup>65</sup>. La idea de progreso, sustentada en una filosofía de la historia, que ha secularizado la visión judeo-cristiana de la historia de la salvación, es un punto clave. De hecho, se hace ineludible una mención a Hegel, como el gran filósofo de la historia, que da una explicación cumplida de todos los movimientos que han sido, son y serán. Curiosamente, y tal como apuntaremos más adelante, las referencias de Hinkelammert a Hegel, a lo largo de su reflexión, son bastante exiguas. Sin embargo, podemos afirmar junto a Pérez Tapias:

En la Ilustración, la visión utópica queda, pues, cimentada por una filosofía de la historia que quiere dar cuenta racionalmente de su sentido, poniendo como su meta última el logro intrahistórico de aquella plenitud evocada por el simbolismo escatológico como consumación final de una “historia de salvación”. Es lo que el pensamiento ilustrado pasa a concebir bajo el modelo de una “sociedad racional”, la cual, puesta como meta intrahistórica desplazada a un futuro distante, pero hacia el cual se avanza, otorga renovada vigencia a la imagen mesiánica del final de la historia, reformulada ahora en términos de emancipación del hombre [...] Tal es ya la concepción utópica que fragua en el pensamiento dialéctico, con el que

---

<sup>64</sup> F.J. HINKELAMMERT, *Prometeo*, 2. También cfr. CRM 17-66, donde se recoge el mismo trabajo sobre Prometeo, pero revisado y actualizado. De esta manera, entendemos muy bien cómo para nuestro autor, relacionado con la corriente de la Teología de la Liberación, el problema fundamental no se encuentra en el binomio ateísmo-teísmo, sino más bien idolatría-fe. Por ello, junto a Marx, reivindica la necesidad de un discernimiento de los dioses, es decir, la distinción entre dioses de vida y dioses de muerte. Siempre, por tanto, y también en la racionalidad utópica moderna, hay dioses.

<sup>65</sup> El núcleo celeste de lo terrenal, en el caso del liberalismo (la mano invisible), o el núcleo terrenal de lo celeste, en el caso de Marx (la religión como mecanismo encubridor). Sin embargo, la idea de una confusión de planos, como veremos a continuación, está operante en ambos. Para ello, cfr. SL 504.

Hegel reforzará la idea de progreso, restándole ingenuidad al conjugarla con lo negativo de la historia<sup>66</sup>.

A juicio de nuestro autor, y avanzando en el tema, el mecanismo concreto por el cual la racionalidad utópica ha encontrado esta escalera ha sido mediante una secularización de los mundos trascendentes pertenecientes a las religiones, fundamentalmente al cristianismo. Estos mundos trascendentes, donde se habla de una reconciliación plena del hombre con Dios, consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, son secularizados y reemplazados por mundos trascendentales, donde se ha producido una idealización por abstracción de universos acabados que se proyectan al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto. Así pues, frente a la confrontación con una realidad que no satisface, se establece el mejor mundo posible depurando aquellos rasgos propios de la finitud, imperfección y contingencia humana y proyectándolo hacia el futuro como una *societas perfecta* más allá de este mundo. El objetivo de este proceso de abstracción es establecer un horizonte de sentido que movilice y oriente una praxis de transformación de la realidad. Afirma nuestro autor:

Se trata de un concepto trascendental, no de un concepto trascendente. La plausibilidad perfecta no es el cielo, pero cuando una sociedad expresa el cielo a partir de su nomos, lo expresa infaliblemente como un concepto idéntico a este concepto trascendental de la plausibilidad perfecta [...] El concepto de plausibilidad perfecta, es otra vez un concepto no-empírico y secularizado, y el cielo es un concepto trascendente y religioso igualmente no empírico. En cuanto conceptos son idénticos, sólo que aparecen en el hombre por caminos distintos; como concepto trascendental por una reflexión a partir de la realidad empírica mediatizada por un progreso infinito, y como concepto trascendente por un camino más bien mítico<sup>67</sup>.

Ahora bien, el problema surge cuando la racionalidad utópica olvida el carácter escatológico de la utopías; o de otro modo, el olvido del carácter trascendental del universo utópico va a ser el plano inclinado que introyecta la violencia en el devenir moderno. “A través de esta dialéctica maldita los conceptos trascendentales son transformados en valores

---

<sup>66</sup> J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Madrid 1995, 100.

<sup>67</sup> CRU 126.

absolutos, en nombre de los cuales todo es legítimo<sup>68</sup>. Por tanto, se produce una confusión entre lo trascendente y lo trascendental, entre lo posible y lo imposible, entre una totalidad ausente, propia del universo escatológico religioso, y una totalidad presente, apropiación inconsciente de lo ideológico.

La incapacidad de la razón utópica para diferenciar, como nos dice Hinkelammert, llevará a un pensamiento totalitario que fuerza a la realidad a entrar en sus dictados. La clave de comprensión de esta tendencia al totalitarismo radica en la cientificidad en la que parece querer basarse todo pensamiento ideológico y que hace de las utopías mecanismos de funcionamiento perfecto. Al final, el olvido de que la meta proyectada era un mundo idealizado, alcanzable sólo como futuro meta-histórico, lleva al convencimiento de que lo utópico es lo real e incluso la única alternativa real<sup>69</sup>:

Por ambos lados, las utopías [...] forman el contrapeso a la realidad precaria y amenazada; la realidad precaria está confrontada con la idea de una realidad idealizada. Pero la idea de una realidad lograda aparece como la realidad verdadera, como realismo político. El proceso técnico es interpretado como vehículo, que, aproximándose asintóticamente a la realización de la idea de una realidad lograda, es garante del supuesto realismo. Marx, los soviéticos, Weber y Hayek – todos – se consideran como los realistas verdaderos, que se hallan más allá de la utopía<sup>70</sup>.

Así se hace claro cómo las distintas utopías, reivindicando ser una explicitación palmaria de la realidad, han buscado un suelo firme en las ciencias empíricas. De esta manera, la utopía se considera praxis realista “más allá” de toda utopía y acaba destruyendo su propio mundo<sup>71</sup>. Lo usual es que la ciencia moderna describa la relación entre la realidad, algunas veces visiblemente inalterada en orden a la utopía, y el ideal,

---

<sup>68</sup> CRU 206.

<sup>69</sup> Cfr. ND 29-32.

<sup>70</sup> CRU 379.

<sup>71</sup> Esta alianza entre utopía y ciencia es la clave de comprensión del proceso de objetivación o de reducción positivista del mundo en la crítica que la Escuela de Frankfurt hace a la razón instrumental. Para una valoración amplia de sus consecuencias cfr. V. VITIELLO, *Heidegger y el nihilismo*: Er, Revista de filosofía 29 (III/2000) 9-27.

apriorísticamente propuesto, como una aproximación asintótica infinita<sup>72</sup>. Esto explicaría cómo el pensamiento utópico siempre desplaza sus propias culpabilidades a otros espacios o agentes. Es decir, la utopía parte del convencimiento de que no puede haber error en ella porque su realidad queda científicamente justificada con un conjunto de leyes matemáticas ajenas a fallo. El mecanismo del chivo expiatorio es así algo presente en todos los movimientos de cuño utópico:

En cambio, la modernidad occidental siempre persigue algunos “culpables”, en los cuales antes ha proyectado sus propios problemas. Ella misma, se ve siempre inocente por las catástrofes producidas por ella. Para ella, otros son responsables, los cuales, naturalmente, luego tienen que ser perseguidos. Para Solschenyzin, “Asia”, que se entrometió furtivamente en la moderna Rusia, tiene la culpa del estalinismo. Para Popper, el atavismo de una añoranza de la vuelta a la tribu, tiene la culpa de las catástrofes de la modernidad<sup>73</sup>.

Con todo lo dicho, podemos esbozar la estructura de la racionalidad utópica a través de la conceptualización que utiliza Hinkelammert para referirse a ella. El punto de partida de la misma es siempre lo que nuestro autor denomina la “empíria” u orden existente. Ahora bien, esta realidad empírica siempre es una realidad amenazada, un orden precario. Pensemos, por ejemplo, en el mercado, para el pensamiento neoliberal, como realidad amenazada y necesitada de protección. O pensemos en la sociedad socialista como realidad amenazada, a la que hay que dar un soporte, en el pensamiento soviético. Por esta razón, el mundo socialmente construido, al estar amenazado, necesita de un “nomos” o legalidad, habitualmente avalado por una concreta “institucionalidad”, que legitime, dando consistencia y soporte a la realidad amenazada. Así pues, si la realidad es legítima de por sí, el sueño de un mundo mejor se percibe como utopía y ésta, de entrada, no sólo será negada, sino enfrentada con una determinadas “funciones sociales de legitimación”, ya que el mero hecho de desear lo utópico es sinónimo de caos o destrucción. Se podrá percibir cómo el utópico nunca percibe su propia cosmovisión como tal, sino como explicitación palmaria de una realidad avalada científicamente; es decir, el utópico se auto-percibe como el verdadero realista, mientras que cualquier visión que desmienta sus presupuestos será tachada de

---

<sup>72</sup> Cfr. ND 44-52 y D. SÁNCHEZ RUBIO, *Sobre Crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert*: Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 4, n° 7 (2002) 2s.

<sup>73</sup> CRU 387 (n. 16).

utópica y, por tanto, de irreal. En efecto, esa visión que desmiente sus postulados es “la muerte que se viste con el aspecto de vida”<sup>74</sup>, realidad secundaria que nunca ha de irrumpir en la realidad primaria. Afirma Hinkelammert que “en este sentido son utópicos. Pero ninguna permite la más mínima crítica de lo presente. Al contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes”<sup>75</sup>.

La legitimación que pretende dar la utopía a esta empiria consiste en un conocimiento que, frente a la precariedad, explique y dé coherencia al sistema social. Para ello, se utilizará el control social o la socialización como modo de legitimar la realidad existente. Así, la realidad, como hemos apuntado, por el mero hecho de existir, es legítima, generándose una facticidad auto-legitimadora o unas “estructuras de plausibilidad”, que serán tanto más perfectas cuanto menos función social de legitimación requieran. Se llega así al concepto utópico de “plausibilidad perfecta”, en la que la imagen de la sociedad es tan perfecta que, al no presentar ninguna precariedad, se hace plausible por sí misma. Estamos ante un concepto límite o “concepto trascendental”, porque nunca se da en la realidad.

Ahora podemos comprender la aparición de dos conceptos no empíricos o trascendentales. Por un lado, la realidad precaria tomada en su precariedad y estirada hasta el infinito acaba en “caos”. “Pensando la precariedad de la realidad, siempre en términos puros hasta la imaginación de una precariedad absoluta, se llega al concepto de caos”<sup>76</sup>. Por otro lado, la precariedad de la realidad mitigada hasta el infinito acaba en “orden”, es decir, en la plausibilidad perfecta de una sociedad acabada. “Nuevamente tenemos un concepto que es a la vez concepto trascendental, y como tal, es resultado de una idealización de la realidad empírica”<sup>77</sup>. Caos y orden surgen por una proyección cumplida de una progresión infinita de un rasgo empírico central de la realidad. Es importante hacer notar que, en esta visión, el caos aparece ligado al cambio, mientras que el orden aparece ligado al mantenimiento del *statu quo*. El caos es lo utópico para el utopista, es decir, lo no factible,

---

<sup>74</sup> CRU 113.

<sup>75</sup> ND 140.

<sup>76</sup> CRU 125.

<sup>77</sup> CRU 126.

lo no científico. “Lo que resulta es el infierno, otro nombre para el caos”<sup>78</sup>. Por el contrario, el orden es la explicitación palmaria de una realidad cuya consecución plena es sólo una cuestión de tiempo.

Los conceptos de plausibilidad perfecta y de función social de legitimación son, por tanto, conceptos contrapuestos ya que a mayor plausibilidad de una determinada sociedad, menor necesidad de la función social de legitimación. A esto lo llama Hinkelammert la “ley social de legitimación”, movida por una naturaleza estrictamente dialéctica. “Esta es contradictoria en el sentido de que su cumplimiento perfecto y cabal implica su propia desaparición. Pensando en su perfección la función social de legitimación, ésta deja de existir”<sup>79</sup>.

Por tanto, la estructura de la racionalidad utópica es triple, articulando tres conceptos fundamentales: empiria, orden y caos. La dialéctica fundamental del pensamiento utópico consiste, a juicio de nuestro autor, en que se acaba trascendiendo la realidad hasta llegar a una empiria idealizada que, a partir de ese momento, sirve para interpretar la realidad. Luego, el concepto no empírico e idealizado, es decir, trascendental, acaba siendo considerado como la real realidad, mientras que la realidad es tenida por irreal. Así pues, llegamos a una confusión entre real e ideal. O de otro modo, se pretende una tendencia empírica a conceptos no empíricos que genera una mitologización de la realidad, una contradicción dialéctica. “Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tienen ningún sentido. Sostener su existencia presupone una simple confusión entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales”<sup>80</sup>. De esta manera, el concepto trascendental, que no deja de ser mitológico, rige el funcionamiento de la sociedad concreta y realmente existente.

---

<sup>78</sup> CRU 147.

<sup>79</sup> CRU 129.

<sup>80</sup> CRU 142. Esta tendencia es clave para entender aquello que Hinkelammert llama “mala infinitud”. Se trata de un principio asintótico de progresión que convierte lo imposible en posible y que llega a ser real o cumplido sólo en un punto infinito. Nuestro autor dice tomar este concepto de Hegel, aunque nunca explicita concretamente de qué obra lo toma. Para ello, cfr. CRU 23. 67. 79. 84.

#### 4. Las declinaciones categoriales más significativas de la razón utópica

Según hemos visto, la estructura trascendental de la razón utópica es tripartita o tripolar. Ahora bien, esta estructura se da siempre declinada en formas distintas, que han alcanzado un mayor o menor grado de significación en el transcurso de los siglos XIX y XX. Lo que nos proponemos en el presente apartado es declinar esta estructuración de la razón utópica en las dos formas más significativas que han marcado nuestra historia: nos referimos al pensamiento neoliberal y al pensamiento soviético. De esta manera, podremos percatarnos de la categorialidad de esta estructura de la razón utópica en las dos declinaciones mencionadas, a través de las cuales la misma razón utópica queda pervertida<sup>81</sup>.

De esta manera, queremos poner de manifiesto cómo Hinkelammert podría responder a la crítica de mantener “una concepción *esencialista* de la utopía”<sup>82</sup>, ya que su pensamiento es matizado y distingue, como venimos diciendo, entre la estructura trascendental y la categorialidad de las realizaciones históricas. En ese sentido, queda abierto el debate de si los dos pensamientos que vamos a exponer a continuación son una expresión palmaria de los universos utópicos a los que son referidos, o pueden ser considerados como meras deformaciones. O de otro modo, podría discutirse si el pensamiento soviético es expresión elocuente de su matriz marxista o una mera impostura que acabó en un dogmatismo difícilmente reconocible. De la misma forma, es planteable si el neoliberalismo actual es una plasmación cínica que deja muy atrás la matriz liberal que le sirve teoréticamente como sustento.

Por esta razón, y para clarificar la filosofía crítica de nuestro autor, vamos a distinguir entre la racionalidad utópica y sus diversas declinaciones. Dichas declinaciones dan lugar a pensamientos que, aunque aparentemente sean contrastables entre sí, mantienen una misma estructura formal. Así, la racionalidad utópica marca lo común a todos ellos, mientras que

---

<sup>81</sup> Seguimos aquí algunas reflexiones de C.E. MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, San Salvador 2006, 150-191. Esta tesis doctoral, defendida en el año anteriormente signado, aborda la perspectiva ética del pensamiento de nuestro autor, y la encontramos en [http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesis\\_cmolina.pdf](http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesis_cmolina.pdf)

<sup>82</sup> J.A. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid 2007, 353.

al hablar de “pensamientos” estamos pretendiendo subrayar lo específico de cada cual. O de otro modo, intentamos conjugar el horizonte trascendental de la razón utópica, desarrollado en el anterior punto, con los marcos categoriales en los que dicha racionalidad se ha concretado históricamente. Que estos marcos se han plasmado de modo histórico, en las formas referidas, y con un impacto evidente en el devenir de la humanidad, sí que nos resulta difícilmente discutible.

Así pues, en *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert realiza cuatro declinaciones de la racionalidad utópica. La primera declinación es el pensamiento conservador; representado especialmente por P. Berger, un autor muy conocido en América Latina y, a juicio de nuestro autor, ligado al gobierno de los EEUU. Este pensamiento conservador ha sido optimizado por nosotros, en el anterior apartado, a la hora de ofrecer la estructura de la razón utópica, ya que Hinkelammert asume críticamente muchos de sus conceptos, especialmente aquellos ligados a las funciones sociales de legitimación. Sin embargo, no consideramos necesario una descripción detallada del mismo, ya que nuestro autor estima que el pensamiento neoliberal es un pensamiento conservador. De esta manera, presentando la declinación del pensamiento neoliberal nos haremos una idea aproximada de las claves de comprensión de este conservadurismo, especialmente representado por la obra de Berger *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*<sup>83</sup>. En efecto, el pensamiento neoliberal tiene en esta matriz conservadora un elemento de diferenciación con el pensamiento liberal clásico. Este último es un pensamiento de superación de una sociedad feudal, es decir, el pensamiento liberal clásico legitima la sociedad burguesa pero en contra de una sociedad pre-capitalista, la de los siglos XV al XVIII, a la que pretende superar. Sin embargo, el pensamiento neoliberal es una legitimación de la sociedad burguesa existente que no busca superación alguna, sino el mantenimiento de un determinado *statu quo*. “El pensamiento liberal original es de superación de sociedades anteriores. El pensamiento neoliberal del siglo XX es un pensamiento que busca evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista”<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> La edición que maneja nuestro autor es Buenos Aires 1971.

<sup>84</sup> CRU 134. No obstante, Hinkelammert reconoce una diferencia fundamental entre el pensamiento conservador de Berger y el pensamiento neoliberal. En efecto, el pensamiento conservador legitima la sociedad existente en función de un determinado nomos, pero nunca entra en la discusión de diversos nomos,



La segunda declinación que contempla Hinkelammert en su obra es el pensamiento neoliberal; y en éste sí nos vamos a detener especialmente, por razones obvias. La importancia de dicho pensamiento en el momento actual es de sobra conocida; concretamente, en un escenario de crisis económica mundial, como el que estamos viviendo. Nuestro autor centra su atención, de modo particular, en el premio nobel de economía F. A. Hayek, y más específicamente en la conferencia que dictó en la recepción de dicho premio en el año 1974: *La pretensión del conocimiento*. Será también importante hacer referencia a su discípulo M. Friedman y, sobretodo, a K. Popper, como el filósofo que articula en clave política el pensamiento económico de Hayek. No obstante, la figura de K. Popper alcanzará una relevancia notable en el segundo y tercer capítulo de nuestra investigación.

La tercera declinación de la racionalidad utópica toma cuerpo en el pensamiento anarquista; concretamente en la figura del mexicano R. Flores Malagón, uno de los principales pensadores de la revolución mexicana de 1911, cuya influencia en América Latina, tal como reconoce nuestro autor, es actualmente subterránea<sup>85</sup>. Este pensamiento es interesante tenerlo en cuenta por las conexiones históricas que ha mantenido con el marxismo y con el socialismo. En efecto, la articulación tripolar de la racionalidad utópica, a juicio de Hinkelammert, se torna aquí en una bipolaridad. Para el anarquismo, la empiria no es considerada como realidad precaria sin más, ya que esa empiria es, de hecho, caos. La institucionalidad vigente, en su totalidad, es un orden que subordina absolutamente todo al capital y, por tanto, se trata de un sistema que domina al ser humano, ayudado fundamentalmente por el Estado y por la propiedad privada. Lo que para Berger se convierte en un nomos que es legitimado por el mero hecho de existir, aquí se torna en una realidad opresiva que hay que destruir. El problema radica, a juicio de nuestro autor, en el tránsito del presente al futuro, ya que el anarquista no puede pensar dicho tránsito desde

---

divergentes entre sí. Afirma la legitimidad de un determinada sociedad en función de su nomos específico. Sin embargo, el pensamiento neoliberal no admite otros nomos legítimos, sino que propone explícitamente la legitimidad de la sociedad burguesa frente a cualquier otra, especialmente la socialista. Por tanto, lo neoliberal es un pensamiento radicalizado.

<sup>85</sup> Para el estudio de su pensamiento, nuestro autor tiene como referencia una antología de textos publicada por la Universidad Nacional Autónoma de Méjico (UNAM).

ninguna mediación, dada su desconfianza en todo lo institucional. Por esta razón, no hay un concepto de praxis histórica o de construcción del futuro, sino la confianza en una fuerza espontánea que movilizará a los seres humanos desde la pura espontaneidad. No obstante, esa fuerza espontánea se encuentra encadenada por la opresión que ejercen el Estado y la propiedad privada sobre los seres humanos. Se hace necesario, por tanto, acudir a la revolución por la fuerza, sin concesiones, sabiendo que forzosamente habrá derramamiento de sangre. Este paso a lo nuevo, al futuro, al orden de la pura espontaneidad, al reino de la libertad, es descrito así por Bakunin: “La pasión de la destrucción es una pasión creadora”<sup>86</sup>. Curiosamente, la mano invisible de A. Smith se torna aquí en una fuerza espontánea que reorganiza el todo en clave de equilibrio y conciliación<sup>87</sup>. Se puede dejar sentir aquí las conexiones y desacuerdos entre el anarquismo y el marxismo. Incluso Lenin, apunta Hinkelammert, en su obra *El Estado y la Revolución*<sup>88</sup>, afirma que hay una identidad en la meta, en el orden, que proponen el anarquismo y el marxismo: la patria de la libertad absoluta, llegando incluso a la disolución del Estado. Sin embargo, permanece una diferencia profunda: mientras que para el pensamiento anarquista no existe mediación institucional entre el presente y el futuro, es decir, no hay realidad precaria necesitada de legitimación, el problema del marxismo es justamente el problema de las mediaciones. De ahí la dimensión altamente especulativa y teórica del marxismo, frente a la dimensión más fuertemente intuitiva del anarquismo. Tendremos que volver a ello más adelante.

Por último, la cuarta declinación de la racionalidad utópica se realiza apelando al pensamiento soviético. Hace 80 años, el pensamiento soviético hacía referencia ineludiblemente a la figura de J. Stalin. Sin embargo, posteriormente deja de tener representación significativa. Por esta razón, nuestro autor se centra en estudiar el debate de los teóricos soviéticos durante el periodo de Nikita Khrushchev (1955-1964); debate conocido con el nombre de “Discusión sobre el comunismo”. Hinkelammert hace valer las razones de este estudio del pensamiento soviético. La Unión Soviética ha sido el primer intento de un territorio dispuesto por una planificación macroeconómica, aunque finalmente colapsara. También el capitalismo está provocando crisis macroeconómicas, con la

---

<sup>86</sup> CRU 203. Nuestro autor no refiere cita concreta.

<sup>87</sup> Cfr. FAEO 85s.

<sup>88</sup> Cfr. CRU 218. El autor no da cita concreta.

exclusión de gran parte de la población y la destrucción del medio-ambiente, aunque su legitimidad, en gran medida, no se ponga en duda. Hinkelammert está persuadido de que “no habrá solución, si no se enfoca de nuevo la necesidad de una planificación macroeconómica, esta vez, a nivel mundial”<sup>89</sup>. O de otro modo, “estamos frente a la necesidad de un control democrático del mercado, como en el siglo XVIII se estaba frente a la necesidad de un control democrático del Estado”<sup>90</sup>. Uno de los autores rusos con el que dialoga nuestro autor en este apartado es el economista, matemático e ingeniero L.V. Kantoróvich (1912-1986). Recibió el premio nobel de economía en el año 1975 por su estudio sobre la asignación óptima de recursos escasos, y es considerado uno de los creadores de la programación lineal para la optimización de recursos en la planificación<sup>91</sup>.

Por tanto, y tal como hemos intentado mostrar a lo largo de esta introducción, vamos a realizar una declinación de la racionalidad utópica, haciendo una presentación del pensamiento neoliberal y del pensamiento soviético. Se trata de pensamientos más elaborados que las ideologías conservadora y anarquista. Del mismo modo, la influencia de estos dos pensamientos en el desarrollo del entero siglo XX, especialmente en la segunda mitad, está fuera de toda duda. Su estudio es una manera de ahondar en las raíces de la razón utópica y en las claves fundamentales de su comprensión.

La presentación de ambos pensamientos será simétrica y se atenderá a la articulación tripolar de la racionalidad utópica que ya hemos considerado en el apartado anterior. Así pues, cada uno constará de cuatro puntos de discusión: la realidad precaria o amenazada, el orden o meta de la utopía, el caos o la destrucción de la realidad y, por último, las posibles inconsistencias de cada construcción teórica.

#### **4.1. La declinación neoliberal de la racionalidad utópica**

Así como el análisis en profundidad del pensamiento soviético aparece especialmente explicitado en la *Crítica de la razón utópica*, la apelación al marco categorial del

---

<sup>89</sup> CRU 14.

<sup>90</sup> CRU 14.

<sup>91</sup> De hecho, la obra que baraja nuestro autor es *La asignación óptima de los recursos económicos*, Barcelona 1968.

pensamiento neoliberal se encuentra a lo largo y ancho de toda la obra de Hinkelammert<sup>92</sup>. En este sentido, vamos a intentar ofrecer una síntesis, de todo el material diseminado, que responda a los cuatro puntos antes propuestos.

#### **4.1.1. La empiria como realidad amenazada: el mercado empírico**

La lectura de *La pretensión del conocimiento*<sup>93</sup>, estamos en el 11 de diciembre de 1974, es tremendamente ilustrativa acerca del punto de partida del pensamiento neoliberal. En efecto, dicho punto de partida es una realidad empírica precaria que, en el pensamiento de Hayek<sup>94</sup>, queda reducida a la institucionalidad que supone el mercado. Para el premiado, la concesión del premio Nobel pone de manifiesto cómo “la economía ha recibido la dignidad y el prestigio de las ciencias físicas”<sup>95</sup>. Sin embargo, esta naturaleza científica de la economía puede ser un arma de doble filo, en la medida en que no se tenga en cuenta los elementos diferenciadores de una disciplina social, de aquellos otros que son propios de las ciencias de la naturaleza.

Para mostrar sus tesis, Hayek ilustra la exposición con un ejemplo tomado del contexto de la época: una inflación acelerada y una alta tasa de desempleo. El economista pone en duda la correlación positiva, aceptada de común acuerdo en el campo económico, entre el pleno empleo y la magnitud de la demanda agregada de bienes y servicios. Sin embargo, Hayek afirma que el desempleo del momento se debe a que la estructura de los precios y salarios relativos ha sido distorsionada, debido a la fijación monopólica o gubernamental de los mismos. Como se puede intuir, el debate de fondo atañe a formas económicas mixtas, de carácter socialdemócrata, que, en el contexto de recesión de aquel tiempo, comienzan a ser discutidas por los liberales a ultranza. Tenemos aquí una postura que abogaría, en

---

<sup>92</sup> Sin ánimo de ser exhaustivos, para el presente apartado cfr. CRU 133-181; ND 27-66 y 113-149; E 158-181 y 182-215; CRM 133-143; 166-179 y 180-216; GS 227-245; ME 235-277.

<sup>93</sup> El texto lo hemos tomado de <http://www.elcato.org/publicaciones/ensayos/ens-2005-06-07.pdf>

<sup>94</sup> Para las líneas maestras del pensamiento de Hayek, cfr. Y. AZOFEIFA SÁNCHEZ, *La crítica de Franz J. Hinkelammert a Friedrich A. von Hayek. El marco categorial del pensamiento liberal*: Revista de Ciencias Sociales (II/2003) 133-138.

<sup>95</sup> F.A. VON HAYEK, *La pretensión*, 1.

palabras de R. Nozick, por el “Estado mínimo”, es decir, un Estado concebido como un mal necesario. Así, frente a la teorización de la justicia distributiva asociada al papel del Estado, del estudioso J. Rawls, se propone que el Estado no se extienda más allá de lo necesario para evitar la anarquía. R. Nozick, cuya obra fundamental *Anarquía, Estado y Utopía* ve la luz también en 1974, aboga por mostrar su equidistancia con el anarco-capitalismo y con el socialismo<sup>96</sup>.

Para Hayek existe una tendencia en economía que, dejándose llevar de un optimismo ingenuo, e incluso arrogante, presume hacer de la economía una ciencia al uso que sea capaz de predecir y, al mismo tiempo, planificar el desarrollo futuro de los fenómenos económicos. Esta economía mensurable, que pretende conocer numéricamente el precio de los bienes y de los salarios, está inspirando determinadas políticas intervencionistas que son las culpables de las elevadas tasas de desempleo. En definitiva, es la intervención en el juego libre del mercado la que acaba provocando las distorsiones indeseadas:

Lo que ha producido esta política no es tanto un nivel de empleo que no habría podido producirse en otras formas, sino la distribución del empleo que no puede mantenerse indefinidamente y que después de algún tiempo sólo podrá mantenerse por una tasa de inflación que conducirá rápidamente a la desorganización de toda la actividad económica<sup>97</sup>.

Aquí radica la clave de la cuestión: el mercado es un mecanismo de funcionamiento perfecto y se encuentra actualmente amenazado por un Estado intervencionista, así como por un modelo, de corte socialista, que pretende suplantar la espontaneidad propia del mercado por una pretensión arrogante de control de parte del hombre<sup>98</sup>. Hayek advierte de que “no es en modo alguno sólo en el campo de la economía que se formulan grandes

---

<sup>96</sup> Cfr. R. NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, México D.F 1988, 94-122.

<sup>97</sup> F.A. VON HAYEK, *La pretensión*, 5.

<sup>98</sup> Afirma Hinkelammert, hablando del neoliberalismo: “Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por tanto las trabas al mercado que originan el desempleo al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra rápidamente en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros, y en el Estado que tolera esos ‘monopolios’ del mercado. En consecuencia, borrando estas limitaciones del mercado habrá pleno empleo”, en GS 240. Es un texto significativo para ilustrar el pensamiento de Hayek y para evidenciar el mercado amenazado como punto de partida del pensamiento neoliberal.

pretensiones en aras de una dirección más científica de todas las actividades humanas y de la conveniencia de sustituir los procesos espontáneos por el control humano consciente”<sup>99</sup>.

Así pues, frente a un conocimiento que se presume perfecto, y que incluso aspira a conocer los valores numéricos de precios y salarios, Hayek opta por un conocimiento imperfecto pero, a su juicio, verdadero; es decir, un conocimiento genérico que a lo sumo aspira a bosquejar ciertas tendencias o inercias. En efecto, se ignoran los valores numéricos, pero se conocen ecuaciones algebraicas que permiten descubrir el carácter general de un patrón. Esto permite una mayor comprensión de la interdependencia que rige el funcionamiento del mercado. O de otro modo, se conoce la ecuación que describe dichos patrones de equilibrio del mercado, pero nunca se podrá sustituir las fórmulas abstractas por valores numéricos, tal como señaló V. Pareto. De hecho, Hayek hace referencia a los escolásticos españoles que señalaban, a propósito del precio matemático, cómo éste dependía de tal cantidad de factores, que no podría ser conocido jamás por el hombre, sino sólo por Dios. En definitiva, “conocemos las condiciones generales en que se establecerá por sí solo lo que llamamos, de forma un tanto equívoca, un equilibrio; pero nunca sabemos cuáles son los precios o salarios que existirían si el mercado produjera tal equilibrio”<sup>100</sup>.

¿Cuál es la razón última de este desconocimiento que debe conducirnos a la humildad en nuestra pretensión de conocer? La economía pertenece a un ámbito de realidad en el que prevalece una “complejidad esencial organizada”<sup>101</sup>, donde nunca se llegará a poseer el conocimiento que permita un dominio de los acontecimientos. A diferencia de las ciencias físicas, la economía, como ciencia social, se ocupa de estructuras dotadas de una especial complejidad, en las que intervienen una cantidad de variables difíciles de barajar. De hecho, “en la determinación de estos precios y salarios intervendrán los efectos de la información particular poseída por cada uno de los participantes en el proceso del mercado, una suma de hechos que en su totalidad no puede conocer el observador científico, ni ningún otro cerebro singular”<sup>102</sup>. Hayek establece una doble imagen simbólica para ilustrar los dos modelos de conocimiento en pugna: la del artesano que moldea su obra a capricho y la del

---

<sup>99</sup> F.A. VON HAYEK, *La pretensión*, 6.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 2s.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 4.

jardinero que acompaña el lento crecimiento de la planta. La opción para él es clara: el jardinero.

Al final, esta humildad de nuestras pretensiones quiere dejar el espacio abierto a la maravilla que supone la contemplación de un sistema de funcionamiento perfecto que se llama mercado. No conocemos lo cuantitativo, pero la verdadera ciencia<sup>103</sup> sí conoce lo cualitativo, es decir, las condiciones en las que cabe esperar que el mercado va a establecer, gracias a su orden espontáneo, los salarios y precios para que la demanda iguale a la oferta. Esta mitología del mercado, amenazado por fuerzas adversas, es descrita con verdadera devoción por Hayek:

Apenas empezamos a entender cuán sutil es el sistema de comunicación en que se basa el funcionamiento de una sociedad industrial avanzada; un sistema de comunicaciones que llamamos mercado y que resulta ser un mecanismo para el procesamiento de la información dispersa más eficiente que cualquier otro mecanismo diseñado deliberadamente por el hombre<sup>104</sup>.

Así pues, como afirma nuestro autor, queda suficientemente mostrado que “la economía de mercado está en peligro, y los que la amenazan son los mismos que en el pensamiento conservador: el egoísmo y la estupidez”<sup>105</sup>. Después de nuestra exposición, matizaríamos a Hinkelammert: lo que amenaza al mercado es la arrogancia humana, la pretensión del conocimiento. Utilizando una imagen bíblica, podríamos decir que el acto de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal puede volver a convertir el paraíso en infierno.

#### **4.1.2. El orden: competencia perfecta o modelo de equilibrio**

Nuestro autor hace notar que hoy día el llamado modelo de “competencia perfecta” ha dado paso al “modelo de equilibrio”, propio del pensamiento de Hayek y de la Escuela de Chicago.

---

<sup>103</sup> Evidentemente, la verdadera ciencia tiene como representante máximo a Popper: “Nunca podremos agradecer demasiado a filósofos modernos de la ciencia como Sir Karl Popper por habernos dado una prueba para distinguir entre lo que podemos aceptar como científico y lo que no lo es”, en *Ibid.*, 7.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 8. Cfr. también CRM 43-48.

<sup>105</sup> CRU 134.

Para entender este cambio es necesario percatarse del desarrollo concreto de la historia del mercado a lo largo de los siglos XIX y XX. En efecto, el liberalismo neoclásico, que abarca desde finales del siglo XIX hasta la década de los sesenta en el siglo XX, afirmaba, cómo no, la tendencia a la aproximación a la competencia perfecta. No obstante, esta aproximación era entendida de un modo distinto que en el neoliberalismo actual, porque, frente a ciertos abusos de los poderes empresariales, vividos especialmente en las décadas de los años treinta y cuarenta del diecinueve, la competencia se hacía compatible con políticas anti-monopólicas y anti-trust<sup>106</sup>. “En verdad, también los pensadores liberales creen en estas fuerzas auto-reguladoras de la ‘mano invisible’. Solamente que las relativizan”<sup>107</sup>. Esto tenía un referente claro en la legitimación de los sindicatos obreros como instituciones de freno a dichos monopolios. Así, este liberalismo, aunque mantenía ciertas diferencias teóricas, aparecía compatible con el keynesianismo y concedía un papel relevante al Estado en el juego económico. Dicho papel consistió, fundamentalmente, en un arbitraje de los mercados, políticas de pleno empleo y la ampliación de las políticas sociales.

Sin embargo, y aunque esta crítica se había ido gestando desde la década de los cuarenta, la crisis económica del petróleo en el año 1973 marca la aparición del neoliberalismo. Se trata de una respuesta fuertemente ideológica, que tiene un campo abonado en el fin del desarrollo de los países centroeuropeos después de la segunda Guerra Mundial. Si la respuesta dada a la crisis económica de 1929 fue la teorización de Keynes, ahora se produce una vuelta a las políticas empresariales a ultranza del Manchesterianismo de los años treinta y cuarenta del siglo XIX. La clave de este cambio radica en que consigue cuajar la opinión generalizada de que la crisis se debe a un capitalismo organizado por las continuas injerencias intervencionistas del Estado. Si después de la crisis de 1929 se esperaba del Estado un papel regulador que impidiera la aparición de nuevas crisis, ahora el

---

<sup>106</sup> El “trust” hace referencia a la situación en la que varias empresas, que comercializan los mismos productos, llegan a acuerdos o fusiones para controlar los precios o monopolizar el mercado. Hoy día ha dado lugar a una legislación que, si bien comenzó en los EEUU, se ha extendido a la mayoría de los países, con las llamadas leyes anti-trust.

<sup>107</sup> E 184. Cfr. también ND 116.



neoliberalismo, Hinkelammert lo llama “Chicaganismo”<sup>108</sup>, invierte los roles y afirma que, precisamente la intervención estatal, provoca la crisis<sup>109</sup>. Así, hay desempleo por las políticas de pleno empleo y protección laboral; hay pobreza porque la redistribución de la riqueza destruye los incentivos y el tejido social se empobrece; el subdesarrollo es la consecuencia del intervencionismo desarrollista; y la crisis ecológica es la resulta de la falta de privatización del medio-ambiente. Si esto es así, se hace necesario desorganizar el capitalismo organizado por el Estado.

Para Hinkelammert es claro que el Estado intervencionista no es el que había provocado la crisis. Sin embargo, el hecho de la existencia de la misma pondrá de manifiesto la incapacidad estatal para evitar dicha crisis. El resultado en aquel momento es que el desempleo masivo no se puede frenar con un gasto social que se ha visto claramente debilitado y que, de hecho, imposibilita el intervencionismo. Poco a poco, soluciones intermedias van perdiendo atractivo, al mismo tiempo que el desarrollo de estas políticas de intervención conducen a una herejía que el sistema burgués no puede admitir: una cierta plausibilidad del socialismo. De esta forma, el camino queda despejado para un anti-intervencionismo frenético de la Escuela de Chicago que, dando un paso atrás, y despreciando toda forma de planificación, vuelve a los inicios salvajes del capitalismo y deja el mundo como espacio abierto a la empresa capitalista. Sin embargo, y esto lo subraya especialmente nuestro autor, se produce una tremenda paradoja: el anti-intervencionismo necesita una alta concentración de poder estatal, a la manera de represión policial y militar. De hecho, Hayek considera inevitable la existencia de poderes absolutos que es legítimo utilizar para evitar y limitar cualquier instancia que se presuma con el poder de poner coto a este juego espléndido de la libertad<sup>110</sup>. Afirma Hinkelammert:

---

<sup>108</sup> “El neoliberalismo es este chicaganismo”, en CRU 167.

<sup>109</sup> Cfr. FAEO 65-81.

<sup>110</sup> “Pero en el campo social, la creencia errónea de que el ejercicio de cierto poder tendría consecuencias benéficas tenderá a producir un nuevo poder para ejercer coerción sobre otros hombres a nombre de cierta autoridad. Aún si tal poder no es en sí mismo malo, su ejercicio tenderá a impedir el funcionamiento de las fuerzas ordenadoras espontáneas cuyo entendimiento ayuda en efecto en tan gran medida al hombre en la consecución de sus objetivos”, en F.A. VON HAYEK, *La pretensión*, 8. Cfr. también CRU 163.

Mercado sí, Estado no, eso se repite como un molino de oración. Pero éste: Estado no, no se refiere ni al aparato militar ni a la policía. Estos son aparatos que defienden el mercado frente al Estado. Cuanto más fuertes son, más libertad puede producir la empresa privada. De manera análoga, también producen libertad en el grado en el cual defienden al mercado. Lo mismo el gobierno de los EEUU. Al defender el mercado produce libertad en América Latina aunque realice las intervenciones más desastrosas<sup>111</sup>.

Con todo lo dicho, podemos ahora entender que el mercado amenazado es una desviación del mercado en estado puro o idealizado, esencial criterio interpretativo de la realidad. Por tanto, el objetivo consistirá en conducir la realidad a este ideal de equilibrio del mercado. La realidad para Hayek queda reducida a lo institucional, y si la institución básica de la sociedad burguesa es el mercado, los criterios de equilibrio, por tanto, serán criterios mercantiles. O de otro modo, la realidad concreta, y especialmente la vida humana, “ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles”<sup>112</sup>. Así pues, la satisfacción de necesidades, que hacen que el ser humano pueda vivir, no es un criterio reseñable de la realidad y, por esta razón, queda fuera de sus argumentaciones, en las que no existen necesidades, sino preferencias. “Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas”<sup>113</sup>.

Para definir el equilibrio, concepto clave, tal como hemos visto en la explicitación de la evolución del capitalismo, Hayek hace referencia a las argumentaciones de Walras y Pareto<sup>114</sup>. En el mercado hay factores de producción, productos y consumidores. Así, el mercado alcanza el equilibrio cuando: primero, los consumidores gastan sus ingresos según sus preferencias; segundo, cuando las empresas venden todo lo que han producido cubriendo, al menos, los costes; tercero, cuando todos los factores de producción del mercado tienen encaje en la fabricación de dichos productos o servicios. Este equilibrio podría ser calculable por medio de un sistema de ecuaciones, que cuadraría cuando todos

---

<sup>111</sup> FAEO 69.

<sup>112</sup> CRU 175.

<sup>113</sup> GS 238. Cfr. también E 178, donde se afirma: “La teoría económica neoliberal no conoce ningún análisis de la racionalidad reproductiva”.

<sup>114</sup> Sociólogos y economistas, a caballo entre finales del XIX y primer cuarto del siglo XX, de origen francés e italiano, respectivamente.

los productos demandados fueran los ofrecidos por los productores, y todos los ingresos gastados por los consumidores llegasen a estos productores<sup>115</sup>.

Ahora bien, este equilibrio presupone dos supuestos teóricos: los agentes del mercado han de poseer un conocimiento perfecto de la información y una velocidad infinita para adecuarse a las circunstancias continuamente cambiantes del mercado. Aunque Hayek se resiste a afirmar que el modelo requiere perfección, sin embargo se hace obvio cómo se está construyendo un concepto límite o trascendental que, por tanto, acontece como irrealizable en la realidad. En efecto, no hay nunca un conocimiento perfecto, ni una velocidad infinita de adaptación a los cambios, donde nunca hay simultaneidad sino sucesión. Así pues, no es posible calcular el equilibrio. “Pero la razón para ello no es teórica, sino fáctica: el equilibrio no es lógicamente contradictorio, sino, de hecho, inalcanzable”<sup>116</sup>, piensan los neoliberales. En efecto, el mismo Hayek, haciendo referencia a Pareto, afirma que no se puede llegar nunca a cálculos numéricos de los precios, porque nunca se podrá tener presentes el conjunto global de los datos. Ahora bien, no se conoce lo cuantitativo, pero sí lo cualitativo, es decir, las condiciones en las que cabe esperar que el mercado por sí mismo va a establecer los salarios y precios para que la demanda iguale a la oferta.

De esta forma, la condición básica que hace posible una aproximación a tal equilibrio es una orientación por la maximización de las ganancias, que aparece sostenida en dos mecanismos sociales: la libertad de contrato y el respeto escrupuloso a la propiedad privada. O de otro modo, es necesario que en el mercado se den tales condiciones para que el orden espontáneo del mismo nos conduzca al anhelado equilibrio. Por tanto, tales condiciones nos vuelven a conducir al mercado empírico que, por estar amenazado, se ha de proteger. Lo que no puede calcular ningún cerebro humano, lo realiza de modo admirable el dinamismo propio del mercado:

Esta es en efecto la fuente de la superioridad del orden del mercado, y la razón de que, cuando no se ve suprimido por los poderes del gobierno, el mercado desplace regularmente a

---

<sup>115</sup> De fondo tenemos la teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber, donde se juzga, desde una racionalidad meramente formal, sobre la eficiencia de determinados procesos medio-fin, excluyendo una racionalidad de corte reproductivo. El criterio decisivo es el beneficio y los valores son aquellos que favorecen la competitividad y la eficacia. Cfr. ME 14-17.

<sup>116</sup> CRU 137.

todos los demás tipos de orden, de que en la asignación de recursos resultante se utilizará una cantidad de conocimientos de hechos particulares, que sólo existen dispersos entre innumerables personas, mayor que la que pueda poseer cualquier individuo<sup>117</sup>.

La existencia de esta tendencia al equilibrio, por las continuas adaptaciones del mercado, es una fe inquebrantable que se postula de modo dogmático y que genera un círculo vicioso<sup>118</sup>. En efecto, Hayek parte del mercado empírico, crea un concepto trascendental de mercado en equilibrio y, como éste no es calculable, retorna al mercado empírico postulando que la dinámica intrínseca de éste, si es respetada, genera un dinamismo de aproximación al equilibrio. Ahora bien, dicho dinamismo llegará a término siempre que se den unas condiciones sociales de respeto al “orden sagrado” del mercado. Estas condiciones son una orientación por la maximización de ganancias, que presupone el respeto irrestricto a la propiedad privada y el cumplimiento de contratos estrictamente individuales.

#### **4.1.3. El caos: la utopía socialista**

El mercado amenazado genera otro concepto límite opuesto, considerado como caos o destrucción: la utopía socialista. Aquí el neoliberalismo sigue teniendo como marco de fondo las teorizaciones del pensamiento conservador que, de manera ciertamente más estática, también hablan de caos. El neoliberalismo, sin embargo, entiende el caos de manera más dinámica, teniendo como opuesto el intento socialista de superación de la sociedad burguesa.

Es importante hacer notar que, para el pensamiento neoliberal, al igual que para el conservador, el caos es asimilado a la utopía. Por esta razón, lo neoliberal nunca se visibiliza a sí mismo desde esta caracterización utópica, sino desde una mera explicación de la realidad, avalada por una cobertura científica. En efecto, “el pensamiento neoliberal jamás habla de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno”<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> F.A. VON HAYEK, *La pretensión*, 4.

<sup>118</sup> Cfr. GS 229 y 239.

<sup>119</sup> GS 241.

De esta manera, brota en Hayek una secuencia anti-utópica, que es marcadamente anti-socialista, y que recoge las teorizaciones de su maestro, en la Escuela Austriaca de Economía, L. Von Mises. Dicha secuencia puede ser reconocida en tres etapas: primera, el socialismo plantea una planificación perfecta de la sociedad que haga innecesario el mercado, por tanto, pretende abolir las relaciones mercantiles; segunda, ello sería posible sólo si al menos un individuo tuviera un conocimiento perfecto del conjunto global de los acontecimientos, lo cual es a todas luces imposible; tercera, luego, es imposible una planificación total y si el socialismo intenta dicha planificación central, sustituyendo al mercado en su función de asignar recursos, el socialismo está intentando lo imposible y, por esta misma razón, es irracional y terminará provocando el caos<sup>120</sup>. Irónicamente, podríamos decir que Hayek invierte el famoso aforismo de Marx, en sus Tesis sobre Feuerbach, concretamente en la número once, cuando sentenciaba: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Pues bien, para el economista austriaco, los filósofos deberían dejar caer su pertinaz esfuerzo por transformar la realidad, para volver a la noble tarea de interpretar, ya que podemos conocer patrones de desenvolvimiento de nuestro mundo, pero nunca poseeremos un conocimiento suficiente como para dominarlo.

Es interesante traer aquí a colación una de las obras más reconocidas de Hayek, escrita en 1944, *Camino de servidumbre*, dedicada por el propio autor a los socialistas de todos los partidos. En ella, pretende mostrar que socialismo y totalitarismo son idénticos, porque todo intento de planificar la sociedad en vistas de un pretendido bien común, acaba siendo la mejor manera de aniquilar las libertades individuales. Tal como vemos en esta secuencia, lo utópico es lo anti-mercantil y, como ello es imposible, porque el utopista no posee tal grado de conocimiento, sus pretensiones conducen al ser humano a la “servidumbre”. Intentando planificar por encima de lo que podemos, llegamos al desastre, porque además no se puede pedir a la ciencia más de lo que el método científico es capaz de ofrecer. Aquí, el caos de Berger aparece mejor explicado, porque ahora se le puede poner nombre a lo que

---

<sup>120</sup> “Nuevamente tenemos la secuencia anti-utópica. Hay una planificación utópica que es no-factible; como trasciende la factibilidad humana, es percibida como el cielo; al intentar hacer lo no-factible la utopía se convierte en fuego fatuo, y como tal lleva al pantano, siempre y cuando se haga el intento de realizarla. Lo que resulta es el infierno, otro nombre para el caos”, en CRU 147.

anteriormente sólo aparecía de modo a-temático. El caos se llama ahora utopía, es decir, socialismo. Para Hayek, en el ámbito de las ciencias empíricas, está claro lo que se puede hacer o no, pero en las ciencias sociales esta confusión puede poner un poder en las manos de algunos que acabe siendo pernicioso. Todo esto será analizado en profundidad cuando explicitemos el pensamiento de Popper que, en *La miseria del historicismo*, intenta trasladar a categorías filosóficas lo que encontramos en Hayek en el plano económico.

No deja de ser significativo que, para los pensamientos de tinte conservador, en nuestros días el neoliberalismo, todo movimiento de liberación sea adjetivado como “cáncer”; curiosamente, y así lo hace notar nuestro autor, lo que antes era denominado por los nazis como “parásitos”<sup>121</sup>.

#### **4.1.4. Las inconsistencias del marco categorial del pensamiento neoliberal**

¿Puede haber una tendencia empírica de aproximación a conceptos que no son empíricos?<sup>122</sup> Ésta sería la inconsistencia fundamental del marco categorial que hemos esbozado anteriormente. Además, el concepto transcendental de “competencia perfecta” genera una contradicción dialéctica porque, si se dieran las condiciones del mismo, ya no habría competencia. Así es, al pensar la institucionalidad perfecta, esta perfección supone la desaparición de dicha institucionalidad. De hecho, “la competencia es desequilibrio”<sup>123</sup>, es decir, la competencia nunca puede ser perfecta, y no debe serlo, porque, de lo contrario, ya no habría competencia. En efecto, la competencia sólo es posible si, existiendo desequilibrios en el modelo ideal, algunos actores pueden sacar ventaja frente a sus competidores. O de otro modo, la incertidumbre, o la radical inseguridad, es lo que garantiza la existencia misma del mercado. Si hubiera un conocimiento total, en ese escenario de plausibilidad perfecta, desaparecerían las relaciones mercantiles. Por tanto, “la competencia empírica como proceso real puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal a la competencia perfecta”<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cfr. GS 241.

<sup>122</sup> Cfr. CRU 142s.

<sup>123</sup> CRU 141.

<sup>124</sup> CRU 141.

A esta aproximación, que no aproxima a ningún sitio, porque es contradictoria, hay que añadir un dato que la hace especialmente lacerante. Hayek no da ninguna razón que garantice que el establecimiento de las condiciones sociales de las que hablábamos (orientación a una maximización de la ganancia, propiedad privada y cumplimiento de contratos individuales<sup>125</sup>) propicien esta tendencia al equilibrio. “Sus condiciones generales de la tendencia al equilibrio son simples fijaciones dogmáticas”<sup>126</sup>. Prueba de ello es que, el propio Hayek, en un escrito anterior, citado por nuestro autor, *Individualismo y orden económico*, llega a afirmar, con tono pesimista, que se está muy lejos de conocer las condiciones que garantizan esta tendencia<sup>127</sup>. Afirma Hinkelammert:

La oscuridad respecto a las condiciones de la tendencia al equilibrio existe desde que Adam Smith afirmaba la existencia de la mano invisible. Hasta ahora no se ha esclarecido y no se esclarecerá jamás. Sin embargo, a partir de esta opción dogmática por las condiciones generales del equilibrio aparece la ideología teorizada del neoliberalismo. Es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado, racionalizada en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamente inexistente<sup>128</sup>.

Por tanto, nuestro autor pone en duda esta tendencia de aproximación al equilibrio, y lo hace teniendo en cuenta algunos temas en los que la inconsistencia de este marco categorial se hace especialmente preocupante. Analicemos dichos temas.

En primer lugar, no puede haber una realización cumplida de la meta si, tal como reconoce Hayek, el equilibrio general se describe a partir de precios relativos, haciendo referencia únicamente a indicadores mercantiles. “Para que sea calculable el equilibrio, todos tienen que ser (se refiere a los precios) ilimitadamente variables, excluyendo soluciones negativas”<sup>129</sup>. Esto se visibiliza especialmente en el tema del salario, que puede fluctuar entre una cantidad positiva cualquiera y cero. Pero esta variabilidad funciona con un sujeto trascendental que no come ni se viste. Encontramos aquí una antropología encubierta que, como ya hemos afirmado anteriormente, contempla al ser humano como un

---

<sup>125</sup> Cfr. ME 53.

<sup>126</sup> CRU 138.

<sup>127</sup> Cfr. F.A. VON HAYEK, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zürich 1952, 28.

<sup>128</sup> CRU 138s.

<sup>129</sup> CRU 150.

animal de gustos o de preferencias, como si no poseyese ninguna necesidad. El equilibrio, más que contemplar indicadores mercantiles, tendría que abrirse a una real reproducción de la vida humana. No basta pues que el sistema de ecuaciones lineales cuadre, se necesita que el ser humano siga vivo.

Esta inconsistencia lleva a la relativización de los derechos humanos<sup>130</sup>. La tendencia al equilibrio se mide sólo por medio de indicadores mercantiles; así pues, la justicia social no puede llevarse a cabo en contra de las leyes del mercado, porque eso sería querer realizar lo imposible. Por tanto, no hay otra alternativa que el mercado total<sup>131</sup>. De esta forma, y profundizando en el tema del salario, Hinkelammert aboga por introducir una variable más en el sistema de ecuaciones, que no sea sólo “el salario de equilibrio”, sino “el salario de subsistencia”, es decir, un salario con un mínimo de subsistencia, como valor no ilimitadamente variable. El sistema de ecuaciones, con estas dos determinaciones salariales, se haría inconsistente y cuadraría sólo en el supuesto de que el salario de equilibrio fuera mayor o igual que el salario de subsistencia, pero no en el caso de que estuviera por debajo. De esta manera, la teoría general del equilibrio perdería su validez porque no sería totalmente general, con pretensión universal.

Así, Hinkelammert muestra cómo la teoría del equilibrio es una construcción teórica inconsistente. “Si es necesario aceptar que el salario tiene un límite positivo inferior (que vendría dado por la subsistencia), la teoría del equilibrio es contradictoria y resulta imposible la suposición de que el sistema de precios es coherente”<sup>132</sup>. Hinkelammert opina que puede haber momentos en el que encontremos un sistema de precios coherente, pero ello no está garantizado; de ahí que para el neoliberalismo la variabilidad ilimitada de los salarios sea absolutamente esencial. O de otra manera, ahora tendríamos que contar con la posibilidad de que en un determinado escenario no hubiera un sistema de precios que tuviera consistencia. Si mantenemos que los salarios no pueden alcanzar una variabilidad ilimitada, ni siquiera el supuesto del conocimiento perfecto podría asegurar un sistema de precios en equilibrio. El sistema de ecuaciones lineales no puede dar razón, ni aún so capa

---

<sup>130</sup> Cfr. SL 293-369. Concretamente, se trata de un estudio que lleva por título, en el capítulo séptimo: “Los derechos humanos frente a la globalización del mundo”.

<sup>131</sup> Cfr. FAEO 78.

<sup>132</sup> CRU 151.



de un conocimiento perfecto, de las condiciones de posibilidad de la subsistencia humana. Y, por derivación, estas condiciones de subsistencia tienen su correlato inevitable en el sostenimiento del medio-ambiente; es decir, se hace necesario un equilibrio ecológico para que el ser humano, a medio y largo plazo, pueda satisfacer sus necesidades. Todo ello requiere, inevitablemente, de la intervención humana y del discernimiento.

Prueba de lo que estamos diciendo, hablando de Latinoamérica, pero aplicable a lo que puede estar pasando actualmente en Europa, es la aparición de un fenómeno altamente significativo: la pobreza con empleo. Lo describe así nuestro autor:

En Latinoamérica, la globalización acentuó todavía más la tendencia hacia el estancamiento dinámico. Más allá del *jobless growth*, el desarrollo económico se realizó con menos fuerza de trabajo y entró en un encogimiento dinámico. No obstante, la fuerza de trabajo “liberada” tiene que sobrevivir de alguna manera. El resultado fue que se formó un llamado “sector informal” creciente, que hoy como mínimo se extiende a un tercio de la fuerza de trabajo, y en algunos casos inclusive a más de la mitad. Las personas en este sector viven de estrategias de sobrevivencia y de las posibilidades de trabajo ahora “flexibilizadas”. Además, muchas veces este sector informal aporta a la destrucción del ambiente que el gran capital lleva a cabo. Más allá del *jobless growth* aparece ahora la pobreza con empleo. La flexibilización del trabajo hace, que tener trabajo deja de ser garantía para lograr los medios de vida necesarios para vivir. Tener trabajo y pauperizar se hacen compatibles. Aparece un aumento del empleo, que no soluciona los problemas del desempleo. Inclusive se hace compatible ahora la exclusión con el empleo precarizado y flexibilizado<sup>133</sup>.

En segundo lugar, y sin tener en cuenta lo desarrollado en el anterior apartado, nuestro autor hace referencia a la teorización de Oskar Morgenstern (1902-1977)<sup>134</sup> que, en su obra *Previsión perfecta y equilibrio económico*<sup>135</sup>, mostró cómo la teoría general del equilibrio, desde un punto de vista meramente formal, contiene una inconsistencia. La previsión perfecta, o el conocimiento perfecto, contiene una paradoja irresoluble porque, en el supuesto de una relación competitiva, se da una regresión al infinito en el orden de las reacciones, que no lleva al equilibrio, sino a la aporía. Si conociéramos todo, no tendríamos

---

<sup>133</sup> HG 28. Cfr. también ND 19.

<sup>134</sup> Alemán, matemático y economista, perteneciente a la Escuela Austriaca.

<sup>135</sup> Nos referimos a la obra *Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht*, en H. ALBERT (ed.), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964.

el equilibrio, sino la paralización total, a no ser que haya un factor arbitrario que rompa el equilibrio entre los competidores.

Para ilustrar esto, Morgenstern hace alusión al momento en que Sherlock Holmes, siendo perseguido por su enemigo Moriarty, toma un tren desde Londres a Dover, que hace escala en una parada intermedia. En previsión de la actuación inteligente de Moriarty, que tomará un tren más rápido para esperarlo en Dover, Holmes baja en la estación intermedia. Ahora bien, imaginemos lo que hubiera sucedido en el supuesto de que Moriarty hubiera anticipado la decisión de Holmes y hubiera tomado el tren, no ya a la estación de Dover, sino a la estación intermedia y, al mismo tiempo Holmes, en previsión de la inteligencia de su oponente, hubiera deshecho el plan para ir efectivamente a Dover. Afirma Hinkelammert:

Los dos tienen que conocer sus mutuas previsiones en ese momento, sin prever concretamente nada. Por eso el resultado puede ser que no se llegue a ninguna acción por el hecho de que el proceso de estas anticipaciones mutuas desemboca en un progreso infinito del cual no hay salida. Se trata de intenciones al futuro, existentes en el presente. Estas intenciones presentes se conocen mutuamente en perfección y, por la razón de las reacciones mutuas efectivamente no se llega a ningún acto real hacia el futuro y resulta la paralización<sup>136</sup>.

Esta contradicción formal de la teoría no significa, sin embargo, que no se pueda llegar al equilibrio. En efecto, el supuesto fundamental del neoliberalismo es que toda relación es conflictiva, porque se basa en la competencia<sup>137</sup>. Ahora bien, y esto nos parece especialmente clarividente en nuestro autor, ¿no se podría visibilizar otro tipo de relación que no fuera conflictiva y que incluyera acuerdos? El problema radica en un equilibrio competitivo y lo que Hinkelammert propone es “un equilibrio planificado de acuerdo mutuo”<sup>138</sup>.

En este punto, y como veremos más adelante, nuestro autor otorga un plus de plausibilidad mayor al modelo de planificación perfecta que al modelo de equilibrio perfecto. En efecto, este último supone una fe ciega en los mecanismos auto-reguladores

---

<sup>136</sup> CRU 155.

<sup>137</sup> Cfr. CRM 48.

<sup>138</sup> CRU 157.

del mercado, mientras que el primero reivindica la irrupción de la subjetividad para controlar las fuerzas compulsivas del mercado. El equilibrio perfecto no es ni consistente, ni factible, mientras que la planificación perfecta es consistente, pero no factible.

En tercer lugar, si la idolatría del mercado se expresa en el hecho de que “se atribuye a éste tanto la tendencia al equilibrio como la asignación óptima de los recursos”<sup>139</sup>, el mercado se convierte en el lugar absoluto de la razón. El motivo último del individualismo egoísta que postula el neoliberalismo no es sino la causa común, la realización del “todo”. Así, para Hayek, la razón no es dada de modo individual, tal como postula el racionalismo, sino como una realidad que se vive en todos y que, de esta manera, sólo puede realizarse de modo interpersonal.

Por tanto, si la razón queda hipostasiada en el mercado, este mercado es la realización suma de lo racional y el ser humano tiene que poner dicho mercado por encima de todas las cosas; lo contrario, equivaldría al terrible pecado de idolatría, al orgullo del utopista. De esta manera, se pide al ser humano que, humildemente, sacrifique su razón subjetiva e individual en aras de esta razón universal anónima. “El mercado total parece ser el fin de la historia y el conocimiento definitivo de lo que la humanidad tiene que hacer. Parece ser el espíritu absoluto”<sup>140</sup>. No es difícil entender que toda esta visión genere una auténtica mística de sometimiento al mercado donde el ser humano, convertido en un subproducto de las relaciones mercantiles, casi en un epifenómeno de las mismas, alcanza libertad en la medida en que se liberalizan los precios del mercado<sup>141</sup>. Esto es lo cómico: la libertad humana es una consecuencia derivada de la libertad en las relaciones mercantiles. En esta órbita de sentido, podemos encontrar al discípulo de Hayek, Milton Friedman, que considera que el pueblo alcanzará la libertad como consecuencia de la liberación del dólar<sup>142</sup>. La adoración al mercado genera libertad, la actuación contra el mismo provoca esclavitud, no en otra vida, sino ya en ésta. Luego, con todo lo dicho, nadie puede escapar al juicio que supone la totalización del mercado. “*Historia mundial, juicio final*. En términos neoliberales se transforma así: *Mercado mundial, juicio final*. Y en términos del

---

<sup>139</sup> CRU 161.

<sup>140</sup> HG 18. Cfr. también ND 5s.

<sup>141</sup> Cfr. CRU 175.

<sup>142</sup> Podemos encontrar un análisis detenido del pensamiento de Friedman en AIM 99-126.

anarco-capitalismo que expresa bien la perspectiva totalitaria del neoliberalismo: *Mercado total, juicio final*<sup>143</sup>.

En cuarto, y último lugar, aparecen los chivos expiatorios del mercado totalizado; concretamente, los sindicatos y el Estado. Efectivamente, la dinámica misma del mercado, si se le concede la libertad para hacerlo, genera la mejor política antimonopólica. Ahora los monopolios empresariales dejan de serlo y sólo se considera monopolio el de los sindicatos que, con la ayuda del Estado, monopolizan la oferta de mano de obra. Para M. Friedman, los sindicatos son la mayor amenaza para la libertad del mercado, y la política antimonopolio se convierte en una clara preferencia neoliberal, pero cambiada en su contrario. Afirma nuestro autor:

Los monopolios industriales no necesitan reconocimiento legal para florecer, sino que necesitan no-intervencionismo estatal. Los sindicatos obreros, en cambio, necesitan reconocimiento público para poder existir con fuerza. Aplicando la ley antimonopólica por igual, siguen floreciendo los monopolios industriales y se destruyen los sindicatos obreros<sup>144</sup>.

De hecho, Friedman afirma que no importa que no haya competencia entre las empresas porque éstas se comportan como si la hubiera. Así, el desempleo es culpa de los sindicatos, no de las auto-regulaciones del mercado. Antes de la existencia de los sindicatos, el desempleo era tan grande como ahora, pero la empiria no interesa a Friedman. “La realidad es mejor respetada si no se la toma siquiera en cuenta”<sup>145</sup>. Por tanto, las tintas se cargan ahora sobre el salario y las exigencias del mismo. A salarios más altos, menos trabajo, llegando así a un círculo idealista: de la existencia del desempleo, se infiere que el salario no es competitivo, pero nunca se dice qué sería un salario competitivo, porque de lo que se habla es de un salario competitivo que, siendo diferido de la situación de desempleo, es absolutamente imaginario. La trampa radica en hacer del salario un precio más entre precios de otros productos, sin caer en la cuenta de que un salario cero supone la muerte del obrero. El salario es un ingreso, no un precio, y si la gente ingresa, entonces gasta. Así, la subida de los salarios podría explicar la inflación, pero no el desempleo. Además, opina

---

<sup>143</sup> CRU 165.

<sup>144</sup> CRU 170.

<sup>145</sup> GS 239.

Hinkelammert, los salarios suben en periodos de auge de empleo, y los salarios bajan en periodos de desempleo.

Del mismo modo, ello sucede con el Estado. Si el criterio decisorio es la maximización de ganancias de la empresa privada, surge un capitalismo radical que pretende la eliminación del Estado, entregando las funciones sociales al sector privado, y reivindicando la tradición anarquista. Figura destacada de esta visión es David Friedman, hijo de Milton. Bakunin queda convertido en un anarquista romántico y se habla del nuevo anarquismo, que pretende no sólo abolir el intervencionismo económico del Estado, sino inclusive todas sus funciones de tipo legislativo, policial y militar, convertido todo en reglas de los mercados y en maximización de las ganancias. Si la anarquía clásica quería disolver el Estado y la propiedad privada, este nuevo anarco-capitalismo instala el poder absoluto en el capital por encima de todo. El anarquismo clásico quería una situación donde no hiciera falta policía, pero el nuevo anarquismo desea que la policía sea privatizada. Sin embargo, se piensa que el Estado quedaría abolido en cuanto sus funciones sociales se privatizaran, pero lo que se realiza es un simple cambio de definición o un corrimiento de realidades que tiende al totalitarismo. En efecto, la abolición del poder estatal no es ahora el sueño del socialismo, sino una realidad que, en principio, es alcanzable.

Esta ideología del mercado total supone el sacrificio de la persona a la maximización de beneficios, única ley general cierta que hemos de seguir. No queda nada real fuera de esta ley. La justicia social será simplemente doblarse a esta inercia o ley general. Además, aparece una preocupación por la vida humana, pero sólo entendida como especie, no en su singular e irrepitible existencia. Sólo despreocupándose por las vidas concretas y su supervivencia, se garantiza tanto mejor la supervivencia de la especie. Incluso Hayek postulará la posibilidad del sacrificio de vidas individuales para preservar la vida como especie. Hinkelammert recoge las palabras de Hayek en una entrevista que le hacen en el periódico *El Mercurio*, de Santiago de Chile, el 19 de abril del año 1981, donde afirma:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario

sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales con las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato<sup>146</sup>.

Puede que garantizar contrato y propiedad hoy suponga sacrificar vidas concretas, pero esto estará bien empleado porque el objetivo es garantizar la vida como especie en el futuro. Todo queda demorado a un futuro prometedor donde habrá mayores salarios o mayores pensiones, a consta de que en el presente estos salarios, o estas pensiones, queden sacrificados. Ahora bien, ¿no valdrá esta misma argumentación en el futuro? “Por eso es una ‘dialéctica maldita’, mediante la cual se promete un futuro que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro”<sup>147</sup>.

Al final, opina nuestro autor, la libertad burguesa se encuentra siempre amenazada por las necesidades vitales de los no-propietarios y, en este mundo imperfecto, el burgués tiene que cargar con algo que le encantaría suprimir: el ser humano y su necesidad de comer y sobrevivir.

## **4.2. La declinación soviética de la racionalidad utópica**

Como hemos hecho con el pensamiento neoliberal, ahora también realizamos una presentación del pensamiento soviético en el esquema de cuatro pasos antes esbozado. Si bien las referencias a lo neoliberal están omnipresentes en la obra de Hinkelammert, el estudio en profundidad del pensamiento soviético se encuentra fundamentalmente en la *Crítica de la razón utópica*<sup>148</sup>. Vayamos por partes.

### **4.2.1. La empiria como realidad amenazada: la sociedad socialista**

Ya apuntábamos cómo la diferencia fundamental, para nuestro autor, entre el anarquismo y el marxismo pivotaba sobre el concepto de “mediación”. De hecho, Marx

---

<sup>146</sup> Recogido en FAEO 90 (nota 5). De todos es sabido, las numerosas visitas de Hayek a Chile durante la dictadura de Pinochet, que sirvieron como legitimación intelectual del régimen. También cfr. CRM 77.

<sup>147</sup> GS 240.

<sup>148</sup> Cfr. para toda esta parte CRU 217-257 y F.J. HINKELAMMERT, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires 1970, 157-190 (en adelante, DDD).

piensa esta mediación a partir del poder político, es decir, del Estado. Es cierto que en Marx falta una teoría más estructurada del Estado porque, al hacer el análisis del mismo, se tiene por delante un Estado de clase que, a su juicio, es necesario abolir. Pero, al mismo tiempo, se reconoce que tiene que haber un recorrido, unas determinadas mediaciones políticas que, finalmente, vuelven a llamarse Estado. No es la espontaneidad de la acción del proletariado la que crea un nuevo orden, sino una acción meditada que sólo es realizable desde el poder político. La teoría de la revolución, concretamente del tránsito a una nueva sociedad, difiere del anarquismo al marxismo porque ya no se trata de destruir el poder estatal, sino de conquistarlo y mantenerlo como institución válida, pero desde el proletariado. Por tanto, de la revolución ha de surgir un nuevo Estado y no la destrucción del mismo.

De este modo, podemos hablar de la teoría del tránsito. “Sólo el Estado del proletariado puede efectuar el cambio del sistema económico que el anarquista esperaba de la espontaneidad”<sup>149</sup>. Este cambio se refiere al sistema de propiedad y a la organización del trabajo. La acción política, a través del Estado proletario, realiza la libertad económica, ya que sólo este tránsito puede posibilitar, para Marx, la posterior disolución del Estado. El último acto del Estado es esta división social del trabajo, que implica una realización en común del mismo, el reparto de la riqueza según las necesidades, la supresión de la propiedad privada y la abolición del dinero. Ahora, el Estado se disuelve y aparece la sociedad comunista, que los anarquistas soñaron como anarquía. Por tanto, la sociedad socialista es una sociedad de tránsito, es realidad amenazada que hay que proteger, a la espera del sueño del comunismo.

Justo esta cuestión provocó la ruptura de la primera internacional y la disputa con Bakunin, ya que se acusaba a los marxistas de estatistas. Para Bakunin, el Estado, una vez logrado el poder para transformar cualquier estructura económica, no desaparecería, sino que se fortalecería, dando lugar a otro modelo de sociedad que, sin embargo, mantendría la división entre dominadores y dominados.

A medida que el movimiento obrero tomaba conciencia de la necesidad de su propia organización para superar la sociedad burguesa, el marxismo se fue imponiendo. La espontaneidad anarquista quedó como un bello mito. Sin embargo, Bakunin no erró en sus previsiones, puesto que las sociedades surgidas de las revoluciones comunistas no

---

<sup>149</sup> CRU 219.

eliminaron el Estado, sino que lo fortalecieron. Curioso, cuanto menos, es el testimonio de A. Solzhenitsyn que, hablando de Stalin, en *Archipiélago Gulag*, afirma:

Pero el reloj de la Historia seguía dando las horas. En 1933, en la sesión plenaria de enero del TsK y del TsKK, el Gran Caudillo, que ya calculaba mentalmente el número de bípedos que había que retirar de la circulación, declaró que la “desaparición del Estado”, prometida por Lenin y tan anhelada por los humanistas, “no llegaría a través del debilitamiento del poder estatal, sino a través de su máximo fortalecimiento, indispensable para rematar los restos de las clases moribundas...” Y como sea que estos restos acaban sus días “apelando a las capas retrasadas de la población y movilizándolas contra el régimen soviético” – y por clase retrasada puede entenderse cualquier persona de una clase no moribunda – concluía: “Queremos terminar con estos elementos rápido y sin especiales sacrificios” (Cómo podría hacerse sin “especiales sacrificios”, el Bienhechor no lo aclaró)<sup>150</sup>.

A juicio de Hinkelammert, un tanto inocente, según nuestra opinión, el Estado no se afianzó por las razones que había comentado Bakunin, la corrupción de los dirigentes una vez alcanzado el poder, sino por razones inherentes al ejercicio del poder mismo; concretamente, no siendo posible la anarquía, el Estado había de afirmarse. Aunque también reconoce que se acaba dando a este fortalecimiento del Estado una justificación casi religiosa: la salvación vendrá por la totalización de esta institución<sup>151</sup>.

De esta manera, y ésta será la visión que se impondrá, el Estado afirmado a largo plazo posibilita el cambio de la propiedad privada a la propiedad socialista, así como la instalación de un “sistema de planificación central que asegura la decisión planificada de las orientaciones principales de la economía, el cual aparece en la Unión Soviética a partir de los años 1928-1929”<sup>152</sup>.

Ahora bien, el sistema de planificación fue muy distinto al que había pensado Marx como asociación de productores libres que, coordinados por una planificación, podrían llegar a prescindir de las relaciones mercantiles, compartiendo en común, tanto el trabajo,

---

<sup>150</sup> *Archipiélago Gulag*, II, Barcelona 2005, 125. Cfr. también FAEO 88.

<sup>151</sup> Cfr. CRM 58s.

<sup>152</sup> CRU 220.



como el consumo<sup>153</sup>. La Unión Soviética no consiguió abolir estas relaciones mercantiles, sino que tuvo que contar con ellas. De igual manera, no fue capaz de abolir el uso del dinero. Se llegó así a un sistema de planificación altamente burocratizado.

En efecto, los bolcheviques, en el tiempo del comunismo de guerra de 1917-1921, no pudieron implantar una economía “natural”, con abolición del uso del dinero, y hubieron de pasar nuevamente a las relaciones mercantiles. El resultado fue la nueva política económica que, introducida por Lenin en el año 1921, marcó el paso del colapso de finales de la guerra civil rusa, a una progresiva implantación de formas económicas socialistas<sup>154</sup>. A partir de este momento, se va constituyendo un sistema de planificación donde las relaciones mercantiles y el uso del dinero y de los precios se establecen como el elemento clave del cálculo económico. Esto no había sido previsto por críticos como M. Weber y, a juicio de nuestro autor, Hayek no se molesta en interpretar este hecho<sup>155</sup>. En efecto, en el comunismo de guerra hubo el intento de hacer lo imposible en la Unión Soviética, pero se reaccionó al colapso llevando a cabo el proyecto socialista de modo viable, sin renunciar a las relaciones mercantiles. Afirma Hinkelammert:

El principio socialista de racionalidad, pues, no puede encomendar la función del equilibrio económico a un juego de mercados, ni permitir que ella se realice entre empresas socialistas. Pero tampoco puede prescindir de las relaciones mercantiles entre las empresas socializadas. La antigua idea marxista de la abolición de las relaciones mercantiles mediante la socialización de los medios de producción no resultó factible en razón de que la complejidad de la economía moderna es demasiado grande como para permitir el grado de transparencia económica necesario para alcanzar tal objetivo<sup>156</sup>.

Curiosamente, la secuencia anti-utópica de Hayek no se dio porque, cuando se intenta hacer lo imposible, el ser humano toma conciencia de lo posible, ya que, tal como afirma

---

<sup>153</sup> “Imaginemos, por último, una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y que invierten, según un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una solo fuerza de trabajo social”, en K. Marx, *El Capital*, I, 92.

<sup>154</sup> Para la reconstrucción de la historia del socialismo soviético, cfr. DDD 168-174.

<sup>155</sup> Cfr. ME 14-45.

<sup>156</sup> DDD 159s.

Hinkelammert, “no se sabe de antemano lo que es posible”<sup>157</sup>. El intento de realizar lo imposible no tiene porqué llevar al caos, sino a rastrear los límites de posibilidad. Se trata de procesos de aprendizaje, donde el realismo aparece como el intento de realizar lo imposible. Así, el pensamiento soviético reconocerá la ley del valor, pero la planificación socialista pretenderá el control consciente sobre dicha ley del valor<sup>158</sup>. Por tanto, merece la pena que nos detengamos en la visión que Hinkelammert tiene de la concreta realización de la planificación soviética, como forma de entender la realidad a la que nos referimos.

Como venimos diciendo, el intento de hacer una planificación sin relaciones mercantiles fracasó, porque tendrían que haberse planificado centralmente todos los productos. Ahora bien, como los productos por planificar tienden al infinito, ningún planificador podía hacer los cálculos. En efecto, “cuantos más productos se planifican, más tiempo toma el proceso de cálculo del plan, y más lejos se encuentra el plan del momento en el cual son tomados los datos para su elaboración”<sup>159</sup>. Si una planificación sin relaciones mercantiles implica una planificación total o completa, la planificación empieza a ser concebida apoyándose en relaciones mercantiles. Esto supone la existencia de empresas independientes que toman decisiones autónomas dentro del ámbito del conocimiento posible. Así pues, junto al sistema de planificación, surge una economía organizada por empresas autónomas en su toma de decisiones. De ahí surge un sistema con una tensión intrínseca entre una central de toma de decisiones planificadas y unas empresas autónomas en la toma de posturas. La central tiene una visión de conjunto de las interdependencias, pero no puede detallar las decisiones de cada uno; y las empresas saben en detalle su propio proceso de trabajo, pero desconocen las interdependencias del conjunto. He aquí la tensión y el conflicto. La meta de la economía socialista es el equilibrio, que es imposible sin planificar las orientaciones globales de la economía. Una economía sólo mercantil se centra en el beneficio, y esto no produce el equilibrio, sino todo lo contrario (desarrollo desigual,

---

<sup>157</sup> CRU 223.

<sup>158</sup> Cfr. DDD 169. La ley del valor, simplificando mucho, es el estudio de la proporción en el intercambio de las mercancías entre sí, introduciendo como criterio esencial el factor humano, es decir, el número de horas de trabajo requerido. Ya hablaba de ello A. Smith. Sin embargo, Marx analiza con profundidad este tema en su obra *El Capital*, al poner de manifiesto cómo esta ley funciona como límite al criterio básico del capitalismo: el beneficio. Cfr. K. MARX, *El Capital*, III, 200ss.

<sup>159</sup> CRU 230.

desempleo...). Hay que planificar líneas contrarias a las tendencias del mercado. Pero como la planificación no puede ser completa, se necesita recurrir a las relaciones mercantiles y orientar la tasa de ganancia. Este conflicto es el que, a juicio de nuestro autor, hay que solucionar.

La planificación debe entregar a las empresas metas de producción y de costes: cuánto y de qué producto ha de producir la empresa y, al tiempo, cuánto y de qué insumo<sup>160</sup> puede disponer para la producción del producto. Todos estos indicadores han de ser cuadrados por la planificación. Ahora bien, la central planificadora da a las empresas cifras agregadas<sup>161</sup>, pero las empresas no producen productos agregados, sino específicos, y es tarea de las empresas desagregar y especificar estas cifras planificadas. Cada empresa ha de hacerlo y se trata de su ámbito propio de autonomía. Estas especificaciones han de ser nuevamente equilibradas entre sí, es decir, han de tener proporcionalidad y ser optimizadas.

Es interesante hacer notar cómo, al no ser posible especificar las metas agregadas del plan, sino a la manera de relaciones mercantiles, la economía soviética tiene que recurrir a contratos de compra-venta entre las empresas y al cálculo de costes. Todo ello precipita en un cálculo de ganancias de cada empresa. Estos cálculos generan un plan marco de límites o arcos de decisión empresarial, dentro de los cuales cada empresa realizará sus contratos y podrá maximizar sus ganancias. En la Unión Soviética esto se denominó, tal como hemos apuntado anteriormente, “control consciente de la ley del valor”<sup>162</sup> y surgía de la interacción entre “el plan” y “la decisión autónoma” de la empresa.

Para que todo esto fluya ha de haber un sistema de precios y de uso del dinero entre las empresas, por ejemplo para la compra-venta, y también al interior mismo de las empresas. Esto es requerido siempre como un medio de cálculo. Sin embargo, estos precios no pueden surgir de las relaciones mercantiles entre las empresas, ya que estas están limitadas por las

---

<sup>160</sup> El insumo es el conjunto de bienes empleados en la producción de otros bienes.

<sup>161</sup> Las cifras agregadas refieren el total de la producción que se necesita, lo cual habrá de ser descompuesto con posterioridad dependiendo del número de empresas y el tamaño de las mismas, lo que cada uno puede producir del total, etc.

<sup>162</sup> CRU 232.

metas del plan. Surge así, desde la planificación central, los precios-sombra<sup>163</sup> que Kantorovich llama “precios objetivamente condicionados”<sup>164</sup>.

Ante estos precios hay dos problemas. El primero es que tal sistema de precios, para el cálculo del precio de equilibrio, ha de concordar con el salario mínimo, y ya vimos, hablando del neoliberalismo, que esto es complejo, porque sólo puede realizarse cuando el salario mínimo fluctúa entre cero y algún número positivo. Esto ocurre también con el precio sombra o precio social, de modo que no hay garantía de que exista un sistema coherente de precios y se produce la necesidad de separar entre precios de cálculo y precios de ingresos. El segundo problema radica en que los precios planificados son precios de productos agregados y no precios específicos de productos especificados. La especificación del precio sólo puede llevarse a cabo por la autonomía de las empresas, ya que el precio planificado funciona como límite o arco para las posibles variaciones de precios que se producen en la contratación entre las empresas.

Estos precios son la base del cálculo de costos para la empresa y también de la maximización de las ganancias, que ha de realizarse dentro de los límites planificados. No se pueden maximizar las ganancias produciendo productos no planificados o imponiendo precios no planificados. Pero se podrían dar situaciones donde la producción de otros productos, o la imposición de otros precios, aumentara considerablemente las ganancias. Esto hace que, desde el nivel de la empresa, haya siempre una tendencia a trasgredir el plan en orden a mayores beneficios, que hace necesario la existencia de instancias intermedias entre la planificación central y las empresas, para el control y el cumplimiento del plan.

Por tanto, nunca podemos encontrar un sistema de precios coherente porque inevitablemente ha de haber empresas con pérdidas o con alternativas potenciales de producción, que quedan excluidas por el plan. Aunque no podemos olvidar que, esta incoherencia, es el reverso de una planificación que pretende conducir al equilibrio económico global, donde existe un nivel de salarios determinado, al tiempo que las metas planificadas no pueden tomar en consideración todas las informaciones necesarias para calcular sus precios. Del mismo modo que se niega una tendencia al equilibrio en la economía capitalista, hemos de negar un sistema de precios coherente en la comunista. “Por

---

<sup>163</sup> El cálculo aproximado de la relación costo-beneficio referida a un determinado bien o servicio.

<sup>164</sup> CRU 232.

estas razones, la relación entre planificación y empresas autónomas es conflictiva y tensa”<sup>165</sup>. En efecto, si se renuncia a la planificación, se tiene capitalismo; si se renuncia a la autonomía de las empresas, se llega a una imposibilidad.

Con todo este planteamiento, podemos también entender que “la tasa de ganancia no puede ser sino un criterio secundario para las decisiones sobre las orientaciones básicas de la economía”<sup>166</sup>. Es decir, una empresa con pérdidas no es razón suficiente para cerrarla, así como el potencial aumento de productividad de otra no es criterio para aumentar su línea de producción.

Ahora bien, las condiciones materiales del equilibrio (pleno empleo, desarrollo armónico y respeto ecológico) no son suficientes para evidenciar la eficacia del sistema socialista y se necesita un criterio formal para calcular la conveniencia económica de las orientaciones básicas del sistema. No puede servir como criterio formal la “tasa de ganancia”, porque está limitada por el plan. De hecho, si las ganancias son planificadas, se necesita un criterio de rendimiento para esta planificación, que el socialismo soviético encontrará en la “tasa de crecimiento económico”<sup>167</sup>. Afirma Hinkelammert:

De un criterio como éste se desprende que determinada alternativa de inversión no es económicamente racional si promete una ganancia monetaria adicional. Por el contrario, desde el punto de vista económico puede ser mucho más racional una alternativa que prometa costos más altos y ganancias más bajas, siempre que ello implique un ahorro de equipos modernos, que permita, en otros planos, un aporte más grande al desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que importa en esta situación es que ni siquiera teóricamente puede concebirse un sistema de precios dentro del cual la tasa de ganancia pueda expresar ventajas de este tipo<sup>168</sup>.

Se produce una sustitución del criterio formal del capitalismo, la tasa de ganancia, por otro criterio formal del socialismo, la tasa de crecimiento<sup>169</sup>. Lo que rinde para unos es la

---

<sup>165</sup> CRU 234.

<sup>166</sup> CRU 235.

<sup>167</sup> Cfr. HG 29.

<sup>168</sup> DDD 166.

<sup>169</sup> Cfr. A. CIRIZA, “Franz Joseph Hinkelammert (1931)”, en C.A. JALIF DE BERTRANOU (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*, Mendoza 2002, 122.

ganancia, y para otros es el crecimiento. Ahora bien, Hinkelammert advierte que también es un criterio mercantil, porque el crecimiento se refiere al producto social total. Este cambio, sin embargo, se debe al hecho de que la tasa de ganancia nunca puede evaluar, como criterio formal, el rendimiento económico de una entera economía, sino sólo el de una empresa en relación a otra. Podemos visibilizar aquí la divergencia de intereses: el socialismo se ocupa del interés global, y el capitalismo del interés individual.

Queremos subrayar que la tasa de crecimiento no se deja guiar únicamente por el crecimiento máximo, como único criterio del rendimiento económico. El crecimiento máximo sirve como punto de referencia de las decisiones sobre el crecimiento real, pero se renuncia a esta maximización en aras de la tasa de crecimiento, no de ganancia. Hay limitaciones a esta maximización; fundamentalmente, el pleno empleo, la distribución de los ingresos y la ecología. La maximización a corto plazo se puede lograr sacrificando el crecimiento a largo plazo, por ello “aparecen posibilidades de crecimiento entre las cuales son escogidas aquellas que son factibles respetando tales limitaciones. Pero, una vez satisfechas tales limitaciones, sigue siendo válida la maximización del crecimiento”<sup>170</sup>. Aquí la política del país lo es todo porque el cálculo de la tasa de crecimiento fluctúa entre el crecimiento maximizado y el real, según la compatibilidad con las acciones políticas. En definitiva, la tasa de ganancia no es el criterio definitorio.

#### **4.2.2. El orden: la planificación perfecta**

El socialismo, según Hinkelammert, y desde el punto de vista económico, se entiende como una negativa tanto al automatismo del mercado, como a su cacareada tendencia al equilibrio. Por tanto, el socialismo, tal como hemos visto, y a través de un proceso de tanteos, pretende alcanzar el equilibrio económico por una vía alternativa. De este modo, encontramos en esta reflexión un nuevo concepto trascendental o límite, que tiene el nombre de planificación perfecta. Afirma Hinkelammert:

Eso explica que con los esfuerzos para la creación de una sociedad socialista aparece una reflexión sobre el equilibrio económico en términos de una planificación perfecta. El

---

<sup>170</sup> CRU 237.

concepto de una planificación perfecta, por supuesto, es nuevamente un concepto límite. Se piensan los elementos empíricos de la planificación a través de un progreso infinito, en términos tales que aparece un modelo que presenta esta planificación de una manera absolutamente lograda. Tal modelo de planificación perfecta es relativamente nuevo<sup>171</sup>.

Para Hinkelammert, aquí aparece apuntado el parecido y la diferencia fundamental entre el neoliberalismo y el socialismo soviético. Ambos llegan a un concepto trascendental que se convierte en el crisol interpretativo de la realidad: competencia perfecta y planificación perfecta. Ahora bien, y esto no deja de ser significativo, mientras que el neoliberalismo no desarrolla ninguna técnica para alcanzar su concepto límite, porque éste es producto espontáneo del movimiento del mercado, el pensamiento soviético intentará desarrollar depuradas técnicas para que su modelo de planificación sea plausible.

No es extraño, algo hemos apuntado ya, que este proceso se lleve a cabo por una serie de procesos de ensayo y error. En los previos de la primera Guerra Mundial, Otto Neurath estaba interesado en mostrar cómo era empíricamente factible llegar a una planificación perfecta sin relaciones mercantiles, ni uso del dinero; algo que provocó la reacción rápida de autores como Weber y Mises<sup>172</sup>. Posteriormente, después de que este intento hiciera colapsar al comunismo de guerra, se llega con Lenin, en los años veinte, a una política de planificación del Estado. Sin embargo, estas primeras aproximaciones no llegaban a ofrecer cauces plausibles en lo referente a la asignación óptima de los recursos económicos. Será Kantorovich quien comience a desbrozar este camino, llegando a una elaboración bastante conclusiva de la problemática de la asignación óptima de los recursos en una economía de equilibrio planificado en el año 1959. Podemos hablar ya aquí de un modelo de planificación perfecta.

---

<sup>171</sup> CRU 225.

<sup>172</sup> Nuestro autor hace notar que Weber y Mises tenían razón en su crítica a este primer modelo. Sin embargo, apunta que autores como Hayek o Popper se mantienen en un maniqueísmo que no hace justicia a la complejidad de lo real, pretendiendo ofrecer una alternativa con sólo dos salidas: o mercado, o plan; o racionalidad, o irracionalidad. Para Hinkelammert, estos autores no son capaces de contemplar la diferencia entre la pretensión de planificarlo todo, y la pretensión de planificar la economía como un todo. De esto tendremos ocasión de hablar más detenidamente a lo largo de nuestra reflexión. Para esto, por lo pronto, cfr. CRU 229s.

Siguiendo con la analogía del modelo de competencia perfecta, la planificación perfecta parte del mismo supuesto: el conocimiento perfecto. Para Kantorovich es fundamental la presuposición de que el planificador conoce todos los coeficientes técnicos del sistema, presentes y potenciales o futuros. Sin embargo, y como ya hemos apuntado, la planificación perfecta no es una simple inversión del modelo de competencia, porque la pretensión aquí es diametralmente opuesta:

Si bien sus supuestos teóricos básicos son los mismos, el propio modelo tiene una elaboración diferente. Principalmente se trata de la elaboración de técnicas de planificación con el objeto de ser usadas en la planificación del equilibrio económico general. El modelo de competencia perfecta no tiene una intención parecida. Si bien los dos modelos se conforman de sistemas de ecuaciones lineales simultáneas, el modelo de competencia perfecta las formula de una manera tal que no es posible una solución ni siquiera aproximada al equilibrio, mientras que el modelo de planificación perfecta busca precisamente un método que permita un cálculo aproximado del equilibrio económico de la economía<sup>173</sup>.

Para nuestro autor, seguimos con la comparativa con el neoliberalismo, al igual que el modelo de competencia perfecta es un modelo de mercado total, también la planificación perfecta es un modelo de planificación total. Ahora bien, la planificación perfecta resiste las dos críticas que hacía inconsistente el modelo de competencia perfecta porque, en primer lugar, puede considerar el límite positivo del salario y, en segundo lugar, puede llegar a un acuerdo común y hacerlo compatible con el conocimiento perfecto, porque no parte del conflicto de la competitividad.

Pero, al mismo tiempo, Hinkelammert es consciente de los puntos débiles; concretamente tres. El primero, no es posible una planificación de todos los productos, sino sólo de conjuntos agregados de ellos. El segundo, el equilibrio planificado es momentáneo, mientras que el cálculo del plan es un proceso en el tiempo. De esta manera, no es posible una reacción adecuada a los posibles cambios en la realidad planificada porque sólo es posible una planificación por periodos y no por instantes. El tercero, el supuesto del conocimiento perfecto hace referente a los elementos que entran en juego en el presente, no a los que serán en el futuro. O de otro modo, conocimiento perfecto no es previsión perfecta.

---

<sup>173</sup> CRU 226.



Con todo, ya lo hemos reseñado, Hinkelammert concede a esta teorización un plus de plausibilidad mayor que a la competencia perfecta o mercado en equilibrio, siempre que se dé por sentado su carácter aproximativo. En efecto, este plus de plausibilidad tiene una doble vertiente. Por un lado, el orden económico no se deja al arbitrio de fuerzas espontáneas, que exigen una confianza ciega en su despliegue. Por otro lado, y esto nos parece importante, nuestro autor ve la imposibilidad del mercado en equilibrio como una imposibilidad lógica; sin embargo, la planificación económica no es vista como imposibilidad lógica, sino fáctica, ya que se da por descontado su mayor consistencia teórica. O de otro modo, el equilibrio perfecto es lógicamente contradictorio e irrealizable; sin embargo, la planificación perfecta es lógicamente no contradictoria, aunque irrealizable. Así pues, Hinkelammert distinguirá entre la imposibilidad de esta planificación perfecta y, dada su consistencia, la posibilidad de derivar de la teoría diversas técnicas de planificación. La clave radicaría en no olvidar el carácter trascendental de la meta utópica:

La teoría de la planificación perfecta, en cambio, es consistente, a condición de que no se la interprete como una meta hacia la cual avanza el proceso de planificación. El resultado es, por tanto, que la planificación global inevitablemente es una planificación aproximativa, que no puede realizarse a no ser apoyándose en relaciones mercantiles y en el uso del dinero<sup>174</sup>.

Estas apreciaciones nos permiten comprender el interés que Hinkelammert tuvo, ya desde su tiempo de doctorando, en estudiar el modelo de planificación soviética. De hecho, nuestro autor piensa que se ha desechado con demasiada prontitud las clarificaciones teóricas y los logros parciales que se alcanzaron con esta tentativa. Así, la solución a los desarreglos del actual mercado globalizado sólo será factible volviendo al ensayo de una planificación de la actividad económica mundial, sin rechazar el cúmulo de experiencia que nos han ofrecido estos antiguos modelos. Se trataría de lo que el mismo Hinkelammert llama un mercado planificado, ya que “las mismas razones que explican la inevitabilidad del mercado, explican igualmente la inevitabilidad de la planificación, esto es, la imposibilidad del conocimiento origina tanto el mercado como la planificación en relaciones de complementariedad”<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> CRU 228.

<sup>175</sup> CRU 330.

### **4.2.3. El caos: la guerra atómica**

Estamos mostrando cómo el pensamiento soviético, al igual que el neoliberal, tiene una articulación tripolar: la realidad empírica, existente de hecho, como realidad amenazada, en la forma de una sociedad socialista; el orden, como realización cumplida en el comunismo, con una plasmación esclarecida en la planificación perfecta; y ahora el caos, entendido como el aniquilamiento de la humanidad por la guerra nuclear.

En efecto, el neoliberalismo entiende la posibilidad de la guerra atómica como un mal que, en un determinado momento, pudiera ser necesario para evitar lo peor, esto es, la imposición del modelo soviético. Sin embargo, si el caos para el neoliberalismo consiste en la utopía socialista, es curioso constatar que el concepto límite negativo del socialismo soviético no es, de por sí, el capitalismo. El pensamiento soviético tiene la profunda convicción de que los logros del mercado son perecederos y consisten en una etapa del desarrollo histórico, llamada a superarse. El caos está representado por la guerra nuclear y, si se teme al capitalismo, es por la posibilidad de que, usando la bomba atómica, acabe con la historia presente<sup>176</sup>.

Somos conscientes de que este epígrafe presenta un evidente desequilibrio con respecto a su paralelo 4.1.3, donde tratábamos de “la utopía socialista”. Hinkelammert no ofrece más información, sobre esta perspectiva, que la aquí apuntada. No obstante, nos ha parecido apropiado mantener esta breve reflexión como un epígrafe independiente para evidenciar la estructura triple de la racionalidad utópica, que estamos pretendiendo describir. De este modo, hemos primado la simetría de la estructura porque es, al mismo tiempo, una forma de subrayar un determinado contenido de nuestro recorrido reflexivo.

### **4.2.4. Las inconsistencias del marco categorial del pensamiento soviético**

El olvido del carácter no empírico del concepto límite de planificación perfecta, provoca la ilusión trascendental de un proceso histórico que posibilita un acercamiento empírico a metas que no lo son. Además, volvemos a toparnos con la misma contradicción

---

<sup>176</sup> Cfr. CRU 252s.

dialéctica que veíamos a propósito del neoliberalismo: si la realización máxima de la competencia perfecta es la desaparición de la misma, la realización cumplida de la planificación es la disolución de la planificación. En efecto, la institucionalidad de la planificación perfecta, sin relaciones mercantiles, ni coacciones legales, es la disolución de toda planificación y del órgano que la lleva a cabo: el Estado. Se trataría de un escenario de conjunción espontánea de libertades donde no existe nada que planificar<sup>177</sup>.

De nuevo aquí, nos encontramos de lleno con las fallas de un proceso infinito de aproximación, que hemos llamado proceso de mala infinitud. El socialismo, realizándose palmo a palmo, nos conduce inexorablemente a la patria comunista, donde el ser humano se experimentará en absoluta armonía con sus semejantes y con el medio<sup>178</sup>. A este respecto, afirma nuestro autor:

Se trata, evidentemente, de un progreso infinito aplicado al desarrollo de una historia real. Resulta un progreso tal, que ni siquiera en un tiempo infinito puede llegar a su fin. En términos de Bloch: un progreso infinito en el sentido de un viaje sin fin, una aproximación sin aproximar. Siendo tal aproximación infinitamente inalcanzable, resulta una aproximación absolutamente ilusoria<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Esta contradicción dialéctica aparece claramente expresada en el pensamiento conservador, y reaparece, con sus conceptualizaciones propias, tanto en el neoliberalismo, como en el socialismo soviético. El concepto límite de “plausibilidad perfecta”, posee su contrario en el de “legitimación social” que se encuentra en proporcionalidad directa al grado de precariedad de un determinado nomos instituido. Cuanto más ilegítimo sea este nomos, más necesitado estará de legitimación, y más distante se encontrará de la plausibilidad perfecta. Por tanto, ambos conceptos se relacionan de modo dialéctico porque la función social de legitimación “es contradictoria en el sentido de que su cumplimiento perfecto y cabal implica su propia desaparición”, en CRU 129. Si el punto de partida es siempre una empiria necesitada de legitimación, porque se halla amenazada (competencia o planificación), la plausibilidad perfecta de esta empiria supone el desvanecimiento de la misma.

<sup>178</sup> “Ya representándose en términos generales al orden comunista, se hace visible que éste, desde el primer momento de su existencia hace realidad los deseos más soñados de la humanidad, sus sueños de bienestar general y abundancia, de libertad e igualdad, de la paz, de la fraternidad y la colaboración entre los hombres. La victoria del comunismo será el sueño realizado de toda la humanidad trabajadora”, en *Grundlagen des Marxismus-leninismus. Lehrbuch* (Bases del marxismo-leninismo. Manual), Berlín 1960, 823.

<sup>179</sup> CRU 253. Hinkelammert no refiere cita alguna de Bloch.

Esta ilusión transcendental nos posibilita, a continuación, exponer las principales inconsistencias del pensamiento soviético, al igual que hicimos con el pensamiento neoliberal.

La primera inconsistencia sería la creación del mito del progreso técnico, con su correspondiente proyección al futuro. Este mito se concibe desde una lógica implícita, apuntada anteriormente, donde la humanidad se va acercando cada vez más a sus propios sueños. Se trata de metas que, en los parámetros que usan ciertos científicos, aparecen factibles en principio. Nuestro autor hace referencia al “catecismo” del marxista-leninista; concretamente al *Manual de las bases del marxismo-leninismo*, donde se pueden encontrar las siguientes ilusiones, dadas como posibles: prolongar la vida del ser humano hasta 150 o 200 años, superar la vejez y el cansancio, devolver la vida a aquellos que mueren de forma prematura o por accidente, producir ilimitadamente todas las materias conocidas de la tierra y otras desconocidas, nuevas razas de animales y especies de plantas con un crecimiento mucho más rápido para proveer de alimento a los hombres, el dominio del tiempo de modo que sea posible, por ejemplo, solicitar lluvia cuando plazca<sup>180</sup>...

¿Cómo se realizan estas proyecciones? Se parte de tendencias tecnológicas actuales y, de un modo asintótico, se proyectan hasta el futuro, husmeando en los límites de lo posible. Esta asíntota se realiza con precisión matemática, al aplicar un cálculo infinitesimal a la tendencia del desarrollo tecnológico. De esta manera, la palabra clave es “progreso”. Se trata de metas, a las que ya nos hemos referido, que aparecen como posibles, en principio:

Llegar allí, es una cuestión de tiempo y del aprovechamiento de éste para acelerar, en lo posible, este proceso. Si bien el optimismo que estaba en la base de estas proyecciones infinitas hoy ha disminuido bastante, debido a la crisis del crecimiento sentida especialmente por la crisis ecológica, el análisis sigue todavía perfectamente vigente<sup>181</sup>.

Este mito no es privativo del socialismo soviético. Sin embargo, hay una diferente interpretación del mito, debido a la diferencia entre tasa de crecimiento y tasa de ganancia. En efecto, el pensamiento soviético no valora esta mistificación por sí misma, sino en

---

<sup>180</sup> Exactamente nos referimos a *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch*, Berlín 1960, 825s. Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica 2010, 261 (en adelante, MPL).

<sup>181</sup> CRU 240s.

cuanto ésta se puede vincular con la meta clásica del comunismo. En el pensamiento capitalista hace falta un plus ideológico adicional para evidenciar cómo el crecimiento está asegurado precisamente cuando la ganancia es la pauta de conducta fundamental. O de otro modo, hay crecimiento y desarrollo tecnológico porque hay una maximización de las ganancias.

Además, esta meta clásica del comunismo coincide con el modelo de planificación perfecta, que hemos visto como no realizable en la realidad. Para el planificador, la no desaparición del dinero y de las relaciones mercantiles, mantenidas aún con la autonomía de las empresas existentes, así como la necesidad de incentivar materialmente las fuerzas del trabajo, son vividas como imperfecciones del tiempo presente. “La realidad llega a tener como su horizonte infinito tanto el modelo de planificación perfecta como la realización de este comunismo”<sup>182</sup>. Así, si la imagen de perfección del capitalismo era la “competencia perfecta”, aquí la imagen de perfección, derivada al igual que en el capitalismo desde una estilización (idealización) de la realidad presente, es la de “planificación perfecta”.

Como segunda inconsistencia hay que subrayar que a la mitificación del crecimiento económico, gracias al avance imparable del desarrollo tecnológico, va unida la idea de una sociedad plenamente lograda, una sociedad perfecta. Así, la imagen del comunismo comienza a ser realidad ya, y de un modo imparable, en la sociedad soviética. De hecho, el “socialismo no es interpretado como un nomos por consolidar, sino como una sociedad de tránsito entre capitalismo y comunismo, que no tiene jamás una forma definitiva”<sup>183</sup>.

Hay dos datos significativos. El primero refiere cómo el sueño del comunismo está presente ya en muchas civilizaciones antiguas, especialmente en las masas de trabajadores; aunque ellas no supieron desentrañar las leyes del desenvolvimiento de la historia y darle consistencia científica. El segundo dato sostiene que el marxismo supo convertir el comunismo de mera utopía en ciencia, es decir, marcó el paso del sueño a la realidad. “En esta perspectiva, el socialismo no es todavía comunismo, pero es el inicio del camino hacia aquel. Comunismo es desarrollo del socialismo hasta sus últimas perspectivas”<sup>184</sup>. Encontramos así una grandiosa filosofía de la historia donde “el movimiento histórico es

---

<sup>182</sup> CRU 242.

<sup>183</sup> CRU 243.

<sup>184</sup> CRU 244.

concebido como eterno, pero inscrito en esta su eternidad, hay un movimiento ascendente hacia el comunismo pleno”<sup>185</sup>. Este ascenso imparables hacia un mañana ya poseído en la idea, es descrito como sigue por R. Trotski:

El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más sabio y más complejo. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una calidad dinámicamente dramática. El hombre normal se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y por encima de estas alturas se levantarán nuevas cúspides<sup>186</sup>.

Hinkelammert describe el comunismo, de manera sugerente, como “el interior infinito de la sociedad socialista”<sup>187</sup>. Esto es lo que E. Bloch critica como un viaje sin fin, que acaba convertido en un viaje a ningún sitio, sin sentido<sup>188</sup>. Nuestro autor habla de un barco que se aleja cada vez más del horizonte, a medida que avanza hacia él. Esto acaba provocando el desfondamiento y la pérdida de la esperanza, convirtiéndose en un viaje al infierno. El comunismo, como concepto límite abstracto, sigue siendo concebido como el resultado de un progreso en el tiempo y la consolidación máxima de la sociedad socialista. “El comunismo es un concepto límite interpretado como futuro empírico, hacia el cual se avanza”<sup>189</sup>. De nuevo aquí encontramos la paradoja del pensamiento utópico, en su versión soviética, donde el concepto límite abstracto, al ser convertido en empiria, se transforma en el *realissimum* que legitima el orden establecido:

Por lo tanto, interpretado el concepto límite de una planificación perfecta como un futuro empírico posible, hacia el cual la realidad de la sociedad socialista se aproxima gradualmente,

---

<sup>185</sup> CRU 244.

<sup>186</sup> L. TROTSKI, *Literatura y revolución*, I, París 1969, 175. Aparece también citado, sin referencia al respecto, en ND 121. Somos conscientes de que Trotski se oponía al estalinismo, y también al burocraticismo soviético en cuestiones económicas fundamentales.

<sup>187</sup> CRU 245.

<sup>188</sup> No encontramos referencia bibliográfica alguna de Hinkelammert en relación a esta apreciación sobre E. Bloch.

<sup>189</sup> CRU 246.

esta misma sociedad se legitima y afirma toda una ética social que es el conjunto de normas implícitas a una orientación por la maximización del crecimiento económico<sup>190</sup>.

La tercera inconsistencia del marco teórico del pensamiento soviético, a juicio de Hinkelammert, hace referencia a la tasa de crecimiento<sup>191</sup>. La sustitución de la ganancia por el crecimiento sigue significando el mantenimiento de criterios mercantiles, ya que este cambio no garantiza que el criterio decisivo sea la satisfacción de necesidades o la reproducción de la vida humana concreta<sup>192</sup>. En el capitalismo, las mercancías se producen en función de las ganancias. En el socialismo, las mercancías se producen en función del crecimiento económico. Ninguna responde a la satisfacción de necesidades y, por esta razón, la maximización del crecimiento lleva al sistema soviético a una mística asemejable a la del capitalismo.

Convertida esta tasa de crecimiento en un criterio estructural de toda la sociedad, el peligro consiste en poner al conjunto de la misma en función y al servicio de la tasa de crecimiento. Nuestro autor opina que esto ocurrió en el sistema estaliniano:

El aparato de planificación sencillamente impuso metas de producción, cuyo cumplimiento significaba instaurar un nuevo espíritu de eficiencia. La presión administrativa impulsó el cumplimiento de estas metas, subordinando el cambio de la estructura de valores a un sometimiento bastante ciego a tal planificación y a un desarrollo de los valores de eficiencia en función del cumplimiento de los planes<sup>193</sup>.

Kolakowski cuenta la anécdota de que en Polonia, a finales de los años cuarenta, apareció un afiche que decía: “Combatán la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas”<sup>194</sup>. Se trata de una funcionalización de toda la sociedad en aras de dicho crecimiento. De hecho, el sistema económico, en la Unión Soviética, fue el punto fijo desde el que se producía la maximización del crecimiento y, por tanto, la planificación global del equilibrio. Aquí cifraba el socialismo soviético su principio de logro, y no en la satisfacción de las necesidades. Hinkelammert llega a afirmar

---

<sup>190</sup> CRU 251. Cfr. también CRM 57ss.

<sup>191</sup> Cfr. ME 89s. y CRM 52.

<sup>192</sup> Cfr. ND 29-32.

<sup>193</sup> DDD 234.

<sup>194</sup> ND 30.

que el pleno empleo, la distribución de ingresos y el sostenimiento ecológico, en contra de lo que pudiera parecer, no son tanto limitaciones a este logro, sino los canales que hacen sostenible el crecimiento en un plazo de tiempo considerable.

## 5. Conclusión: el paso de Kant a Hegel

“La relación simétrica entre las ideologías staliniana y neoliberal es realmente sorprendente”<sup>195</sup>. Ante esta apreciación de Hinkelammert cabría preguntarse el porqué. Y aquí podría ayudarnos su intuición kantiana, aquella que lo lleva a realizar una crítica de la razón utópica. De la misma manera que el espacio y el tiempo, por poner un ejemplo, son formas puras de la sensibilidad, dadas a priori, con independencia de la experiencia, la racionalidad utópica también posee unas formas puras que son condición de la cognoscibilidad de la realidad; es decir, estas formas serían sub-puestas para que la realidad pueda convertirse en objeto de conocimiento.

O de otro modo, si la *Crítica de la razón pura* se plantea las condiciones de posibilidad del conocimiento, la *Crítica de la razón utópica* se plantea las condiciones de posibilidad de lo “posible”, es decir, de lo “real”, en correlación a lo “imposible” o lo “imaginario”. De ahí la simetría entre pensamiento neoliberal y pensamiento soviético, que hemos intentado mostrar en el anterior apartado. Dicha simetría se debe al hecho de que ambos pensamientos comparten una misma estructura trascendental y se hace pertinente la pregunta de si es posible un acercamiento a la realidad que pueda realizarse al margen de esta estructura trascendental, de carácter utópico. De hecho, afirma nuestro autor:

La crítica de la razón utópica demuestra que en la modernidad la razón misma ha adoptado un carácter utópico. Pero no consideramos el carácter utópico de la razón moderna como una confusión, de la cual se tuviera que salvar la razón, sino como una dimensión en su interior, de la cual tenemos que tomar consciencia [...] El pensar en utopías hace parte de la *conditio humana*. Quien proclama el “fin de las utopías”, llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana* [...] Las utopías son imaginaciones, que se relacionan con un “más allá” de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la

---

<sup>195</sup> ND 36. Cfr. también ND 129.



*conditio humana* [...] Porque no pensar lo imposible es imposible, y sin pensar lo imposible jamás podemos circunscribir el marco de lo posible<sup>196</sup>.

Como se puede intuir, estamos tocando el punto nuclear de toda la reflexión de F. J. Hinkelammert. Su filosofía crítica no pretende ontologizar la raíz de la perversión en referencia a estas utopías; tal como hacen otros pensamientos, de los que hemos de presuponer intereses no explicitados. En efecto, la crítica de las utopías no supone el desprecio de las mismas, sino la recuperación decidida de ellas. A esto es a lo que llama Hinkelammert el verdadero realismo, ya que la razón no puede desembarazarse de estas proyecciones de corte trascendental, sino hacerlas conscientes. Paradójicamente, cielo y tierra aparecen entrelazados en el alba de la modernidad, y ya no será posible la apelación a uno, sin pasar por el otro<sup>197</sup>. A este propósito, Pérez Tapias afirma:

Todo ello señala hacia la cuestión antropológica de fondo que asoma en unos y otros: la dimensión utópica como dimensión que arraiga en la realidad estructural del hombre, que ha madurado en determinadas coordenadas sociohistóricas y que no se puede extirpar, y menos para volver atrás en cuanto a la expresión cultural lograda por y para dicha dimensión. Lo que resulta entonces es que no vale afrontar la innegable crisis del pensamiento utópico desde la falsa alternativa de *utopía sí* o *utopía no*, sino que los interrogantes se desplazan hacia *qué tipo de utopía*, cuando hasta los críticos del pensamiento utópico no se desprenden de contenidos de “intención utópica”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> CRU 388s. Cfr. también ND 143.

<sup>197</sup> Hablando de simetrías y de escaleras, afirma nuestro autor: “El pensamiento de tradición burguesa, por consiguiente, se efectúa en un espacio a partir del cual procede la crítica de la ideología. Este espacio está dado por el concepto de interés general, el cual apunta más allá del interés propio o interés particular, aun cuando en la tradición burguesa se establece un automatismo que conecta a ambos: el automatismo del mercado con su ‘mano invisible’. Este funciona como una escalera de Jacob, que va de la tierra directamente al cielo. Por ello, siguiendo a Polanyi, se puede hablar de este capitalismo como el capitalismo utópico. El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob parecida. Consistía en el pasaje del socialismo al comunismo mediante la maximización de las tasas de crecimiento. El comunismo era el concepto correspondiente de interés general. En consecuencia, la crítica de la ideología que Marx aplicaba al capitalismo, se podía aplicar de manera análoga a la ideología soviética”, en GS 230.

<sup>198</sup> PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 351s.

Sin embargo, y avanzando en la reflexión, este trasfondo kantiano, que nos parece muy pertinente, no explica hasta sus últimas consecuencias la complejidad de la racionalidad utópica y se hace necesario, a nuestro juicio, una referencia ineludible a la filosofía de la historia de cuño hegeliano. No nos explicamos la razón de que Hinkelammert no entre de manera decidida en este punto, máxime cuando establece un diálogo profundo con Popper, especialmente con sus obras *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*. En ambas, a nuestro juicio, la apelación a la filosofía de Hegel es decisiva.

Interesante, de hecho, el paso del idealismo trascendental al idealismo absoluto y su concepción de la historia como despliegue del Espíritu absoluto<sup>199</sup>. Kant revoluciona la metafísica clásica. Ésta buscaba el “en sí” como aquella realidad existente que es incondicionada o absoluta. Kant afirma que ese “en sí” no se da, sino que aquello que se da es una “correlación”, donde el pensamiento establece unas condiciones de posibilidad que “crean” al objeto.

Sin embargo, para Kant ese “en sí”, incondicionado y absoluto, no desaparece, sino que queda impregnando potencialmente toda su filosofía. Eso absoluto no es una realidad, pero sí es un ideal regulativo que modula permanentemente el conocimiento y la acción moral. El conocimiento entendido como “correlación” no cesa nunca de buscar nuevas causalidades, nuevas correlaciones, de tal modo que el acto mismo de conocer tiende permanentemente, aún sin encontrar reposo alguno, a lo incondicionado. De ahí surgirá la idea de “progreso”, como realidad asintótica e inacabada. Además, este absoluto aparecerá también como sentido sustentador de la acción moral. Si el acto moral es un hecho, como muestra Kant en la *Crítica de la razón práctica*, está necesitado de postularse en lo absoluto: la libertad, el alma inmortal, Dios.

Es interesante constatar, a raíz de la referencia al ideal regulativo, que la meditación sobre el mismo nos permitirá realizar, en el momento oportuno, una evaluación crítica de los diferenciados universos utópicos. Especialmente, porque dicho ideal regulativo adolece

---

<sup>199</sup> Para la reflexión que sigue, cfr. GARCÍA MORENTE, *Lecciones*, 219-324; G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid 2000; G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Barcelona 1995; J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, Madrid 1979; E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid 1982<sup>2</sup>; T. PINKARD, *Hegel. Una biografía*, Madrid 2001; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 2000<sup>8</sup>.

de falta de mediación política, o incluso de historicidad. Por esta razón, es imprescindible referir dicho ideal regulativo a un ideal contrafáctico que, actuando desde dentro de la realidad, puede ser orientativo de la praxis histórica<sup>200</sup>.

Ahora bien, y seguimos con nuestro argumento, si el punto de partida de la filosofía de Kant era, por un lado, la ciencia físico-matemática (razón pura), y por otro el hecho moral (razón práctica), la filosofía post-kantiana tomará como punto de partida la existencia misma de ese “absoluto”, convertido por Kant en ideal regulativo y, por ende, en un absoluto potencial. Se comienza ahora a edificar el sistema en esa piedra, lo que supone la transformación de la metafísica antigua en metafísica del ideal.

Desde lo que venimos diciendo, podemos entender las trazas fundamentales de la filosofía hegeliana. Nos parece pertinente detenernos brevemente en ellas, porque las entendemos como la matriz de los distintos movimientos sociales de los siglos XIX y XX. De esta manera, pretendemos amplificar, en la medida de nuestras posibilidades, el pensamiento de Hinkelammert que, a propósito de la razón utópica, hemos presentado en este capítulo.

Para Hegel, como real punto de partida de su sistema, existe lo absoluto, lo incondicionado, es decir, aquella realidad cuya existencia no está sujeta a condición alguna. Además, este absoluto es de naturaleza espiritual; por tanto, hemos de entenderlo como

---

<sup>200</sup> De esto habla Pérez Tapias al referir la conveniencia de que el ideal sea siempre principio regulativo de la praxis política y social: “Se trata de una función ética irrenunciable para lo utópico, revalorizada por autores como Apel y Habermas, quienes desde su peculiar ‘vuelta a Kant’ – más el primero que el segundo -, sin renunciar a la herencia hegeliano-marxista – más el segundo que el primero -, subrayan la importancia de contar con un ideal capaz de ejercer *funciones regulativas* respecto de la acción, las cuales no hay que entender como escindidas de la realidad – al modo de ideal vinculado a un ámbito nouménico, al modo kantiano -, sino que más bien hay que concebirlas como las propias de un *ideal contrafáctico*, que opera ya desde el seno mismo de nuestra facticidad – como es el de una comunicación sin trabas en una situación social sin relaciones de dominio”, en *Del bienestar*, 365s. Del mismo autor, Cfr. *Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad. El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología trascendental-dialéctica de K.-O. Apel*, en BLANCO FERNÁNDEZ, PÉREZ TAPIAS, SÁEZ RUEDA (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid 1994, 210-215. Para poner de manifiesto cómo este ideal contrafáctico forma parte de un todo más amplio que podemos llamar “dialéctica abierta”, también de Pérez Tapias cfr. *Filosofía*, 107s.

“pensamiento”, “razón”, “espíritu”, “idea”, “sujeto”<sup>201</sup>. Por primera vez, la realidad no va a ser pensada únicamente como substancia, sino que será pensada como historia, a saber, como pensamiento o espíritu. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”<sup>202</sup>.

Recuerda Hegel el eterno devenir de Heráclito, que quedaba condensado en la imagen sugerente del fuego como principio último de lo real<sup>203</sup>. El pensador alemán no pretende ser un filósofo que reflexione en inmovilidad metafísica, en una especie de sistema apriorístico y abstracto, sino que es un observador nato del movimiento mismo de la vida, de sus contradicciones, del dolor y del sufrimiento, de la pasión o la fatiga... Precisamente, es este movimiento el que pretende llevar al pensamiento. De esta manera, Hegel llega a la intuición de que este absoluto, de naturaleza espiritual, se “fenomeniza”, es decir, se manifiesta, se expande en el espacio y en el tiempo, dando lugar a la realidad, a la naturaleza, a la historia, al propio ser humano:

El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto* simple de este todo<sup>204</sup>.

El absoluto es “el todo”, no captable por la ciencia, que se encarga de los objetos concretos, correlativos al sujeto y, por tanto, de contestaciones parciales, sino que el todo se capta por intuición intelectual, llamada a aprehender la esencia de ese absoluto intemporal. La ciencia positiva, para Hegel, dando respuestas fragmentarias y parciales, no es suficiente

---

<sup>201</sup> “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”, en G.W.F. HEGEL, *Fenomenología*, 16.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, 15. Aquí aparece clara la diferencia terminológica entre Aristóteles y Hegel ya que “la esencia de la substancia es autoestancia, la del sujeto, automovimiento”, en E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 113. Cfr. también E. BLOCH, *Sujeto*, 67.

<sup>203</sup> “He aquí por qué Hegel exclama, en su *Historia de la filosofía*, al encontrarse con Heráclito: ‘Aquí, divisamos tierra’”, en E. BLOCH, *Sujeto*, 123.

<sup>204</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenología*, 13.

porque no sacia este afán de conocer. El conocimiento, teniendo como “telos” este ideal regulativo, siempre busca trascender; o de otra manera, el ser humano anhela un conocimiento absoluto, una explicación cumplida del todo. Desde aquí, podemos entender la altura de la empresa propuesta por los distintos movimientos sociales que, sustentados en esta matriz de pensamiento, aspiran a portar al concepto la verdad total de la vida.

Así pues, ofrecemos cuatro puntos significativos de esta filosofía hegeliana que pretenden aportar un plus de significatividad al pensamiento de Hinkelammert. No pretendemos invalidar sus reflexiones, que juzgamos como altamente sugerentes, sino ofrecer un horizonte más amplio, que no hemos sentido reconocido en el trascurso de sus reflexiones.

El primero de ellos nos hablaría del axioma fundamental del pensamiento hegeliano. A partir de lo expuesto, podemos comprender la relación inextricable entre lo ideal y lo real: “lo que es racional es real y lo que es real es racional”<sup>205</sup>. Por tanto, lo particular es comprendido como un momento dentro del despliegue del Espíritu absoluto, desdibujándose la diferencia entre dentro y fuera, finito e infinito, sujeto y objeto, trascendencia e inmanencia... “porque el infinito hegeliano es el infinito que se hace mediante lo finito, y lo absoluto es *el ser que regresa eternamente a sí desde el ser otro*”<sup>206</sup>.

Desde esta identificación entre ideal y real, podemos hacer referencia a algo que hemos apuntado a lo largo de nuestra reflexión: el concepto límite trascendental, que no posee empiria alguna, acaba convirtiéndose en la realidad suprema, suplantando la vida concreta que se despliega ante nosotros. De hecho, la empiria, que es siempre situación amenazada, es considerada por los distintos pensamientos utópicos como realidad aminorada, a la espera del supremo cumplimiento.

El segundo de estos puntos haría referencia al hecho de entender la verdad como historia y, por tanto, no como una realidad ya dada, sino haciéndose. Así pues, el sistema hegeliano es una monumental filosofía de la historia que presume haber desentrañado las leyes que rigen el curso del desenvolvimiento de dicha historia. Los distintos pensamientos

---

<sup>205</sup> “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”, en G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Werke 7, Frankfurt am Main 1970, 24. La traducción es nuestra.

<sup>206</sup> G. REALE-D. ANTISIERI, *Historia*, 115.

sociales, fundados en esta base, sienten que la historia les pertenece y que son el fruto maduro de una evolución histórica que los hace merecedores de tales logros. De esta suerte, cuando se ha hecho claro a la idea la meta de nuestros desvelos, sólo es cuestión de tiempo alcanzar el futuro anhelado. Para expresar lo dicho, no podemos dejar de citar el siguiente texto de Hegel:

Jamás, desde que el Sol brilla en el firmamento y los planetas giran en torno a él, se había visto que el hombre se colocara de cabeza, es decir, sobre el pensamiento, construyendo la realidad a tono con éste. Anaxágoras fue el primero que dijo que el *nous* gobernaba el mundo; pero, hasta ahora, no logró el hombre hacer que el pensamiento gobernase la realidad espiritual. Fue, por tanto, un espléndido amanecer. Una sublime emoción vibró en aquella época, el mundo se sintió atravesado por un entusiasmo del espíritu, como por si por primera vez se hubiera conseguido, realmente, reconciliar lo divino con el mundo<sup>207</sup>.

Estas apreciaciones nos ayudan a entender en profundidad el trasfondo tanto del pensamiento neoliberal, como del socialismo soviético. Al final, ambos se consideran la expresión legitimada de un movimiento histórico imparabile que conduce a una meta que, poseída ya en el a priori del concepto, se proponen alcanzar. Se corre el riesgo de hacer de la historia un proceso imparabile en ascenso que conduce a la reconciliación de todo. La sociedad burguesa, para los comunistas, aparece como un eslabón a superar de este proceso histórico. La reconciliación de todo, por la dinámica misma del mercado, hace anhelar a los neoliberales la totalización del mercado. Ambos aparecen seducidos por la innegable consistencia de estas leyes que rigen el decurso de la historia de la humanidad. Al final, aparece la ilusión trascendental, de la que hablaba nuestro autor, de un acercamiento continuado y cierto a lo que, paradójicamente, es una meta trascendental. Se producía así, tal como apuntaba Bloch, una dinámica asintótica de aproximación que nunca aproxima; o en palabras de Hinkelammert: una mala infinitud.

Ahora bien, y en tercer lugar, este desarrollo imparabile y en ascenso no está descargado de fatiga, de dolor y sufrimiento; en definitiva, se trata de un desenvolvimiento dramático. En efecto, para Hegel la historia es el calvario del Espíritu absoluto en su proceso de objetivación de sí, y de reapropiación de sí mismo. Pensar la vida supone el esfuerzo por pensar lo negativo. Pensar la historia requiere del coraje para hacerse la pregunta acerca de

---

<sup>207</sup> *Werke*, IX, 441. Citado por E. BLOCH, *Sujeto*, 226.

civilizaciones enteras que, siendo de una grandeza inigualable, acabaron en la destrucción y en el olvido. La solución de Hegel apunta a un sistema vivamente dialéctico, donde lo negativo acaba convirtiéndose en un momento necesario dentro del proceso de despliegue del Espíritu. La tarea de pensar la vida no diluye el abismo de lo negativo, sino que se propone atravesarlo para llegar así a lo positivo. De esta manera, lo negativo no es lo contrario a lo positivo, sino un momento necesario y vital. A este propósito, en su comentario a la obra de Hegel, afirma Bloch:

La negación, no aislada, sino dentro de todo el conjunto dialéctico, es algo extraordinariamente activo, hace saltar, hecho añicos, todo lo existente. Es una conmoción y una destrucción que abre el camino de lo nuevo: Hegel presenta la dialéctica como un proceso ininterrumpido de *rupturas*<sup>208</sup>.

Dentro de este marco de comprensión, también podemos ubicar ciertas reflexiones, a propósito del pensamiento neoliberal, como soviético, donde se percibe esta dialéctica de la historia. Ya desde A. Smith, en referencia a la matriz liberal, hemos visto referencias a un pensamiento del “descarte”, donde se da por descontado que la realización de las leyes del mercado exige el sacrificio de vidas humanas, como momento necesario del camino hacia la meta. Esta apreciación llegaba a un momento especialmente álgido en las valoraciones de Hayek a propósito de la necesidad de sacrificar cierto número de individuos concretos para salvar a la especie humana como tal. Pero de la misma manera, hemos visto razonar al pensamiento soviético. Concretamente, hablando de la época de Stalin, hemos podido constatar que el fortalecimiento del Estado, momento necesario del desenvolvimiento histórico, requería la retirada de circulación de cierto número de “bípedos”. Es esta una reflexión que aparece remarcada en la obra de Hinkelammert y que nosotros queremos referir a la herencia hegeliana de estos pensamientos utópicos.

Por último, y en cuarto lugar, es interesante preguntarse por el lugar que ocupa el ser humano dentro del sistema hegeliano. Con esta concepción dialéctica y total de la realidad se comprende la dificultad para señalar el lugar concreto donde se habla de este ser humano. En efecto, la autoconciencia entrada en el mundo no indica más que un momento

---

<sup>208</sup> E. BLOCH, *Sujeto*, 119. Cfr. también G.W.F. HEGEL, *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona 1989, 40-44.

dentro del despliegue dialéctico del Espíritu absoluto que hace de la historia su propio “calvario”, tal como apuntábamos. Todo lo que acontece bajo el cielo tiene el único objetivo de que el Espíritu se conozca a sí mismo y que, mediante la objetivación de sí, llegue a una más alta reapropiación y reconciliación consigo mismo. De esta forma, la dualidad sujeto-objeto es pura apariencia que está llamada a profundizarse para descubrir la verdadera realidad. Afirma Bloch:

Lo interior y lo exterior no ofrecen, uno y otro, más que la “apariencia de ser”; al entrelazarse, surge lo real, pues lo real es “la unidad de lo interior y lo exterior” [...] La finalidad de la conjunción del conocer consiste “en destruir también la apariencia de que el objeto es algo exterior al espíritu” [...] El yo y la cosa coinciden aquí, en el laconismo de la dicha y de la reconciliación (teóricamente señalada) [...] Este conocimiento es, por tanto, como en el título de la primera obra de Hegel, en la *Fenomenología*, historia de la aparición del espíritu; pues el yo no es, aquí, otra cosa que el espíritu que se comprende a sí mismo<sup>209</sup>.

De nuevo encontramos una correspondencia con las reflexiones de Hinkelammert. Se trata de lo que nosotros llamaríamos la “masificación” de los distintos pensamientos utópicos. En efecto, por masificación entendemos la disolución de la real alteridad, de la consideración de la infinita dignidad de cada rostro concreto. No es extraño, pues, que para el neoliberalismo y para el socialismo, lo concreto quede sacrificado a la realización del todo. Podríamos traer a colación una de las frases más conocidas de Hegel: “la verdad es el todo”<sup>210</sup>.

Desde aquí podemos aportar luz para comprender apreciaciones, como las de Hayek, cuando habla de la necesidad de sacrificar la razón subjetiva e individual a una razón superior, que contenedora del todo, nos envuelve y supera. La razón no se encuentra, paradójicamente para su pensamiento, en el individuo, sino en la totalidad de la especie y del desarrollo histórico. Al individuo se le pide un sacrificio de su singular racionalidad. De la misma manera, en el pensamiento soviético, la ilusión de la patria supone la anulación de la apetencia particular para que sea posible el advenimiento del cielo comunista. En pro del bienestar de todos, se pospone la necesaria realización personal, ya que las infinitas individualidades han de quedar sacrificadas al plan.

---

<sup>209</sup> E. BLOCH, *Sujeto*, 43s.

<sup>210</sup> “Das Wahre ist das Ganze”, en G.W.F. HEGEL, *Fenomenología*, 16.



En definitiva, hemos echado en falta una referencia más decidida a esta filosofía de la totalidad y también a aquellas corrientes que, a lo largo del siglo XX, han generado un pensamiento de resistencia. O de otro modo, sentimos la ausencia, en la reflexión de nuestro autor, de aquellas filosofías que, frente al hechizo de la identidad hegeliana, fundamentalmente el de la historia y el del ser humano, han querido ser testigos de una alteridad que no se deja disolver en la quietud del sistema. Concretamente, nos referimos a la Escuela de Frankfurt, contando con autores como Horkheimer y Adorno, y al pensamiento judío, especialmente significado en la figura de E. Levinas. Es una falta que juzgamos cualitativamente significativa, en el sentido de que podría haber ahondado el pensamiento de nuestro autor y haberlo enriquecido con ulteriores consideraciones.

A propósito de la Escuela de Frankfurt, nos parece acertado, después de lo visto, traer a colación la afirmación de Adorno en su *Minima moralia*, como una verdadera declaración de intenciones: “El todo es lo no verdadero”<sup>211</sup>. La clave radicaría en un diálogo con cierta filosofía de la historia que, en una apreciación tan fuertemente subrayada del sentido de la misma, acaba siendo tendente al totalitarismo. Desde otra perspectiva, pero igualmente pertinente, el pensamiento judío reacciona contra la asimilación de lo otro al sí mismo, dejando asfixiada en otra totalización, en este caso la del sujeto, toda suerte de alteridad y diferencia. Así, en su *Totalidad e Infinito*, E. Levinas apunta: “La fenomenología hegeliana – en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto – expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo [...] La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es ‘Otro’”<sup>212</sup>.

A ambas corrientes, las aúna una pobreza común: la de las víctimas de nuestra historia. Por esta razón, la muerte aparece reivindicada en su negativa a la totalización y a tranquilizadoras argumentaciones. O de otro modo, la referencia a la “imposible teodicea”<sup>213</sup> es un dato compartido, permaneciendo en la interrupción, el dolor y lo roto. Así, Horkheimer, hablando de la muerte, afirma que no se puede mantener “ningún sentido

---

<sup>211</sup> TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en R. TIEDEMANN (ed.), *Obra completa*, IV, Madrid 2004, 55 (párrafo 29).

<sup>212</sup> E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2002, 60s.

<sup>213</sup> Expresión tomada a J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid 2003.

justificador”<sup>214</sup>. Y F. Rosenzweig, otro distinguido pensador judío de primera mitad del siglo XX, hace la siguiente reflexión sobre el lugar de la muerte dentro del sistema hegeliano:

Pues el idealismo, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y es ésta la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada<sup>215</sup>.

En conclusión, nos parecía justificado acabar el presente capítulo haciendo una referencia a Hegel y a la pertinencia de su filosofía para contextualizar, en la medida de lo posible, la reflexión de Hinkelammert. De la misma manera, era obligado referirse a las filosofías que se niegan a la totalización de una ontología de la identidad tan fuertemente subrayada. Nuestra intencionalidad se hará aún más manifiesta cuando, en el capítulo que sigue, acometamos el diálogo filosófico que se entabla con el pensamiento de K. Popper en su crítica al historicismo, y en el capítulo tercero reflexionemos sobre las mitificaciones de la razón.

---

<sup>214</sup> M. HORKHEIMER, “Utopía”, en A. NEUSÜSS (comp.), *Utopía*, Barcelona 1971, 101.

<sup>215</sup> F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca 1997, 44.

## Capítulo II

### LA RAZÓN CÍNICA (en su abuso)

#### 1. Introducción

La modernidad tiene, para nuestro autor, una raíz fuertemente anti-utópica que, muchos de sus teóricos, no han sabido reconocer. Así, la denominada post-modernidad no es para Hinkelammert sino una desembocadura radicalizada de lo moderno. Si un pensamiento utópico, falto de discernimiento, puede caer presa del hechizo de la identidad, el anti-utopismo permanece, paradójicamente, en aquello mismo que pretendía rechazar. Esta es una de las líneas fuertes de la reflexión de nuestro autor. De hecho, y como él mismo afirma, hablando de la postmodernidad, y de su carácter marcadamente anti-utópico, “se trata de un totalitarismo que totaliza a la sociedad por la negativa de la totalidad”<sup>216</sup>. De esta manera, la hipótesis de trabajo de Hinkelammert aparece tan clara como sugerente:

En buena parte, el anuncio de una cultura de la postmodernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama<sup>217</sup>.

Somos conscientes de la heterogeneidad de eso que se ha dado en llamar “postmoderno”. Sin embargo, sí nos parece oportuno subrayar que Hinkelammert se refiere a una “cultura”, donde el neoliberalismo se encuentra aliado con un evidente anti-utopismo, negando así la posibilidad de alternativas. Al mismo tiempo, y para aquellos que opinen que la apreciación de lo postmoderno en Hinkelammert es un tanto maximalista, sería interesante no pasar por alto la realidad desde la que escribe nuestro autor. En efecto, para los hombres y mujeres que piensan desde el reverso de la historia, es decir, desde las periferias de nuestro mundo, lo “post” puede seguir resultando muy moderno y, en cierto

---

<sup>216</sup> FAEO 99.

<sup>217</sup> FAEO 98s.

modo, colonialista. En todo caso, y esta es la advertencia de fondo de Hinkelammert, la radicalización de la crítica a la racionalidad utópica puede llegar a ser tan total que se caiga en un anti-utopismo.

En relación al tema de modernidad y utopía, podemos barruntar básicamente un triple posicionamiento en la discusión de racionalidades. En primer lugar, un utopismo moderno que se encuentra falto de autocrítica, siendo incapaz de ver las ambigüedades de los propios logros, los efectos colaterales negativos de su praxis de transformación de la realidad, o el sacrificio irreparable de vidas humanas. En segundo lugar, podríamos hablar de un anti-utopismo postmoderno que, desde una consideración esencialista de lo utópico, ligada invariablemente a ciertas fijaciones históricas, “ontologiza” la raíz de la perversión. Y, en tercer lugar, una recuperación crítica de la utopía que, buscando las condiciones de posibilidad para la misma, se centra en la cuestión de una redefinición asumible del utopismo<sup>218</sup>.

Estas diversas posturas pueden tematizarse a partir de las reacciones que, en su momento, suscita la conocida obra de Horkheimer y Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*. Aunque en ella se realiza una crítica contundente a la utopía racional moderna, muchos pensadores postmodernos consideran que aún es necesaria una radicalización de la misma. De este modo, se puede llegar a una negación de toda forma de racionalidad utópica, lo que supone, para estos pensadores, el anuncio del fin de la modernidad y la consagración de un verdadero anti-utopismo<sup>219</sup>. En efecto, cuando la negativa se totaliza se cae en lo otro de sí, es decir, en la negación de la razón. La postmodernidad, vista desde esta perspectiva, corre el peligro de no convertirse en una verdadera superación de la modernidad: permanece en lo idéntico, pero con el signo menos delante del paréntesis<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 339-371.

<sup>219</sup> Cfr. J.J. SÁNCHEZ BERNAL, *La caída de las utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro*: Estudios Trinitarios 36 (2001) 243s.

<sup>220</sup> Cfr. *Ibíd.*, 263, donde se afirma: “Es, en efecto, en esta obra (*Dialéctica de la Ilustración*) donde la autocrítica de la Ilustración llega en verdad a *romper* con esa lógica sin caer, por otra parte, como el pensamiento débil postmoderno, en la negación de la razón, en *lo otro de la razón*, sino donde se rompe con esa lógica desde la misma razón ilustrada, sólo que desde una razón ilustrada amasada en otra lógica, en la lógica de la memoria de las víctimas, en la lógica de la justicia y la solidaridad compasiva”. Queda aquí pendiente el debate de si Horkheimer y Adorno realizan realmente una revisión crítica de la utopía, algo que

En contraste con esta postura, y en la senda iniciada por la Escuela de Frankfort, una postmodernidad asumible haría referencia a la pretensión de salvar a la razón de la razón misma. En este sentido, se trataría de realizar una crítica a la modernidad que permitiera el rescate de la utopía en tiempos postmodernos. Esta labor revisionista estaría entendida en sentido kantiano, es decir, la tarea crítica no supone el abandono de lo criticado, sino el discernimiento del asunto en cuestión y, por supuesto, la recuperación de aquellas dimensiones que aparecen como pertinentes y necesarias. De hecho, Hinkelammert siempre repite que su labor crítica no consiste en despreciar, sino en incluir desde un horizonte más consciente.

O de otro modo, a partir de pensadores como Horkheimer y Adorno, o como Apel y Habermas, surge una línea de reflexión que siente la necesidad de reconducir lo postmoderno, asumiendo sus vertientes positivas, y abandonando aquellos aspectos del pensamiento de la diferencia que, por su debilidad, acaban convirtiéndose en una cobertura ideológica al sistema capitalista. A propósito de esta “segunda modernidad”, de corte más reflexivo, son elocuentes las palabras que siguen:

La vertiente positiva de esa *posmodernidad* supone la caída de viejos dogmas y el cuestionamiento radical de las pretensiones excesivas de una razón auto-mitificada en su unidimensionalidad; la *posmodernidad* nos sitúa en la incertidumbre y nos obliga a replantear muchas cosas –entre otras, las tareas y la especificidad de la misma reflexión filosófica -. En la vertiente negativa, encontramos un relativismo extremo, un desfundamiento de las posturas críticas, la renuncia a perspectivas universalistas, el acallamiento de las propuestas utópicas, la desconfianza con respecto a la propia razón y, de la mano de todo ello, el resurgir neoconservador que acaban avalando los planteamientos “posmodernistas”<sup>221</sup>.

---

pone en duda el propio Hinkelammert. Para nuestro autor, W. Benjamin está por encima de los demás miembros de la Escuela de Frankfurt porque es el primero en realizar tal crítica de la razón utópica; algo que no supieron ver los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. De hecho, Hinkelammert señala el conflicto de Adorno con Benjamin, que impide reconocer a este último como a uno de los suyos. Como en otras ocasiones, la afirmación de nuestro autor nos parece un tanto maximalista. Volveremos sobre esta temática cuando, en el próximo capítulo, acometamos la presentación de la obra en cuestión. Por ahora, cfr. E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 56.

<sup>221</sup> J.A. PÉREZ TAPIAS, *Más allá*, 208.

La referencia final al resurgir de un pensamiento conservador de corte neoliberal, que aúna anti-racionalismo con liberalismo, nos conecta de nuevo con la reflexión de Hinkelammert sobre la razón cínica, que vamos a exponer en este segundo capítulo. Toda racionalidad que, contraviniendo su dimensión utópica, se presenta a sí misma como expresión palmaria de lo real, es adjetivada por nuestro autor como racionalidad cínica. En efecto, se trata del cinismo que oculta nuevas mitificaciones y se niega al reconocimiento de las mismas<sup>222</sup>.

Este cinismo, so capa de realismo, es la peor de las utopías, a juicio de Hinkelammert. Tal como afirmó R. Musil, el realismo, para el cual no caben otras posibles alternativas, es la utopía del *statu quo*; por tanto, una re-mitificación interesada de lo real. Por ello mismo, la re-mitificación cínica se sustenta en el nihilismo. Una afirmación decidida del orden de cosas establecido, aún cuando esta afirmación suponga la destrucción de la especie humana y del medio, es una celebración nihilista de la muerte. O de otra manera, si fuera del capitalismo no hay salvación, pero la permanencia en el mismo es condenación, sólo nos queda la nada. Como veremos a lo largo del presente capítulo, esta “nada” es entendida como la epopeya de un suicidio colectivo, donde se camina con los ojos abiertos hacia el abismo. De ahí que, esta forma de postmodernidad, sigue siendo tan destructiva como la modernidad y, por ello, para Hinkelammert no hay ningún prefijo de superación; es decir, no existe el “post”.

La descripción de la razón cínica, en el presente capítulo, contará con cuatro pasos consecutivos. En primer lugar, conectamos con el anterior capítulo para realizar la narrativa del paso de la razón utópica a la razón cínica. Para ello, evidenciaremos cómo la pérdida del valor de uso es un plano inclinado para la renuncia a cualquier forma de universalismo que, finalmente, acaba en una inevitable celebración de la muerte, de carácter anti-utópico. En segundo lugar, haremos un acercamiento detenido al pensamiento político de K. Popper, y trataremos de ponerlo en conexión con el anti-utopismo contemporáneo. En efecto, Popper, junto a Weber, son los autores modernos que, a juicio de Hinkelammert, dan carta

---

<sup>222</sup> “La postmodernidad como afirmación ideológica no es ya la *resistencia* última al mito de la modernidad, sino más bien la *capitulación* de la razón ante el mito que de nuevo desbanca a la utopía: el mito, esta vez, del vacío y la banalidad en que desemboca el mundo *enteramente desencantado*”, en SÁNCHEZ BERNAL, *La caída*, 254s.

de cientificidad a un capitalismo que se presenta como la única alternativa posible. En tercer lugar, hemos de aproximarnos a F. Nietzsche como profeta de nuestro tiempo. La clave radicaré en mostrar a Nietzsche no como superación de la modernidad, sino como la expresión suprema de lo moderno. Este punto nos parece, dentro del pensamiento global de nuestro autor, sugerente y original; especialmente por la relación que se establece entre el pensador de la tragedia y el neoliberalismo actual<sup>223</sup>. Sin embargo, no obviaremos los puntos débiles de las apreciaciones de Hinkelammert sobre Nietzsche, ya que, en ciertas ocasiones, no hacen justicia a la complejidad del pensamiento de este filósofo. En cuarto y último lugar, y a modo de conclusión, haremos una serie de apreciaciones sobre la relación entre utopía e ideología. Estas consideraciones finales se imponen, después del recorrido esbozado en el presente capítulo, debido a una cierta ambigüedad y falta de profundización, de parte de nuestro autor, en tales conceptos fundamentales.

Seguimos, pues, con el necesario discernimiento de las racionalidades, para mostrar que lo utópico es una dimensión irrenunciable de toda forma de pensamiento, se reconozca o no. Más aún, el no reconocimiento de ello puede ser muy peligroso porque puede conducirnos a altas cotas de destrucción.

## **2. De cómo la razón utópica se torna en cínica**

El objetivo que nos proponemos a continuación es el desvelamiento progresivo del nihilismo que se encuentra implícito en una racionalidad utópica falta de discernimiento. De hecho, y a juicio de nuestro autor, el proyecto de emancipación moderno lleva implícito en su seno un fuerte componente anti-utópico, puesto de manifiesto, de modo cínico, en el denominado tiempo post-moderno. Así pues, pretendemos relacionar tres conceptos fundamentales, que irán haciendo aparición a lo largo de nuestra reflexión: “utopía”, “anti-utopía” y “cinismo”. Para ello, procederemos en tres pasos consecutivos. En primer lugar, mostraremos el tránsito de una racionalidad reproductiva a una racionalidad medio-fin. En segundo lugar, hablaremos de la caída de los socialismos históricos y del papel que ha jugado esta caída para la configuración de una racionalidad cínica. Y en tercer lugar,

---

<sup>223</sup> Cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Prólogo*, en FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 10.

pondremos de manifiesto las distintas metamorfosis que ha sufrido el neoliberalismo, hasta llegar a la situación de mercado globalizado en la que actualmente nos encontramos.

## **2.1. De una racionalidad reproductiva a una racionalidad medio-fin**

En el presente epígrafe, tenemos el propósito de seguir con la reflexión de nuestro autor a propósito del necesario discernimiento de las racionalidades<sup>224</sup>. Y para ello, conectamos con la temática, iniciada en nuestro anterior capítulo, sobre cómo la razón moderna se torna en utópica. La renuncia a juicios de valor y la consideración únicamente de juicios de hecho era el punto que unificaba todo el movimiento; al final, la racionalidad no juzgaba sobre la bondad o no del capitalismo o del socialismo, sino sobre la posibilidad misma de su realización histórica. En efecto, si los movimientos socialistas juzgaban sobre la imposibilidad del capitalismo, el liberalismo neoclásico juzgará sobre el carácter irrealizable del socialismo. Así pues, y primeramente en el capitalismo neoclásico de Weber, el valor de uso se torna en un valor subjetivo de preferencia; único suelo en el que la ciencia puede emitir juicios racionales. Pero también el socialismo histórico, especialmente el soviético, acabará renunciando al valor de uso para centrarse en el primado de la tasa de crecimiento. De esta manera, y a juicio de nuestro autor, la racionalidad utópica, si no permanece vigilante con respecto a sí misma, lleva ya en su propio seno el germen de la metamorfosis en racionalidad cínica. Justamente, la renuncia al valor de uso supone la dejación, al menos implícita, de la preocupación por la vida del sujeto concreto, en la medida en que estos movimientos utópicos comienzan a trabajar con una antropología encubierta de un sujeto abstracto. Será cuestión de tiempo que aquello implícito acabe haciendo su aparición a la manera de un cinismo postmoderno<sup>225</sup>.

Centrémonos en el liberalismo neoclásico. Nuestro autor se refiere a Jevons en Inglaterra, a Menger en Austria, a Böhm-Bawerk en Alemania y, especialmente, a los desarrollos posteriores, con una fuerte matematización, en autores como Walras y Pareto. Este movimiento pone en acto una racionalidad lineal que es llamada por Hinkelammert

---

<sup>224</sup> Cfr. ME 27.

<sup>225</sup> Para todo lo que sigue, tenemos muy presente F.J. HINKELAMMERT, *Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica 1987 (en adelante DT). También, cfr. E 281-318 y GS 227-245.



“racionalidad medio-fin”<sup>226</sup>; es decir, se trata de juzgar sobre la racionalidad de los medios con un criterio cuantitativo de costos, tratando de conseguir un determinado fin con la minimización óptima de tales costos. Esta racionalidad no se propone conseguir fines generales no cuantitativos, tales como la humanización o la exaltación de la patria, por ejemplo, sino fines específicos, como la fabricación de determinados productos o la oferta de servicios concretos. El elemento que permite relacionar los medios con los fines a lograr no es otro que la eficiencia, tratando de conseguir el menor costo de los medios en relación al fin que se pretende alcanzar. Ahora bien, y esto es determinante, la eficiencia tiene sentido sólo en el caso de que sea cuantificable; de ahí que esta eficiencia deba ser expresada en términos monetarios, es decir, ha de ser calculable en dinero. ¿Cuál sería el objetivo global que guía todo este movimiento? La mayor rentabilidad, la optimización del beneficio. O de otro modo, se pretende que el costo de los medios sea inferior al costo del fin que se ha producido, tratándose de establecer, en definitiva, una relación satisfactoria entre insumo y producto. El espacio donde se va a decidir esta relación se llama mercado, y ahí se establece una relación cuantificada, en forma de precio, entre el coste de producción y el pago final por el producto, todo ello dentro de un marco dinámico y de una lucha por la competencia. Esta lucha decide quién es el eficiente, ganando la partida, y quién no lo es, siendo finalmente retirado de la circulación.

¿Cuál es la cuestión de fondo que subyace a esta racionalidad medio-fin? La competitividad y la eficiencia se convierten en los valores supremos que deciden sobre la consistencia del resto de los valores de una manera tiránica. “Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, en tanto que los que la obstaculizan son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es criterio de su validez”<sup>227</sup>. Ahora bien, el valor supremo de la competitividad se presenta con piel de cordero porque posee una justificación última, aducida incesantemente desde A. Smith: la convicción de que la libre competencia crea como efecto no intencional una armonía social que repercute en el interés general. O de otra manera, el liberalismo neoclásico tiene una pretensión universalista, ya que “lo racionalizado no produce irracionalidades”<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Cfr. ND 159-167.

<sup>227</sup> ME 16.

<sup>228</sup> ME 16.

Todo este planteamiento será finalmente elevado a la categoría de “científico”, tal como vimos en el anterior capítulo, por las teorizaciones de M. Weber, de modo que esta gran utopía es presentada como mero realismo ajeno a juicios de valor o consideraciones éticas<sup>229</sup>. Así, la epistemología y la metodología científicas, en el pensamiento de Weber, acaban siendo totalizadas en clave de una racionalidad medio-fin; es decir, “no hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin”<sup>230</sup>.

Para entender esta totalización metodológica, que hace que la ciencia esté ciega para valoraciones éticas, Hinkelammert utiliza una sugerente imagen: dos competidores que se dedican a cortar la rama del árbol sobre la que se hallan sentados, de modo que vence aquel que logre cortar antes la rama. El fin de cortar la rama requiere de unos medios; en este caso, un serrucho y trabajo. La ciencia puede pronunciarse sobre la adecuación de los medios para alcanzar el fin. Ahora bien, cuando se alcanza el fin, uno de los competidores, el que cae primero, muere y ya no puede haber más fines. Tenemos así una doble posibilidad. La primera de ellas consiste en que los competidores sean conscientes de este efecto y, de modo intencional, cometan un suicidio. El fin, sin lugar a dudas, es cortar la rama. Pero el resultado final es el suicidio. La segunda posibilidad sería que los competidores no sean conscientes del efecto no intencional de la realización del fin. Ahora bien, aunque no sea intencionado, seguirá habiendo un suicidio. Esta es la contradicción con la que nos encontramos: se trata de una acción racional, según la teoría de la acción racional medio-fin, pero el actor muere y se disuelve la posibilidad de más fines. Lo que diría esta racionalidad formal, ajena a valores, es que se debe cortar la rama, ya que eso es lo eficiente, aunque se provoque la muerte. “Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad”<sup>231</sup>, concluye Hinkelammert.

---

<sup>229</sup> Nuestro autor, en CRU 379, hace referencia a la obra de M. WEBER, *Economía y sociedad*, México 1944. Concretamente, en la p. 24 de esta obra se subraya cómo a la base del nacimiento de la “ciencia económica” se encuentra el llamativo fenómeno de la organización del juego social a partir de los intereses individuales. También, en la p. 79, se alude a que la renuncia al cálculo sin dinero pondría en peligro el abastecimiento de las masas, mostrando así el carácter “anti-científico” del socialismo.

<sup>230</sup> ME 17.

<sup>231</sup> ME 13.

Lo que queremos dejar claro es que la clave de todo lo que venimos diciendo radica en la reducción del “valor de uso” a mero “valor de elección”<sup>232</sup>. El análisis de nuestro autor tiene aquí una referencia clara al pensamiento de Marx. Un elemento fundamental del marxismo es la ley del valor, sustentada en una “racionalidad reproductiva”, tal como afirma Hinkelammert. Esta racionalidad aboga para que la fuerza del trabajo transforme la naturaleza y pueda posibilitar la vida de todos. Lo explica, nuestro autor, de la siguiente manera:

El sujeto del trabajo – el trabajador o productor – es el hombre. Este hombre es un ser natural y, como tal, parte de la naturaleza y dirige su actividad hacia la transformación de la misma naturaleza. Esta transformación de la naturaleza por el hombre – de la que él mismo es parte – es una necesidad del hombre, porque sin ella el hombre no puede satisfacer sus necesidades materiales, siendo para él, una cuestión de vida o muerte. Este trabajo produce productos, que pueden ser valores de uso en el grado en que sean capaces de satisfacer necesidades materiales<sup>233</sup>.

La cuestión del valor de uso, en el pensamiento de Hinkelammert, hace referencia a dos consideraciones principales: la abstracción que realiza el mercado del valor de uso<sup>234</sup> y la objetivación en el valor de uso del conjunto de todas las relaciones intersubjetivas<sup>235</sup>.

A propósito de la primera consideración, y a juicio de nuestro autor, la reflexión de Marx tiene una significativa clave de lectura en el replanteamiento de las relaciones entre el mercado (valor de cambio) y el valor de uso. En efecto, la afirmación del valor de cambio supone generar las condiciones que hacen posible la optimización del beneficio, aunque el ser humano sea tomado como un medio. Sin embargo, la afirmación del valor de uso supondría la generación de aquellas condiciones que hacen posible la reproducción de la vida del sujeto, haciendo de éste un fin, y jamás un medio. Pues bien, “Marx sostiene que el

---

<sup>232</sup> Cfr. A. CIRIZA, “Franz Joseph Hinkelammert (1931)”, 122.

<sup>233</sup> DT 17.

<sup>234</sup> Este tema es tratado extensamente a propósito de un intercambio intelectual entre Enrique Dussel y K-O. Apel, en relación a la fundamentación de la ética en Alemania y en América Latina. Los comentarios de Hinkelammert a esta discusión intelectual, con el título *La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica de Apel al marxismo*, se encuentra en ME 189-233.

<sup>235</sup> Cfr. MPL 274-277.

mismo mercado abstrae el valor de uso en el proceso de la formación del valor de cambio. Eso es lo que le reprocha al mercado, y ese es el punto de partida de toda su crítica del capitalismo”<sup>236</sup>. Así, la vida y la muerte del sujeto pueden llegar a ser irrelevantes para el mercado, cegado por el único criterio de las ganancias.

A propósito de la segunda consideración, ya sabemos que por valor de uso se entiende un metabolismo de la naturaleza que, a través del trabajo, produce bienes que satisfacen necesidades. Ahora bien, la necesidad sólo se reconoce a posteriori, en un momento segundo, a través de un proceso reflexivo de objetivación, que ayuda a distinguirla del mero deseo. En este proceso reflexivo es imprescindible introducir la corporeidad como criterio máximo de discernimiento; es decir, se ha de garantizar que el sujeto siga vivo. Sin embargo, esta objetivación tiene sus trampas, porque queda desdibujado el hecho de que en el valor de uso se objetivan el conjunto de todas las relaciones que componen el mundo: tanto relaciones intersubjetivas, como relaciones con la naturaleza. Desde el punto de vista del proceso global de consumo, lo que interesa es la producción de fines; desde el punto de vista del valor de uso, lo que interesa es que dichos fines sean producidos con el respeto a las relaciones que se hallan implicadas. Hinkelammert utiliza una imagen interesante para esto, al afirmar que “es la reivindicación de la corporeidad de la vida humana y de toda la vida. Pero toda corporeidad tiene alma, tiene espíritu. Sin embargo, el espíritu es vida del cuerpo”<sup>237</sup>. Así, el criterio movilizador no es sólo la reproducción de la vida del sujeto (cuerpo), sino la reproducción de una vida con dignidad, donde lo no visibilizado de estas objetivaciones (alma) mantengan el respeto a la dignidad del sujeto. Esto podría considerarse una actualización del pensamiento de Marx, a propósito de su interpretación de la alienación del ser humano.

Con lo que venimos diciendo, se puede comprender cómo esta ley del valor se torna, en el liberalismo neoclásico, en una mera administración de la escasez, dando paso a una racionalidad de tipo instrumental o utilitarista. O de otra manera, el valor habla de “necesidad”, y la administración de recursos va a hablar de “preferencias” de consumo, o de meros “deseos”. Encontramos aquí la clave de la oferta y la demanda que,

---

<sup>236</sup> ME 192. El “valor” reside en la reproducción de la vida humana, mientras que el “valor de uso” sería la utilidad concreta de cada producto para la consecución de dicho fin.

<sup>237</sup> MPL 277.

paradójicamente, establece precios de bienes que son necesarios. Hinkelammert quiere subrayar que la economía es la ciencia que trata de la reproducción de la vida humana, y no la ciencia que trata de la administración de la escasez. En efecto, “la administración de la escasez es hija de la razón instrumental medio-fin, la teoría del valor es hija de la razón reproductiva en función de la vida humana”<sup>238</sup>.

Así, aniquilado el valor de uso en referencia a las cosas, el nihilismo queda introyectado en el interior mismo del sistema. El trigo, nos dirá nuestro autor, aunque alimento, no se produce si no es competitivo. O el abrigo, si no es competitivo, no se producirá, aunque caliente y pueda quitar el frío a un ser humano. “Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia”<sup>239</sup>. El progreso pierde su sentido porque se convierte en una inercia regresiva. Pero aún más. El sinsentido del hacia dónde manifiesta la dificultad para dotar de sentido a la propia vida, apareciendo así el nihilismo. En palabras de Hinkelammert:

La teoría de la acción racional que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante hoy, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. Con eso abstrae las necesidades del sujeto y lo transforma en un sujeto de preferencias. Habla de la utilidad del sujeto y lo transforma en un sujeto de preferencias. Habla de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor. De este modo excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana<sup>240</sup>.

Curiosamente, al totalizar esta racionalidad medio-fin, y su expresión metodológica en la ciencia, la responsabilidad aparece como su contrario. En efecto, la responsabilidad para M. Weber no consiste en velar por las condiciones que posibilitan la vida, sino en no dejarse llevar por juicios de valor, ajenos a la ciencia<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> ND 265. Para Hinkelammert ambas racionalidades no son excluyentes, sino que han de ser convenientemente articuladas.

<sup>239</sup> ME 14. Para profundizar en esta irracionalidad racionalizada, cfr. MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto*, 102-121.

<sup>240</sup> ME 26. Cfr. MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto*, 95s.

<sup>241</sup> Cfr. ND 178-181 y E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 172s.

Sin embargo, esta pérdida de la centralidad del valor de uso no es privativa únicamente del liberalismo neoclásico, sino de los socialismos históricos<sup>242</sup>. Incluso, a juicio de Hinkelammert, podemos encontrar una cierta ambigüedad en el propio Marx. En efecto, nuestro autor afirma que el punto fuerte de Marx es su análisis; en gran medida, seguido en lo que hemos dicho anteriormente. Pero el punto débil de Marx, también según el parecer de nuestro autor, hace referencia a su propuesta. Dicha propuesta habla de la necesidad de coordinar las fuerzas productivas (medios de producción y fuerzas del trabajo) para que garanticen la vida del ser humano y del medio natural. Ahora bien, este desarrollo y coordinación de las fuerzas productivas son entendidos por Marx a la manera de una maximización de las tasas de crecimiento. Y es aquí donde volvemos a encontrar una abstracción que sigue dominándolo todo: el individuo, la familia, la sociedad, el trabajo o la técnica. Para Hinkelammert, esto entra en conflicto con la reproducción de la vida del sujeto concreto, tal como se pudo comprobar en la realización histórica del socialismo soviético. Uno de los puntos débiles de la propuesta de Marx fue desarrollar las fuerzas productivas en clave de una maximización de la tasa de crecimiento. Con todo, Hinkelammert reconoce que Marx es uno de los primeros que explicita la necesidad de conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas con la reproducción de la vida humana<sup>243</sup>.

Por tanto, podemos ya sentir reconocido un progresivo desvelamiento de aquello que se encuentra *in nuce* en una racionalidad utópica que se pervierte: el nihilismo. Este desvelamiento será pertinente abordarlo para descubrir cómo la razón utópica tiene el peligro de convertirse en cínica. Así, tenemos un primer momento donde, como ya hemos descrito, se elimina el valor de uso. Después, el reconocimiento de que ciertas acciones provocan destrucción, aunque no sea esta destrucción lo que se busca como finalidad. En este punto, los pensamientos utópicos mantienen aún una evidente pretensión de universalidad y ofrecen como perspectiva válida una confianza ciega en ciertas leyes

---

<sup>242</sup> Cfr. DT 51-55. La pérdida del valor de uso tiene como consecuencia obvia la alienación del ser humano. Esta alienación tendría una cierta similitud con el proceso de proyección religiosa expuesto por Feuerbach: el hombre contempla y desea la “mercancía” producida por él mismo como la esencia verdadera de su propio yo. En otras palabras, es la mercancía la que engendra (dialéctica) al propio ser humano, consiguiendo que el sujeto se reconozca en las imágenes dominantes de la necesidad. Para esto, cfr. G. DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, 1967, tesis 27, 28, 30, 31. Nuestro autor no hace referencia a Debord.

<sup>243</sup> Cfr. ND 266s.

históricas, de carácter providente, que acaban generando, a pesar de la apariencia de destrucción, un sistema armónico final. Por último, descubriremos la pérdida de esta pretensión universalista para describir el momento que actualmente vivimos con un neoliberalismo globalizado. La característica fundamental de nuestro presente consiste, aunque pueda parecer paradójico, en la búsqueda de la destrucción como finalidad intencional, ajena a todo sentimiento de drama o de tragedia<sup>244</sup>. Esto es lo que Hinkelammert va a reconocer como “el heroísmo del suicidio colectivo”<sup>245</sup>. No es extraño que nuestro autor, con un cierto tono provocador, afirme: “de esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio de la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo”<sup>246</sup>. Veamos este progresivo desplazamiento con más hondura.

## 2.2. La caída de los socialismos históricos

En las décadas de la política de bloques, los dos sistemas imperantes sostenían una idéntica pretensión: ser la única alternativa posible. El criterio de juicio era meramente formal: la posibilidad misma de su realización histórica<sup>247</sup>. Más allá de la maldad o de la

---

<sup>244</sup> Este corrimiento aparece bien expresado por nuestro autor, como sigue: “Si bien la teoría económica neoclásica y la neoliberal eliminan por igual el valor de uso de la realidad de la cual hablan, existe entre ellas una diferencia significativa. La teoría económica neoclásica sigue vinculada de manera estrecha con el universalismo abstracto del interés general en el mercado, mientras que el neoliberalismo siempre más asume la negación de cualquier universalismo. La teoría económica neoclásica sigue siendo liberal-capitalista. Esto vale incluso para Max Weber, quien asume básicamente una posición positiva frente al capitalismo de reformas, con su mano invisible del Mercado apoyada por una mano visible de intervención en el mercado”, en ME 135.

<sup>245</sup> ND 86.

<sup>246</sup> ME 34.

<sup>247</sup> Hinkelammert distingue entre éticas materiales y éticas formales. De la misma manera, distingue entre juicios materiales y juicios formales. En este sentido, el ejemplo paradigmático de una ética formal es el imperativo categórico kantiano. En este punto, nuestro autor se declara anti-kantiano, proponiendo una ética material que, apelando a la intersubjetividad, pueda rezar: “Yo soy, si tú eres”. A nuestro juicio, este axioma sigue siendo formal. De la misma manera, podemos entender la diferencia entre juicios materiales y juicios formales. Estos últimos son propios de la ciencia y tienen un carácter meramente instrumental, es decir,

bondad de las propuestas, se juzgaba acerca de su plasmación con éxito en la realidad. Por tanto, ¿cuál de los dos sistemas tenía razón? El sistema que ganó, es decir, la economía de mercado<sup>248</sup>.

Durante el tiempo de existencia de los dos bloques, el capitalismo trataba de mostrar su rostro humano y su pretensión de universalidad. Curiosamente, para Hinkelammert, “este rostro humano no era otra cosa que la imitación del socialismo por negación”<sup>249</sup>. Pero la caída del muro de Berlín en 1989 pone supuestamente de manifiesto, al menos en el sentir mayoritario, casi como un signo de los tiempos, el carácter irrealizable del comunismo. Ahora, la cuestión comienza a desplazarse desde la mayor o menor humanidad de un determinado sistema, a la “posibilidad” misma de su realización. No será extraño que el capitalismo explote la crisis del socialismo, como una manera de afianzarse en el mundo y, a juicio de nuestro autor, no por ello menos importante, como una forma de ocultar la verdadera crisis; esto es, la del mercado globalizado. En este momento, la crisis del socialismo lleva a la transformación de todas las imágenes futuras de desarrollo y crea la sensación de un cierto hito histórico, como si se hubiera alcanzado el fin de la historia. Se trata, como afirma Hinkelammert, del “mismo hegelianismo falso, la misma seguridad de que ya no puede haber un paso atrás, la misma decisión a favor del todo por el todo”<sup>250</sup>. Es un momento donde la burguesía siente que ha salido airosa y, por tanto, está engreída. De hecho, el neoliberalismo, radicalizando la propuesta neoclásica, se torna mucho más agresivo y aséptico. Si hasta entonces A. Smith había quedado ensombrecido por autores como Marshal y Keynes, más bien reformistas, ahora vuelve a ser el gran clásico en boga. Hinkelammert llega a señalar que, los premios Nobel de economía de los años 80 y 90, están ofrecidos unilateralmente a economistas neoliberales, cercanos o pertenecientes a la Escuela de Chicago<sup>251</sup>.

---

juzgan sobre la posibilidad o no de realizar una determinada acción, con independencia de la moralidad de la misma. Para Hinkelammert, como veremos en el próximo capítulo, esta diferenciación es perniciosa y ha de ser enriquecida con nuevas ampliaciones de la razón. Para lo dicho, cfr. E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 73-81.

<sup>248</sup> Cfr. ND 31.

<sup>249</sup> ME 116.

<sup>250</sup> ND 93.

<sup>251</sup> Cfr. ME 116-123.



Esto tiene una curiosa explicitación en un hecho que, desde ese momento de derrumbe del bloque soviético, alcanza nuestros días: el anticomunismo. No sin cierto tono irónico, afirma Hinkelammert: “Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió”<sup>252</sup>. Se llega así a la paradoja de que la máxima autoridad tanto del socialismo histórico, como del capitalismo salvaje, es K. Marx. “Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por los cuales no orientarse”<sup>253</sup>. Sin embargo, esta repulsa y resistencia al reconocimiento, a juicio de nuestro autor, ocultan la fragilidad de los cimientos en los que el neoliberalismo está asentado. El neoliberalismo está socavado, y su reactividad sólo muestra esta vaciedad. Se podría decir que el fin del socialismo real no es la victoria del capitalismo, sino el colapso de todas las utopías de un avance imparable y automático hacia el fin de la historia. Para Hinkelammert, hay una diferencia fundamental entre el neoliberalismo y el socialismo. El socialismo contiene un elemento de humanismo que lo neoliberal ha acabado por desechar, tal como veremos a continuación. De hecho, el colapso y derrumbe de este socialismo histórico quizá pueda explicarse por la incapacidad de este sistema para asumir un anti-humanismo tan total<sup>254</sup>.

Por tanto, después de la caída del muro de Berlín, el mercado se ha globalizado, es decir, el mercado queda totalizado y no hay instancia que escape a su control<sup>255</sup>. De la

---

<sup>252</sup> ND 182.

<sup>253</sup> ND 182.

<sup>254</sup> Cfr. ND 130s. y CRU 289, donde Hinkelammert afirma que el socialismo, incluso en su forma soviética, mantuvo un humanismo efectivo, también asumido por el liberalismo en sus tiempos de reformismo burgués, que el neoliberalismo ha acabado por aniquilar.

<sup>255</sup> Afirma Debord: “El espectáculo no puede entenderse como el abuso de un mundo visual, el producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. Es más bien una *Weltanschauung* que ha llegado a ser efectiva, a traducirse materialmente. Es una visión del mundo que se ha objetivado”, en *La sociedad*, tesis 5. Es interesante hacer notar lo que Debord entiende por espectáculo: el proceso por el cual, en las sociedades regidas por unas relaciones de producción capitalistas, se desposee a los sujetos de su vida real en pro de imágenes proyectadas hacia fuera, que unifican el juego social como relato. O de otro modo, el “ser” se ha cambiado por el “tener”, y éste por el “parecer”. Así, las relaciones humanas han quedado suplantadas por relaciones entre mercancías, ya que éstas son las que deciden sobre el verdadero ser del hombre. De hecho, el ser del hombre pasa a ser mera representación de imágenes, creando una ficción que se da por realidad (espectáculo). Dice Debord, hablando del espectáculo, en el nº6: “Es el corazón del irrealismo de la sociedad

misma manera que juzgó sobre la imposibilidad del socialismo histórico, ahora juzga sobre todo. Hinkelammert encuentra en ello una clara “teologización” del mercado, que afrontaremos con más decisión en el próximo capítulo. Por lo pronto, baste afirmar, a propósito de este carácter sacralizado del mercado, que éste se presenta a sí mismo como el juicio final: lo que distorsiona al mercado ha de ser eliminado porque no vale<sup>256</sup>. En efecto, si el mercado ha mostrado ser la única alternativa posible, ya nadie puede osar contradecirlo. El mercado es nuestra salvación, sin él estamos perdidos. O de otro modo, la teología del mercado se transforma en soteriología del mismo<sup>257</sup>.

De esta manera, el mercado es la instancia máxima de racionalidad y la instancia máxima de generación de valores. Podría decirse: “Yo soy la justicia”, “Yo soy lo único posible”, “Yo soy la virtud”. Todo queda reducido a una cuestión de eficacia formal: lo que ayuda a la única alternativa posible es virtud, lo que obstaculiza a la única alternativa posible es vicio. Y esto también con respecto a los derechos humanos: no se juzga que en un mundo ideal y utópico esos derechos humanos no hayan de ser tenidos en consideración, pero en el mundo real sólo rige aquello que el mercado totalizado juzga como posible. Esta es la racionalidad “cínica” de la que nos habla el mercado. Dejar el ámbito de la eficacia formal para hacer proclamas de una ética material es utopía y, con palabras de Popper, “el que pretende construir el cielo en la tierra, lo que nos trae es el infierno”<sup>258</sup>. He aquí la aparición del nihilismo, y la verdadera naturaleza de la postmodernidad, a juicio de nuestro autor. Así lo expresa de modo contundente:

De esta manera, se contraponen el criterio de la eficiencia formal por un lado, y todos los derechos humanos, por el otro. Estos mismos derechos son destruidos, cuando ya no son respetados en cuanto tales, sino reciben su validez en el grado en el cual aportan a la eficiencia o no. Si el criterio de la eficiencia formal domina sobre todos los valores, la relación con los valores se torna puramente nihilista. Valores, que valen para el caso en que

---

real”. Podemos encontrar aquí una conexión con Hinkelammert, ya que lo real, tal como veremos a continuación, acaba siendo identificado con una nada destructiva.

<sup>256</sup> Cfr. ND 172ss.

<sup>257</sup> Cfr. DT 180-185.

<sup>258</sup> GS 241. Frase recurrentemente utilizada por nuestro autor. Algunas muestras de ello, CRU 28, 75, 115, 147, 181, 196, 262, 265, 290 (n. 36), 293, 297.

coinciden con las exigencias de la eficiencia y dejan de tener valor en cuanto no coinciden, no tienen ningún valor<sup>259</sup>.

Los valores dejan de serlo; o de otro modo, quedan tautologizados<sup>260</sup>. Si la única alternativa es el mercado totalizado, ya no es posible crítica alguna, ni alternativa alguna en nombre de valores algunos, puesto que los únicos valores posibles coinciden exactamente con el orden totalizado del mercado. En efecto, si lo que dicta el mercado es justo, ya no es posible crítica alguna en nombre de la justicia<sup>261</sup>. Si la razón está en la configuración concreta de lo real que producen los juegos del mercado, ya no es legítima crítica alguna en nombre de la razón. Esto llega al punto de que “Hayek excluye una crítica del mercado en nombre de sus resultados”<sup>262</sup>. Pero todavía más, “esta crítica es excluida hasta en el caso en el cual los resultados del mercado destruyeran a la propia sobrevivencia de la humanidad”<sup>263</sup>. Para Hinkelammert, aquí radica el punto gordiano en el que la ideología neoliberal empieza a convertirse en una ideología del heroísmo del suicidio colectivo, expresión máxima de cinismo<sup>264</sup>.

Este cinismo alcanza unas cotas especialmente significativas cuando el sistema tautologizado destruye con su poder toda posible aparición de alternativas. Para Hinkelammert, la alternativa al mercado total no es la abolición del mercado. Pero detrás del argumento de la falta de alternativas, late la cuestión del “poder”, porque a partir de una metafísica de las leyes de la historia, la victoria de la parte interesada se convierte en el fin

---

<sup>259</sup> ND 33. Cfr. también HG 239-249 y F.J. HINKELAMMERT, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José de Costa Rica 2003, 17-31 (en adelante citado como APM).

<sup>260</sup> De nuevo, una coincidencia entre Debord y Hinkelammert, en la tesis 13 de *La sociedad*: “El carácter fundamentalmente tautológico del espectáculo se deriva del simple hecho de que sus medios son a la vez sus fines. Es el sol que no se pone nunca sobre el imperio de la pasividad moderna. Recubre toda la superficie del mundo y se baña indefinidamente en su propia gloria”.

<sup>261</sup> Cfr. DT 170.

<sup>262</sup> ND 34. Nuestro autor recoge unas frases de Hayek que son significativas a este respecto: “La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta”, en “El ideal democrático y la contención del poder”. *Estudios públicos*. Nr. 1, Dic 1980, Santiago de Chile, p. 56. (Hemos respetado el modo de citación del propio Hinkelammert).

<sup>263</sup> ND 34.

<sup>264</sup> Cfr. DT 206-209.

mismo de la historia. Así, las argucias del poder, para persuadirnos de la ausencia de alternativas, son fundamentalmente dos. La primera de ellas es que los técnicos digan, en nombre de la técnica, que no hay alternativas, porque los técnicos necesitan cobrar justo de aquellas instituciones a las que no les interesa que haya alternativas. De este modo, si alguien afirmara la existencia de alternativas, la comunidad científica y técnica lo declararía intelectualmente insolvente. La segunda argucia hace referencia a cómo el mercado mundializado acaba afirmando que cualquier posible alternativa traería consecuencias mucho peores que las actuales, atemorizando a la población con la posibilidad misma de estrenar alternativa alguna<sup>265</sup>. Un ejemplo claro de ello, al que nuestro autor ha dedicado especiales esfuerzos, sería la posibilidad de replantear la deuda externa<sup>266</sup>. Después de esto, podemos afirmar:

Una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativa para ella, es, de una manera tautológica, infalible, si tiene el poder suficiente. Al poner la cuestión del poder y destruir las alternativas posibles, da la prueba de que no hay alternativas. De esta manera puede comprobar que es el fin de la historia y que la historia está a su lado [...] ¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas; porque aquel, que sostiene que no hay alternativas, tiene el poder de destruirlas todas?<sup>267</sup>

Con todo lo dicho, no es extraño que esta derivación perversa del neoliberalismo sea adjetivada por nuestro autor como de “totalitaria”<sup>268</sup>. Tautologización y totalitarismo se dan la mano. Para entender lo que decimos, Hinkelammert utiliza una imagen tomada de H. Arendt. Ella afirma que el mecanismo de funcionamiento del totalitarismo sería como

---

<sup>265</sup> Cfr. ND 212 y 291.

<sup>266</sup> Cfr. F.J. HINKELAMMERT, *La deuda externa de América Central en el contexto de la deuda de América Latina*, en CINEP (ed.), *La deuda eterna de América Latina*, Bogotá 1988, 13-68.

<sup>267</sup> ND 56s. Nuestro autor reconoce que este uso abusivo del poder para acabar con cualquier propuesta de alternativa no ha sido privativo del neoliberalismo actual, ya que también estuvo presente en el socialismo que finalmente accedió al poder. Sin embargo, la caracterización específica de esta temática, en el momento en que nos encontramos, es que nunca ha existido una situación de totalización tan evidente como la actual.

<sup>268</sup> De la misma manera se pronuncia Debord, en la tesis 214, de *La sociedad*: “La ideología, cuya lógica interna conduce hacia la ‘ideología total’, en el sentido de Mannheim, despotismo del fragmento que se impone como seudosaber de un modo fijado, visión *totalitaria*, se realiza desde ahora en el espectáculo inmovilizado de la no-historia”.

discutir con un asesino profesional si su próxima víctima está viva o muerta porque, con sólo apretar el gatillo, puede ofrecer la prueba de la veracidad de su enunciado<sup>269</sup>. En el fondo, responde a la buena conciencia con la que Occidente ha cometido siempre sus genocidios. Desgraciadamente, los cánticos se renuevan, manteniendo la música, pero cambiando la letra. Hitler: “El Estado total siempre lleva la razón”. Stalin: “El Partido siempre lleva la razón”. Hayek: “El Mercado siempre lleva la razón”. O de otro modo, en los totalitarismos, la ley imperante y la ética coinciden. Por tanto, no hay moral alguna, ni derechos humanos algunos que puedan interpelar a la ley<sup>270</sup>.

Aparece así, en estos movimientos totalitarios, y ahora en el neoliberalismo, la mística de la última batalla, donde han de ser sometidos todos los enemigos del orden que, embaucando a las masas, con la ilusoria construcción del cielo en la tierra, han de ser neutralizados, incluso con el uso de la violencia.

Evidentemente, este planteamiento tiene una correlación clara con el concepto mismo de democracia<sup>271</sup>. En efecto, la democracia, desde estos parámetros que describimos, tiene un fundamento “objetivo”: un país será democrático si tiene relaciones de producción democráticas. “Por ello, las teorías de la democracia tienen en común el hecho de destacar las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos, pero se distinguen en el grado en el cual se basan en relaciones de producción diferentes o contrarias”<sup>272</sup>. Justamente, ¿cuáles son las relaciones de producción democráticas? Las relaciones capitalistas de producción, propias del mercado. De la misma manera, acontecía en la desaparecida URSS: no se ponía en duda la existencia de la democracia porque ésta no estaba sujeta a la voluntad de los ciudadanos, sino a un fundamento objetivo; a saber, relaciones de producción democráticas que, en este caso, eran las propias del socialismo. Ésta es la ironía. “Mientras los países socialistas hablan de sí mismos como de democracias

---

<sup>269</sup> Cfr. ND 212s. (nota 20). Nuestro autor hace referencia a la conocida obra de H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid 1974, 435.

<sup>270</sup> Cfr. ND 34s. Ahí se recoge un texto de Hitler, donde se afirma: “el Estado total no debe conocer diferencia alguna entre la ley y la ética”, en H. ARENDT, *Los orígenes*, 485.

<sup>271</sup> Cfr. CRM 150-165, donde el autor hace un excursus con el título: *Globalización, libertad y democracia*.

<sup>272</sup> DT 138. La clave radicaría en dónde se sitúa el derecho fundamental irrenunciable: si en la propiedad privada o en la satisfacción de necesidades, determinante del sistema de propiedad.

socialistas o populares, llaman a las democracias occidentales, democracias burguesas. Las democracias burguesas, en cambio, se autodenominan *las* democracias, y se refieren a los países socialistas como a sociedades totalitarias o despóticas”<sup>273</sup>.

En este sentido, el déficit democrático actual se puede clarificar desde lo que se viene planteando. Hinkelammert pone el ejemplo de América Latina, concretamente del documento Santa Fe II<sup>274</sup>. En dicho escrito se dice que la democraticidad de una sociedad es independiente de que el gobierno haya sido elegido o no por los ciudadanos. El criterio, que hace que una dictadura pueda ser tan democrática como un gobierno electo, no es sino el pronunciamiento en contra del intervencionismo estatal y a favor del libre mercado<sup>275</sup>.

Todos los elementos que hemos tratado de interconectar en el presente epígrafe (globalización, totalización, tautologización, totalitarismo, derechos humanos y democracia) quedan recogidos con fuerza, a la manera de conclusión, en el siguiente texto de Hinkelammert:

Por tanto, ¿es el capitalismo del mercado total la única alternativa? Entonces es el fin de la historia, y no queda más libertad que aquella para determinar quién es el más apto para ejecutar esta única alternativa que hay. Con eso se terminó también la democracia liberal clásica. Ya no se enfrentan alternativas para competir por los electores, sino la pregunta es, exclusivamente, quién de los competidores realiza mejor lo que ya está determinado como única alternativa. Cualquier persona que todavía osa ofrecer alternativas es ahora estúpido o traidor. En este caso, ya no existe ninguna moral y la libertad humana se reduce a la libertad de elegir el color de la corbata, siendo todavía prohibido elegir el color rojo. En la opinión pública se celebra siempre lo mismo, siempre la única alternativa para la cual no hay otra. Solamente hay eso y jamás algo diferente<sup>276</sup>.

---

<sup>273</sup> DT 145.

<sup>274</sup> Se tratan de unos documentos elaborados por la CIA en la ciudad de Santa Fe, en el Estado de Nuevo México, entre los años 1980-1986. Entre los objetivos de dichos encuentros se perseguía: debilitar a las fuerzas de izquierdas, de gran influencia en contexto latinoamericano; fortalecer los postulados neoliberales para favorecer las inversiones de EEUU; establecer gobiernos pilotados con poca capacidad de gestión; usar como excusa la lucha contra el narcotráfico para intensificar la presencia militar.

<sup>275</sup> Cfr. APM 25ss.

<sup>276</sup> ND 59. Vemos claramente reflejado aquí el nihilismo que nos acecha y que, de modo coincidente, era puesto de manifiesto también por Debord, en 1967, en *La sociedad*, tesis 9, donde afirma que “en el mundo

### 2.3. Las metamorfosis neoliberales: utopía, anti-utopía y cinismo

El concreto devenir del siglo XX ha dejado sobre el escenario de la historia tan sólo a la economía de mercado. Más aún, nuestra presente crisis económica ha puesto en solfa la sostenibilidad del estado del bienestar y la izquierda sufre una profunda crisis de identidad<sup>277</sup>. La ideología neoliberal ha celebrado, como venimos diciendo, la caída de las distintas utopías, especialmente aquellas de cuño socialista, y se presenta a sí misma como la única alternativa posible<sup>278</sup>:

---

*realmente invertido* lo verdadero es un momento de lo falso”; y en la tesis 10, donde dice que “la crítica que alcanza la verdad del espectáculo lo descubre como la *negación* visible de la vida; como una negación de la vida *que se ha hecho visible*”. Como estamos mostrando, hay muchos elementos de conexión entre Hinkelammert y Debord. Sin embargo, y a nuestro juicio, son dos los elementos de divergencia. El primero sería una diversa asunción del marxismo que, en nuestro autor, vemos reinterpretado de modo más decididamente crítico que en Debord. De hecho, y como hemos apuntado, el propio Marx, y los socialismos históricos, no logran dar un lugar incontrovertible al valor de uso dentro del sistema, como valor determinante, condición de posibilidad de la misma vida. El segundo elemento de diferenciación es que nuestro autor realiza su análisis desde el reverso de la historia; en este caso, desde Latinoamérica. Debord habla de una sociedad de la satisfacción de las necesidades cubiertas; es decir, de una sociedad del ocio que, convertido en un epifenómeno más de la mercancía, parece haber unificado lo proletario, como no proletario, en un relato aparente. Sin embargo, Hinkelammert, al estar ubicado en otro escenario no eurocéntrico, percibiría la inconsistencia de estas apreciaciones en referencia al mantenimiento mismo de la vida de millones de seres humanos. En efecto, para la mayoría no hay ocio, sino un sistema de esclavitud encubierto. O de otra manera, si para Debord el sistema ha logrado suplantar las necesidades humanas por pseudo-necesidades, para Hinkelammert el sistema no ha podido suplantar estas necesidades porque, de hecho, se mantienen, poniendo en riesgo la vida de la inmensa mayoría. Para lo que decimos, cfr. las tesis de Debord 40, 43, 44, 51.

<sup>277</sup> A este respecto, afirma J.A. PÉREZ TAPIAS, *El riesgo de opinar. Apuestas por la izquierda*, Granada 2006, 83: “En nuestra época finisecular no es fácil redefinir el proyecto político del socialismo. Son muchos los interrogantes que recaen sobre la izquierda, en especial desde 1989, cuando los cascotes del muro de Berlín nos alcanzaron a todos, incluidos los que desde el *socialismo democrático* habíamos criticado la trágica perversión del socialismo en los sistemas totalitarios de los regímenes comunistas”. También cfr. ID., *La izquierda que se busca. Reflexiones sobre políticas en crisis*, Granada 2010, 15-33.

<sup>278</sup> Para esta parte, cfr. SHSO 161-173.

Se trata de esta economía de mercado total, que desde alrededor de 20 años es ofrecida como alternativa para el Estado social burgués intervencionista de las décadas de los 50 y 60 y para los Estados o movimientos socialistas. Se ha impuesto hoy en muchos países del Tercer Mundo y en los EE.UU y siempre más es empujado en Europa Occidental. La misma palabra de “mercado total” fue acuñada por Henri Lepage, uno de los representantes más destacados del neoliberalismo en Francia. En nombre de este mercado total se sostiene hoy que no existe ninguna alternativa<sup>279</sup>.

Pero, ¿dónde se encuentra la raíz última de la legitimidad que el neoliberalismo esgrime para ofertarse como única alternativa? En el hecho de que el mercado total no se percibe a sí mismo como utópico, sino todo lo contrario. Es decir, el carácter no-utópico que parece esgrimir la economía de mercado es el suelo firme de su propia legitimidad<sup>280</sup>. En este sentido, es importante hacer notar cómo el neoliberalismo, a juicio de nuestro autor, ha encontrado una fiel alianza en las tesis del anti-utópico K. Popper, que desarrollaremos en el epígrafe siguiente. Afirma Hinkelammert:

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es como tal, utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad, que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Por lo tanto, la ideología del mercado total se hace pasar como anti-utópica<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> ND, 28.

<sup>280</sup> Para esta misma idea, cfr. P. BORDIEU, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la Resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona 2000, 136-150.

<sup>281</sup> ND 118. Esta misma tesis es defendida por Debord. Interesante, sin duda, las conexiones con nuestro autor en el siguiente texto: “Cuando la ideología, que es la voluntad *abstracta* de lo universal y su ilusión, se encuentra legitimada por la abstracción universal y la dictadura efectiva de la ilusión en la sociedad moderna, ya no es la lucha voluntarista de lo parcelario sino su triunfo. A partir de aquí la pretensión ideológica adquiere una especie de llana exactitud positivista: ya no es una elección histórica sino una evidencia. En una afirmación tal los *nombres* particulares de las ideologías se desvanecen. La parte misma del trabajo propiamente ideológico al servicio del sistema ya no se concibe más que como reconocimiento de un ‘pedestal epistemológico’ que aspira a estar más allá de todo fenómeno ideológico. La ideología materializada



Así pues, es importante destacar cómo entre el liberalismo y el neoliberalismo, a juicio de Hinkelammert, se ha producido un profundo corte<sup>282</sup>. El liberalismo no totalizaba el mercado y admitía que, junto a la mano invisible, era necesaria otra visible que ayudara a corregir ciertas inercias del mismo. Ahora, la política de los grandes centros financieros postula la necesidad de globalización de los mercados<sup>283</sup>. La consecuencia de todo esto es manifiesta para nuestro autor:

Lo que resulta es, aceptando el concepto de totalitarismo de Hannah Arendt, una ideología totalitaria, que lleva a puras políticas de *tabula rasa*, que en el lenguaje neoliberal se llama “política de choque”. Se guía por un principio, que Reagan usó frecuentemente en sus campañas electorales: “No hay problema con el Estado, el Estado es el problema”. Hayek lo vincula inclusive con la mística de la “última batalla”<sup>284</sup>.

Pero lo verdaderamente interesante de esto es que el neoliberalismo no sólo reivindica su carácter no-utópico, sino que se muestra beligerantemente anti-utópico, es decir, quien pretende el cielo en la tierra lo que produce es el infierno; por esta razón hay que luchar contra todo tipo de utopía<sup>285</sup>. “La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza”<sup>286</sup>. Lo que subyace a tal pretensión es una sacralización de las relaciones de producción que

---

carece de nombre propio, así como carece de programa histórico enunciable. Esto equivale a decir que la historia de las *ideologías* ha terminado”, en *La sociedad*, tesis 213.

<sup>282</sup> Nuestro autor distingue entre el “liberalismo” de A. Smith, el “liberalismo neo-clásico”, el “neoliberalismo utópico” y el “neoliberalismo cínico”. Las diferencias son notables: el liberalismo en sus orígenes es de carácter naturalista y, por tanto, está sujeto a una ley natural que se ha de respetar. Sin embargo, el liberalismo neoclásico pierde este carácter naturalista, presentándose ajeno a juicios de valor, es decir, perdiendo su referencia al valor de uso. Ambos liberalismos no dejan caer una pretensión universalista y admiten la colaboración de las dos manos: la invisible y la visible. El neoliberalismo utópico, sin embargo, radicaliza ciertas tesis de Smith, y ya no admite la mano visible, representada por el Estado, aunque aún no ha perdido su referencia universalista. De ahí que sea adjetivado como utópico, ya que espera, de la implantación de sus postulados, la universalización del bien común. Sin embargo, el neoliberalismo cínico pierde tanto la mano visible como la apelación universalista, convirtiéndose en la consagración de una rendición a la realidad.

<sup>283</sup> Cfr. A. CIRIZA, “Franz Joseph Hinkelammert (1931)”, 204.

<sup>284</sup> ND 117.

<sup>285</sup> Cfr. ND 118s.

<sup>286</sup> CRU 278.

impone la fe en el evangelio del neoliberalismo económico, cuyas bienaventuranzas serían: la abundancia como satisfacción de todos los deseos, la promesa de un crecimiento sin fin, la unidad de todos los hombres en torno al mercado y la confianza en que las fuerzas salvíficas del mercado van a superar la actual destrucción de la naturaleza y del ser humano. De este modo, cuando no está permitido rebelarse contra el nuevo dios, lo que se produce, paradójicamente, es una justificación del *statu quo*. En efecto, la paradoja radica en el hecho de que siendo el neoliberalismo claramente utópico, no permite la más mínima crítica al presente. O de otro modo, la utopía neoliberal, instalada en el poder, promete un mundo mejor pero afirmando ciegamente el mundo que ellos mismos han instaurado.

El panorama descrito corresponde a lo que nuestro autor entiende por “postmodernidad”. Así, lo “post”, a juicio de Hinkelammert, sigue siendo profundamente moderno y no ha conseguido superar aquello mismo que pretendía criticar<sup>287</sup>. “Pero siempre hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad porque no hay otro camino. No hay postmodernidad”<sup>288</sup>. Es interesante constatar cómo la anti-utopía neoliberal sigue siendo tan omniabarcante y violenta como los distintos paraísos ideológicos del pasado siglo XX. Ahora bien, si antes nos encontrábamos ante la totalización de un exceso de sentido, lo postmoderno se perfila como totalización del sinsentido. “Si antes se había pensado la utopía como totalidad, ahora se totaliza la realidad por la ausencia de la utopía. El que no haya totalidad, se transforma en una exigencia total que rodea y totaliza la realidad y la unifica”<sup>289</sup>. El clásico de este nuevo tiempo, con toda la carga polémica en la interpretación de nuestro autor, como veremos más adelante, es F. Nietzsche:

Marx creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría inevitablemente a la conversión y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero evidentemente eso no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Hay hoy una tendencia clara de este tipo. Por eso Nietzsche vuelve a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adónde vamos. A la utopía, de la cual se sostiene que, porque quiere el cielo en la tierra, produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del

---

<sup>287</sup> Cfr. FAEOH 81-101.

<sup>288</sup> CRM 12.

<sup>289</sup> ME 127.

infierno en la tierra opone su seguridad. Para no ser sorprendido con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos<sup>290</sup>.

Vemos así el corrimiento al que antes hacíamos referencia, donde lo utópico, lo anti-utópico y lo cínico, paradójicamente, aparecen como dimensiones de una misma realidad. En efecto, habiendo expulsado la referencia al valor de uso, el capitalismo se considera exonerado de su condición utópica y se concibe a sí mismo como manifestación palmaria de la realidad, de lo posible. Sin embargo, ha depositado en su seno el germen del nihilismo. Mantendrá aún, por algún tiempo, su pretensión humanista de carácter universal que, con la caída del muro de Berlín, progresivamente irá desvaneciéndose, para dejar al descubierto aquello que siempre lo había sostenido: la nada. Ahora, sin referencia a bien universal alguno, lo único que mantiene es una pasión destructora que lleva a la muerte, con los ojos abiertos, deslegitimando cualquier atisbo de crítica, porque no hay alternativa alguna. En efecto, toda crítica es locura e irracionalidad.

O de otro modo, como sigue habiendo pobreza y exclusión, se va produciendo un desplazamiento silencioso, pero tremendamente eficaz, desde una pretensión humanista de carácter universal, a un cinismo que deja caer dicho universalismo en nombre de lo posible. No se trata de que haya pobreza y exclusión; es que no puede no haberlas. No se trata de que haya muerte; es que no puede no haberla. Es el tránsito por lo utópico, lo anti-utópico y lo cínico. Así lo describe nuestro autor:

De esta manera, prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. El capitalismo cínico acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica. Los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: sí, pero lo es ¿y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque alternativa no hay. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El

---

<sup>290</sup> ND 43. También cfr. F.J. HINKELAMMERT, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Granada 2005, 31-34 (en adelante SSC) y CRU 290 (n. 36). Hinkelammert opina que “también el infierno en la tierra es una utopía”, en CRU 293.

capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y no hay alternativa?<sup>291</sup>

Para profundizar en este paso del neoliberalismo utópico al cínico, puede ser muy interesante citar algunos “textos tipo” que ilustran ambas posturas y que, por tanto, dibujan con trazo fino dicho corrimiento. Del neoliberalismo utópico, citaremos a continuación dos textos: uno del político liberal alemán O. G. Lamsdorff, del año 1991; y otro del que fuera director gerente del Fondo Monetario Internacional, M. Camdessus, también del año 1991:

Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y de lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. El motor de la economía de mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. “Domestica la propiedad privada” y es el “instrumento más genial para quitar el poder”, como dice Franz Bohm. El sistema de mercado se basa en el interés propio. Pero la astucia del sistema logra que el interés propio, que entra en competencia, opere a favor del bien de la comunidad<sup>292</sup>.

---

<sup>291</sup> ND 77. Estas tesis podemos relacionarlas con la conocida obra de P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Madrid 1989. En ella, el autor habla de que el desarrollo de la Ilustración ha conducido a un desenmascaramiento que, paradójicamente, no provoca reacción alguna, porque se vive en la desesperanza. Se trata de una verdad cruda, dejada al descubierto, con total impunidad. Los antiguos resortes críticos han dejado de funcionar. En el tomo I de esta obra, en la p. 31, se afirma: “El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él, la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración. El cinismo moderno se presenta como aquel estado de la conciencia que sigue a las ideologías ‘naif’ y a su ilustración. El agotamiento manifiesto de la crítica de la ideología tiene en él su base real”. Sloterdijk pone de manifiesto que la crítica queda sin efecto en este obscuro desvelamiento. En esto coincide también Hinkelammert al afirmar que quizá lo único que pueda movilizar al ser humano es la toma de conciencia de que caminamos hacia el abismo. En todo caso, y también en la p. 31, “hablar de cinismo significa intentar penetrar en el antiguo edificio de la crítica de la ideología a través de un nuevo acceso”.

<sup>292</sup> O.G. LAMSDORFF, *Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen*, en *Wirtschafts Woche* 45 (1-11-91), 104s. Tomado de GS 229. También aparece en ND 69 y SSC 41.

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ese “sí, pero”. El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión<sup>293</sup>.

En representación del neoliberalismo cínico, Hinkelammert cita a autores como E. Cioran, del que afirma, sin más profundidades en el análisis, que se ha rendido a la moda del caos, y que es un autor muypreciado por los ejecutivos<sup>294</sup>. Del mundo económico cita a M. Porter y a A. Toffler<sup>295</sup>. Este último, un pensador estadounidense, que ha reflexionado sobre la singularidad tecnológica, los cambios profundos de la sociedad y el capitalismo, afirma:

El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados – los muertos caídos del efecto de aceleración- [...] Esta es la economía rápida de mañana. Ella es la nueva máquina del bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. Pero eso es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o países menos desarrollados [...] Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países compradores. Eso significa que las economías lentas o aceleran su respuestas neutrales o pierden sus contratos e inversiones, o caen

---

<sup>293</sup> M. CAMDESSUS, *Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale. XXX, Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'où?* Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991, Paris 1992, 100. Tomado de ND 208.

<sup>294</sup> Hay que hacer notar que Cioran es nihilista, pero no neoliberal. Otra cosa muy distinta es que pueda ser utilizado por tales ejecutivos.

<sup>295</sup> Cfr. ND 285s.

completamente fuera de la carrera [...] Un “gran muro” separa a los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa<sup>296</sup>.

A partir de estos textos, prototípicos de sendas posturas, Hinkelammert cataloga con tres adjetivos a cada forma de neoliberalismo. Mientras que el “utópico” puede ser adjetivado como de falso, ideológico e hipócrita, el “cínico” se considera cierto, sacralizador y honesto. En efecto, los dos textos primeros son falsos porque el interés propio combinado con la competencia no produce el bien común; ideológicos porque sacralizan las relaciones sociales de producción, recurriendo incluso a una confesión de fe en un ente abstracto que reorganiza el juego en beneficio de todos; hipócritas porque sus autores saben que lo que dicen es falso. El segundo texto es cierto porque deja de lado cualquier referencia al bien común e imputa al mercado la tendencia a la exclusión; sacralizador porque sigue canonizando las relaciones sociales de producción, pero ya no en orden a un bien común, sino mediante la aceptación de la aceleración misma como un hecho<sup>297</sup>; y honesto porque Toffler dice la verdad.

Ahora bien, la honestidad del segundo texto es tan hiriente que podemos entender su adjetivación como “cínico”. La totalización del mercado como producto interesado del proceso de globalización nos lleva a un actual sistema que se legitima a sí mismo sin referencia a ningún potencial de razón y que, por tanto, nos deja desarmados para un posible debate crítico. Este capitalismo se remite a los hechos, sacraliza la falta de alternativas y celebra la “destrucción creadora” ajena a cualquier sentimiento trágico. “Pero lo que resulta de esta posición cínica es un nihilismo”<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> A. TOFFLER, *Powershift, Knowledge, Wealth and Violence and the Edge of the 21st Century*, New York 1991, 389-405. Tomado GS 231. También aparece en CRU 294, ME 223, ND 71s. y SSC 43.

<sup>297</sup> Cfr. HG 239-249.

<sup>298</sup> SSC 45. Sloterdijk, en esta misma órbita, habla del ocaso de la filosofía. En efecto, esta situación de realismo obsceno, a la que este autor llama “vida falsa”, es antagónica a la filosofía. Afirma: “La filosofía está hoy cercada por todas partes por empirismos maliciosamente astutos y disciplinas realistas sabelotodo. Si éstas estuvieran en posesión de lo mejor, entonces no se perdería quizá tanto con el ocaso de la filosofía. Pero, puesto que las actuales disciplinas científicas y doctrinas de la sensatez están, sin excepción, bajo la sospecha de aportar conocimientos que empeoran en vez de mejorar, nuestro interés se torna nuevamente a aquello a lo que hasta ahora ninguna integración superadora actual de la filosofía ha hecho justicia. En un mundo lleno de injusticia, explotación, guerra, resentimientos, aislamiento y ciego sufrimiento, la ‘integración superadora’ de

Al final, el universo totalitario, nacido de las distintas distorsiones del deseo de emancipación del hombre ilustrado, nos puede conducir, paradójicamente, a otro horizonte no menos totalitario, pero de signo contrario. En este sentido, podemos completar el desarrollo de la modernidad, iniciado en el primer capítulo de nuestra disertación, con la reflexión que venimos exponiendo. El pensamiento hegeliano de la identidad, con su ecuación de ideal y real, no es superado en la explicitación de lo que se viene dando en llamar postmodernidad. Los autores postmodernos critican la ontología de la identidad por su tendencia a la totalización de la “idea”. Ahora, ¿no estamos ante la totalización de la “realidad”, no pudiendo escapar de ella? Y si la realidad mata, ¿no es la totalización, también violenta, de la nada, entendida como muerte y destrucción? Si lo postmoderno deja caer lo utópico, como tensión crítica, que piensa mundos mejores, sólo nos queda el suicidio colectivo. Esta es la tesis radical de nuestro autor: entender lo postmoderno, como modernidad *in extremis*. Así, Hinkelammert se encuentra en la estela de aquellos pensadores que opinan que lo postmoderno no es una verdadera superación de la modernidad. Después del recorrido realizado, es posible comprender que el nihilismo presente una ontología tan abarcante como la que se pretendía abandonar.

La consecuencia más patente de lo dicho es que el actual capitalismo neoliberal nos deja paralizados para la lucha y cierne sobre nosotros los peligros de un sistema completamente tautologizado que legitima, sin más, el suicidio colectivo como horizonte. Por esta razón, y a juicio de nuestro autor, hoy más que nunca se hace urgente la construcción de un nuevo pensamiento que, fundado en el bien común, no vea al hombre como un ser para la muerte, sino como un ser para la vida<sup>299</sup>. Por ello, será pertinente que en el presente capítulo sigamos haciendo emerger las raíces ocultas de este desarrollo laberíntico de la modernidad<sup>300</sup>.

---

la filosofía por las estrategias de sensatez de una vida semejante añade a esto una falta dolorosa de filosofía; esta falta se documenta, entre otras cosas, en el actual hambre neoconservador de sentido”, en *Crítica*, II, 375s.

<sup>299</sup> Cfr. E. FERNÁNDEZ NADAL, *El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana: Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol 6, n° 12 (2001) 57.

<sup>300</sup> Cfr. CRM 11-16

### **3. El anti-historicismo de K. Popper**

Uno de los autores fundamentales con los que dialoga nuestro autor es el filósofo austriaco, británico de adopción, K. Popper. Es muy pertinente que traigamos a colación su consabida crítica al historicismo; concretamente, a los socialismos históricos. De esta manera, podemos seguir profundizando en el proceso de mutación de la razón utópica en una racionalidad cínica. Lo veremos especialmente en su cobertura ideológica al capitalismo que, considerado desde un esencial realismo, acaba consagrando una justificación del *statu quo*.

De esta manera, tenemos pergeñado el itinerario de este epígrafe: después de una presentación global de su pensamiento, que contextualice la atmósfera intelectual del filósofo de la ciencia, abordaremos su crítica al historicismo de cuño marxista y expondremos su visión de la competencia, entendida como teoría del equilibrio.

#### **3.1. Exposición global de su pensamiento**

Los referentes remotos de K. Popper son el racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume. Ambos luchaban contra la tradición y la autoridad, a la búsqueda de un fundamento que posibilitara la emancipación del hombre. En el caso de Descartes, ese fundamento se encuentra en el “cogito” y sus consecuencias. En el caso de Hume, son las impresiones de los sentidos. Para Popper, ambos mantienen el mismo esquema de revelación religiosa que pretendían superar y se puede tener la impresión de que han cambiado la Biblia por la autoridad de la razón o de los sentidos. De estos fundamentos van a inferir sus conocimientos seguros que, por deducción o inducción, ofrecerán certezas a las que aferrarse.

Sin embargo, el referente inmediato de Popper es el positivismo lógico del Círculo de Viena y la eliminación de los postulados metafísicos que llevan a cabo. En efecto, Popper opina que se trata de un pensamiento radicalizado, sustentado en la inconsistencia de la inducción y en la pretensión de llegar a verdades incontrovertibles.



El esfuerzo por recomponer aquí, aunque sea brevemente, el pensamiento de Popper, se debe al hecho de que Hinkelammert establece un diálogo con él, dando por supuesto que el lector conoce las trazas fundamentales de este pensamiento. Por tanto, no nos proponemos realizar una exposición pormenorizada, sino ofrecer aquel telón de fondo que posteriormente nos permita seguir con la debida atención los puntos en conflicto. Para ello, podemos dividir el pensamiento de Popper en dos ámbitos de reflexión que darán lugar a su filosofía de la ciencia y a su filosofía política. Dichos ámbitos están icónicamente representados en dos de sus grandes obras: *La lógica de la investigación científica* (1934) y *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). El primer ámbito de reflexión, su filosofía de la ciencia, será analizado con mayor detenimiento en el capítulo próximo, cuando abordemos la racionalidad mítica. El segundo ámbito, la filosofía política, será explicitado a continuación como un referente remoto de lo que precipitará más tarde en la racionalidad cínica. Ahora, presentamos los rasgos fundamentales de ambos, tal como hemos dicho, para ofrecer un contexto que facilite el acceso al debate crítico de Hinkelammert con Popper<sup>301</sup>.

La filosofía de la ciencia, su epistemología y método, aparecen recogidos en *La lógica de la investigación científica*. La clave es el “criterio de demarcación” entre la metafísica y la ciencia. ¿Qué hay al comienzo de nuestro conocer? Únicamente hipótesis, que es necesario tratar con un método apropiado de trabajo: ensayo y error. A esto es a lo que Popper llama “falsacionismo”: una hipótesis es mantenida sólo cuando resiste todos los intentos de falsación, sabiendo que dicha resistencia indica solamente su valor provisional.

Interesante constatar que dicho criterio no decide sobre la veracidad o no de una afirmación, sino sólo si tal afirmación ha de ser estudiada dentro de la ciencia o de la metafísica. Una afirmación sólo es científica en el caso de que pueda ser refutable. Popper discrepa aquí del positivismo, que distinguía entre proposiciones contrastables (“hoy llueve”) y aquellas que sólo son abusos del lenguaje (“Dios existe”). Esta última proposición, sin embargo, tiene sentido para Popper y, aunque no es científica, es legítimo

---

<sup>301</sup> Para esta reconstrucción de su pensamiento, a la manera de una visión panorámica, además de las propias obras de Popper, cfr. H. ALBERT, *Racionalismo crítico. Cuatro capítulos para una sátira del pensamiento ilusorio*, Madrid 2002, 38-67; A. MARQUÈS I MARTÍ, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Barcelona 1996, 67-110; J. MOSTERÍN, *Ciencia, filosofía y racionalidad*, Barcelona 2013, 245-286 y H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, 154-160.

discutir sobre ella. O de otra manera, el criterio de demarcación no supone un criterio de discernimiento de sentido, como hacía el positivismo; es decir, separar discursos con sentido, de aquellos que son discursos sinsentido. Lo que Popper hace es ofrecer un criterio de delimitación entre ciencia y lo que no lo es. Esto no quiere decir que determinadas discusiones metafísicas no sean, para Popper, discusiones racionales. Encontramos aquí una cierta humildad con respecto a las pretensiones del conocimiento. De hecho, el ideal de la ciencia a propósito de un saber absolutamente seguro es una idolatría. Afirma Bodei:

La línea de demarcación entre ciencia y metafísica o entre ciencia o pseudociencia no pasa por la divisoria sentido/no sentido, sino por la de lo falsable/no falsable. Es decir, una teoría científica no puede ser corroborada por medio de verificaciones, acumulando pruebas destinadas a confirmarla, recurriendo a la inducción. Ninguna regla puede garantizar que una generalización inferida de observaciones verdaderas, aun cuando se hayan repetido muchas veces, sea verdadera. Sin embargo, hay una asimetría entre verificabilidad y falsabilidad, debido a que las afirmaciones universales de la ciencia no pueden derivarse nunca de afirmaciones singulares, pero, aun así, pueden ser contradichas por éstas. Las afirmaciones de base podrán falsar una teoría, no fundarla<sup>302</sup>.

Así pues, lo que hace avanzar la ciencia es justo la refutación, y no la inducción, ya que, como mostraba Hume, por lógica no se puede extraer una ley general cierta de un conjunto observable finito. Popper supera a Hume, abandona el inductivismo, y sostiene que lo primero son las teorías, a la luz de las cuales podemos fijarnos en los hechos. Así, Popper, afirmando que nunca las experiencias sensibles anteceden a las teorías, supera la polémica entre racionalismo y empirismo, sosteniendo que las teorías anteceden a los hechos, pero que las teorías necesitan de la experiencia. A través de ella, se obtienen los datos que permitirán testar la solidez de dichas teorías, refutando aquellas que no soporten los resultados aportados por la experiencia. Así, la ciencia va distinguiendo entre las teorías aptas y aquellas que no lo son. En efecto, la diferencia entre ciencia y metafísica no es la diferencia entre observación y especulación, porque las grandes teorías científicas, pensemos en la de la relatividad, tiene muy pocos datos empíricos, al tiempo que la metafísica, con sus marcos teóricos, puede guiar el concreto curso de la ciencia. Por tanto, la ciencia no avanza afirmando nuevas leyes, sino descartando leyes que contradicen

---

<sup>302</sup> R. BODEI, *La filosofía del siglo XX*, Madrid 2013, 95.

la experiencia. A este descarte, tal como ya hemos afirmado, es a lo que Popper llama falsación. Sólo aparecen como proposiciones científicas aquellas que conceptualmente sea posible desechar por medio de un experimento u observación que las contradiga. Así pues, se concede mucha importancia a la crítica, de ahí el nombre de “racionalismo crítico”. Para toda conjetura ha de poder existir una refutación; así, si algo tiene la posibilidad de ser falso, puede ser cierto. Sin embargo, cuando algo no puede ser falso, es tan utópico que nunca podrá ser verdadero. De este modo, Popper se presenta como un crítico del neopositivismo, donde se buscan enunciados ciertos y, por tanto, definitivos. Para Popper, esta búsqueda tiene mucho de idolátrica, y ha de abandonarse para dar paso a una nueva concepción de ciencia que no busca lo definitivo, sino una articulación de hipótesis arriesgadas que son sometidas permanentemente al control crítico de la comunidad científica. Afirma en *La lógica de la investigación científica*:

Pues la adoración de este ídolo reprime la audacia de nuestras preguntas y pone en peligro el rigor y la integridad de nuestras contrastaciones. La opinión equivocada de las ciencias se delata en su pretensión de tener razón: pues lo que hace al hombre de ciencia no es su posesión del conocimiento, de la verdad irrefutable, sino su indagación de la verdad persistente y temerariamente crítica<sup>303</sup>.

De esta manera, Popper nos ofrece un peculiar concepto de verdad que está más allá de la univocidad del positivismo y de la equivocidad del relativismo. El hecho de que nunca sepamos la verdad, no significa que Popper sea relativista. En efecto, la verdad es un horizonte de sentido al que nos encaminamos permanentemente, sin poderlo alcanzar nunca de modo definitivo y esencialista. Ello es posible gracias al “amor” que Popper profesa al error y a la equivocación. De alguna forma, lo que la ciencia ha de hacer es buscar persistentemente el error, porque eso es lo que le permite abandonar ciertas visiones para abrirse a otras nuevas. De ahí que Popper incite permanentemente al científico a emitir nuevas hipótesis, con osadía y capacidad de arriesgar, para permitir avanzar a la ciencia. Así explica Popper esta asimetría entre verdad y falsedad:

Este ha sido llamado a veces el método hipotético-deductivo, o más a menudo el método de hipótesis, porque no consigue certeza absoluta para ninguna de las proposiciones científicas

---

<sup>303</sup> K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1982, 21.

que experimenta; por el contrario, estas proposiciones siempre retienen el carácter de hipótesis de signo tentativo, aunque este carácter pueda dejar de ser obvio después que han superado gran número de experimentos, de pruebas severas<sup>304</sup>.

Todo esto lo aplica a su teoría política de la sociedad abierta, frente a sus enemigos, tales como el comunismo y el nacionalsocialismo. *La sociedad abierta y sus enemigos* está escrita en su exilio en Nueva Zelanda, durante la segunda guerra mundial. La familia de Popper era de procedencia judía, aunque habían abandonado el judaísmo hacía tiempo. Sin embargo, la situación en Austria en el momento de hegemonía del nazismo no facilita la vida universitaria a un joven profesor que tiene tal procedencia judía. Por esta razón, Popper decide emigrar y escribir esta obra como su personal contribución a la causa de la libertad y de la paz. En ella reflexiona sobre los totalitarismos y la destrucción que llevan aparejada. A su juicio, la raíz de todo se encuentra en una visión optimista de la naturaleza humana. Estas utopías de transformación de la realidad pretenden mejorar el mundo pero lo hacen en brazos de teorías metodológicamente equivocadas.

Para Popper, no son ciencia ni el marxismo, ni el psicoanálisis, que establecen visiones omnicomprensivas y omniabarcantes del mundo y de la realidad, y cuyos postulados impiden la refutación. De hecho, como afirma el propio Popper, los marxistas y los freudianos establecen tales visiones globales pretendidamente por inducción, a partir de la observación de la realidad. Popper, con sentido irónico, en su obra *Conjeturas y refutaciones* (1963), afirma que “un marxista no podía abrir un periódico sin hallar en cada página pruebas confirmatorias de su interpretación de la historia [...] Los analistas freudianos subrayaban que sus teorías eran constantemente verificadas por sus ‘observaciones clínicas’”<sup>305</sup>.

Los presupuestos falsos del marxismo, a juicio de Popper, son el historicismo y la dialéctica. Por historicismo, Popper entiende la supersticiosa creencia de que existen fuerzas irresistibles que empujan la historia hacia adelante y que posibilitan establecer profecías preconizadoras del futuro. Esto es una manera de divinizar la historia y convertirla en el tribunal del mundo, puesto que sería soberbio, de parte del ser humano, resistirse a las fuerzas que guían nuestros destinos hacia un futuro ya predecible. Así,

---

<sup>304</sup> K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Madrid 1981, 146.

<sup>305</sup> K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: el crecimiento del conocimiento científico*, Barcelona 1989, 59.

comienza a surgir una sociedad cerrada, caracterizada por la imposibilidad de “falsar” el posicionamiento de los demás y disentir en libertad; característica fundamental de la sociedad abierta, fundada en la democracia. Hegel y Marx han producido degeneraciones tales como Hitler y Stalin. De hecho, afirmaciones del tipo “el sentido de la historia nos conduce hacia la disolución del capitalismo y la instauración de una sociedad sin clases”, no es falsable, porque habrá personas que verán en los diversos acontecimientos sociales una confirmación de su tesis, y otras que verán en los acontecimientos una refutación de tal postulado. El otro gran error del marxismo es la dialéctica, que encuentra en la oposición de contrarios el motor mismo del devenir histórico. Para Popper, la ciencia no puede rendirse a las contradicciones, sino que ha de luchar por eliminarlas, y justo este esfuerzo es el que genera el avance de la historia. También en *Conjeturas y refutaciones*, afirma:

No es una fuerza misteriosa residente dentro de esas dos ideas (tesis y antítesis) ni una misteriosa tensión entre ellas lo que promueve el desarrollo: es, simplemente, nuestra decisión, nuestra resolución de no admitir contradicciones lo que nos induce a buscar un nuevo punto de vista que nos permita evitarlas<sup>306</sup>.

No se nos escapa aquí el trazo grueso de las afirmaciones de Popper, motivadas por una cierta aversión a Hegel, del que ahora hablaremos. Por una parte, establecer una relación directa entre Hegel y Marx, y personajes como Hitler y Stalin, es algo infundado. Por otra parte, se puede percibir que Popper no acaba de entender en qué consiste la dialéctica hegeliana, y el nada desdeñable peso de verdad que posee.

Continuando con la exposición, y tal como afirma en su obra de 1945, la historia del pensamiento está confrontada en dos escuelas o visiones del mundo. Una de ellas es reaccionaria porque añora una sociedad cerrada, heredera de la tribu. Aquí Popper ubica a Platón, Aristóteles y Hegel. La otra visión es racional y crítica, centrada en la época de Pericles, a la que pertenece Sócrates y Demócrito. Esta otra corriente conoce el límite del conocimiento humano y, para Popper, representa el auténtico espíritu de la ciencia.

Platón es esencialista en el conocimiento e historicista en la política<sup>307</sup>. Del mundo de las ideas pasa a la realidad material, entendida como degradación. Así también, pasa de la

---

<sup>306</sup> *Ibíd.*, 380.

<sup>307</sup> También es sorprendente que Popper califique a Platón de historicista. Es sabido que el concepto de historia está esencialmente ligado al judeo-cristianismo, y que la filosofía griega desconoce una concepción

Polis original, a la Polis existente como una degradación y una decadencia. La democracia para Platón es un estadio más de la degradación, que llegará a la tiranía como último eslabón. Platón tiene ante sus ojos la democracia de Atenas y contempla el proceso hacia la tiranía. La ciudad ideal es Esparta, dirigida por una aristocracia de nobles a los que el resto ha de obedecer, y que debe permanecer unida, sin disensiones. Aristóteles desarrolla la Teoría de las ideas, en la doctrina de la potencia y el acto, y en la instauración del esencialismo metodológico. El mundo material no es decadencia sino desarrollo de las potencialidades concebidas en la esencia a través de su devenir histórico.

Todo esto será recuperado por Hegel que, a juicio de Popper, es “la fuente de todo el historicismo contemporáneo, fue el sucesor directo de Heráclito, Platón y Aristóteles”<sup>308</sup>. En efecto, Hegel es el re-editor de esta corriente de filosofía, y acabará construyendo, a su juicio, una abominable teoría política con la única finalidad de legitimar el poder de Guillermo de Prusia. Por esta razón, “parece improbable que Hegel hubiera podido convertirse en la figura de mayor influencia de la filosofía alemana sin el respaldo de la autoridad del estado prusiano”<sup>309</sup>. Gracias a esta relevancia, el pensamiento de Hegel ayudará a consolidar el historicismo, que será la versión oficial de las ciencias sociales en el continente europeo durante el siglo XIX. Marx lo que hace es aplicar el método historicista a la sociedad industrial de la época, afirmando que la lucha de clases es el verdadero motor de la historia y que ésta se dirige necesariamente hacia la disolución del capitalismo y la instauración de una sociedad sin clases, donde el Estado se disuelve y el ser humano alcanza la plena libertad. Al mismo tiempo, la influencia de Hegel se va a dejar sentir en el continente Europeo en la derecha fascista que, justo en el momento en el que Popper escribe su obra, está protagonizando uno de los momentos más trágicos de la historia de la humanidad:

La influencia de Hegel, y especialmente la de su jerigonza, es aún muy considerable sobre la moral y la filosofía social, como así también sobre las ciencias sociales y políticas (con la sola excepción de la economía). En particular, los filósofos de la historia, de la política y de

---

de tiempo abierto a la promesa y a la novedad. De hecho, los autores subrayan cómo el concepto de historia propio de los griegos es circular, a la manera de una eterna repetición de lo idéntico.

<sup>308</sup> K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1981, 221.

<sup>309</sup> *Ibíd.*, 222. Nótese el carácter excesivamente contundente de tal afirmación.

la educación, se hallan todavía, en gran medida, bajo su influjo. Es en la política donde mejor se advierte este fenómeno, pues tanto el ala marxista de extrema izquierda como el centro conservador y la extrema derecha fascista basan sus filosofías políticas en el sistema de Hegel; el ala izquierda reemplaza a la guerra de las naciones, incluida en el esquema historicista de Hegel, por la guerra de clases, y la extrema derecha la reemplaza por la guerra de razas, pero ambas lo siguen más o menos conscientemente<sup>310</sup>.

Al final, el fundamento que sostiene todo el edificio es una ontología de la identidad, que no admite resistencia, y que acabará mostrándose absolutista y totalitaria<sup>311</sup>. La fuerza con la que Popper arremete contra Hegel en su obra es evidente, no concediéndole ni una coma de razón al pensador de la “identificación” entre ideal y real. Frente a esta ontología que presume encerrar en sí todos los movimientos que han sido, son y serán, Popper opondrá, tal como veremos a continuación, su convicción de que “no hay inevitabilidad en la historia”<sup>312</sup>. Veamos cómo describe K. Popper esta filosofía de la identidad:

Platón, cuyas Formas o Ideas, según hemos visto, son completamente diferentes de las “ideas de nuestra mente”, había dicho que sólo las Ideas eran reales y que las cosas perecederas eran irreales. Hegel extrae de esa doctrina la ecuación *Ideal = Real*. Kant hablaba, en su dialéctica, de las “Ideas de la Razón Pura”, utilizando el término “Ideas” con el sentido de “ideas de nuestra mente”. Y de aquí, Hegel extrae la doctrina de que las Ideas son algo mental o espiritual o racional susceptible de ser expresado mediante la ecuación *Idea = Razón*. Combinando estas dos ecuaciones o, mejor dicho, equivocaciones, se obtiene *Real = Razón*, lo cual le permite a Hegel sostener que todo lo razonable debe ser real y que todo lo real debe ser razonable y que la evolución de la realidad es la misma que la de la razón<sup>313</sup>.

Para terminar este epígrafe, baste subrayar la relación estrecha entre Popper y Hayek. De hecho, al final de la guerra, Hayek ofrece a Popper un puesto de profesor en la *London*

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, 223.

<sup>311</sup> “Esencia e Idea, singularidad y pluralidad, sustancia y accidente, forma y contenido, sujeto y objeto, ser y devenir, todo y nada, cambio y reposo, actualidad y potencia, apariencia y realidad, materia y espíritu, y, en fin, todos aquellos fantasmas del pasado parecen merodear el cerebro del Gran Dictador, mientras éste ejecuta la danza con su globo, con sus problemas inflados y ficticios referentes a Dios y al universo”, en *Ibíd.*, 233.

<sup>312</sup> “Popper, Karl Raimund”, en J. FERRATER MORA, *Diccionario*, 2629.

<sup>313</sup> K. POPPER, *La sociedad*, 233. Se podría discutir si Popper ha comprendido la filosofía de Hegel.

*School of Economics and Political Science*, siendo nombrado catedrático de Lógica y Método científico en el año 1949. Este último apunte es interesante para comprender el nexo de unión que Hinkelammert establece, de modo permanente, entre ambos autores y que, en determinadas ocasiones, está falto de matices.

Después de esta breve presentación del pensamiento de Popper, estamos preparados para ahondar en su filosofía política. Concretamente, nos vamos a centrar en la visión que posee el filósofo austriaco del socialismo, aludiendo fundamentalmente a su conocida obra en contra de toda forma de historicismo.

### **3.2. El socialismo es imposible**

A continuación, queremos exponer las apreciaciones críticas de nuestro autor a propósito de la particular visión que tiene Popper de la teoría de la planificación económica<sup>314</sup>. Para ello, vamos a seguir la argumentación realizada en el opúsculo de Popper, *La miseria del historicismo*, del año 1954. Sin duda, el título parafrasea la conocida obra de Marx, *La miseria de la filosofía*, del año 1847, referida a su vez a *La filosofía de la miseria* de Proudhon en el año 1843.

Hinkelammert pretende mostrar que, la teorización usada por Popper para deslegitimar a los socialismos, es contradictoria con su propia metodología científica. En efecto, la clave de la argumentación de nuestro autor radica en evidenciar que Popper convierte un principio empírico de imposibilidad, en una contradicción lógica. Veámoslo más despacio.

El punto de partida sería la asunción de un principio básico de la teorización económica de Hayek, donde se afirma que “toda acción social humana está limitada por el hecho de que el conjunto de conocimientos humanos no es centralizable en una sola cabeza o instancia”, de ahí que “resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente”<sup>315</sup>. En el fondo, se trata de una recuperación de un enunciado metafísico clásico que nos habla de Dios como del único omnisciente. Hayek transforma este enunciado metafísico en un enunciado categorial que tendrá consecuencias

---

<sup>314</sup> Para lo que sigue, cfr. CRU 17-46.

<sup>315</sup> CRU 18.



evidentes para la praxis social del siglo XX; esto es, “la imposibilidad de cualquier acción humana cuya realización exigiría tal conocimiento ilimitado”<sup>316</sup>.

Popper toma este juicio categorial y lo transforma en un principio general empírico de imposibilidad, fundándose en la índole de la imposibilidad empírica absoluta de cualquier acción humana. La novedad reside en dar a este enunciado un pretendido carácter falsable que, a juicio de Hinkelammert, entra en contradicción con la propia metodología de Popper. En efecto, se habla así de un “nunca jamás”, y no, como sería propio de la metodología falsacionista, de un “todavía no”; es decir, este principio se establece apriorísticamente con carácter de necesidad:

Esta metodología admite en la ciencia únicamente enunciados falsables y, por tanto, enunciados que se puedan pronunciar en términos de un “todavía no”. Sin embargo, aquellos principios de imposibilidad niegan este “todavía no” y, en consecuencia, tienen la forma de enunciados no falsables. Luego, un principio de imposibilidad es falso en el caso de que fuera falsable, con lo que Popper llega a un resultado que amenaza toda su metodología<sup>317</sup>.

Desde aquí, podemos ahora entender la peculiar visión que tiene Popper de la planificación económica; concretamente, en *La miseria del historicismo* cree demostrar la imposibilidad de dicha planificación. El argumento es el siguiente. La planificación de la sociedad es imposible porque dicha planificación abarca todas las relaciones, y no sólo las económicas. Así, es imposible controlar “todas” las relaciones, ya que todo nuevo control provocaría a su vez un orden nuevo de relaciones que habría que controlar, llegando así a una regresión al infinito. La consecuencia es que cada intento falla, lo cual quiere decir que, por inducción, siempre fallará. Por ello, es necesario reprimir al planificador dada la imposibilidad de su intento que, además, impide realizar lo que sí es posible. Aún más, la planificación del conjunto de lo social, precisamente porque requiere un conocimiento ilimitado que es imposible, llevaría a la violencia a aquel que lo intentara. Sería legítimo reprimir violentamente a quien pretendiera este acto de violencia<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> CRU 19.

<sup>317</sup> CRU 19s.

<sup>318</sup> Nuestro autor hace referencia al texto de K. POPPER, *La sociedad*, 512 (n. 4), al que aludiremos más directamente en el capítulo III.

Pero avanzando en la exposición, y a juicio de Hinkelammer, hay dos debilidades en esta argumentación. La primera debilidad, tal como hemos afirmado, es que “el juicio no es falsable, siendo, sin embargo, un juicio empírico de validez científica”<sup>319</sup>. La segunda debilidad es que no se cae en una regresión infinita, regresión significa “pasado”, sino en una progresión infinita que establece una ley de la historia, porque prevé lo que ocurrirá en todos los futuros posibles.

Es interesante hacer notar cómo Hinkelammert no niega que una planificación total sea imposible. Lo que niega, más bien, es el carácter “falsable” que se da a este principio general empírico de imposibilidad. A juicio de nuestro autor, también Popper es consciente de esta inconsistencia y, en el prólogo al opúsculo de 1957, en su versión inglesa, va a cambiar la argumentación, para convertir este principio general empírico en una “imposibilidad lógica”. En ese prólogo podemos leer: “Intenté demostrar en *La Miseria del Historicismo* que el historicismo es un método indigente – un método que no da frutos -. Pero no refuté realmente el historicismo. Más tarde conseguí dar con una refutación del historicismo: *mostré que, por razones estrictamente lógicas, nos es imposible predecir el curso futuro de la historia*”<sup>320</sup>. De esta manera, a nuestro modo de ver, y de forma muy sugerente, Hinkelammert señala:

Popper no está totalmente satisfecho con este primer argumento suyo de la imposibilidad de la planificación total. En realidad, el argumento es concluyente, pero Popper se inquieta más bien por el carácter lógico de éste. Necesita sostener tal carácter lógico para proteger su metodología; ésta se derrumba si aquella imposibilidad no es lógica, pues en tal caso tiene que aceptar enunciados no falsables en el interior de la ciencia empírica<sup>321</sup>.

Por tanto, abandona ahora este principio general empírico de imposibilidad por una “prueba lógica” que pone de manifiesto la imposibilidad de hacer predicciones futuras; elemento fundamental, a su juicio, de la planificación económica. De hecho, Popper entiende por historicismo “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’

---

<sup>319</sup> CRU 23.

<sup>320</sup> K. POPPER, *La miseria*, 11. El subrayado, en la edición que trabajamos, es del propio autor.

<sup>321</sup> CRU 24.

que yacen bajo la evolución de la historia”<sup>322</sup>. Nótese que Popper construye una argumentación pretendidamente lógica para aplicarla después como crítica al historicismo y, más en concreto, al instrumento fundamental del mismo: la planificación. Esta imposibilidad lógica, a la manera de una contundente refutación, rezaría así:

El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos [...] No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos [...] Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica. La meta fundamental de los métodos historicistas [...] está, por lo tanto, mal concebida; y el historicismo cae por su base<sup>323</sup>.

El principio general empírico de imposibilidad, al que antes se aludía, además de no ser falsable, suponía no una imposibilidad lógica, sino fáctica<sup>324</sup>. De la misma manera, esta prueba lógica que aduce Popper presupone “un hecho empírico detrás de los fenómenos de los cuales habla”<sup>325</sup>, ya que la lógica formal no contiene afirmaciones que pongan en conexión presente y futuro. Esta conexión sólo es posible si hacemos explícito un presupuesto: el uso de un concepto de tiempo, de carácter discursivo, que es de naturaleza empírica. “Dado que el tiempo es discursivo, la afirmación de poder saber con exactitud algo que recién ocurrirá mañana, es una contradicción lógica. Sin embargo, sin la afirmación empírica del carácter discursivo del tiempo no hay contradicción lógica alguna”<sup>326</sup>. Para entender esto, Hinkelammert pone el ejemplo del metafísico que sostiene que Dios sabe lo que un determinado hombre hará mañana; ahí no hay una contradicción lógica. De nuevo subrayamos que nuestro autor no se pronuncia en contra del contenido del argumento, sino contra su carácter estrictamente lógico.

Popper, después de ofrecer este marco teórico, afirma que los utopistas son los que intentan este tipo de planificación, es decir, el utópico es el que intenta lo imposible. La

---

<sup>322</sup> K. POPPER, *La miseria*, 17.

<sup>323</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>324</sup> Cfr. CRU 22.

<sup>325</sup> CRU 25.

<sup>326</sup> CRU 25.

clave de la utopía es lo que Popper llama el “holismo”<sup>327</sup>, cuyas características son lo tiránico y lo caótico. Por esta razón, las sociedades abiertas están legitimadas para defenderse de estos utópicos<sup>328</sup>. El Planificador no tiene ninguna parte de verdad que pueda considerarse objetivamente, sólo el ansia de poder y de controlar lo más posible.

Para Hinkelammert, Popper confunde la planificación de la sociedad “como un todo” con la planificación “de todo”. La planificación de la sociedad como un todo es posible, aunque sea en términos aproximados e imperfectos. Popper deduce de un marco teórico el mundo de los hechos. Así, desemboca en una visión de la historia en la que la “sociedad abierta” está amenazada por tiranos, que quieren planificar un mundo imposible que lleva al infierno. En el prefacio a la edición alemana de la obra, introduce un nuevo matiz: “la hibris<sup>329</sup> que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno”<sup>330</sup>.

La conclusión de todo lo que venimos diciendo es que Popper, con su reflexión, favorece que se vaya produciendo un corrimiento desde la planificación perfecta, a la planificación real, hasta llegar a la agresión de cualquier forma de socialismo<sup>331</sup>; es decir, confunde la teoría con cualquier forma de institucionalidad vigente<sup>332</sup>.

---

<sup>327</sup> Es el método de trabajo propio de los, así llamados, “anti-naturalistas” o “negativistas”, que sostienen que no es posible aplicar la metodología de la física a las ciencias sociales. Una de las razones fundamentales que arguyen es su convicción de que el todo social no es una mera suma de sus agregados o individualidades, por lo que no es posible trabajar atomísticamente, sino con una metodología cualitativa. Para ello, cfr. K. POPPER, *La miseria*, 31ss.

<sup>328</sup> En una entrevista realizada por *Diario 16*, el 14 de enero de 1989, afirma Popper: “Las sociedades occidentales han sido capaces de facilitar el mayor bienestar conocido en la historia de la humanidad. Ahora se enfrentan al reto de conservarlo. Para ello, necesitan leyes que marginen a las minorías totalitarias, terroristas y gentes deseosas de aprovecharse de las libertades formales para, luego, suprimirlas”.

<sup>329</sup> La hibris puede entenderse como un impulso de carácter irracional, que lleva a transgredir los límites impuestos por los dioses. Por tanto, hace referencia a un orgullo desmedido con respecto a uno mismo, especialmente acentuado en el caso de poseer el poder.

<sup>330</sup> K. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1974, VIII. Tomado de CRU 28.

<sup>331</sup> Para profundizar en esta deslegitimación del socialismo, que tiene mucho de cinismo, cfr. J.A. PÉREZ TAPIAS, *Argumentos contra la antipolítica*, Granada 2008, 13-23.

<sup>332</sup> En la citada entrevista, sigue afirmando Popper: “La tesis de Marx no se sostiene en pie. La principal arma de los marxistas es su pretensión de poseer una herramienta científica para interpretar la historia. Esto es

### 3.3. El cinismo de afirmar el realismo del capitalismo

Popper entiende la “teoría de la competencia” en clave de “teoría del equilibrio” referida al mercado. El filósofo establece una distinción entre la teoría y la institucionalidad de la competencia; algo que expresamente rechazaba en referencia a la teoría de la planificación, donde teoría era sinónimo de institucionalidad<sup>333</sup> de la planificación. Lo expresa Hinkelammert de la siguiente manera:

La realidad aparece como desviación de una idealización teóricamente descrita por este “método cero”, mientras, obviamente, el equilibrio mismo – dadas las suposiciones de completa racionalidad e información – es inalcanzable. Pero no hay duda de que este mismo método rige también la teoría de la planificación<sup>334</sup>.

Paradójicamente, lo que Popper niega para la teoría de la planificación lo afirma para la teoría de la competencia, y si la clave de científicidad radica en la negativa a trabajar con totalidades, la teoría de la competencia del mercado trabaja con una totalidad, que es pieza clave de su racionalidad: el supuesto teórico de una tenencia de información completa. En efecto, como respuesta a los problemas de las ciencias sociales, Popper elabora el “método cero”, que es un modelo de plena racionalidad, construido sobre la suposición de dicha información completa. Desde el modelo, va a la realidad, entendiéndola como desviación de esta teorización ideal cero<sup>335</sup>.

---

completamente falso, Marx interpreta la historia para adaptarla a sus necesidades. Él teorizó que el proceso de concentración industrial crecería hasta anular la capacidad de decisión de los individuos y ahogar sus libertades políticas. La realidad muestra lo contrario. Nunca habíamos sido más libres. El proceso de concentración capitalista nos ha permitido construir sociedades en las que los ciudadanos participan en la toma de decisiones y, al mismo tiempo, disfrutan de los avances tecnológicos. Desde luego, está también el problema de las clases, que según Marx tienden a desaparecer en el socialismo, aunque la realidad demuestra que se transforman, dando lugar a nuevas divisiones sociales”.

<sup>333</sup> La “institucionalización” sería el proceso por medio del cual un determinado movimiento social se dota de instituciones, mientras que “institucionalidad” sería la cualidad de lo institucional, es decir, de lo ya creado. Así, la institucionalidad del mercado es el conjunto de reglas, principios y estructuras que rigen su funcionamiento.

<sup>334</sup> CRU 29.

<sup>335</sup> Cfr. K. POPPER, *La miseria*, 156.

Sin embargo, en este caso, Popper no habla de modelos lógicos, como hacía antes, sino de modelos que emplean la lógica; su realización como modelos es imposible, pero ahora no se hablará de una imposibilidad lógica, como hacía con respecto a la teoría de la planificación. Se trata de modelos o teorías que, a pesar de su carácter de imposibilidad, siguen siendo adjetivados por Popper como de científicos. “La realidad sólo puede aproximarlos, pero encuentra en ellos (se refiere a estos modelos, que son una forma de empiría idealizada) su referencia de racionalidad”<sup>336</sup>. Si antes se afirmaba la imposibilidad de la planificación, ahora no se deduce la imposibilidad de la competencia perfecta equilibrada. De ahí que Hinkelammert afirme:

Si Popper fuera coherente, tendría que concluir o la imposibilidad lógica tanto de la competencia como de la planificación, o admitir la posibilidad de ambas. No teniendo esta coherencia, la imposibilidad lógica popperiana de la planificación resulta simplemente ideológica: es una racionalización de pre-juicios<sup>337</sup>.

La competencia no puede alcanzar en la realidad la perfección descrita en la teoría del equilibrio, que es su modelo teórico. Esta imposibilidad tiene dos motivos fundamentales. El primero hace referencia a la tendencia al equilibrio en los mercados. No se dice en ninguna parte que el equilibrio se consiga, pero sí que todo desequilibrio va seguido de un reajuste que es tendente al equilibrio. Para Hinkelammert, nos encontramos con la tendencia a un equilibrio que, paradójicamente, nunca llega a cumplirse. “Tenemos, pues, la meta del equilibrio y la afirmación de Popper de que la institucionalidad del mercado, al intentar acercarse a la meta, crea desequilibrios que la vuelven a alejar”<sup>338</sup>. Esto nos hace sospechar que estamos de nuevo ante la mala infinitud de un progreso infinito, que ya habíamos visto con respecto a la planificación. Hinkelammert afirma que “Popper tendría que sostener no solamente la ‘imposibilidad lógica’ de la planificación, sino también ‘la imposibilidad lógica’ del mercado, de lo que resultaría la imposibilidad lógica de toda sociedad moderna, sea capitalista o socialista”<sup>339</sup>. El segundo motivo de esta imposibilidad de la competencia perfecta tiene que ver con el anti-intervencionismo; es decir, con la

---

<sup>336</sup> CRU 30.

<sup>337</sup> CRU 30s.

<sup>338</sup> CRU 32.

<sup>339</sup> CRU 32.

minimización de la actividad estatal sobre la economía. Esta política de anti-intervención estatal es insostenible, afirma Popper, por razones lógicas ya que, la extinción definitiva de la intervención, habría de llevarse a cabo por una intervención política última encaminada a impedir toda intervención.

Hinkelammert está de acuerdo con esta apreciación y la traslada al ámbito latinoamericano, donde la disminución de intervenciones del Estado en el juego de mercado ha dado paso al aumento de la intervención estatal de corte policial y militar. Popper no explica el porqué del fracaso de la no-intervención y, en esta ocasión, la imposibilidad de un conocimiento perfecto no sirve como referencia hermenéutica. Curiosamente, la disminución de intervención de un Estado benefactor aumenta las crisis económicas y los efectos sobre la población. La población no soporta la pauperización y tiende a la rebelión y el levantamiento, lo cual hace necesario un Estado fuerte que reprima policial y militarmente tal situación social.

De nuevo, encontramos aquí una confusión entre enunciados lógicos y enunciados empíricos no falsables. Si con respecto a la teoría de la planificación, de hipotéticos enunciados lógicamente contradictorios se llegaba a la irrealización empírica de lo mismo, ahora esto no sucede. Popper reconoce la imposibilidad lógica de la no-intervención, pero no llega a postular, como hacía anteriormente, que el que intenta realizar lo imposible es un utopista, un violento, un déspota, alguien con ansias de poder que, al pretender el cielo en la tierra, provoca el infierno. Al contrario, ahora afirma que el anti-intervencionismo es una actitud meramente tecnológica. “Cuando alguien en nombre del mercado intenta lo imposible, eso es bueno. Cuando alguien en nombre de la planificación intenta lo imposible, eso es malo”<sup>340</sup>, concluye Hinkelammert.

Sacando consecuencias simétricas, y según nuestro autor, Popper debería haber llegado a la conclusión de que la planificación de la sociedad “como un todo” no puede prescindir del mercado, así como la política de fomento de la autonomía del mercado no puede prescindir de la planificación de la sociedad, no de todo, sino como un todo. “Planificación y mercado aparecerían entonces como institucionalidades complementarias, y no excluyentes, en la persecución del equilibrio económico”<sup>341</sup>.

---

<sup>340</sup> CRU 35.

<sup>341</sup> CRU 34.

Sin embargo, la solución de Popper consiste en evitar tanto la planificación, como el anti-intervencionismo. De esta manera, llega a postular un intervencionismo keynesiano, muy cauteloso, y como esencia metafísica de todos los tiempos por venir. Aunque esta cautela, a juicio de nuestro autor, a la postre, hará difícil distinguir entre el anti-intervencionismo de Hayek, plasmado en las tesis duras de la Escuela de Chicago, y el intervencionismo tímido de Popper. Con todo lo que venimos diciendo, podemos comprender cómo Hinkelammert destaca cuatro malas infinitudes de progresos infinitos: la tendencia al equilibrio del mercado, el anti-intervencionismo, la planificación y el intervencionismo. Vistas así las cosas, afirma nuestro autor, “la pregunta tiene que ser, entonces, por el ordenamiento institucional en su conjunto”<sup>342</sup>.

Algunos críticos consideran que Popper estableció, de alguna manera, una alternativa tanto al socialismo, como al capitalismo, con lo que se ha dado en llamar “ingeniería social por partes” (piece-meal-technology)<sup>343</sup>; tesis que, evidentemente, no satisface a nuestro autor. En efecto, Popper entiende que la libertad en una sociedad abierta ha de ser entendida como el deseo de hacer historia sin dejarse dominar por ella; o de otro modo, minimizar los efectos no intencionales de toda acción intencional. Para ello, Popper va a distinguir entre “utopía” y “lucha contra la pobreza”. Ahora bien, y a juicio de Hinkelammert, si su pretendida solución de juego de mercado y tímido intervencionismo provoca, de hecho, paro y pobreza, aunque no lo diga, Popper consagrará el *statu quo*<sup>344</sup>. La razón de ello es que, siendo la planificación lógicamente contradictoria, el mercado es la

---

<sup>342</sup> CRU 37.

<sup>343</sup> Cfr. ND 40 y 81.

<sup>344</sup> En la citada entrevista, Popper afirma: “Pero sigo sin tener la menor duda de que esta sociedad occidental es la mejor de las que ha habido jamás. Mucho de lo que está mal se debe a la religión dominante en nuestra cultura. Me refiero a la creencia religiosa dominante según la cual el mundo social en que vivimos es una especie de infierno. Esta religión es predicada por los intelectuales, especialmente por aquellos que se dedican a la profesión de enseñar y aquellos otros encargados de los medios de comunicación [...] El sueño de una Utopía marxista y de un radicalismo utópico y el odio a un Occidente no marxista ha llevado a cosas tales como apoyar la violencia o afirmar que la libertad, que en Occidente está, en este momento presente, unida al industrialismo, es una forma oculta de totalitarismo y, por lo tanto, algo mucho peor que cualquier otra forma de totalitarismo”.



única alternativa posible. Da la impresión de que Popper promete metas concretas, erradicar el paro y la pobreza, pero demonizando los medios para conseguirlas.

Así es, por exigencias de científicidad, como ya hemos afirmado, sólo aparecen como posibles las soluciones fragmentarias, perdiendo de vista los efectos globales de un sistema que es interdependiente, y confiando en la ordenación “sobrenatural” que provocará la mano invisible. Sin embargo, la compulsividad del mercado es global, pero sólo puede ser atajada con dichas soluciones fragmentarias. Esto conduce inevitablemente a la catástrofe. La competencia a la que el mercado nos conduce es compulsiva y termina siendo un lujo el respeto a las condiciones que garantizan la supervivencia de la humanidad y del medio ambiente. Paradójicamente, se elige no ser expulsados del mercado, aunque cueste la propia vida. Fuera del mercado no hay salvación, pero la permanencia en el mismo es condenación. Afirma nuestro autor:

Este concepto insensato de la racionalidad – la locura como el comportamiento racional – fue introducido por Popper en el conjunto de las ciencias sociales del mundo libre. Él declara la racionalidad fragmentaria – que con razón llama *piece-meal-technology* – como la única forma realista de la aplicación de la tecnología. A ella le contrapone la tal llamada tecnología “utópica”. De esta manera, precisamente, el camino hacia la destrucción de las condiciones de vida humana parece ser el único camino “realista”<sup>345</sup>.

En este sentido, Hinkelammert pone de manifiesto el a priori ideológico de Popper que, finalmente, se desvela como un “antisocialismo dogmático”<sup>346</sup>. La competencia perfecta y el método cero son métodos lógicos de construcción racional, donde incluso el anti-

---

<sup>345</sup> ND 64.

<sup>346</sup> CRU 39. En dicha entrevista del *Diario 16*, el entrevistador, Santiago Aroca, pregunta a K. Popper: “Con estas afirmaciones me sorprende usted, porque en España uno de sus mayores propagandistas es un ex ministro socialista, Miguel Boyer, quien siempre dice tenerle a usted como fuente de inspiración filosófica”. A lo cual responde Popper: “Quizá sea una mala interpretación. Algunos de mis alumnos han alterado mi pensamiento, dando lugar a confusiones. No comprendo cómo un socialista puede sentirse inspirado por mí. *Yo considero que el socialismo es un error*. Cuando era joven y vivía en Viena, apoyé el socialismo por un breve periodo de tiempo. Después me convencí de que es una concepción política llena de errores y, en ocasiones, aplicada por gentes que carecen de escrúpulos, capaces de cambiar sus tácticas de un día para otro”. Con todo lo que venimos diciendo, comprendemos las apreciaciones de Popper; lo que no acabamos de comprender es la catalogación de Miguel Boyer como de socialista. La cursiva es nuestra.

intervencionismo de corte anarco-capitalista es adjetivado como de tecnología social, con una inocencia llamativa con respecto a sus postulados utópicos de carácter burgués. No en vano, Hinkelammert hará una fuerte crítica con las siguientes palabras: “Aparece así el ‘fuego fatuo’ del popperianismo, que destruye lo posible en nombre de la prohibición de pensar lo imposible”<sup>347</sup>.

La conclusión de todo lo dicho podría ser la siguiente: el pensamiento de Popper, con las ambigüedades que venimos exponiendo, puede convertirse en un referente apetecible de la racionalidad cínica, que venimos describiendo en el presente capítulo. En efecto, la científicidad, de una pretendida neutralidad epistemológica, aparece como el arma que le da carta de ciudadanía a un pensamiento anti-utópico, considerado como arte de lo posible. O de otro modo, “argumentos a los cuales niegan científicidad en su metodología explícita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus otros análisis de la realidad empírica”<sup>348</sup>. Adjetivar una teorización de este tipo como de científica es equivalente a la denominación de pensamiento realista, más allá de toda utopía. Este pretendido realismo puede ser invocado en el nombre mismo de la libertad, en el contexto de una sociedad abierta. El cinismo radica en que detrás de ese realismo se esconde una pretensión utópica que es justificación y cobertura ideológica para un determinado orden de cosas.

Podría quedar abierto el debate, para ulteriores profundizaciones, acerca de la mayor o menor vinculación del pensamiento de Popper con un neoliberalismo “salvaje”. De hecho, y para algunos autores, K. Popper, junto a otros, como I. Berlin, han de ser ubicados en la estela de un liberalismo equilibrado, de cierto corte ético, que no puede ser fácilmente asimilable al neoliberalismo de Hayek<sup>349</sup>. Sin embargo, y este es el punto a dilucidar, Hinkelammert no encuentra, en el ámbito concreto de la praxis política y económica, diferencias significativas entre la Escuela de Chicago y el filósofo de la ciencia. Así, si el neoliberalismo no necesita, ni promueve una ética, ¿sería justo señalar a Popper, con su programa de reformas sociales, como partidario de ello? Aunque comprendemos que a

---

<sup>347</sup> CRU 40.

<sup>348</sup> ME 31.

<sup>349</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 347-350.

nuestro autor no le convence esta tecnocracia por partes<sup>350</sup>, echamos en falta en este punto una mayor ponderación de la reflexión.

## 4. F. Nietzsche: una interpretación controvertida

### 4.1. Previos hermenéuticos

Para nuestro autor, Nietzsche es el profeta de la crisis de la modernidad porque pone al descubierto lo que estaba oculto, y lo deja abierto a la luz del día, asumiendo toda la dimensión de tragedia que lleva consigo el proyecto moderno<sup>351</sup>. De ahí que Hinkelammert vea en Nietzsche no a un crítico de la modernidad, sino a la personificación misma de una modernidad radicalizada. Por ello, enfrentar la modernidad sólo es posible si se enfrenta y se trasciende el pensamiento de Nietzsche. Es más, la postmodernidad se ha quedado atrapada en la modernidad y no es una superación verdadera de la misma porque ha permanecido atorada en Nietzsche. Efectivamente, “Nietzsche es quizás el primer pensador realmente antiutópico”<sup>352</sup>. Frente aquellos que ven en él una posible superación de la modernidad, Hinkelammert ve en Nietzsche no la solución, sino el problema:

Por esta razón, la modernidad se reconoce en Nietzsche cuando pasa a ser modernidad *in extremis*. Se reconoció en él durante el régimen nazi en Alemania y se reconoce en él en el periodo actual de la llamada globalización. Nietzsche vivió y encarnó la modernidad, y la modernidad, por consiguiente, vive y encarna a Nietzsche. Al encarnar la modernidad y sus crisis, se fue a la autodestrucción. La modernidad, al encarnar a Nietzsche, va con pasos de gigante a su propia autodestrucción. Son réplicas mutuas. Nietzsche hace una *imitatio societatis*, la sociedad ahora hace una *imitatio Nietzschei*. Resultó un círculo vicioso<sup>353</sup>.

Después de leer estas palabras, somos conscientes, a la hora de acometer la presentación que realiza nuestro autor de la figura de Nietzsche, del carácter polémico, y a

---

<sup>350</sup> Cfr. CRU 301.

<sup>351</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 27-32.

<sup>352</sup> FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 56.

<sup>353</sup> SL 257.

veces un tanto maximalista, de sus distintas afirmaciones. Sin embargo, es importante no perder de vista el recorrido biográfico de nuestro autor, nacido en 1931, y la vivencia de la gran guerra durante su adolescencia<sup>354</sup>; así como de otros filósofos alemanes, pongamos como ejemplo a K-O. Apel, que tuvieron que participar en la segunda guerra mundial. Para esta generación de filósofos alemanes, el acercamiento a Nietzsche no ha podido estar exento de ambigüedades difíciles de sortear. Esto podría explicar, en parte, la interpretación tan decididamente negativa que realiza Hinkelammert del pensamiento nietzscheano. De hecho, en la historia de la filosofía del pasado siglo XX, la rehabilitación del pensamiento de Nietzsche nos ha venido principalmente de parte de la filosofía francesa<sup>355</sup>.

En este sentido, queremos poner de manifiesto cómo la presentación del pensamiento nietzscheano, en la obra de nuestro autor, está necesitada de una cierta tensión dialéctica, que sea capaz de mostrar las posibles contribuciones positivas a la historia de la filosofía. Se hace obligada aquí la alusión a otro filósofo francés, P. Ricoeur, y su conocida expresión, en su obra de 1965, *Freud: una interpretación de la cultura*, donde se refiere a Nietzsche, junto a Marx y Freud, como “los maestros de la sospecha”<sup>356</sup>. En esta obra se pone de manifiesto la contribución de los tres pensadores como un esfuerzo por “hacer coincidir sus métodos ‘conscientes’ de desciframiento con el trabajo ‘inconsciente’ de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, y al psiquismo inconsciente”<sup>357</sup>. Por esta razón, la ubicación de Nietzsche en el espacio de la razón cínica podría estar

---

<sup>354</sup> Cfr. FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 93-100.

<sup>355</sup> “Les phénomènes de mode qui ont conditionné l’approche de Nietzsche autour des années 70 semblent désormais largement derrière nous. Pour autant la présence du philosophe de Sils-Maria ne s’est pas effacé; elle s’est tout au contraire confirmée grâce à des lectures plus rigoureuses, moins unilatérales, moins provocantes aussi sans doute que ne le souhaite une opinion avide de sensationnel et que ne sont tout prêts à le lui proposer certains *ouvriers scientifiques de la philosophie*. Aux États-Unis mêmes, l’intérêt pour la pensée nietzschéenne s’est également confirmé ces dernières années, avec une tendance, il est vrai, surprenante pour un lecteur français, à inscrire la pensée nietzschéenne dans le carré dit *postmodernisme* trace aux yeux des Américains par Derrida, Foucault, Lyotard et Deleuze”, en P. VALADIER, *Nietzsche l’intempestif*, Paris 2000, V.

<sup>356</sup> P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, México D.F. 1990, 33.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 34.

necesitada de matices gruesos, que hemos echado en falta en la reflexión que presentamos. Digámoslo, de nuevo, con palabras de Ricoeur:

Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros de escepticismo; son seguramente tres grandes “destructores” y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un “platonismo para el pueblo”. Es más allá de la destrucción donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe<sup>358</sup>.

A continuación, vamos a exponer el pensamiento de nuestro autor a propósito de la filosofía de Nietzsche y, especialmente, su conexión con el neoliberalismo actual. Es este último aspecto, y no la relación de Nietzsche con el nazismo, el que nos parece más sugerente en la perspectiva de Hinkelammert; concretamente la conexión entre el pensamiento del filósofo de la tragedia y A. Smith. En efecto, queremos poner en valor la relación que es posible establecer entre una ideología de derecha y una cierta utilización interesada del pensamiento nietzscheano.

Para la exposición que sigue, procederemos en tres pasos, que sentimos reconocidos en el pensamiento de nuestro autor: primero, hablaremos de la disolución de los humanismos universalistas, como logro fundamental de un nihilismo activo; segundo, evidenciaremos que la anti-redención nietzscheana es una forma conseguida de redención; y tercero, recogeremos unas breves anotaciones de Hinkelammert sobre la biografía del pensador de la tragedia.

## **4.2. Más allá del humanismo ético universalista**

Para Hinkelammert, ubicado en la tradición marxista, críticamente revisitada, todo está en relación con la disponibilidad del valor de uso, que decide, en medio de fuertes conflictos, sobre la vida y la muerte de los sujetos. A. Smith encuentra en el mercado una

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, 33. El “no de Nietzsche al cristianismo y a la modernidad va acompañado de un “sí” que pretende recuperar la sobreabundancia de lo real, aunque sea por otros caminos. Para ello, cfr. P. VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982, 494s. Son sólo algunos apuntes que pretenden mostrar la dificultad para reducir el pensamiento de Nietzsche a una sola perspectiva válida.

forma de canalización de dichos conflictos, haciendo del valor de uso una variable en función del interés propio. Todo ello queda encubierto en una suerte de universalismo, de carácter naturalista, que, so capa de una mano invisible, reorganiza los intereses egoístas como bien común. Smith es consciente de las fallas del mercado, pero encuentra en la eliminación de los sobrantes una ley de la naturaleza de carácter inexorable; o peor aún, esta eliminación es vista como el aceite que engrasa la maquinaria de un progreso social y técnico infinito. Esta eliminación de los sobrantes es la condición de posibilidad de la armonía. El problema fundamental de la modernidad radica en esta negación, más o menos encubierta, del valor de uso, como una verdadera crisis civilizatoria. Afirma nuestro autor:

Este mismo problema lo enfrenta la filosofía de Nietzsche. Lo que une a Nietzsche con Adam Smith es su relación con el valor de uso. Este es un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte. Así lo considera Nietzsche también. Nietzsche percibe asimismo que la lucha por los valores de uso lleva, al ser orientada por el cálculo de utilidad del interés propio, a crear sobrantes que están condenados a la muerte. De estos sobrantes él habla con el término de “malparados”, igual que lo hacen con otras palabras Adam Smith y Malthus. No obstante, el lenguaje de Nietzsche es mucho más drástico y supera en inhumanidad todo lo dicho con anterioridad<sup>359</sup>.

El pensamiento de Nietzsche aparece en el mismo momento en que se está gestando la teoría neoclásica, donde el valor de uso, al quedar referido a juicios de valor, se hace ajeno a los intereses científicos. Así, el valor de uso ha de ser trastocado en una mera preferencia subjetiva de utilidad, de modo que, aunque esta teoría siga reivindicando un universalismo ético abstracto, deja fuera de la discusión científica las consecuencias inhumanas del mercado, como un asunto del llamado bienestar público.

La diferencia entre ambos posicionamientos es clara. Nietzsche abandona la apelación a cualquier forma de universalismo ético y, por tanto, renuncia a una mano invisible que procura el bien común, sustituyéndola por la voluntad de poder. En efecto, el pecado original de Occidente es esta pretendida universalidad, sostenida en la mentira milenaria, de la que después hablaremos, y en la hipocresía moderna. La radicalidad de las palabras que siguen, en la captación del pensamiento de Nietzsche, por parte de nuestro autor, ponen de manifiesto el maximalismo del que antes hablábamos:

---

<sup>359</sup> ME 120.

Nietzsche pone la veracidad en el lugar de la hipocresía. Pero la veracidad en el cometimiento de la maldad crea una maldad mayor que la maldad hipócrita. La maldad veraz es peor que la maldad hipócrita. Por ello, Nietzsche inicia una radicalización del pensamiento burgués que supera todo lo que había sido capaz de hacer la burguesía liberal. A la vez, inicia una celebración de la vida que no es otra cosa que una celebración de la muerte, y que gira alrededor de un valor de uso desvestido de toda reciprocidad con los otros. Cuanto más culmina este tipo de celebración de la vida, más se refuerza la mística del ocaso y del suicidio colectivo de la humanidad. Nietzsche lo expresa abiertamente: “*Nosotros hacemos un ensayo con la verdad. ¡Tal vez la humanidad perezca como consecuencia! ¡Así sea!*”<sup>360</sup>.

En el Manifiesto comunista, se habla de que un fantasma recorre Europa, y ha creado la coalición de fuerzas divergentes que se ponen en su contra: el papa y el zar, por ejemplo, o los radicales franceses y los polizontes alemanes. Las fuerzas de la Europa vieja ven un peligro en aquellos que, frente a un sistema que aplasta, se levantan en protesta para reivindicar el mantenimiento de la dignidad de toda vida y sus derechos. Los que reivindican la vida son amenaza, mientras que los que aclaman la muerte son garantía.

Nietzsche va a tener palabras similares, como contestación a estas frases de Marx y Engels, en sus obras inéditas, publicadas con el título *La voluntad de poderío*<sup>361</sup>. Para Nietzsche, lo que está a la puerta no es el comunismo, sino el nihilismo. No debe confundirse, este nihilismo, con crisis sociales, corruptelas o miseria espiritual, corporal e intelectual. Ellas no son capaces de producir el nihilismo, entendido como rechazo del valor, del sentido y del deseo. Es en la interpretación cristiana de la vida donde se asienta el nihilismo. Un nuevo fantasma avanza en Europa, y tiene su fundamento en la mentira bimilenaria, el cristianismo, que con su pretensión de verdad acaba siendo la hipocresía que

---

<sup>360</sup> ME 121. El subrayado es de nuestro autor. Estas apreciaciones tienen una cierta coincidencia con Sloterdijk, que en su *Crítica de la razón cínica*, I, en la p.13, afirma: “La decisiva auto-designación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de ‘cínico’ [...] En el ‘cinismo’ de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de ‘decir la verdad’”.

<sup>361</sup> Hay que hacer notar que Hinkelammert usa esta obra de manera un tanto acrítica, sin entrar en el debate sobre la confusión, intencionada o no, entre los textos propios de Nietzsche y los extractos que pueden atribuirse a otros autores. También, en referencia a los límites de *La voluntad de poderío*, se puede aducir la disposición arbitraria del material. Para todo esto, cfr. F. VOLPI (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, II, Barcelona 2005, 1571s.

des-densifica todos los valores y virtudes. Para Hinkelammert, la inquietud ante el huésped nihilista, debería preocupar, fundamentalmente, a los aplastados y desheredados de esta tierra. La razón de ello es que “la posición nihilista disuelve la argumentación ideológica”<sup>362</sup>.

El pecado original de Occidente, tal como venimos afirmando, es esta pretensión universalista, que es necesario dejar caer. En este sentido, los dos interlocutores fundamentales a los que se enfrenta Nietzsche, con intensidad evidentemente desigual, son el marxismo y el cristianismo. El lema rezaría así: “La destrucción del humanismo es la recuperación de lo humano”<sup>363</sup>.

En efecto, y en primer lugar, el marxismo mantiene un humanismo ético, de carácter universal, que pone en valor los derechos de los desheredados de este mundo. Nietzsche, de nuevo en *La voluntad de poderío*, considera que la moral, con su consideración de la infinita dignidad del ser humano, es una salvaguarda potente para los miserables de este mundo. En esta moral se pueden poner a salvo del nihilismo y pueden mantener la esperanza: “La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito”<sup>364</sup>. Se pretende destruir así, con lo que Nietzsche llama un nihilismo activo, todo humanismo universalista y la convicción de la idéntica dignidad de todos los seres humanos. “La burguesía celebra su propia barbarie”<sup>365</sup>, afirma Hinkelammert. De hecho, el propio Nietzsche se pregunta en *La voluntad de poderío* dónde se encuentran los bárbaros del siglo XX, aquellos que se harán visibles después de las crisis del socialismo y que se impondrán como una raza dominante a partir de unos principios terriblemente duros y violentos. De esta manera, la barbarie se propugna como la verdadera alternativa a los socialismos y es la clave de comprensión de los fascismos de primera mitad del siglo XX, que gritaban aquello de “¡Viva la muerte!”<sup>366</sup>. En su obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche critica al socialismo por su deseo de endiosar al Estado,

---

<sup>362</sup> ND 69.

<sup>363</sup> ME 126s.

<sup>364</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, Madrid 1981, 60, nº 55. Tomado de ND 100. Hemos respetado, para los texto de Nietzsche, el modo de citación de nuestro autor.

<sup>365</sup> ND 101.

<sup>366</sup> ND 101.



como triunfo del colectivismo y anulación del individuo. Para Nietzsche hay una relación entre Estado, democracia moderna y decadencia. De hecho, él anhela que el Estado se desvincule de esta soberanía del pueblo que, a su juicio, es una forma evidente de decadencia. Dicha desvinculación, al contrario de lo que piensan algunos, no conducirá al caos, sino a una forma mucho más lograda de existencia del Estado, ligada al gobierno de una élite aristócrata. Así pues, se hace significativa la apreciación de que el triunfo de la barbarie requiere de la crisis del socialismo y de su proyecto universalista:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: *¿dónde están los bárbaros del siglo XX?* Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada<sup>367</sup>.

Pero la batalla más decisiva, en segundo lugar, tiene que ver con el cristianismo. En *El crepúsculo de los dioses*, Nietzsche hace una confrontación de códigos morales, comparando el Nuevo Testamento, que a su juicio apesta, con las Leyes de Manú, texto sánscrito de las sociedades antiguas de la India. Concretamente, en el tercer edicto, conocido como *Avadana Sastra*, se habla del comportamiento a seguir con los chandalas, es decir, con los parias de la tierra, que son menos que esclavos, la cuarta y última casta. Nietzsche plantea el asunto como una virtuosa lucha, donde es necesario defenderse de esta mayoría. La clave radica en debilitar de tal manera a estas gentes, que lleguen a la enfermedad y finalmente a la muerte. Para ello, este tercer edicto, dicta una serie de normas de alimentación, higiene y comportamiento que se tornan, en palabras de Nietzsche, en una “policía sanitaria”<sup>368</sup>. Es fácil entender la repulsión que siente ante el cristianismo como inversión de todos los valores, como movimiento de oposición a la moral de raza y de privilegio. O de otro modo, y también en el *Crepúsculo*, el cristianismo aparece como la religión anti-aria por excelencia, la religión donde triunfan los chandalas, los oprimidos y los miserables. Vale la pena recoger aquí sus palabras:

---

<sup>367</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, 473, n° 863. Tomado de ND 101.

<sup>368</sup> ND 97.

Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea [...] El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*<sup>369</sup>.

El paso de la selección natural por la ley de la oferta y la demanda, a la privación de la vida de excluidos y marginados, sigue un camino armónico. Nietzsche puede ser un programa para el concreto decurso del siglo XX: primero, para el nazismo; después, para el capitalismo salvaje. Se trata del paso de la mano invisible a la voluntad de poder. Curiosamente, el pensamiento burgués ha eliminado toda referencia al cielo aquí en la tierra, dejando el camino del mercado despejado de todo obstáculo utópico. Se hace un reclamo de realismo, de pensamiento anti-utópico que, sin embargo, no elimina la utopía, aunque sí la esperanza. Al final, realizar el infierno en la tierra, en nombre del realismo, es tan utópico como querer realizar el cielo en la tierra. Es más; a juicio de Hinkelammert, pretender el cielo en la tierra es una aspiración transida de tensiones, donde se puede finalmente no tener el cielo, sino el infierno. Ahora bien, el que pretende el infierno en la tierra, está exento de tensionalidad alguna porque, efectivamente, lo tendrá. Esta búsqueda es más unívoca, carente de hipocresía, veraz, pero hiriente por cínica. Sin embargo, la única posibilidad de escapar al infierno en la tierra, es por el camino de la búsqueda del cielo aquí abajo. No hay otro camino, opina Hinkelammert.

Curiosamente, sigue afirmando nuestro autor, la desesperanza provoca más estabilidad que la esperanza porque, mediante el proceso destructivo de ese nihilismo activo, se desmoronan las relaciones, e incluso la misma estructura antropológica del sujeto, y así se hace más improbable la oposición y las alternativas. De hecho, piensa Hinkelammert,

---

<sup>369</sup> F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los dioses*, en ID., *Obras inmortales*, III, Barcelona 1985, 1209. El texto está tomado de ND 109s (nota 21).

América central ha sido estabilizada por las guerras y el terrorismo de Estado. El resultado final son unas democracias donde la soberanía la tienen, no los gobiernos elegidos, sino los centros de poder del terrorismo de Estado:

Los pueblos, en cuanto pasan a la desesperanza, se entregan como víctimas, o revientan en una erupción, cuya represión no deja huella. Pero hagan lo uno o lo otro, a falta de esperanza de liberación se mueven cerca de la acción suicida, que es contrapartida del heroísmo, del suicidio colectivo de las clases dominantes<sup>370</sup>.

Estamos necesitados de solidaridad, pero ésta aparece como “quimera” porque, si todas las alternativas son irreales, también la solidaridad lo es. Así, es necesaria una alternativa al capitalismo actual que, sin embargo, aparece como metafísicamente imposible, llegando a la irracionalidad suma: perseguir a la solidaridad como una utopía que destruye. Al final, en la cumbre del paroxismo, la misma predicación del amor al prójimo aparece como tentación luciférica. Afirma Popper, del mismo modo que Nietzsche<sup>371</sup>:

Amar a una persona significa querer hacerla feliz [...] Pero de todos los ideales políticos quizás el más peligroso sea el de querer hacer felices a los pueblos. En efecto, lleva invariablemente a la tentativa de imponer nuestra escala de valores “superiores” a los demás, para hacerles comprender lo que a nosotros nos parece que es de la mayor importancia para su felicidad; por así decirlo, para salvar sus almas. Y lleva al utopismo y al romanticismo. Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero, como dijimos antes, la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno<sup>372</sup>.

La destrucción de este nihilismo militante llega a tal extremo que aparece la categoría de “sobrante”. Es más, la destrucción es tan honda que se consigue la sensación, entre las

---

<sup>370</sup> ND 107.

<sup>371</sup> De hecho, nuestro autor refiere que el lema de “quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno”, en su contenido, ha de ser atribuido a Nietzsche. No por casualidad, el primero que usa esta fórmula, en 1920, es Oscar Levy, traductor al inglés de las obras de Nietzsche, concretamente en el prólogo de un panfleto dirigido en contra de los bolcheviques. Después, será Hitler quien recoja esta idea en su conocido libro *Mein Kampf*. Terminada la segunda Guerra mundial, volvemos a encontrar este *adagio*, como ya sabemos, en *La miseria del historicismo*, de K. Popper. Para esta información, cfr. ME 126 y MPL 179-182.

<sup>372</sup> K. POPPER, *La sociedad*, 403. Cfr. APM 152 y GS 217.

propias víctimas, de que no son merecedoras de dignidad alguna; es decir, no sólo son convertidas en realidades superfluas, sino que ellas mismas interiorizan esta noticia como real, de modo que se ven superfluas a sí mismas. “Es sorprendente hasta qué grado sabía (Nietzsche) que el hombre hecho superfluo tiene que considerarse como tal para que se destruya a sí mismo, uno al otro. Eso es condición de la estabilidad de la sociedad sin esperanza”<sup>373</sup>. Así, la conclusión para Hinkelammert es clara:

No se trata solamente de llamar a unirse y a ayudar. Se trata hoy, de constituir completamente de nuevo la dignidad humana negada en su propia raíz. Hace falta aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros tenemos que insistir en esta dignidad<sup>374</sup>.

Después de lo dicho, se hace evidente nuestras apreciaciones iniciales sobre la unilateralidad de la lectura de Nietzsche que realiza Hinkelammert. Mantenemos la convicción de que es posible un acercamiento a la obra del filósofo de la tragedia que ponga de manifiesto la dialéctica de su pensamiento, y los aspectos positivos, incluso de superación de la modernidad, que podemos encontrar en ella. Un punto concreto al que nos podríamos referir, y que no aparece reflejado en la hermenéutica de nuestro autor, sería el de los distintos sentidos del concepto “nihilismo” en la obra de Nietzsche. Ahora bien, seguimos sosteniendo la hipótesis de que, desde el punto de vista biográfico, y como tendremos ocasión de mostrar más adelante, nuestro autor está incapacitado para ello.

### **4.3. El redentor del Redentor**

Nietzsche se presenta a sí mismo como el redentor crucificado que redime al mismo Cristo<sup>375</sup>. Nuestro autor ofrece una sugerente clave de lectura: Cristo es el judío por excelencia; luego, hay que descargar a Cristo de su propio judaísmo. Se puede percibir aquí

---

<sup>373</sup> ND 111.

<sup>374</sup> ND 111.

<sup>375</sup> Cfr. ME 127-141. Cada vez se hace más evidente que el estudio de la obra de Nietzsche no puede estar sólo en función de la tradición filosófica, como tarea de demolición del dualismo metafísico, sino que hay que poner dicho pensamiento en función de otras tradiciones, especialmente de la tradición cristiana. Para ello, cfr. P. VALADIER, *Nietzsche y la crítica*, 15-18.

cómo, para nuestro autor, lo utópico está unido de modo insoslayable al judaísmo. Por ello, una vez que nos liberemos del judaísmo; mejor aún, una vez que liberemos a Cristo de su judaísmo, se podrá liberar al mundo de lo que el judaísmo, o ese Judío, ha puesto en el mundo: la utopía del cristianismo, con su igualdad universal. Y por derivación, todo lo que el cristianismo ha traído consigo: el liberalismo, el anarquismo, el socialismo, la justicia y la igualdad, la conciencia y la moral<sup>376</sup>. Mientras siga irredento el Judío, no habrá espacio para la voluntad de poder, sino únicamente para la misericordia.

Esta idea aparece significativamente expresada en *La genealogía de la moral*, concretamente en una reflexión donde aparece la lucha entre Roma y Judea. Si Roma está representando, para Nietzsche, lo presocrático, los legítimos anhelos de vida, la moral de los fuertes, el poder de la aristocracia; Judea simboliza lo cristiano, la inteligencia de los resentidos, que vuelcan la única legítima moral en una caricatura de sí misma. Pues bien, Nietzsche evidencia que Roma se ha rendido a lo judío y, justo por ello, se hace necesario liberar al mundo de este peso:

¿Quién de ellos ha vencido entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos, - y no sólo en Roma, sino casi en media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso, - ante tres judíos, como es sabido, y una judía (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es muy digno de atención: Roma ha sucumbido, sin ninguna duda<sup>377</sup>.

De este texto podemos colegir la empresa soteriológica que Nietzsche pretende realizar: redimirnos del Redentor. Por ello, él anhela la aparición de este personaje, el anticristo, que nos descargue de la maldición de un cristianismo, que aún pesa sobre nosotros<sup>378</sup>.

Para ilustrar esta dimensión fuertemente utópica del pensamiento de Nietzsche, Hinkelammert nos ofrece una confrontación de textos: uno procedente de Marx, el otro de Nietzsche. De esta manera, pretende poner de manifiesto que, aunque los textos sean

---

<sup>376</sup> Cfr. FAEO 86s.

<sup>377</sup> F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid 1986, 60, nº 16.

<sup>378</sup> Cfr. ME 128 (nota 46).

contrarios, ambos mantienen una fuerte carga soteriológica. Merece la pena que extractemos ambos textos, pertenecientes a Marx y a Nietzsche, respectivamente:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos<sup>379</sup>.

“El paraíso se encuentra a la sombra de las espaldas”; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero. Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende a llevar a esta esclavitud de la naturaleza. Entonces el hombre dispondrá de ocio, para perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas, virtudes que antes eran condiciones de la existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; por consiguiente, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio; “una sola cosa es necesaria”, la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron medios para hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo, mediante el sentimiento de un enorme terror). Las diversas formas de necesidad, en virtud de las cuales fue educado y formado el hombre; la necesidad enseña a trabajar, a pensar, a dominarse a sí mismo. La purificación y el robustecimiento fisiológico. La nueva aristocracia tiene necesidad de un contraste para combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse<sup>380</sup>.

Los paralelos son tremendamente significativos para nuestro autor. En primer lugar, en ambos textos se tiene la pretensión de ofrecer una imagen realista del futuro; es decir, ambos autores consideran que con ellos irrumpe un nuevo tiempo, cuya aparición plena se vislumbra en un futuro no muy lejano, como un proceso en el tiempo. No en vano, y tal

---

<sup>379</sup> Tomado de ME 128. No se da una cita clara del texto.

<sup>380</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, 507s., n° 947. Tomado de ME 129.

como ya hemos apuntado, se da un paralelismo, también en los textos, entre el comienzo del *Manifiesto comunista* y la réplica que hace Nietzsche del mismo en *La voluntad de poderío*. Dicho paralelismo rezaría, para Marx, a la manera de “el comunismo está a la puerta”; y, para Nietzsche, a la manera de “el nihilismo está a la puerta”. En ambos, se pone de manifiesto el grado de inquietud que supone, para el orden establecido, especialmente en el escenario de la vieja Europa, este anuncio novedoso.

En segundo lugar, la realización de lo utópico, o de lo anti-utópico, supone acabar con el desdoblamiento del mundo. Este desdoblamiento tiene en el marxismo una dialéctica idea-realidad; es decir, aparece una superestructura, pensada en la conciencia, que acontece como cobertura ideológica a una realidad con claros intereses de clase. Ahora bien, el desdoblamiento no es fruto de esta conciencia, sino que son unas determinadas condiciones materiales las que empujan a pensar de una determinada manera. Para Marx, la filosofía aparece como praxis que acaba con este desdoblamiento de la realidad. De la misma manera, para Nietzsche, hay un desdoblamiento por medio del cual se ha logrado que un mundo aparente acontezca como real, y viceversa. Se trata de la inversión de todos los valores, acontecida con la irrupción de lo socrático, y muy especialmente con el cristianismo. Los resentidos y los débiles han sembrado esta mentira bimilenaria, que consigue subvertir los centros de referencia para que un mundo aminorado y pusilánime tome el lugar que no le corresponde. También Nietzsche, al igual que Marx, propone acabar con ese desdoblamiento, para que lo aparente deje paso a lo real. Por tanto, ambos son portadores de una utopía de carácter emancipatorio.

En tercer lugar, es interesante hacer notar el papel que ocupa el ocio en ambos universos ideales. Para Marx, desde la prioridad que se le da al valor de uso, el ocio aparece como superación de la lucha por la mera supervivencia, en un universo comunitarista, donde la asociación de productores libres crea unas nuevas condiciones de vida con un reparto equitativo de los bienes de la naturaleza. Este ocio es tremendamente significativo para Marx porque se convierte en el fundamento de la vida misma, más allá de toda alienación, donde el sujeto no se sentía propietario del fruto de su trabajo, sino un mero epifenómeno de él. Curiosamente, también en Nietzsche ocupa un lugar preeminente esta categoría de ocio; ahora bien, se trata del disfrute merecido de los fuertes, de los vencedores. O de otra manera, el ocio es imprescindible para los héroes que, cansados de la

lucha, han de descansar para volver a la misma, con el único objetivo de la propia auto-conservación.

Podemos percatarnos así, de que ambos autores proponen universos utópicos, que se relacionan entre sí por su contrario. A la vida sin dominación, ni explotación, se le contraponen la dominación sin resistencia alguna. A la armonía de un mundo reconciliado, donde se supera la lucha de clases, contraponemos la desarmonía de la lucha y de la guerra, en el mantenimiento del dualismo de señores y esclavos. Y así podríamos continuar, para mostrar cómo el anti-utopismo nietzscheano es claramente utópico, es decir, se trata de un atascamiento en aquello mismo que se pretendía superar. “La redención contiene una utopía, y la redención de la redención también”<sup>381</sup>.

---

<sup>381</sup> ND 102. A juicio de Hinkelammert, esto es claramente percibido por Heidegger en su valoración de Nietzsche. Concretamente, la crítica reside en el concepto de “vida” que, central en Nietzsche, sigue dando cobertura al valor de uso, aunque restringido a una élite. Será este elemento el que aparezca explícitamente desarrollado por el nazismo, aunque como una patología, a la manera de *animalitas*, finalmente transformada en *brutalitas*. De ahí que Nietzsche sea, a juicio del pensador del ser, no la abolición de la metafísica, sino la culminación de la misma, en una suerte de inversión platónica, que sigue apostando por un universo utópico a la manera de nihilismo militante. Por tanto, Heidegger quiere distancia tanto de los utopismos de carácter humanista y universal, como de aquellos anti-utopismos, que siguen anclados en un todavía-no del nuevo mundo por venir. De esta manera, Hinkelammert afirma que Heidegger cambia la categoría de “vida” por la de “ser para la muerte”, haciendo desaparecer la sensualidad del vitalismo nietzscheano, cambiado en un predominio de un estoicismo burócrata. Pero aquí radica la contradicción de esta filosofía: ¿cómo argumentar que el suicidio no sea el acto de autenticidad existencial por excelencia? Para Hinkelammert, el sujeto es un ser para la vida, y la muerte no es amiga, sino enemiga. Aquí encuentra un punto de enlace entre Max Weber y Heidegger: la negación del valor de uso; que, sin embargo, sí está presente, aunque sea a la manera de una voluntad de poder, como punto de partida de la filosofía de Nietzsche. Con todo, nuestro autor afirma, de manera excesivamente radical, “que una recuperación del humanismo pueda encontrar un apoyo en Nietzsche, pero no en Weber ni en Heidegger”, en ME 140. Cfr. también aquí MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto*, 198-201. Creemos que nuestro autor puede estar teniendo, como telón de fondo, las apreciaciones que realiza Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, Madrid 2000, 37s., cuando afirma: “Las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y Tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura”.



En efecto, en *La voluntad de poderío* se realiza una visualización de este universo utópico: un ser humano con exceso de fuerza, robustecimiento fisiológico, donde la ciencia consigue la esclavitud de la naturaleza, y aparece una nueva aristocracia, cuya característica fundamental reside en haberse liberado de la virtud, de la moral, de la salvación del alma y de la inmortalidad. Estos fueron los medios que lograron crear una evidente coacción en el ser humano; coacción de la que por fin, a través de este proceso redentor, la nueva aristocracia se ve liberada. De ahí que Hinkelammert afirme:

El pensador clásico de esta utopía del salvajismo burgués es Nietzsche, del cual constantemente se afirma que ni piensa en términos de la redención ni de las utopías. Sin embargo, Nietzsche está obsesionado por una idea de redención y de utopía. Pero es una redención anti-utópica, una redención que Nietzsche promete como resultado del abandono de toda redención<sup>382</sup>.

Para nuestro autor, esta soteriología del salvajismo fue puesta en acto por el nazismo de los años 30 mediante el exterminio de los judíos. Son ellos, como hemos apuntado, el origen de esta redención de la cual es necesario redimirse. Y ahora vivimos en el segundo estallido de esta soteriología trágica, con el triunfo de una burguesía salvaje, que ha creado una cultura de la desesperanza y de la renuncia a toda utopía<sup>383</sup>. Se trata de aquello apuntado por Dante, a los que entran en el infierno, pidiéndoles que dejen afuera toda esperanza. Este segundo estallido ha dado lugar a la cultura del “heroísmo del suicidio colectivo”. Nuestro autor no se muestra remiso en incluir en este segundo estallido, y de

---

<sup>382</sup> ND 101.

<sup>383</sup> No sin cierta ironía, Hinkelammert afirma que muchos judíos actuales se han hecho nietzscheanos. La razón de ello es que han dejado de lado a los profetas, es decir, han renunciado a la utopía, a la redención. Como ilustración de estas apreciaciones, Hinkelammert afirma que la derecha norteamericana es antisemita, pero pro-sionista. En el fondo, en la conciencia colectiva de la modernidad, se sabe que el utopismo supremo, en la forma de un Reinado de Dios, proviene del judaísmo. Para esto, cfr. FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 49-58 y MPL 176-208. Así, ser anti-utópico es ser antijudío. Concretamente, en la p. 54, se afirma: “Y el anti-utopismo en nuestra sociedad no puede ser sino anti-judío [...] La Modernidad desemboca en anti-utopismo, y al preguntar por el origen de la utopía es imposible no descubrir a la tradición judía”. Retomaremos estas apreciaciones en la conclusión del capítulo III, a propósito de la afirmación de nuestro autor sobre la incapacidad de Horkheimer y Adorno para percatarse del carácter anti-utópico y anti-semita de la modernidad.

modo poco matizado, a autores latinoamericanos como Vargas Llosa, Octavio Paz y Jorge Luis Borges<sup>384</sup>.

#### **4.4. Algunas anotaciones de Hinkelammert sobre la biografía de Nietzsche**

Hinkelammert trata de poner de manifiesto la ruptura en acto que transe toda la personalidad de Nietzsche, hasta el punto de que hay una esencial irreconciliación entre su pensamiento y su personalidad<sup>385</sup>. Apoyado en esta ruptura, surge la pregunta de si Nietzsche hubiera sido capaz de realizar aquello que propugna en su pensamiento. Nuestro autor, para ilustrar estas tesis, ofrece algunos datos biográficos significativos.

Estamos ante uno de los artículos de nuestro autor donde se puede realizar la crítica más fuerte a su visión de Nietzsche, y él es consciente de ello. Sin embargo, y como venimos afirmando, el elemento biográfico no sólo afecta al pensamiento de Nietzsche, sino al de nuestro propio autor. En este sentido, y hablando del artículo que a continuación presentaremos, Hinkelammert afirma lo que sigue:

Lo escribí porque, a mi entender, Nietzsche fue transformado a partir de los años ochenta en “el” filósofo, el gran filósofo, al que había que recurrir para pensar los problemas del mundo actual. Las biografías que se escribieron, como la de Kaufmann, son hagiografías de Nietzsche, lo declaran santo. Yo quería mostrar al Nietzsche que yo tengo adentro, a partir de los recuerdos del nazismo, porque ahí las palabras de Nietzsche estaban en todos lados, aunque recién después me di cuenta de eso. Luego, cuando lo leí, reconocí infinidad de cosas que yo ya conocía, del colegio, de la calle, durante el nazismo. Entonces hice este artículo. Fui muy atacado por él, muchos lo tomaron muy mal porque hay muchos intelectuales en la izquierda que quieren hacer la emancipación con Nietzsche. Sinceramente, no sé qué emancipación puede ser esa. Es emancipación en el sentido del individuo, tal vez; pero de ningún modo emancipación de la sociedad, de la humanidad. Algo así como “yo me

---

<sup>384</sup> Cfr. FAEO 92 y CRU 291.

<sup>385</sup> Trabajamos aquí un artículo de Hinkelammert, titulado *Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche*, en SL 257-289.

emancipando desarrollando mi voluntad de poder”. Para mí Nietzsche es lo contrario de la emancipación. Pero muchos lo tienen en la cabeza y reaccionan muy agresivamente<sup>386</sup>.

Pues bien, hechas estas anotaciones, vamos a exponer las ideas fundamentales del mencionado artículo de Hinkelammert, donde se entra en los aspectos biográficos del filósofo de la tragedia.

Nietzsche pertenece a una clase media acomodada, siendo un hombre pacífico al que le gusta pasear por la montaña, y plantea el riesgo, como clave de comprensión de la existencia; es dado por pensionista temprano a causa de su naturaleza enfermiza, y aboga por la fuerza; en la guerra franco-alemana es tenido por inválido, sirviendo de camillero, y plantea el vigor de la batalla y de la lucha; se muestra amante de los animales y compasivo con ellos, hasta el punto de que se abraza a un caballo que ve morir en plena calle, y se nos muestra a sí mismo ideando la moral de la inmisericordia y de la impiedad. Así pues, muchos textos de *El anticristo* y de *Así habló Zaratustra* avalan estas apreciaciones; concretamente aquellos donde se nos habla de la guerra y no de la paz, del valor y no de la virtud, del amor a la humanidad entendida como el firme propósito de que los débiles y fracasados perezcan. En definitiva, el propio infierno de Dios es, para Nietzsche, el amor a los hombres. Afirma Hinkelammert:

Durante sus caminatas él piensa un ideal humano, que no tiene que ver directamente con su carácter, sino que es más bien lo contrario. En estas fantasías de idealización él ama la guerra, es bestia rubia, una fiera de rapiña, se eleva por encima de los débiles –él, quien es un débil- de los cuales dice, que si caen, hay que empujarlos todavía. Se siente señor de esclavos – este hombre, que jamás sería capaz de hacer caer el látigo sobre la espalda de otra persona-<sup>387</sup>.

Para penetrar en esta tragedia existencial, nuestro autor se vale del análisis de R. Girard en clave de teoría mimética, analizando la relación de Nietzsche con R. Wagner y su esposa Cosima<sup>388</sup>. Es hartamente conocida esta amistad, que comienza en 1868, bajo los lazos del amor a

---

<sup>386</sup> FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 166s.

<sup>387</sup> SL 259.

<sup>388</sup> Cfr., a este respecto, P. RUIZ LOZANO, *Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard: Pensamiento* 70 (2014) 229-257.

la música y a la filosofía de Schopenhauer<sup>389</sup>, y que se rompe en 1878, debido al ataque que en la obra *Humano, demasiado humano* se dirige contra Schopenhauer. Los Wagner, y más decididamente Cosima, atacan a Nietzsche, que dirige duras críticas contra Wagner, sin mencionar a Cosima. Ya antes de este conflicto, Wagner era un rival para Nietzsche, porque, aunque lo admiraba, pretendía ser más famoso que él. Por tanto, y de modo absolutamente unilateral, Wagner es el “modelo-obstáculo”, y Nietzsche pretende apoderarse, por la victoria del rival, del trofeo: la fama y Cosima.

Es aquí donde Girard aplica la teoría mimética, ya que, después de la ruptura, Nietzsche transforma en un mito este conflicto triangular. En efecto, Wagner, Cosima y Nietzsche, hacen referencia a Teseo, Ariadne y Dionisio. Teseo acaba entregando a Ariadne, su mujer, a Dionisio. Nietzsche es Dionisio. No hay crítica, sino rivalidad. Por tanto, y en el fondo, Nietzsche quiere ser Wagner. De hecho, cuando Nietzsche era aún desconocido, ante la fama de Wagner en su tiempo, pretendía ser más conocido que él. Afirma Ruiz Lozano:

Él cree liberarse de la esclavitud de su relación con Wagner. Pero, en realidad, no habrá liberación, aunque utilice estos términos. ¿Qué libertad puede ser conquistada desde la reacción? No, no es posible alcanzar esa libertad. Nietzsche se había dado un Dios, Wagner. Y consciente de la esclavitud que sufre, necesita afirmarse a sí mismo frente al Dios, por eso se postulará a sí mismo como Dios. Para confirmar esta afirmación no hay más que observar el subtítulo y los capítulos de *Ecce Homo*. El libro lo titula, “*Ecce homo o cómo llegar a ser lo que se es*”, y en él hay apartados como *Por qué soy tan sabio*, *Por qué soy tan inteligente*, *Por qué escribo tan buenos libros* o *Por qué soy un destino*. No podemos negar que Nietzsche confía en su endiosamiento. Pero el sentimiento naciente producido por la reacción a esa amistad fallida sólo tiene un nombre y se llama resentimiento. Para Girard, el resentimiento sólo se puede entender desde la perspectiva del deseo mimético. Pues, el resentimiento es el renacer del deseo que choca con el obstáculo del modelo<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> No nos resistimos a transcribir esta nota 37 de Hinkelammert, en ME 123: “El mundo postmoderno se cree muy inspirado por Nietzsche. Pero se parece más a Schopenhauer, de quien se cuenta una anécdota que cuando estaba en París durante los levantamientos obreros, comía ostras, las acompañaba de champagna y miraba por un binocular los fusilamientos de los obreros. De manera incomparable, Kundera, en su novela *La increíble levedad del ser*, dejó este ser para la muerte en el ridículo, aunque sin quererlo. Se llama: yo, mi mujer y mi perro”.

<sup>390</sup> P. RUIZ LOZANO, *Friedrich Nietzsche*, 244.

Desde esta misma dinámica, podemos entender la relación que entabla con otros dos personajes de la historia, también considerados como dos grandes rivales: Sócrates y Pablo de Tarso. “El rival es siempre admirado, para que por medio de su eliminación Nietzsche tome el lugar de él”<sup>391</sup>. Sócrates es admirado como el filósofo que posibilita un giro de la historia mundial, y cuyo pensamiento llega hasta el propio Nietzsche. Pero esta admiración no impide, en la ambivalencia del mecanismo que venimos describiendo, que Nietzsche lo considere su contrario. Si antes era Dionisio, que tiene como premio de su victoria a Ariadne, ahora Nietzsche es Sócrates. Sin embargo, después de obras como *Más allá del bien y del mal* o *La genealogía de la moral*, Pablo de Tarso ocupa el lugar de Sócrates, convirtiéndose en el gran enemigo a batir<sup>392</sup>. Pablo es el verdadero fundador del cristianismo, usa a Cristo como un pretexto. Por ello mismo, Nietzsche acaba convirtiendo su libro *El anticristo* en un antipablo. Ha sido Pablo el que ha iniciado esa maldita transvaloración de todos los valores humanos. “Se considera el nuevo Pablo de Tarso, que hace la transvaloración de los valores que Pablo funda también por una transvaloración”<sup>393</sup>. Interesante, a este respecto, el siguiente texto de Nietzsche:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; cómo, mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas del imperio. “La salvación viene de los judíos”<sup>394</sup>.

De esta manera, Hinkelammert pone de manifiesto que Nietzsche no es anti-moderno. Ésta es sólo la apariencia. Y aquí encontramos una de las tesis más controvertidas, y acaso menos matizadas, de nuestro autor a propósito del pensamiento del filósofo de la tragedia. Nietzsche es el más moderno de los modernos, porque él no se posiciona ante la modernidad de modo crítico. En efecto, la superación sólo puede venir cuando se trasciende

---

<sup>391</sup> SL 282.

<sup>392</sup> Cfr. MPL 177ss.

<sup>393</sup> SL 283.

<sup>394</sup> F. NIETZSCHE, *Obras inmortales*, I, Barcelona 1985, 103. El texto y la referencia del mismo están tomados de FERNÁNDEZ NADAL-DAVID SILNIK, *Teología*, 49.

la ambigüedad de una relación y se pone de manifiesto que el otro no es rival a batir, sino alguien del que posiblemente se pueda aprender. Así pues, lo que ahora se llama postmodernidad, no es más que modernidad *in extremis*. De ahí que nuestro autor, se muestre contundente al afirmar:

Nietzsche es un pensador de la modernidad, sumergido en ella. Lo es tanto que una crítica de la modernidad no es posible sino incluyendo la crítica a Nietzsche. Él es una clave de la modernidad. Pero no se puede pasar más allá de la modernidad, sin pasar más allá de Nietzsche, superándolo. Los postmodernos hoy se dan cuenta de que ir más allá de la modernidad no puede hacerse sino a través de Nietzsche. Sin embargo, no entienden, que eso ocurre en el sentido contrario de lo que creen. Buscan lo postmoderno en Nietzsche donde precisamente no está. Escuchan las campanas, pero no saben por dónde va la procesión<sup>395</sup>.

De este modo, podemos percatarnos de que la filosofía crítica de Hinkelammert tiene un fuerte componente kantiano, en el sentido de que la crítica no es la manera de rechazar y abandonar un pensamiento, sino la forma de establecer el marco de validez de dicho pensamiento. Así, Nietzsche no puede superar la modernidad, porque su oposición es tan radical, que se mantiene en lo mismo que había pretendido transcender. O mejor aún, el filósofo de la tragedia lo único que hace es sacar las consecuencias inherentes al propio pensamiento moderno. Luego, Nietzsche, en opinión de nuestro autor, sería la plasmación más sobresaliente del proyecto moderno.

## **5. Conclusión: consideraciones críticas sobre “utopía” e “ideología”**

Como conclusión del segundo capítulo, sería interesante hacer algunas acotaciones que pongan distancia crítica con respecto a la exposición que hemos realizado. Concretamente, hemos de afrontar la definición de conceptos tales como “ideología” y “utopía”, que no hemos encontrado suficientemente explicitada a lo largo de la obra de Hinkelammert. En este sentido, los términos se solapan y se tiene la impresión de que, en múltiples ocasiones, son intercambiables o confundibles. De hecho, se utiliza la adjetivación de “utópico” para realidades tan heterogéneas entre sí como el socialismo soviético, el nazismo o el actual

---

<sup>395</sup> SL 288.

pensamiento neoliberal. Para realizar esta clarificación, podemos referirnos a ciertos consensos básicos del mundo filosófico, aunque siempre existan diferencias matizables<sup>396</sup>.

La ideología hace alusión a un conjunto de creencias que funcionan como cobertura estabilizadora del orden de cosas establecido<sup>397</sup>. Podemos destacar tres funciones fundamentales de lo ideológico: explicar la realidad, encubrir las injusticias, legitimar el *statu quo*. En efecto, la ideología debe explicar, es decir, debe ofrecer un discurso que sea plausible, y no meramente arbitrario o caprichoso, de modo que el orden establecido aparezca como natural, inevitable o justo. Precisamente, esta plausibilidad es la que aporta una estabilización del orden social, encubriendo aquellos elementos que podrían ser susceptibles de una transformación.

Esta visión de la ideología está muy ligada al pensamiento de Marx y Engels, ya que su reflexión filosófica trató de poner al descubierto cómo las ideas que sostienen la cosmovisión de una época están ligadas a intereses de clase. Así, la ideología siempre es un epifenómeno del poder fáctico que controla un determinado orden social.

La utopía, sin embargo, entra de lleno en el pensamiento crítico y consiste en un acto creativo que pone de manifiesto mundos alternativos<sup>398</sup>. No obstante, no se trata de una mera ensoñación, o de un vacío acto de imaginación, sino que se busca como posibilidad realizar el mejor mundo de los posibles desde bases relativamente sólidas, de carácter racional y ético, con evidentes elementos normativos. En efecto, la utopía no es un discurso fatuo, ya que pretende hallar razones para sus propuestas en la prospección de la propia naturaleza humana, de la historia e incluso de las posibilidades tecnológicas reales.

En este sentido, lo utópico siempre desestabiliza el *statu quo*, ofreciendo un aguijón crítico frente a las injusticias sociales, las desigualdades lacerantes, la explotación, el dominio de clase o la marginación sexual. Mannheim, en su conocida obra *Ideología y utopía*, afirma que “sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que

---

<sup>396</sup> Cfr. J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía*, 68 y 97 y, especialmente, en las reflexiones que siguen, cfr. ID., *Del Bienestar*, 339-371

<sup>397</sup> Cfr. “Ideología”, en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia*, 579s.

<sup>398</sup> Cfr. “Utopismo”, en T. HONDERICH (ed.), *Enciclopedia*, 1114.

trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en una determinada época”<sup>399</sup>.

Así pues, si la ideología es tendente a la creación de mitos de legitimación, cualquier teoría crítica será tendente a la propuesta de universos utópicos. La teoría crítica pretende desenmascarar el universo de creencias propio de la ideología, para provocar una movilización de la realidad, en un proceso de acercamiento hacia el horizonte utópico. Ahora bien, esta tensionalidad será permanentemente revisada, para que la teoría crítica no caiga presa de presupuestos ideológicos, y lo utópico no acabe generando sus propias mitificaciones.

Después de estas apreciaciones, podemos retornar a la discusión con nuestro autor. En su crítica a la racionalidad utópica, tal como vimos en el primer capítulo, Hinkelammert entiende las utopías como ideas regulativas de la razón, en sentido kantiano. El problema surge cuando este carácter trascendental de la racionalidad utópica se descuida, pasando a identificar el ideal regulativo con una meta empíricamente realizable. En efecto, la utopía como horizonte trascendental nos ofrece el ámbito de discernimiento de las condiciones de posibilidad de lo realizable, pero la conversión de la misma en meta categorial, acaba dislocando la realidad, al generar una forma contradictoria de relacionarse con lo imposible. Esta forma contradictoria pone en marcha un proceso de acercamiento asintótico de mala infinitud que, curiosamente, termina consagrando el orden de cosas establecido como momento necesario para alcanzar la perfección final. Así pues, lo utópico, por este olvido, que es su pecado original, se convierte en ideología de justificación de la realidad presente.

En su obra *Crítica de la razón utópica*, nuestro autor critica la definición de “utopía”, que podemos encontrar en la obra *Utopía y revolución* de M.J. Lasky. Este afirma que “la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor”<sup>400</sup>. A juicio de Hinkelammert, se trata de una definición manipulada, que contiene juicios a priori. Si eliminamos estos juicios, la definición podría rezar como “la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor. Ese

---

<sup>399</sup> K. MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México 1987, 169.

<sup>400</sup> Nos referimos a la obra *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments*, Hamburg 1989, 59.



sería el contenido objetivo, sin condena *a priori*, de lo que consideran la utopía”<sup>401</sup>. Sin embargo, aún con esta objetivación, Hinkelammert se hace una pregunta, que juzgamos especialmente significativa a propósito del tema que nos ocupa:

¿Es acertada esta definición para entender los grandes movimientos utópicos del siglo XX? Se trataría de la utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. En este sentido son utópicas. No obstante, ninguna permite la más mínima crítica de lo presente. Por el contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes<sup>402</sup>.

Hinkelammert afirma que estas tres grandes “utopías” del siglo XX han funcionado de idéntica manera: ejercen una cierta crítica, pero una vez instaladas en el poder, consagran la situación presente, mediante la justificación de un mundo que vale la pena conservar. Así, “la utopía es transformada en la ideología secularizada de una sociedad entera”, de modo que “de la utopía crítica se pasa a la utopía conservadora”<sup>403</sup>.

Aún así, echamos en falta una mayor explicitación de la problemática, de parte de nuestro autor, porque siguen quedando ciertos asuntos pendientes. Recordemos que, como explicitación categorial del pensamiento utópico, en la obra que acabamos de citar, se hablaba del pensamiento conservador, del pensamiento neoliberal, del pensamiento anarquista y del pensamiento soviético. Así pues, y a pesar del texto que acabamos de extractar, nos seguimos preguntando: ¿se puede aplicar el calificativo utópico, de igual manera, tanto al neoliberalismo como al socialismo? De hecho, el término “utópico” está ineludiblemente vinculado a la izquierda, y no es fácil encontrar autores que denominen pensamiento utópico al neoliberalismo<sup>404</sup>. Sin embargo, Hinkelammert, otra vez en su *Crítica de la razón utópica*, titula el capítulo VI, de la siguiente manera: “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”. Puede dar la

---

<sup>401</sup> CRU 295.

<sup>402</sup> CRU 295.

<sup>403</sup> CRU 296.

<sup>404</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 345.

impresión de que la expresión “utopías conservadoras” es un tanto contradictoria: ¿la utopía conserva o la utopía subvierte? Tal como vimos en el primer capítulo, el pensamiento conservador ofrece legitimidad al orden reinante, por el hecho mismo de existir. De la misma manera, Hinkelammert afirma que la diferencia fundamental entre liberalismo y neoliberalismo radica en el hecho de que el primero es un pensamiento de superación de una sociedad medieval y preindustrial, mientras que el segundo es un pensamiento de legitimación de lo establecido. Por tanto, la adjetivación indistinta de estos movimientos como “utópicos” puede ser, cuanto menos, equívoca. Máxime cuando el propio Hinkelammert apunta, en varios lugares, cómo el socialismo real, incluso el soviético, mantuvo un plus de significatividad ética y moral con respecto al propio neoliberalismo: “posiblemente, el colapso del socialismo tuvo algo que ver con su incapacidad para asumir posiciones anti-humanistas tan totales, como las que el neoliberalismo sí ha podido asumir”<sup>405</sup>.

Pero para seguir complejizando el discurso, tampoco podemos olvidar cierto rechazo del término “utópico” por parte de Marx y Engels, ya que la relativización del orden existente, propiciado por las utopías de su tiempo, no estaba acompañado, a su juicio, de análisis certeros de la sociedad de aquel momento. La alianza entre positivismo y marxismo llevó, al propio Engels, a descalificar como utópico el socialismo de su tiempo, presentando como contrapartida un socialismo “científico”<sup>406</sup>. El tema, como se podrá comprender, tiene sus ambigüedades.

Todo lo que venimos diciendo ha de servir como filtro crítico a la hora de acercarnos al proceso de conversión de la razón utópica en razón cínica. Se podría comprender que algunos lectores se sintieran incómodos con esta mutación de lo utópico en cínico, sin sentir más explícitamente marcado, como paso intermedio, una transición por lo ideológico.

Aún así, nos parece que Hinkelammert evidencia una rica “dialéctica” en su crítica de la razón utópica, que ya fue suficientemente explicitada en nuestro primer capítulo, y que, en este segundo, hemos visto ampliada con nuevos desarrollos. En efecto, lo utópico se refiere a una estructura de pensamiento, propia de la condición humana, que hace su aparición siempre que el hombre se relaciona con la realidad y que se caracteriza por la dificultad

---

<sup>405</sup> CRU 289.

<sup>406</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar*, 351.

para establecer las lindes entre lo posible y lo imposible. Por esta razón, lo utópico aparece siempre necesitado de discernimiento. Como síntesis de su postura, ofrecemos el siguiente texto:

La abolición de la utopía es tan imposible como lo es su realización. La *conditio humana* impide la realización de la utopía, pero por eso mismo impide su abolición. No hay duda de que utopías pueden transformarse en fuerzas destructoras. No obstante, es probable que la utopía de la utopía abolida sea la más destructora de las diversas formas de la relación con lo utópico<sup>407</sup>.

En efecto, la crítica a la utopía no puede degenerar en anti-utopismo. Siempre se hará imprescindible restablecer lo utópico porque forma parte de la condición humana misma. Así, el anti-utopismo, propio de algunos autores postmodernos, no es un pensamiento de superación de la actual crisis de la modernidad. Más aún, el anti-utopismo, so capa de explicitación palmaria de la realidad, oculta de modo cínico intereses no confesados.

Ahora bien, esto no significa que asumamos de modo inocente una suerte de racionalidad utópica. La razón utópica, cuando no se muestra lo suficientemente vigilante y crítica con respecto a su propia naturaleza, acaba generando una mitología que se puede convertir en un manto legitimador, es decir, en ideología. Este es un aspecto al que Hinkelammert ha prestado una particular atención; especialmente en su *Crítica de la razón mítica*. En el próximo capítulo, nos centraremos en dicha tendencia a la re-mitologización de la realidad, producida por el pensamiento utópico, cuando no está convenientemente discernido.

---

<sup>407</sup> ME 140.

## Capítulo III

### LA RAZÓN MÍTICA (en su herencia)

#### 1. Introducción

La historia del pensamiento occidental siempre ha establecido una problemática tensión entre el mito y el logos<sup>408</sup>. De hecho, esta tensionalidad puede ser una clave de lectura de la historia de la filosofía, ya que la razón, pretendiendo abandonar al mito, lo recrea. Cifra densa de esto que decimos acontece con el despertar de la conciencia moderna; específicamente con el surgimiento de la Ilustración. La percepción de Hinkelammert es así de contundente:

La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece desmitización y desmagización. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación parecen efectuar a través del desarrollo de los mercados esta superación de los mitos y de las magias. Hay la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y de la magia<sup>409</sup>.

Sin embargo, la modernidad, aunque de distinta manera, es tan mítica como otras sociedades pretéritas. De hecho, “el gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy – aunque ya esté quebrado – es el mito del progreso”<sup>410</sup>. Así pues, no se puede hacer, de una manera totalmente nítida, una contraposición entre sociedades míticas y sociedades que han superado lo mítico. La clave radicaría, por tanto, en plantear una pregunta, que es la que pretende responderse en el presente capítulo: “¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?”<sup>411</sup>.

---

<sup>408</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía*, 38s.

<sup>409</sup> CRM 69.

<sup>410</sup> CRM 70.

<sup>411</sup> CRM 70.

En efecto, para afrontar un discernimiento de las racionalidades, es urgente hablar del espacio mítico. Dicho espacio es irrenunciable, porque aparece y viene dado, formando parte de la *conditio humana*<sup>412</sup>. Pero todavía más. Hinkelammert afirma que este espacio mítico “no tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él”<sup>413</sup>. La modernidad, al pretender construirse fuera del mito, ajena al mito, ha creado la mitología más peligrosa, porque aparece oculta en el inconsciente colectivo, es decir, aparece como no explicitada.

De este modo, nuestro autor opina que todo intento de “extirpar” lo mítico del ámbito del pensamiento genera violencia. La razón no debe pretender liberarse del mito, sino hacerlo consciente, dándole su lugar. Esto es lo que Hinkelammert entiende por pensamiento crítico. La expulsión de la dimensión mítica del ámbito de la razón provoca una confusión por la que el mito acaba identificándose, sin más, con la realidad. Una explicitación icónica de esta identificación indiscreta sería la mitología del nazismo que, por zafia, se hace muy evidente.

En este sentido, encontramos un punto curioso de confluencia entre el hombre de la antigüedad mítica y el hombre moderno: la creencia en la inexistencia del mito, confundido con la pura y dura realidad. O de otro modo, la característica de la mitología clásica y de la mitología moderna es su función inconsciente dentro del orden establecido. Ambas acaban legitimando la realidad. Afirma Hinkelammert:

el mito es la “esencia” vivida de la realidad, que se percibe al ver esa realidad, pero que no se distingue de ella. Atacando abstractamente tales esencias lo único que se logra es caer ingenuamente en ellas. La esencia moderna es la ilusión trascendental de los progresos infinitos, y no hay manera de evitar esta ilusión, si bien se puede tomar distancia crítica frente a ella<sup>414</sup>.

Este último capítulo de nuestra investigación afronta dos puntos fundamentales y una conclusión explicativa. El primero de estos puntos, se atiene a la mitología generada en el interior de la ciencia moderna. La crítica de Popper a la mitología de la razón utópica cae presa de aquello que critica, dando lugar a nuevas mitologizaciones, tales como el mito del progreso infinito, o el mito del poder, entendidos como elementos al servicio de ideologías

---

<sup>412</sup> Cfr. J.P. VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid 1982, 198.

<sup>413</sup> CRM 68.

<sup>414</sup> CRU 77.

encubridoras. Esta es una aportación que juzgamos de especial interés de parte de nuestro autor. El universo mítico de la razón utópica se ha ahondado con bastante decisión en el trascurso del pensamiento contemporáneo. Pero resulta más invisible a los ojos derivar los mitos sustentadores de la propia epistemología científica.

De esta manera, pondremos de relieve cómo la razón científica es también razón utópica. En efecto, las racionalidades que venimos discerniendo a lo largo de nuestra disertación, como se habrá podido constatar, no son racionalidades estanco o incontaminadas, sino que se solapan y se superponen en muchas de sus dimensiones. Por ello, no es extraño que nuestro autor compare a la modernidad con un laberinto. La conclusión de este punto atenderá a la necesidad de cambiar un criterio instrumental, de racionalidad medio-fin, donde el sujeto vivo es reprimido, en el ámbito específico de la ciencia, por un criterio de vida-muerte, que devuelva el primado antropológico al centro de la epistemología científica.

En segundo lugar, tratamos de exponer algunos de los mitos sustentadores de la conciencia de Occidente: Abraham, Edipo, Ifigenia, Cristo y Prometeo moderno. Desde nuestro punto de vista, alcanzamos aquí uno de los ámbitos de reflexión más originales de nuestro autor. De hecho, la pretendida racionalidad emancipada y adulta de la modernidad ilustrada es una secularización de tales mitos fundantes, que muestran todavía su operatividad en el interior del engranaje de las sociedades avanzadas. A la base de toda esta mitología se encuentra la gran utopía de la libertad, que se “va reformulando por afirmaciones, negaciones, secularizaciones y aniquilaciones”<sup>415</sup>, generando una evidente continuidad.

La característica fundamental de esta mitología radica en su “sacrificialidad”. En efecto, la historia de Occidente se asienta en una ambigüedad sacrificial, de la que todavía no hemos logrado escapar, y que parece ineliminable para conquistar la ansiada libertad. Dicha ambigüedad sacrificial apunta a la necesidad de inmolar víctimas inocentes en el altar de los dioses antiguos y modernos. La violencia que Occidente ha ejercido a lo largo de su historia es una nota a pie de página de esta sacrificialidad, presente en las cuatro fuentes que han gestado esta conciencia occidental: el helenismo, el judaísmo, el cristianismo y la modernidad.

---

<sup>415</sup> FAEO 11.

Por último, ofrecemos unas conclusiones, donde tenemos como punto focal la referencia a la obra de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Es interesante constatar cómo nuestro autor no refiere ninguna de sus reflexiones sobre la razón mítica a esta obra clásica, escrita por pensadores tan significativos de la Escuela de Frankfurt; máxime cuando el propio Hinkelammert reivindica tan decididamente la tradición marxista. Por ello, en el momento conclusivo, haremos una breve presentación de los asertos fundamentales de esta obra, así como una exposición de la hipótesis explicativa de esta ausencia. De este modo, queremos amplificar el pensamiento de nuestro autor y ponerlo en conexión con las obras más influyentes en el pensamiento contemporáneo, tal como también hemos hecho en las conclusiones de los anteriores capítulos.

## **2. De cómo la razón científica, que es también utópica, se torna en razón mítica**

Hinkelammert hace una doble valoración crítica de la filosofía de Popper, atendiendo a lo utópico en el pensamiento político y a lo utópico en el pensamiento científico. La primera de estas valoraciones la hemos expuesto en el anterior capítulo, a propósito del carácter no científico del socialismo. Nos parecía que esta crítica al socialismo, desde su metodología científica, tenía una cierta dosis de cinismo, en el sentido de que producía una asunción de los postulados liberales, e incluso, para nuestro autor, tal como vimos en el anterior capítulo, una asunción de los postulados neoliberales más radicales. Ahora, en la presente reflexión, acometemos la valoración que realiza Hinkelammert de la metodología científica en sí misma, y de los elementos míticos que alberga en su seno.

Procederemos en tres pasos fundamentales. El primero atiende al núcleo duro de la filosofía de la ciencia de K. Popper y, especialmente, a la conversión de principios empíricos de imposibilidad en juicios falsables. El segundo paso trata de esclarecer las controvertidas relaciones entre ciencia y teología, mostrando la apropiación indebida que hace la ciencia del espacio propio de la reflexión teológica. El tercero denuncia el exilio del sujeto vivo del ámbito metodológico de la ciencia y reivindica la urgencia de recuperar la especificidad antropológica.

Hemos de advertir, desde el principio, que estas reflexiones de nuestro autor tienen un carácter un tanto unilateral. En efecto, podemos constatar un cierto reduccionismo de la problemática, entre filosofía y ciencia, al diálogo con la filosofía de K. Popper. De hecho, Hinkelammert no hace un discernimiento sobre el estado actual de la cuestión. Incluso echamos en falta la referencia a algunas obras claves de Popper; como podría ser el debate sostenido con Adorno, en el congreso celebrado en 1961 en Tübingen, y que dio posteriormente lugar a la conocida obra *La disputa del positivismo en la sociología alemana*<sup>416</sup>. Otra reflexión que reivindicamos, como imprescindible para enmarcar esta problemática, es la obra de Habermas, del año 1971, *Conocimiento e interés*. Allí el autor pone de manifiesto la reducción de la teoría del conocimiento a teoría normativa de la ciencia y la necesidad de reivindicar cómo “la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad”<sup>417</sup>.

No obstante, y a nuestro juicio, la reflexión que ofrecemos tiene un reivindicable valor heurístico, aunque somos conscientes de que no resuelve, por sí misma, la complejidad de la cuestión. Acometamos el estudio de los puntos antes reseñados.

---

<sup>416</sup> Es interesante destacar que, aunque el congreso fue convocado por la Asociación alemana de Sociología, muchas de las reflexiones versaron más decididamente sobre la ciencia en general, que sobre la ciencia sociológica. De ahí el interés que hubiera tenido, para el enriquecimiento de la discusión de nuestro autor, el recurso a este debate. El propio Adorno, en la introducción, reconoce esta decidida alusión a la ciencia en general, cuando afirma: “Ambos ponentes (se refiere a él mismo y a Popper), sin embargo, tendrían que confesarse culpables de una auténtica deficiencia que se interpuso en el camino de la discusión: a ninguno de los dos le fue posible la plena mediación respecto de la sociología como tal. Muchas de las cosas que dijeron se referían, más bien, a la ciencia en general”, en TH.W. ADORNO-K.R. POPPER-R. DAHRENDORF-J. HABERMAS-H. ALBERT-H. PILOT, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona-México D.F. 1973, 12.

<sup>417</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid 1988, 9.



## 2.1. La crítica a la metodología científica de K. Popper

F.J. Hinkelammert realiza un extenso estudio de la metodología científica de K. Popper en el primer capítulo de su *Crítica de la razón utópica*<sup>418</sup>. Este análisis, que encontramos principalmente en la referida obra, es fundamental para explicitar los lazos de conexión entre el pensamiento utópico y el pensamiento científico. Es más, encontramos desarrollado el proceso por el cual el mito va entrando en el interior mismo de la ciencia, y de ahí el interés para nuestro actual capítulo.

Tal como hemos visto a propósito de la consideración que Popper hace del socialismo, la irrealización de una planificación perfecta se funda en un principio empírico de imposibilidad; es decir, esta planificación no es plausible porque requiere de un cerebro que centralice todas las inter-relaciones posibles y esto no es alcanzable a la finitud humana. En esto, Hinkelammert se mostraba de acuerdo con Popper. Sin embargo, el desacuerdo surgía cuando Popper pretendía convertir este principio empírico de imposibilidad en un enunciado científico y, por lo tanto, falsable.

Hinkelammert se muestra crítico con esta postura y mantiene que dicho principio empírico de imposibilidad no es falsable, por dos razones principales. La primera, porque se elabora como enunciado científico un “nunca jamás” del que se deriva una ley inexorable de la historia, demonizante de la planificación económica. La segunda, porque se pretende falsar un acontecimiento imposible, que no tiene lugar ni en el espacio, ni en el tiempo.

Esta contradicción metodológica, tal como vimos en el anterior capítulo, lleva al propio Popper a convertir este principio empírico de imposibilidad en una contradicción lógica. El argumento que esgrime tiene que ver con la inderivabilidad de los conocimientos que el ser humano poseerá en un futuro, dando como contradictoria lógicamente cualquier forma de historicismo. Tampoco convencía a Hinkelammert esta argumentación, porque la planificación no es una contradicción lógica, sino una posibilidad perfectamente imaginable, que no incurre en ninguna contradicción del pensamiento. En todo caso, y a juicio de nuestro autor, se tratará de una imposibilidad fáctica. Acertadamente se distingue

---

<sup>418</sup> Cfr. CRU 17-105.

aquí entre lo lógico y lo ontológico: un mundo de unicornios puede ser perfectamente lógico, aunque no sea real.

Pues bien, esta contradicción, a juicio de Hinkelammert, va arrastrándose en el campo metodológico de la filosofía de la ciencia, y hace también su aparición, desde el ámbito de las ciencias sociales, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. En concreto, la imposibilidad de construir un “móvil perpetuo”<sup>419</sup> aparece como un enunciado ambiguo en el pensamiento de Popper<sup>420</sup>. Por un lado, y de un modo deductivo, la afirmación de la posibilidad de un móvil perpetuo contradice la segunda ley de la termodinámica<sup>421</sup>. Por otro lado, la imposibilidad de un móvil perpetuo no puede ser afirmada sino a la manera de un “todavía no” y, por tanto, ha de ser hipotética. Ahora bien, “si la imposibilidad del *perpetuum mobile* es simplemente una hipótesis, ¿por qué no lo será también la imposibilidad de un conocimiento ilimitado?”<sup>422</sup>.

La clave radica, a juicio de Hinkelammert, en la inclusión de principios empíricos de imposibilidad como enunciados científicos y, por tanto, falsables. De este modo, el criterio de demarcación se ve debilitado, ya que Popper no establece diferencias significativas entre los falsadores “este es un móvil perpetuo” y la afirmación “este cuervo es blanco”. Esta confusión entre lo posible y lo imposible, en el seno de la misma ciencia, debilita una pretendida demarcación entre ciencia y metafísica. Veamos esto con más detalle.

Popper ofrece un listado de principios empíricos de imposibilidad, del tipo: 1) es imposible que un hombre pueda tener conocimientos ilimitados<sup>423</sup>; 2) es imposible que el

---

<sup>419</sup> Se entiende por “móvil perpetuo” una máquina que, después de un impulso inicial, continuara eternamente en funcionamiento sin el aporte adicional de energía externa.

<sup>420</sup> Cfr. ME 70.

<sup>421</sup> “Dice que la energía se degrada (es decir, la entropía aumenta) en todos los procesos irreversibles. Es imposible convertir calor completamente en trabajo (Kelvin). No es posible un proceso cuyo único resultado sea transferir energía de un cuerpo más frío a otro más caliente (Clausius). Por tanto, no puede haber móviles perpetuos de la segunda especie, es decir, motores que extraigan calor (energía térmica) del agua o del aire y lo conviertan en trabajo mecánico [...] Estas leyes no nos dicen cómo se pueden construir motores eficientes. Lo único que nos dicen es que cierto tipo de eficiencias deseables son imposibles”, en J. MOSTERÍN, *Ciencia*, 114s.

<sup>422</sup> CRU 51.

<sup>423</sup> Cfr. K. POPPER, *La miseria*, 78 (n. 12 y 13).

hombre construya una máquina de movimiento perpetuo<sup>424</sup>; 3) es imposible un hombre inmortal<sup>425</sup>. El filósofo de la ciencia convierte estas imposibilidades fácticas, cuya imaginación no conllevaría contradicción lógica alguna, en afirmaciones científicas. Para ello, construye los siguientes falsadores: 1) este hombre tiene conocimientos ilimitados; 2) esta es una máquina de movimiento perpetuo; 3) este hombre es inmortal. Así, todos los milagros pensables son susceptibles de ser convertidos en enunciados básicos de carácter científico. “Si ahora resulta que estos falsadores son enunciados básicos, ¿por qué busca Popper un criterio de demarcación entre las ciencias y la metafísica? La metafísica la tiene ya dentro de la ciencia por su tesis de la falsabilidad de todos los enunciados científicos”<sup>426</sup>. O de otro modo, ya que Popper no puede admitir imposibilidades apodícticas, a no ser que broten de contradicciones lógicas, se ve empujado a declarar como falsables todos los posibles enunciados de naturaleza científica. En efecto, Popper, de manera dogmática, afirma que la metodología científica se construye sin ninguna afirmación fundante. Hinkelammert, por el contrario, aceptaría como científicos principios empíricos de imposibilidad, sin necesidad de convertirlos en enunciados falsables; es decir, se debería reformular la metodología científica aceptando y distinguiendo dos tipos de hechos: los fundantes, cuya afirmación no es falsable, y los falsables, cuya afirmación es hipotética<sup>427</sup>.

De este modo, aparecen en el escenario de la metodología popperiana dos tipos de inducción y dos tipos de enunciados empíricos. Habría una inducción que surgiría de la repetición de fenómenos posibles del tipo: “todos los días sale el sol en tal lugar”; y una inducción que surgiría de la repetición de imposibilidades, a la manera de: “todo intento de construir el móvil perpetuo siempre vuelve a fracasar”. También habría enunciados empíricos del tipo: “todos los cuervos son negros”; y enunciados empíricos que tratan sobre principios de imposibilidad del tipo: “es imposible la construcción de una máquina de movimiento perpetuo”. Afirma Hinkelammert:

---

<sup>424</sup> Cfr. K. POPPER, *La lógica*, 66s.

<sup>425</sup> Cfr. K. POPPER, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid 1988, 23.

<sup>426</sup> CRU 53.

<sup>427</sup> Afirma Hinkelammert: “Los hechos fundantes son afirmados por principios de imposibilidad; constituyen el ámbito de los hechos hipotéticamente afirmados. Pero como tales, los hechos fundantes constituyen el punto de partida de la deducción de las leyes generales de las ciencias empíricas”, en CRU 315.

El problema clave sigue siendo el que Popper trate de negar una diferencia cualitativa inevitable en el análisis metodológico entre imposibilidades empíricas y regularidades de los hechos empíricos tales como “este es un *perpetuum mobile*” y “este es un cuervo blanco”, son de la misma índole; como los dos son falsadores de enunciados universales que pueden ser expresados como prohibiciones, los identifica<sup>428</sup>.

La consecuencia de esto que venimos diciendo es lo que Hinkelammert llama el “utopismo popperiano”<sup>429</sup>. En efecto, al considerar los principios empíricos de imposibilidad como hipotéticos y falsables, sus enunciados aparecen como un “todavía no posible”, de modo que se abre un campo inmenso de posibilidades o de metas, antes denominadas utópicas, que aparecen ahora como posibles en principio, gracias al progreso tecnológico, aunque su desarrollo se dilate en el tiempo. De esta manera, no solo no se logra establecer una relación crítica con la utopía, sino que se la restaura como meta de la liberación del hombre a través de la sacralización del avance tecnológico. Se trata de la utopía del progreso técnico. “El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx, es Popper quien lo promete, pero lo promete por la fuerza ciega de la tecnología, integrando incluso su ‘mito de la inmortalidad’ en esta hipóstasis del capitalismo desarrollado de hoy”<sup>430</sup>. Para Hinkelammert, dos de los grandes aportes de la filosofía de Popper, como son su criterio de falsabilidad y su crítica al pensamiento utópico, no han logrado coherencia en sus posiciones.

Para seguir avanzando en la exposición, habría que poner de manifiesto cómo los falsadores trascendentales de los principios de imposibilidad, aunque no puedan

---

<sup>428</sup> CRU 56. Tenemos así, en el seno de la misma ciencia, falsadores “maravillosos”, como afirma el propio Hinkelammert, junto a falsadores reales.

<sup>429</sup> CRU 57.

<sup>430</sup> CRU 58. A propósito de este mito de la inmortalidad, pensamos que Hinkelammert se refiere, aunque no lo explicita, a la desconcertante afirmación de Popper de que el enunciado “todos los hombres son mortales” se ha visto ya refutado, aludiendo al descubrimiento de que las bacterias no están avocadas a la muerte. Para esto, cfr. K. POPPER, *Conocimiento*, 23. De ahí que “la radicalidad de este ‘utopismo popperiano’ se anuncia ya expresamente en su tesis según la cual el enunciado: ‘Todos los hombres son mortales’, ya está falsado”, en CRU 57. Nuestro autor, sin citarlo, está aludiendo a la afirmación de Popper: “‘Todos los hombres están avocados a la muerte’; en este sentido, no se puede decir que el enunciado sea válido”, en *Conocimiento*, 97 (n. 57).

considerarse falsadores empíricos, sin embargo, forman parte, en su forma negada, de las teorías generales de las ciencias empíricas (pensemos en la segunda ley de la termodinámica y la imposibilidad de un móvil perpetuo). Ello le hace afirmar a Hinkelammert:

Aunque los falsadores sean considerados como radicalmente imposibles, su conceptualización es parte de la misma ciencia empírica [...] si se declara a estos falsadores trascendentales como metafísicos, la metafísica pasa a ser parte de las ciencias empíricas, con lo que el sentido mismo del criterio de demarcación – herencia del positivismo austríaco – está en cuestión<sup>431</sup>.

Curiosamente, el criterio de demarcación no se establece entre ciencia y metafísica, sino entre mundos posibles y mundos imposibles: ambos lógicamente pensables, pero solo uno ontológicamente realizable. Ahora bien, el mundo realizable o posible se conoce por la negación de los mundos imposibles. Así, ambos mundos quedan dentro del ámbito de la ciencia. Como ejemplo de lo dicho, Hinkelammert nos recuerda que la teoría del equilibrio económico no es pensable sin el supuesto de un hombre con conocimientos ilimitados, de la misma manera que la teoría física no se sostiene sin la apelación al móvil perpetuo. “Con esto el mito penetra en la ciencia, si bien, por la negación de su posibilidad aparentemente queda fuera”<sup>432</sup>.

El límite entre ambos mundos, continúa Hinkelammert, limitación debida a la *conditio humana*, no puede conocerse de modo apriorístico, por medio de una reflexión pura. De igual manera, no se puede establecer una lista a priori de principios empíricos de imposibilidad. A propósito de esto último, nuestro autor ofrece el ejemplo del conocimiento ilimitado: aunque dicha imposibilidad haya sido históricamente asumida, ya que el omnisciente era solamente Dios, se pondrá de relieve a partir de ciertas experiencias políticas del pasado siglo XX; es decir, se tratan de imposibilidades conocidas con anterioridad, pero a las que la experimentación y la prueba, poniéndoles un marco categorial, aportan una historia de adaptaciones progresivas y de reformulaciones.

Hinkelammert sigue avanzando aún más en su reflexión crítica, dibujando el camino que nos conduce al núcleo mítico de la ciencia. Estos falsadores trascendentales no

---

<sup>431</sup> CRU 58s.

<sup>432</sup> CRU 60.

aparecen en la ciencia únicamente de modo negativo, como afirmaciones de imposibilidad, sino que van a aparecer también de forma positiva en la reflexión científica. En efecto, los falsadores trascendentales entran de modo positivo en la ciencia mediante un proceso de idealizaciones empíricas que dan lugar a leyes generales. Se trata de lo que Popper llama el “método cero”. Esto es claro en el campo de la economía, considerada como ciencia rigurosa en *La miseria del historicismo*<sup>433</sup>, a propósito de la teoría del equilibrio, aplicada al mercado capitalista, pero también a la planificación socialista de la economía. El supuesto de la información completa en su imposibilidad es lo que explica la inevitabilidad del mercado, del Estado o de la planificación, ya que la realización de este supuesto haría desaparecer estas institucionalidades.

Esta inclusión positiva de los falsadores “maravillosos”, así los llama en algún momento Hinkelammert, va a provocar un progresivo desplazamiento a lo que se podría llamar lo posible en principio. O de otro modo, “aparecen modelos del mercado perfecto o de la planificación perfecta que incluyen como supuesto teórico, la posibilidad de aquel imposible del cual se deriva la inevitabilidad del fenómeno del cual se está hablando”<sup>434</sup>. De esto reflexionamos suficientemente en el primer capítulo de nuestra disertación. Pero lo verdaderamente significativo es el paralelo que el propio Popper va a establecer, en *La miseria del historicismo*, entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza:

Este ejemplo, que afirma que la eficacia de las máquinas institucionales es limitada, y que el funcionamiento de las instituciones depende de que estén abastecidas de personal apropiado, puede quizá compararse con los principios de la termodinámica, como, por ejemplo, la ley de la conservación de la energía (bajo la forma en que excluye la posibilidad de una máquina de movimiento continuo)<sup>435</sup>.

---

<sup>433</sup> De hecho, es significativo afirmar cómo Popper da un estatuto científico a la economía muy distante de la valoración que ofrece de las ciencias sociales en general. Se expresa del siguiente modo: “Pero en las ciencias sociales teóricas, fuera de la economía, poca cosa, excepto desilusiones, ha nacido de estos intentos”, en *La miseria*, 16. O en otro lugar: “Como estoy convencido de que estas doctrinas metodológicas historicistas son responsables, en el fondo, del estado poco satisfactorio de las ciencias sociales teóricas (otras que la teoría económica), mi presentación de estas doctrinas no es ciertamente imparcial”, en *Ibid.*, 17.

<sup>434</sup> CRU 62.

<sup>435</sup> K. POPPER, *La miseria*, 80 (n. 16).

Este progresivo corrimiento, por el que los falsadores trascendentales entran en la ciencia de modo positivo, y no solo negado, ¿no va a generar un espacio de desarrollo tecnológico que permita acercarse lo más posible a aquello que el principio de imposibilidad juzga como imposible, pero que ilusoriamente se ha convertido en posible en principio? Es pertinente recordar cómo, en el primer capítulo de nuestra disertación, realizábamos las convenientes conexiones de este pensamiento con la filosofía de Kant y de Hegel<sup>436</sup>.

Así pues, encontramos una evidente alianza entre utopía y ciencia, que a través del desarrollo tecnológico, genera ilusiones trascendentales en un proceso asintótico de “mala infinitud”, donde lo imposible se torna posible<sup>437</sup>. En el siguiente texto de Hinkelammert, encontramos barajados lo científico, lo utópico y lo mítico:

Lo imposible deja de ser tan tajante, no paraliza sino que agita. Siempre hay una meta más allá de lo ya logrado. A partir de esta forma afirmativa aparecen, por lo tanto, los progresos infinitos orientados hacia aquellas metas implicadas en los falsadores trascendentales. Pero, al abrirse este espacio de desarrollo tecnológico, aparece igualmente la ilusión infinita del progreso tecnológico o social. A través de la infinitud de este progreso técnico aquellas metas, cuya declaración de imposibilidad está en su origen, se vuelven aparentemente alcanzables. Parece haber algo así como un acercamiento asintótico a las metas trascendentales, lo que da al desarrollo tecnológico la fuerza mítica de un progreso infinito.

---

<sup>436</sup> Hinkelammert habla de “ilusión trascendental” puesto que, de fondo, y remitiéndonos a Kant, hay una confusión entre conceptos trascendentales, entendidos a la manera de ideales regulativos, con conceptos categoriales, realizables empíricamente. Esto provoca, y ahora en referencia a Hegel, una concepción de mala infinitud, presuponiendo que pasos finitos hacia una meta, mantenidos en el tiempo, acercan al infinito. De nuevo, encontramos aquí una confusión cuantitativa, de magnitudes cualitativamente diversas: finito e infinito. La conexión con la escatología secularizada es claramente apreciable. Pérez Tapias afirma: “Siendo así, esa razón que quiere acaparar para sí contenidos que antes eran de la fe cae presa de las ‘ilusiones trascendentales’ – por decirlo al modo kantiano – que la llevan a querer fundamentar más de lo que puede, a garantizar más de lo que debe y a confiar ciegamente en la propia desmesura que se sigue de pensarse como incondicionada”, en *Del Bienestar*, 355.

<sup>437</sup> Esta tendencia aparece ya desde la filosofía de D. Hume. Para ello, cfr. SL 161-231. Se trata del capítulo IV, que lleva por título *El método de Hume y las falacias de la modernidad*.

Todo lo que los principios de imposibilidad niegan, se manifiesta de repente con la apariencia objetiva de la factibilidad por la magia del acercamiento asintótico<sup>438</sup>.

Lo “posible en principio”, aunque originalmente sea aceptado el “nunca” de su realización cumplida, va generando una evidente mitología, en el ámbito de la misma ciencia, por medio de la cual el “nunca”, poco a poco, queda en penumbra<sup>439</sup>.

Entendamos lo que dice Hinkelammert, haciendo referencia a algunas ejemplificaciones. Un modelo de empiria idealizada es la ley de la mecánica clásica: con ausencia total de rozamiento, un cuerpo tiende a un movimiento uniformemente acelerado. Esto nunca se da en la realidad, porque los cuerpos siempre encuentran roces. Pero la ley científica que se establece provoca una ilusión trascendental: ¿qué pasaría si una carretilla empujada por un hombre fuera dejada de repente? Se pararía, pero sólo después de haber recorrido un tramo de camino. Pero, ¿y si engrasáramos mejor los ejes? Que el camino recorrido sería mayor. Pero, ¿y si el camino, que tiene desniveles, fuera más plano? Que la carretilla aún andaría más antes de pararse. Y así, por un proceso de idealización, que es ilusorio y nunca se da, se llega a un pretendido mundo fáctico, desde el punto de vista tecnológico, al que el ser humano desea acercarse de modo progresivo, en una asíntota que tiende al infinito. Este infinito es llamado por Hinkelammert, tal como vimos en el primer capítulo, una “mala infinitud” y genera, dentro de la misma ciencia, un espacio mítico que puede empezar a confundirse con la religión. Ahora, el “móvil perpetuo” no es una imposibilidad, sino una realidad alcanzable por el desarrollo técnico, en un espacio de tiempo más o menos prolongado. Afirma nuestro autor:

En el centro de las ciencias empíricas no hay conceptos empíricos. En la física clásica, por ejemplo, eso es muy evidente. Conceptos como los de caída libre, una planicie infinita, el movimiento de un cuerpo sin fricciones, el péndulo matemático, no son empíricos, no corresponden a ningún objeto empírico. No tienen una existencia real. Aparecen como *constructos*, cuando se enfoca a la naturaleza en términos de mecanismos de funcionamiento y se piensa a éstos en un estado de perfección. Entonces aparecen estos conceptos no empíricos que fundan las ciencias “empíricas”. A partir de estos conceptos se formulan y se construyen leyes. Por tanto, las leyes son construcciones ideales, y la empiria es vista, desde

---

<sup>438</sup> CRU 64.

<sup>439</sup> Cfr. ME 55.



ese lugar, como una desviación del *constructo*, del modelo ideal. El péndulo real es entendido como una desviación del péndulo matemático ideal, de esa construcción que es el péndulo ideal<sup>440</sup>.

Esto mismo se puede aplicar a la medicina. Puesto que mejora la existencia del hombre y aumenta su esperanza de vida, ¿qué nos imposibilita pensar que esta mejora no irá en aumento progresivamente hasta alcanzar, de un modo tecnológicamente progresivo, la infinitud, que en este caso se llamaría inmortalidad? Así, hay multimillonarios, nuestro autor hace referencia a un tal Hughes, que congelan su cuerpo, tras la muerte, para que puedan ser resucitados cuando la medicina avance. Y, cuando después de resucitar, vuelvan a morir, volverán a ser congelados para ser resucitados tras un nuevo avance de la ciencia<sup>441</sup>. De este modo, creando una empiria idealizada, que indica un horizonte ilusorio de posibilidad, se proyecta un universo mítico, de carácter asintótico, que podríamos llamar de “mala infinitud”.

Hinkelammert analiza la “mala infinitud”, que confunde mundos fácticos con mundos lógicamente no contradictorios, pero imaginarios, a partir de la matemática. Es posible un acercamiento progresivo, de carácter asintótico, a un valor finito; por ejemplo, a 10 (9, 9.9, 9.99, 9.999, 9.9999...) Pero no es posible un acercamiento de este tipo al infinito, en orden matemático, por medio de una secuencia de números enteros. El 10 no está más cerca de infinito que el 3.000.000 porque “el infinito no es un número sino una expresión más allá

---

<sup>440</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 136s.

<sup>441</sup> Esto que venimos diciendo, por increíble que pueda parecer, no es extraño en nuestros días. La *Singularity University*, ubicada en *Silicon Valley*, uno de los parques tecnológicos punteros del mundo, aplica el término “singularidad” al estado actual de la tecnología. En efecto, se ha llegado a un punto en el que la tecnología va a evolucionar no de modo progresivo, sino exponencial, alcanzando cimas hasta hace muy poco insospechadas. Así, Ray Kurzweil, su fundador, opina que la medicina va a conseguir en los próximos años ralentizar el envejecimiento, detenerlo e incluso revertirlo, llegando a alcanzar la inmortalidad. De hecho, este tecnólogo, especialista en inteligencia artificial, cree que él mismo va a ser inmortal. Para ello sigue un riguroso régimen alimentario, y toma diariamente cientos de píldoras. Su visión futurista se denomina “puente a un puente”. El primer puente es su régimen que le permitirá alargar su vida hasta el segundo puente, la biotecnología, que a su vez le posibilitarán alcanzar el tercer puente, la nanotecnología. La conexión con el relato bíblico de la Torre de Babel es francamente sugerente.

de cualquier número finito, por más grande que este sea”<sup>442</sup>. En matemática, de estas dos aproximaciones infinitas, la segunda nos puede ayudar a entender lo que nuestro autor llama la lógica de la “mala infinitud”<sup>443</sup>.

Este es el proceso por medio del cual la empiria idealizada sustituye progresivamente a la empiria realmente existente, de modo que lo empírico, en su proceso de idealización, se torna en la cárcel de lo real<sup>444</sup>. En efecto, “la ilusión trascendental de los progresos infinitos empieza a devorar la propia realidad de cuya idealización parte”<sup>445</sup>. En este sentido, Hinkelammert hace notar que la realidad queda confundida con la idealización, de tal suerte que ahora, el movimiento real, es el irreal movimiento uniformemente acelerado. Lo mismo sucede con el agua real: incluso la más pura, nunca es H<sub>2</sub>O, sino una determinada mezcla. Esta empiria idealizada como cárcel de lo real es expresada de modo plástico por nuestro autor, de la siguiente manera: si al sediento que clama por agua, le das agua destilada en forma de H<sub>2</sub>O, lo matarás.

Es bueno que la ciencia abra espacios tecnológicos. Esto no lo pone en duda Hinkelammert. El problema radica en que no se haga una asunción crítica de tales espacios, valorando si ciertos ámbitos tecnológicos pueden ser aparentes, ilusorios, o incluso destructivos para el ser humano<sup>446</sup>:

La ciencia no habla de la realidad, habla de la empiria, y la relación entre empiria y realidad es problemática. Para el conocimiento de la realidad, la ciencia es una herramienta auxiliar, no constitutiva. La empiria es la cárcel de la realidad, y hay que abrirla<sup>447</sup>.

---

<sup>442</sup> CRU 71.

<sup>443</sup> Cfr. ME 47, donde se afirma, entre otras cosas, que “pasos finitos no pueden acercarse a una meta infinitamente lejana”.

<sup>444</sup> Afirma Hinkelammert, refiriéndose al discípulo de Popper, H. Albert, y como expresión de eso que llama cárcel: “de la teoría, Albert concluye lo que debe ser la realidad, en tanto que una ciencia empírica debería derivar de la realidad lo que debe ser la teoría”, en ME 73.

<sup>445</sup> CRU 69.

<sup>446</sup> De ahí que nuestro autor haga afirmaciones del tipo: “La ilusión trascendental nos destruye [...] La ilusión de la aproximación infinita lleva a acelerar el desarrollo tecnológico ciegamente”, en ME 49.

<sup>447</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 135. Nótese que el concepto de “empiria” tiene ciertas ambigüedades en el uso que le da nuestro autor, en los dos últimos textos que hemos aducido. En el primer texto se tiene la impresión de que es sinónimo de realidad, con toda su dimensión de precariedad, y en

Hinkelammert ve situado a Popper, de un modo un tanto inconsciente, en esta línea. De hecho afirma, con el maximalismo que caracteriza a veces a nuestro autor, que “cuanto más lo leía (se refiere a Popper), más me daba cuenta de que no tiene nada que ver con la realidad. Popper ni siquiera capta lo que es ciencia empírica, ni eso”<sup>448</sup>. Es cierto que se puede tener la impresión, cuando se leen las reflexiones de Popper sobre “el tercer mundo”, de que el progreso científico es el sujeto verdadero, mientras que el sujeto concreto y vivo aparece como siervo de este sujeto colectivo abstracto, más allá de cada ser humano y de la humanidad entera, con evidentes tintes míticos. Recordemos que “el tercer mundo” es un conjunto que va creciendo en ascenso y está constituido por la globalidad de conocimientos que la humanidad ha generado a lo largo de los siglos. Pero no podemos aceptar tan a la ligera las apreciaciones de inconsciencia con las que nuestro autor califica al filósofo de la ciencia. De hecho, y por poner un ejemplo, el propio Popper, en muchos lugares de su obra, se muestra bien consciente de la dificultad de deslindar sus presupuestos epistemológicos, de carácter científico, del ámbito de la metafísica. Baste el siguiente texto como muestra:

El hecho de que ciertos juicios de valor hayan influido en mis propuestas no quiere decir que esté cometiendo el error de que he acusado a los positivistas – el de intentar el asesinato de la metafísica por medio de nombres infamantes –. Ni siquiera llego a afirmar que la metafísica carezca de valor para la ciencia empírica [...] Y si miramos el asunto desde el ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es impensable sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa (y, a veces, sumamente brumosas): fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que – en esta misma medida – es “metafísica”. Una vez que he hecho estas advertencias, sigo considerando que la primera tarea de la lógica del conocimiento es proponer un concepto de ciencia empírica con el objeto de llegar a un uso lingüístico – actualmente algo incierto – lo más definido posible, y a fin de trazar una línea de demarcación clara entre la ciencia y las ideas

---

el segundo equivale a constructos idealizados. Así, y dependiendo de los contextos, empiria puede tener tres significados: equivalente a realidad, equivalente a conceptualizaciones trascendentales de funcionamiento perfecto (empiria idealizada), o equivalente a una objetivación de homogeneización matemática de la realidad. A propósito de esto último, empiria sería “la conceptualización de una realidad estructurada y homogeneizada de modo matemático”, en ME 78.

<sup>448</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 135s.

metafísicas – aun cuando dichas ideas hayan podido favorecer el avance de la ciencia a lo largo de toda su historia –<sup>449</sup> .

Popper es consciente de ciertos presupuestos previos, de carácter metafísico, referidos a la investigación científica. Sería pertinente poner de manifiesto la diferencia entre metafísica y mito, realidades que eran tenidas por equivalentes de parte de los positivistas. Es verdad que la metafísica hereda determinadas preguntas que vienen ofrecidas por los mitos, como cuestiones referidas al “sentido”; pero ello no legitima para realizar una identificación indiscreta<sup>450</sup> .

A pesar de que, tal como hemos mostrado, Popper no es tan ingenuo como opina Hinkelammert, juzgamos de enorme valor la intuición básica de nuestro autor: poner al descubierto el núcleo mítico de las ciencias empíricas, y no sólo determinados presupuestos metafísicos. El mito únicamente tiene potencial destructivo, tal como veremos, cuando aparece en la forma de su negación. De nuevo aquí, la cuestión no consiste en liberarse del mito, sino en hacerlo consciente, de modo que el protagonismo recaiga sobre la centralidad del sujeto. La cuestión de si la ciencia sirve al hombre, o se sirve del hombre, sigue siendo, pues, pertinente. Hinkelammert realiza esta revisión crítica de la metodología científica para recordar el grito del sujeto reprimido y la necesidad de que este sujeto sojuzgado sea de nuevo el criterio de validación de todo cuanto existe. Atendamos a sus palabras:

Tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental. Y no solamente a las ciencias, sino también a la política y a toda la sociedad: que sirvan al hombre y no a tales ilusiones [...] Esta exigencia de la puesta al servicio de la realidad por parte de las ciencias empíricas, choca con la creencia común de que estas son, precisamente, las ciencias de la realidad<sup>451</sup> .

---

<sup>449</sup> K. POPPER, *La lógica*, 38.

<sup>450</sup> Cfr., en esta misma línea, la obra ya clásica, G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction a la philosophie*, Paris 1953.

<sup>451</sup> CRU 72.

## 2.2. Ciencia y Teología

En la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert hace referencia al debate, a propósito de la resurrección de Cristo, que establece H. Albert, uno de los más conocidos discípulos de K. Popper, en su obra *La miseria de la teología* (1979), con H. Küng, en la obra de este último *¿Existe Dios?* (1978).

A nuestro autor no le interesa primariamente el contenido de esta discusión, sino los aspectos formales que están referidos en la misma. De hecho, la perspectiva formal que individua Hinkelammert hace referencia a dos aspectos de la crítica de Albert: el estado actual de la ciencia y la concepción del mundo y/o de la realidad. Justamente, la resurrección de un muerto, en este caso de Jesucristo, no puede ser aceptada como posible, afirma el discípulo de Popper, ya que acontecimientos de este tipo no son contemplados en el marco del estado actual del pensamiento científico y dentro de la visión global de la realidad que ahora se maneja.

Independientemente de que Jesucristo haya resucitado, e incluso de la existencia o no existencia de Dios, Hinkelammert se muestra en desacuerdo con el planteamiento de Albert, que le resulta brumoso. En efecto, el estado actual de la ciencia sí permite pensar que, en principio, es posible la resurrección de un muerto. Si esto no fuera así, Hughes no hubiera mandado congelar su cadáver para que pueda ser resucitado en el momento en el que la ciencia posea los medios para conseguir tal fin. Así, la visión global de la realidad que ahora poseemos no plantea como imposible un hecho de estas características. Aquí podíamos añadir, aunque nuestro autor no lo contemple, y el ejemplo no haga referencia a la resurrección de un muerto, sino a la posibilidad de alcanzar la inmortalidad, el caso del tecno-científico Ray Kurzweil.

Habría que hacer notar, antes de continuar con la reflexión, la confusión terminológica, de la que cae presa tanto Alber como Hinkelammert, ya que parecen desconocer la valencia simbólica que la teología da al término “resurrección”, entendida como una gesta escatológica de Dios. Por ello, sería importante no confundir la resurrección con una

“revivificación”, o la “reanimación” de un cadáver, que volvería a su anterior modo de vida<sup>452</sup>.

Llegamos así, avanzando en la argumentación, a una interesante contraposición: según la fe cristiana, a Jesucristo lo ha resucitado de entre los muertos el propio Dios, y a Hughes lo resucitarán de entre los muertos unos hombres que vivirán en el futuro y que seguro sabrán cómo hacerlo. Curiosamente, se trata de la siguiente disyuntiva: ¿fe en Dios o fe en la ciencia? Ahora bien, entre ambas posibilidades, y como límite claro de las mismas, no existe un criterio de verdad positivo.

Pero Hinkelammert sigue ahondando en lo que podríamos considerar el trasfondo de esta cuestión. H. Albert deslegitima a la teología, incluso le niega su carta de ciudadanía en el ámbito universitario, porque lo único que realiza esta disciplina es una racionalización de deseos o necesidades; por ejemplo, el anhelo de una vida que no se acabe, dando lugar a la fe en la vida eterna. La ciencia, por el contrario, se basa en el puro interés cognoscitivo. Sin embargo, y este es el punto clave para subrayar el núcleo mítico de la ciencia, el puro interés cognoscitivo acaba ordenándose hacia los propios deseos de la teología. Esto sucede tanto en las ciencias sociales, como en las naturales. Esta dificultad para trazar los límites entre lo posible y lo imposible, que abre el espacio a la aparición de las ilusiones trascendentales, ofrece un terreno abonado para que el mito, evidentemente en una forma negada, acabe anidando en el interior de la propia ciencia. Afirma Hinkelammert:

El puro interés cognoscitivo tendría que saber por lo menos a dónde dirigirse, no obstante no tiene otro objeto al cual dirigirse que los mismos deseos o esperanzas hacia los cuales se dirige el pensamiento teológico. Lo que es diferente es la manera de dirigirse a tales deseos, y a su cumplimiento<sup>453</sup>.

De esta manera, y atendiendo a los deseos humanos, Hinkelammert distingue tres tipos de mundos: 1) mundos lógicamente contradictorios, imposibles a priori; 2) mundos que, a

---

<sup>452</sup> Zizek, hablando de la interpretación que Badiou realiza de los textos paulinos, refiere cómo “cuando San Pablo opone la vida y la muerte (el espíritu da vida, mientras que la carne lleva a la muerte), esta oposición no tiene nada que ver con la oposición biológica de la vida y la muerte como partes del ciclo de generación y corrupción, ni con la oposición platónica acostumbrada del alma y el cuerpo”, en S. ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires-Barcelona-México 2001, 157.

<sup>453</sup> CRU 81.

través de un proceso de aproximación, son tecnológicamente posibles y, por tanto, reales; 3) mundos que no son contradictorios desde el punto de vista lógico pero que, de hecho, son imposibles. Si descartamos los primeros, que son im-pensables por contradictorios, entre los mundos factibles y los mundos imaginarios no es posible establecer límite lógico alguno, porque ambos son pensables. Los deseos pueden estar referidos a ambos mundos, porque aquello que los separa son los principios de imposibilidad, ya que tales deseos no representan ninguna diferencia cualitativamente distinta. Así, el espacio mítico se encuentra en estos mundos imaginarios, mientras que el espacio de las ciencias empíricas hace referencia a los mundos fácticos. Pero, de hecho, ambos mundos se encuentran interpenetrados, siendo imposible referirse a uno de ellos en estado puro.

Tanto la ciencia, como la teología, acceden a estos mundos trascendiendo lo real, aunque por caminos distintos: la primera, por medio de sus modelos trascendentales y sus progresiones infinitas, tal como hemos visto; y la segunda, por medio de la “revelación”. Hinkelammert opina que cuánto más lúcida sea la crítica al desarrollo tecnológico y a sus ilusiones trascendentales, entendida como una rebelión de los límites<sup>454</sup>, más posibilidades tendrá la teología de recobrar el espacio propio que la ciencia le ha robado. Opina nuestro autor:

Pero como la ilusión está en el propio método de las ciencias empíricas, resulta muy difícil detectarla. El mito no está fuera de la ciencia, sino que aparece en su interior. Pretende mostrar el camino al paraíso, y celosamente cuida este su monopolio. No acepta teología, pues es teología. Pretende haber secularizado al mundo, cuando en realidad lo ha mitificado<sup>455</sup>.

Curiosamente, la modernidad, cuya pretensión máxima era abandonar el mito, acaba creando un espacio mítico por medio de la integración de los mundos imaginarios en el mundo real. El punto en común con otras sociedades radicaría en la constatación de que la sociedad moderna, con sus modulaciones específicas, también cae presa de mitificaciones. En efecto, “la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero

---

<sup>454</sup> Cfr. GS 265-274 y MPL 174s. Se refiere a los límites que, tanto la explotación de la naturaleza, como la del ser humano, imponen a la perspectiva de un crecimiento infinito. Esta rebelión nos invita a la sostenibilidad, es decir, a una concepción profunda sobre la visión del desarrollo.

<sup>455</sup> CRU 65.

produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores”<sup>456</sup>. La diferencia estribaría en que el proceso asintótico de acercamientos infinitos, en una ilusión trascendental de progreso imparable, ofrece a la modernidad el aspecto de sociedad secularizada.

Es interesante constatar cómo este análisis podría haberse visto enriquecido, por sus puntos de confluencia, con el realizado por Horkheimer y Adorno en su obra *Dialéctica de la ilustración*, aunque extraña que nuestro autor no haga referencia a ella. A esto habremos de dedicarnos, como ya hemos indicado, más adelante. Por lo pronto, la reflexión realizada puede ayudarnos a mostrar aquellos espacios que la racionalidad científica ha sustraído al pensamiento teológico. Concretamente, podríamos subrayar tres espacios que, aun no siendo tematizados concretamente así por Hinkelammert, creemos que se derivan con espontaneidad de sus planteamientos. Nos referimos a los atributos divinos de la omnisciencia y la omnipotencia, al mesianismo como irrupción de un mundo plenamente cumplido, y al problema del dogmatismo. A ellos prestamos a continuación una atención particularizada.

### **2.2.1. La omnisciencia divina**

Siendo estudiante de economía en Berlín, Hinkelammert deparó en una figura de la teoría económica neoclásica que le llamaba fuertemente la atención: el supuesto de un ser omnisciente. Le parecía que era una apropiación curiosa del Dios de la metafísica dentro del campo estrictamente económico. De hecho, ante una pregunta suya de asombro, uno de sus profesores le contestó que no había que hacer una interpretación sustancialista de esto, sino que todo se reducía a una intencionalidad meramente heurística<sup>457</sup>. Pero esta inquietud permaneció como problema en el pensamiento de Hinkelammert, hasta que fue clarificando cómo estos seres omniscientes son el correlato inevitable de los mecanismos de funcionamiento perfecto que podemos encontrar, tanto en el campo de la política, como en el campo de la ciencia.

---

<sup>456</sup> CRM 70.

<sup>457</sup> Cfr. E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 105.



Por esta razón, es interesante poner de manifiesto las implicaciones teológicas de sus análisis económicos<sup>458</sup>. Dichas implicaciones no son introducidas por Hinkelammert en el análisis, de modo extrínsecista, sino que son afloradas como elementos constitutivos que se hayan presentes en la misma reflexión económica. El Ser supremo de Aristóteles y el Dios metafísico de la Edad Media tenía dos atributos fundamentales: omnisciencia y omnipotencia. La teoría económica descansa en la omnisciencia de un conocimiento perfecto y en la omnipotencia de un progreso infinito, ilimitado, es decir, “hay un problema teológico incrustado en la teoría económica”<sup>459</sup>.

Esta omnisciencia opera con dos caras, a la manera de ese diablillo que aparece en la física con Laplace. Por un lado, el mito del conocimiento perfecto está presente tanto en el mercado, con la teoría de la competencia perfecta, como en el socialismo histórico, con la idealización de un planificador perfecto. Por otro lado, la omnisciencia se materializa en un automatismo providente que hace que, aunque los agentes protagonistas no posean tal conocimiento perfecto, el sistema actúe como si lo poseyeran. Hinkelammert pone de relieve esta conexión entre el Dios de la metafísica y Hayek, cuando este último habla de que el mercado se comporta como si tuviera este conocimiento perfecto<sup>460</sup>. La conclusión es clara para nuestro autor:

---

<sup>458</sup> Para lo que sigue, cfr. ND 44-52.

<sup>459</sup> ND 274.

<sup>460</sup> Cfr. CRM 43-48. A este respecto, Hinkelammert recoge algunos textos de Hayek que son tremendamente significativos. De entre ellos, el más contundente, es el que sigue: “En su sentido literal (se refiere al término “trascendente”), sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza ‘hágase tu voluntad (que no la mía), así en la tierra como en el cielo’, y también en la cita evangélica: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido a mí, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca’ (Jn. 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese *animismo* que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control”, tomado de A.

Es decir, y para resumir, la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología<sup>461</sup>.

Hemos visto suficientemente cómo la ciencia, por exigencias de su propia naturaleza, y ya en el discurso de M. Weber sobre la imposibilidad del socialismo, aparece fundada en juicios de hecho, abandonando los juicios de valor. En efecto, la ciencia no se puede pronunciar sobre valores, que son ajenos a la misma, sino únicamente sobre hechos. O de otro modo, la ciencia se basa en lo cuantitativo, más allá de lo cualitativo. Esta era la forma por la cual se expulsaba al discurso ético del ámbito científico. Al final, la razón instrumental rige nuestros destinos, a la manera siguiente: si algo se puede hacer, entonces tenemos que hacerlo. Hinkelammert recuerda a este propósito la frase del físico Rutherford: “Qualitative is nothing but poor quantitative”<sup>462</sup>. Se llega así a un utopismo de la ciencia que pretende alcanzar lo cualitativo, referido a valores que salvaguarden la dignidad humana, a través de un proceso asintótico infinito en lo cuantitativo.

Curiosamente, y no sin cierta ironía, esta mitología, que excluye a lo cualitativo del seno del discurso científico, es un mito cualitativo. Al final, se cae en una contradicción performativa, donde precisamente se demuestra lo contrario de lo que, en un principio, se pretendía: justo porque no disponemos de ningún sujeto omnisciente, y justo porque no poseemos ninguna estructura que actúe “como si” el sistema fuera omnisciente, tenemos que introducir conceptos cualitativos, precisamente lo que se intentaba evitar. En efecto, “la ética existe por la razón de que no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía-no”<sup>463</sup>.

Hinkelammert ofrece muchos ejemplos, tomados del ámbito de las ciencias, e intenta mostrar cómo para no tener que recurrir a ningún factor extranatural que fundamente un determinado sistema, se recurre al supuesto de un conocimiento perfecto de dicho sistema,

---

HAYEK, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Madrid 1990, 125s. El sistema al que Hayek se refiere es, indudablemente, el mercado.

<sup>461</sup> ND 276.

<sup>462</sup> Tomado de ND 46, sin referencia bibliográfica.

<sup>463</sup> ND 50. Cfr. también ME 49.53.

incurriendo así en una significativa contradicción. Este es el análisis que realiza nuestro autor a propósito de unas afirmaciones del premio nobel de medicina Konrad Lorenz, en su conocida obra *La otra cara del espejo. Ensayo de una historia natural del conocimiento humano* (1973), donde podemos leer:

En sus esfuerzos analíticos, el investigador no debe olvidar jamás que las características y las leyes de todo el sistema así como de todos sus subsistemas tienen que ser explicados a partir de las características y leyes de aquellos subsistemas que se encuentran en el plano de integración siguiente hacia abajo. Eso solamente es posible *si se conoce la estructura*, en la cual los subsistemas se integran en este plano hacia una unidad superior. *Bajo el supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura*, en principio se puede explicar cualquier sistema viviente, también el más superior, en todos sus efectos, *de una manera natural, sin recurrir a ningún factor extranatural*<sup>464</sup>.

En este texto, aparece de modo claro un supuesto que es inalcanzable e irrealizable: la omnisciencia. Nuestro autor también hace referencia a un texto de L. Wittgenstein, tomado de su *Conferencia sobre ética*, para mostrar lo que venimos diciendo. El texto en cuestión, reza así:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro concentraría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético, no incluiría nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales [...] Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos

---

<sup>464</sup> *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München-Zürich 1983, 53/54. Texto tomado de ND 48, que aparece también en CRU 271. Los subrayados son de Hinkelammert.

denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra<sup>465</sup>.

Este último texto muestra, a juicio de nuestro autor, un doble aspecto. En primer lugar, sirve para ofrecer una visión de la banalidad del mundo, donde los acontecimientos de Auschwitz, por poner un ejemplo, y la caída de una piedra, no ofrecen ninguna diferencia cualitativamente apreciable. En segundo lugar, y más ajustado a la reflexión que traemos, la eliminación de los juicios cualitativos, del ámbito de la ciencia, supone introducir en la reflexión el supuesto de un ser omnisciente, es decir, de un ser cualitativo<sup>466</sup>.

Hinkelammert multiplica los ejemplos en los que se pone de relieve cómo las ciencias empíricas elaboran esta mitología de los seres omniscientes para dar solidez a sus argumentaciones. Nuestro autor habla de los economistas F. H. Knight y Milton Friedman, o del conocido científico de la teoría cuántica M. Planck, sin olvidar, como ya hemos apuntado arriba, al físico Laplace y su ficción del demonio que, conociendo todos los hechos del presente y sus conexiones causales, puede inferir el pasado y el futuro del universo. La conclusión de esta reflexión es clara:

Con estos ejemplos se puede seguir infinitamente, pues permanentemente las ciencias empíricas inventan estos seres omniscientes. A pesar de su parecido con la metafísica clásica, estos seres omniscientes de las ciencias empíricas no representan un retorno a aquella; sin embargo elaboran una metafísica “heurística” o una *cuasimetafísica*, que configura un núcleo mítico en el corazón de la ciencia empírica. El ser de la metafísica clásica es sustituido por mecanismos de funcionamiento perfecto, cuya construcción implica inevitablemente la correlativa postulación de seres omniscientes [...] Los mitos del progreso indefinido, o de la mano invisible del mercado son algunos de sus resultados<sup>467</sup>.

---

<sup>465</sup> *Conferencia sobre ética*, Buenos Aires 1989, 36s. Texto tomado de E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 33. Aparece también recogido, aunque de manera más breve, en ND 49s. y en CRU 272.

<sup>466</sup> Cf. CRU 272.

<sup>467</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 137 (n. 67).

### 2.2.2. La escatología o el mesianismo secularizado

Hinkelammert establece una conexión nítida entre el sentido último de la modernidad y las promesas religiosas propias del universo judeo-cristiano. La clave radicaría en que la modernidad opera una eliminación del “cielo” religioso, para recuperarlo, transmutado, en la mitología del progreso infinito. Así, “este progreso infinito no es apenas un mito, además es ilusorio. Es el corazón mítico de la modernidad”<sup>468</sup>.

Las promesas de corte profético del pueblo de Israel se esperan dentro del ámbito de un mundo posible. Refiriéndose al profeta Isaías (65, 20-22), Hinkelammert individúa dos promesas fundamentales: vida larga y ausencia de explotación. El texto en cuestión afirma lo siguiente:

Allí no habrá niños que mueran a los pocos días, ni ancianos que no completen su vida. Morir a los cien años será morir joven, y no llegar a los cien años será una maldición. La gente construirá casas y vivirá en ellas, plantará viñas y comerá sus uvas. No sucederá que uno construya y otro viva en la casa, o que uno plante y otro se coma el fruto. Mi pueblo tendrá una vida larga, como la de un árbol; mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos.

Se hace notar que la vida larga no equivale a vida eterna, y que la ausencia de explotación no es intercambiable con el concepto de abundancia, lo cual parece indicar que la promesa profética está ligada a la aparición de un Mesías en el ámbito de un mundo posible. De esta manera, lo posible imaginario, en el ámbito del judaísmo, está ligado únicamente a Yahvé: Dios inmortal y Creador *ex nihilo*, es decir, Dios abundante.

A juicio de nuestro autor, el cristianismo radicaliza estas promesas, llevándolas a un horizonte que apunta a un mundo de posibilidades imaginarias para el hombre. En efecto, la promesa propia del cristianismo implica la divinización del ser humano, donde “Dios promete ahora mucho más, esto es, llevar al hombre al nivel en el cual Él mismo está”, de tal modo que “la esperanza mesiánica se transforma en esperanza de ser llamado a ser como Dios”<sup>469</sup>. Se trata ahora de prometer la inmortalidad y la abundancia que brota de la participación de la misma vida divina. Así, el hombre puede llegar a ser ciudadano de un

---

<sup>468</sup> APM 197. También cfr. ND 65 y 160.

<sup>469</sup> CRU 87.

mundo de posibilidades imaginarias. Ahora, en relación a las limitadas posibilidades humanas, se han separado muy nítidamente lo realmente posible y lo posible imaginario. La conexión entre los dos mundos la constituye la esperanza en la venida del Señor; lo que se conoce teológicamente con el nombre de “parusía”. Esta esperanza genera una actitud anticipatoria que se plasmará en una determinada ética y en el decidido propósito de anunciar el evangelio a todos los pueblos. Se trata de una espiritualización de la esperanza que genera una clara expansión del cristianismo, en formas a veces incomprensiblemente agresivas<sup>470</sup>.

Sin embargo, en la Edad Media, con la definitiva postergación de la parusía, y la consecuente crisis del “milenarismo”<sup>471</sup>, se produce un cambio muy significativo: el tránsito desde la frustración de esta crisis milenarista, al activismo que pretende alcanzar la transformación de la sociedad y de la naturaleza. En efecto, puesto que no es posible un asalto al mundo de posibilidades imaginarias, se produce un intenso trabajo de transformación del mundo real para aproximarle, lo máximo posible, al mundo imaginario, por medio de una asintótica progresión infinita. En palabras de Hinkelammert:

El tránsito de la Edad Media al mundo moderno, por tanto, pasa por el último y más grande movimiento milenarista de la historia humana, cuya frustración desemboca en la creación de

---

<sup>470</sup> Cfr. DT 266-270.

<sup>471</sup> Para entender el tema del milenarismo, es interesante detenerse brevemente en el estudio que Hinkelammert realiza a propósito del libro del Apocalipsis y su vinculación con la historia de Occidente en CRM 104-132. Este libro bíblico, a la manera de una imponente teología de la historia, donde no está ausente un marcado interés político, divide en tres etapas el futuro de la historia de la humanidad. La primera etapa hace referencia al presente del autor del libro, marcado por la presencia de Babilonia, símbolo de todos los sistemas que han dominado al ser humano. La segunda etapa es una dominación invertida, en la que Cristo, por espacio de mil años, dominará a los dominadores. La tercera y última es una etapa marcada por la armonía, donde no es necesaria la autoridad para garantizar el orden. Curiosamente, esos mil años de reino de Cristo aquí en la tierra, lo que se llamará comúnmente como “milenarismo”, son una perpetuación de la dominación, aunque sea en la forma de su contrario. Aquí funda Hinkelammert el aspecto sacrificial y agresivo de toda la historia de Occidente porque, por primera vez en la historia de la humanidad, aparece la fórmula “destruir a los que destruyen” (cfr. Ap 11,18). Así, la violencia se sacraliza de cara a buscar un universalismo de salvación por medio de la destrucción. Esto será propio de la dominación cristiana, pero posteriormente pasará a la dominación liberal y socialista. Veremos este carácter sacrificial de Occidente en el próximo epígrafe.

progresos infinitos de aproximación tecnológica al posible imaginario [...] Así pues, la sociedad moderna resulta ser la institucionalización del carisma milenarista del mesianismo cristiano<sup>472</sup>.

Ocurrido esto, todo el proceso se seculariza y los progresos infinitos ocupan el espacio mítico de los posibles imaginarios. Si antes el posible imaginario era de carácter enteramente religioso, ahora este posible imaginario vive secularizado. De este modo, la capacidad tecnológica queda sustentada por este mal infinito, de carácter secularizado. Sin embargo, las vinculaciones religiosas no terminan de desaparecer.

Esta parte de la reflexión de nuestro autor es la que juzgamos de especial interés. En efecto, análisis sobre el proceso de secularización, donde se evidencia cómo las instituciones sociales, políticas y económicas se van desvinculando de tutelas religiosas, hay muchos<sup>473</sup>. Pero lo específico de Hinkelammert es la evaluación de dicha secularización como recaída en nuevos, o no tan nuevos, universos mitológicos, donde la religión, aunque desplazada o transmutada, sigue ejerciendo una función de legitimación social importante. Es lo que Hinkelammert llama “las fuerzas religiosas de apoyo”<sup>474</sup>.

Este resorte religioso hace su aparición fundamentalmente en momentos de crisis, en los que se hace aguda una sospecha de pacto con el diablo, que demoniza el progreso tecnológico. En efecto, si por una parte, la técnica nos posibilita el proceso de aproximación asintótica al posible imaginario; por la otra, el hombre percibe la capacidad destructiva de esta progresión. Esto se encuentra expresado en personajes como Paracelsus, del que se suponía que había hecho un pacto con el diablo, y su influencia en la figura del imponente Fausto. Desde el comienzo mismo de esta mitificación del progreso, existen figuras que, de modo simbólico, ayudan a realizar una meditación crítica acerca de los límites de la condición humana. Ahora bien, Dios, que crea *ex nihilo*, podrá volver a salvarnos de nuevo en el caso de una destrucción total debida al progreso tecnológico. Al

---

<sup>472</sup> CRU 88.

<sup>473</sup> Entre las muchas obras a propósito del tema, cfr. DAVID MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Surrey 2005; CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Massachusetts 2007; FRANCISCO J. CARMONA FERNÁNDEZ, *Cristianismo, laicismo y laicidad*, en ID. (Coord.): *Historia del Cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Madrid 2010, pp. 670-750; G. MARRAMAO, *Poder y secularización*, Barcelona 1989.

<sup>474</sup> CRU 89.

pacto con el diablo, podríamos unir también la sospecha, muchas veces interesada, del Anticristo. Afirma Hinkelammert:

El capitalismo, el capital, el socialismo, la planificación todas estas formas entran en la sospecha, muchas veces manipulada, del Anticristo y del pacto con el diablo. Tan secularizada que se presenta la sociedad moderna y sin embargo, tan religiosamente que expresa sus sospechas<sup>475</sup>.

En el lado opuesto a este pacto con el diablo, puede aparecer también el Dios que garantiza que la empresa tecnológica de progresión infinita llegue a buen puerto. Nuestro autor se refiere, quizá con una síntesis excesivamente heterogénea, al Dios deísta, al Dios cristiano que hace de la propiedad privada un derecho natural, al Espíritu absoluto de Hegel, al Dios Señor de la historia de las Juntas Militares de América Latina, al *In God we trust* de los dólares americanos, al Banco del Espíritu Santo, etc. Hinkelammert recuerda que “incluso el socialismo soviético, en su crisis extrema de la segunda guerra mundial, evocó a Dios frente a las sospechas posibles”<sup>476</sup>. La única diferencia ahora es que lo religioso ha sido desplazado, de su centro de aporte de sentido, a la periferia. Así, lo religioso se convierte en las “muletas” que apoyan el progreso, en caso de caída, ya que la ilusión trascendental se constituye, de ordinario, en el verdadero aporte de sentido.

La duda que hoy se cierne sobre el progreso tecnológico ya no es la del pacto con el diablo, sino la “de una nueva postergación de la parusía, aunque sea de la parusía secularizada de la ilusión trascendental”<sup>477</sup>. En efecto, la experiencia del tope al que ha llegado el proceso técnico, más allá del cual no parece avanzar, y donde lo tecnológico no añade un plus a lo ya conseguido, es el nuevo interrogante, a juicio de nuestro autor. Se trata de mantener lo ya logrado pero, dicho mantenimiento, cuando la base natural del nivel logrado se extingue, requiere más tecnología, cayéndose en un ambicioso esfuerzo por no perder los niveles alcanzados. Para Hinkelammert, esto supone perder la magia del progreso y un cierto crepúsculo de los dioses; aunque existen visiones más optimistas de esta misma realidad, a la que nuestro autor no se refiere, como la aducida por Fukuyama en

---

<sup>475</sup> CRU 90.

<sup>476</sup> CRU 90. Nuestro autor no refiere ni dónde, ni cómo.

<sup>477</sup> CRU 91.



su obra *El fin de la historia*<sup>478</sup>, con una interpretación más decididamente hegeliana de culminación del proceso histórico. Lo que sí parece innegable es una caracterización propia de nuestro tiempo: el progreso se ha hecho rutina, desfondando las ilusiones trascendentales que antaño parecían ser portadoras de sentido. Esta última idea está muy presente en la reflexión que realiza el filósofo G. Vattimo, a propósito de la actual situación de post-historia, en la que a su juicio vivimos. Concretamente, el italiano afirma que “el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso”<sup>479</sup>.

### 2.2.3. El dogmatismo

“Los grandes y más influyentes autores de la metodología de las ciencias empíricas – Weber, Wittgenstein, Popper –, jamás reflexionan sus argumentos a la luz de la metodología que ellos mismo desarrollan”<sup>480</sup>. Esta afirmación de Hinkelammert es significativamente descriptiva a propósito de las consecuencias que se derivan de una determinada metodología científica. Especialmente, esta discusión es realizada por nuestro autor en relación a la metodología popperiana<sup>481</sup>, aunque en menor grado también se haya presente en referencia a Weber. Hinkelammert afirma que, la falta de reflexión sobre el control que actualmente se realiza de lo “científico” en nombre de la científicidad, es inadmisiblemente inocente. En efecto, del criterio de demarcación no sólo se deriva una reflexión metodológica, más o menos fundada, sino un criterio normativo, de carácter metodológico, que es dogmático y apriorístico. De este modo, la ciencia establece enunciados, pero no habla del método:

Efectivamente, al declarar todo enunciado científico como hipotético, no declara que todo enunciado es dudoso; eso es obvio; lo que declara es que todo enunciado tiene la forma de falsabilidad, con lo que constituye un “deber ser” que es prescriptivo e impositivo. La

---

<sup>478</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Nueva York-Toronto 1992.

<sup>479</sup> G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 2000, 15.

<sup>480</sup> ME 31.

<sup>481</sup> Cfr., a propósito de la metodología de Popper, CRU 95-105.

exigencia de la forma de la falsabilidad es introducida en forma apodíctica y utilizada como marco categorial para juzgar la potencialidad de verdad científica. Resulta la exigencia de que cualquier enunciado, para ser científico, tiene que ser falsable, y de que sólo los enunciados falsables pueden reclamar potencialmente el ser enunciados verdaderos en sentido científico<sup>482</sup>.

De este modo, se establece, en el campo de las ciencias, una circularidad auto-validante. En efecto, para que Popper acepte un argumento, éste ha de ser científico, y para que el argumento sea científico, se ha de aceptar la metodología popperiana. Así pues, si fuera de la metodología de Popper no puede haber argumentos científicos, no se puede teorizar sobre metodología. Se llega así a un punto donde Popper se ha blindado ante la crítica, porque el hecho de hacerla, indica que el crítico se descalifica e invalida a sí mismo. Aún más, el crítico de Popper será tachado de utópico, de esencialista o de metafísico, quedando sus argumentaciones automáticamente desactivadas. Esto es lo que Hinkelammert reconoce como el peor de todos los dogmatismos metodológicos que se han producido en el campo de las ciencias: o se comparte el dogma metodológico, o los argumentos que se aduzcan fuera de dicho dogma, carecerán de fuerza teórica. Con tono irónico, afirma nuestro autor: “Esto es, no se deben hacer preguntas que esta metodología no permita, ni aducir pruebas que Sir Karl Popper rechace”<sup>483</sup>.

Hinkelammert considera peligroso este dogmatismo, y no le extraña que este apriorismo metodológico se acabe extrapolando desde el campo de la ciencia, para ser introducido en el ámbito político. Por ello, subrayará, una vez más, y a nuestro juicio con un tono desproporcionado, la connivencia entre los análisis teóricos de Popper y las dictaduras militares latinoamericanas, con aquellas sociedades donde se imponía la Seguridad Nacional. Esto queda significativamente patentizado en algunos popperianos, por ejemplo Mario Augusto Bunge, que convierten los análisis metodológicos en una instancia de control. Este filósofo cientifista aplica el método a todos los ámbitos de la filosofía, llegando a la elaboración de una filosofía que no es únicamente descriptiva, sino específicamente crítica, y más concretamente prescriptiva. Así, Bunge será especialmente conocido por su crítica a todos aquellos ámbitos del saber que, a su juicio, son considerados

---

<sup>482</sup> CRU 95.

<sup>483</sup> CRU 99.

pseudocientíficos: marxismo, psicoanálisis, existencialismo, fenomenología, postmodernidad, hermenéutica, feminismo filosófico, etc. La crítica no se centra específicamente en los contenidos, sino en la forma. De nuevo, con tono irónico, afirma Hinkelammert:

Todos son libres, pueden decir lo que quieran; sólo existe una “única condición”: cumplir con “las exigencias esenciales del método científico”. Nada más. Sin embargo, lo que Bunge nos dice es, sencillamente, que hay que ser popperiano para poder hablar libremente; podemos decirlo todo, pero con la condición de ser popperianos<sup>484</sup>.

Las consecuencias ideológicas de este posicionamiento preocupan a Hinkelammert. La función prescriptiva de la filosofía, estableciendo un pretendido criterio nítido entre ciencia y pseudociencia, derivará una función burocrática de apoyo institucional y económico que regirá, especialmente, en el ámbito universitario<sup>485</sup>. Pero no sólo la universidad, sino que este control de la científicidad se tornará en mucho más preocupante cuando asalte a la sociedad entera. El mismo Popper va a hablar de la “paradoja de la libertad” y de la “paradoja de la tolerancia”<sup>486</sup>. También en el mismo lugar, aunque Hinkelammert no lo hace notar, Popper habla de la “paradoja de la democracia”. Dichas paradojas harían referencia, en primer lugar, a la posibilidad de que la libertad provocara esclavitud, debiendo ejercer control sobre los hombres libres; en segundo lugar, a la posibilidad de que la tolerancia permitiera que ciertas gentes pusieran en peligro los marcos de convivencia, viéndose en la necesidad, incluso con el recurso a la fuerza, de no tolerar a los intolerantes; y en tercer lugar, a la posibilidad de que el pueblo, es decir, la mayoría, eligiera justo a aquel que los tiraniza.

De hecho, el discípulo predilecto de Popper, H. Albert, en su *Tratado sobre la razón crítica*, afirmará sin tapujos que esta metodología tiene una importancia ética y, más

---

<sup>484</sup> CRU 99. Los entrecomillados, hacen referencia a la obra de M. BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires 1980, 65s.

<sup>485</sup> Nuestro autor recoge las siguientes palabras de Bunge: “Tiene importancia no sólo teórica sino también práctica porque, al permitirnos *distinguir la ciencia de la no ciencia*, nos da un *criterio para evaluar proyectos de investigación* y, con ello, un *criterio para saber si debemos o no apoyarlos*”, en *Epistemología*, Barcelona 1980, 34. Los subrayados son de Hinkelammert.

<sup>486</sup> Cfr. K. POPPER, *La sociedad*, 512 (n. 4).

significativamente aún, política<sup>487</sup>. De la misma manera, el alemán Felix von Cube, especialista en teorías de la educación, señalará que el concepto de ciencia del racionalismo crítico es el único compatible con una democracia moderna<sup>488</sup>. Ahora, criticar dicha metodología no se convierte sólo en un problema científico, sino en un problema político.

Como en otras ocasiones, aparece aquí la cuestión de si nuestro autor no realiza una interpretación maximalista de las apreciaciones de Popper. Incluso, Hinkelammert, en esta parte, se hace eco de esta posibilidad, y remitiéndose a la obra de Spinner, que tiene una visión mucho más decidida de las buenas intenciones de Popper, se confirma a sí mismo en su postura. O de otro modo, las buenas intenciones de Popper se diluyen, a juicio de nuestro autor, cuando el propio filósofo de la ciencia, que construye su teoría de la falsación como un alegato a la libertad, acaba con la tolerancia. Para Hinkelammert es tremendamente significativo el siguiente texto de *La sociedad abierta*, donde se puede leer:

Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una *filosofía intolerante* violentamente: en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional su represión. *Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad; porque puede ocurrir que sus representantes no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional* y comiencen a rechazar la discusión misma... Por tanto, *en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes*<sup>489</sup>.

---

<sup>487</sup> Cfr. Buenos Aires 1973, 66. Para esto, cfr. también DT 184.

<sup>488</sup> Nuestro autor hace referencia a la obra de HELMUT F. SPINNER, *Popper und die Politik*, Bonn 1978, 514.

<sup>489</sup> Se trabaja con la edición alemana *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München 1957, 173 (n. 4). Queremos hacer notar, de cara a una posible interpretación maximalista de los postulados de Popper de parte de nuestro autor, que la traducción y los subrayados pertenecen al propio Hinkelammert. Nos parece iluminador comparar dicha traducción, con la versión española que venimos usando en nuestra disertación, donde leemos: “Con este planteamiento no queremos significar, por ejemplo, que siempre debamos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición sería, por cierto, poco prudente. *Pero debemos reclamar el derecho de prohibirlas, si es necesario por la fuerza*, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los argumentos racionales, sino que, por el contrario, comiencen por acusar a todo razonamiento”, en *La sociedad*, 512 (n. 4). Aquí el subrayado es nuestro.

En este sentido, nuestro autor recuerda la conocida obra de G. Orwell *1984* y su “Ministerio de la Verdad”. En nuestros días, dicho ministerio queda transmutado en el “Ministerio de la Cientificidad”. La paradoja consiste en que justamente el “antidogmático” es aquel que acepta, de antemano, todas las preguntas y todas las respuestas de Popper. O de otro modo, se crea una inquisición para que jamás vuelva a existir la inquisición. El grito sería: “Inquisición para los inquisidores”<sup>490</sup>.

Evidentemente, y así lo hace notar Hinkelammert, este dogmatismo formal y metodológico alcanza a la propia teología, tildada de dogmática. Así, H. Albert, en su obra *La miseria de la teología*, pone de manifiesto que la existencia de Facultades de Teología en el ámbito universitario es contradictorio dentro del marco de universidades libres que hoy nos caracteriza<sup>491</sup>. Aplicando el principio de libertad en el ámbito universitario, continúa Albert, se podría y se debería llamar a estas cátedras de teología a agnósticos y ateos, que darían unas soluciones completamente distintas, de sus colegas cristianos, a los problemas teológicos. Ahora bien, puntúa Hinkelammert, de nuevo con tono irónico, dichos agnósticos y ateos no podrían ser marxistas freudianos, ya que entonces se los tacharía de utópicos y esencialistas, sino que habrían de tener la etiqueta de científicidad; esto es, de popperianos. Nuestro autor hace notar que, efectivamente, la teología cristiana tiene un carácter dogmático, pero dicho dogmatismo acontece en el ámbito material o de contenidos, y no en el ámbito metodológico y formal. De esta diferenciación, se siguen unas apreciaciones altamente significativas a propósito de la problemática que venimos desarrollando:

Ciertamente las teologías cristianas actuales tienen un carácter dogmático, sin embargo, frente al dogmatismo metodológico y, por tanto, formal, el dogmatismo teológico es un dogmatismo de contenidos. En el fondo esto representa una ventaja en relación al dogmatismo metodológico, pues el dogmatismo de contenidos no niega a sus críticos su capacidad racional sino sus resultados, mientras que el dogmatismo metodológico les niega su capacidad racional misma, esto es, transforma a sus críticos en seres irracionales<sup>492</sup>.

---

<sup>490</sup> CRU 104.

<sup>491</sup> Nuestro autor hace referencia a *La miseria de la teología*, 170. 181, sin indicar la ciudad y el año de la edición con la que trabaja.

<sup>492</sup> CRU 104.

Hinkelammert hace notar que, con la aplicación escrupulosa de esta normatividad metodológica, de la mano de Popper, y de su discípulo Albert, casi toda la ciencia social acaba siendo catalogada como no-ciencia. Pero lo que no se dice, o al menos se atenúa, es que tal escrupulosa aplicación también acabaría considerando como no-ciencia muchas de las ciencias naturales<sup>493</sup>. De hecho, Hinkelammert recuerda cómo para Popper la teoría de la evolución, como tal teoría, no es falsable; es decir, dicha teoría no contiene ningún contenido informativo, aunque no se pueda renunciar a ella. Así, queda convertida en un “programa metafísico de investigación”<sup>494</sup>. Y esto mismo se podría decir de la física teórica, si aludimos a la ley de la conservación de la energía. Curiosamente, aparece una metafísica que es imprescindible para dar consistencia y abrir el campo en el que se realizan posteriormente las investigaciones empíricas, pero no se da un lugar consistente a dichas teorizaciones, desde el punto de vista metodológico. En definitiva, queda el interrogante de cuáles disciplinas habrían de ser borradas del catálogo de oferta universitaria, si aplicáramos con rigor este purismo metodológico.

### **2.3. La recuperación del sujeto “reprimido” en el ámbito científico**

Hinkelammert pone de relieve, como una posible conclusión de lo desarrollado hasta ahora, que la ciencia acaba exiliando al sujeto de su propia reflexión. Parece una paradoja, pero la historia de Occidente se muestra pertinaz en su afán por desplazar al ser humano del foco de su propio pensamiento, para ubicar determinadas abstracciones en el centro de sus reflexiones; en nuestros días, las principales de ellas serían el mercado y el capital. De esta manera, la represión del sujeto es entendida como un pérdida del antropocentrismo<sup>495</sup>.

Esto es constatable, como ya hemos visto, en la eliminación de lo cualitativo, en pro de lo cuantitativo, del círculo de atención de las ciencias actuales. Ahora bien, para nuestro autor la eliminación de lo cualitativo es un suicidio, porque existe un límite de la factibilidad humana que ha de ser permanentemente discernido, porque no puede ser

---

<sup>493</sup> Cfr. ME 76.

<sup>494</sup> ME 77.

<sup>495</sup> Cfr. FAEO 9-12. Tal como ya dijimos al comienzo de este epígrafe, hubiera sido interesante que Hinkelammert recogiera también aquí la crítica de Adorno al positivismo.

conocido a priori. En definitiva, es necesario que el sujeto recobre su centro porque sólo él, y no una suerte de abstracción cuantitativa, puede establecer límites racionales entre lo posible, lo imposible y lo sostenible. Afirma Hinkelammert:

Existe un límite de la factibilidad humana que hace cualitativamente imposible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Hacer el intento de esta reducción desemboca en un proceso de mala infinitud que, a la postre, lleva a la destrucción de la misma humanidad y de la naturaleza<sup>496</sup>.

Esta reducción, que hemos visto presente en autores como Weber y Wittgenstein, aparece también en la obra *La condición postmoderna* de J. F. Lyotard<sup>497</sup>. El filósofo francés hace afirmaciones tales como “las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema”, ya que “es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad”<sup>498</sup>. Así pues, este autor alerta de los efectos perniciosos que puede tener la asunción de utopías emancipadoras en el campo estrictamente científico. Para ello, se distinguen dos tipos de lenguaje, que dan lugar a dos formas de juicios diferenciables: los juicios denotativos o descriptivos y los juicios prescriptivos. Los primeros son juicios de hecho, propios de las ciencias, y los segundos son juicios de valor, propios de los movimientos utópicos y de un pretendido universalismo ético. Pues bien, siguiendo la estela de los autores antes reseñados, Lyotard opina que se trata de juegos de lenguaje sin ninguna conexión entre sí. De este modo, el pensador francés realiza una crítica a la utopía a causa de su meta-lenguaje, con pretensión universalista, a la manera de un gran relato, donde se pretende integrar todos los juicios en una unidad de lenguaje<sup>499</sup>.

Lyotard ejemplifica lo que estamos diciendo, aludiendo a dos enunciados que reflejan dos juegos diferenciables de lenguaje y, por tanto, dos conjuntos de reglamentaciones que son autónomos. Por un lado, y como juicio denotativo, “la puerta está cerrada”; y por otro lado, como juicio prescriptivo, “abrid la puerta”. La pretensión del lenguaje prescriptivo es un ataque velado a la ciencia porque pretende paridad con otros lenguajes, sin estar dotado de reglas propias. El lenguaje de la prescripción se le escapa a la ciencia.

---

<sup>496</sup> CRU 270.

<sup>497</sup> Para lo que sigue, cfr. ME 106-116.

<sup>498</sup> Madrid 1987, 112s. Tomado de ME 106s.

<sup>499</sup> Cfr. J-F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid 1984, 109-119.

Hinkelammert muestra, sin embargo, su desacuerdo con tal punto de vista. Para ello, recrea los enunciados anteriormente expuestos, de la siguiente manera: “esta pared no tiene ninguna puerta” y “atraviesa la pared”. La prescripción del segundo enunciado es ilegítima y es el enunciado descriptivo el que avala dicha ilegítimidad porque lo que no se puede, no se debe. “Resulta así que todos los enunciados formalmente prescriptivos necesitan, para poder tener validez, de un criterio de verdad que indique si la acción prescrita es posible o no”<sup>500</sup>. De este modo, tenemos dos subconjuntos en lo prescriptivo: lo imposible y lo posible. Pero, curiosamente, la diferencia no se deriva de lo prescriptivo, sino que se necesita el aval de los enunciados descriptivos. Vemos así la conexión entre lo que Lyotard consideraba juegos autónomos e irreconciliables de lenguaje. Afirma nuestro autor:

El enunciado de hecho determina si hay elección o no. Se trata de algo que el enunciado prescriptivo no revela [...] Esto demuestra la vaciedad de los enunciados prescriptivos. Pueden ser concretados sólo con base en enunciados de hecho. La lógica o la consistencia no aportan para eso<sup>501</sup>.

Encontramos de nuevo aquí la diferencia entre lo lógicamente no contradictorio, pero imposible, y lo posible. Así, los enunciados de hecho pueden ser decisivos a la hora de elegir entre dos alternativas, cuando se pone de manifiesto que una de ellas no es realizable, ya que si no se “puede”, no se “debe”.

Ahora bien, el enunciado de hecho emite un juicio sobre la potencial validez normativa de lo prescriptivo, pero no dice nada de su validez en cuanto tal. En efecto, si un enunciado prescriptivo ordena una meta imposible, el enunciado denotativo decide sobre su invalidez normativa. Pero si tenemos varios enunciados prescriptivos referidos a metas todas ellas posibles, un enunciado denotativo no puede emitir ningún juicio de validez; es decir, la función normativa de los enunciados descriptivos sólo es vinculante en referencia a enunciados prescriptivos que determinan metas imposibles. Se percibe así la inevitable vinculación entre ambos tipos de enunciados. Así pues, afirma Hinkelammert, “si nuestra tesis es cierta, la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein es insostenible porque

---

<sup>500</sup> ME 108.

<sup>501</sup> ME 109.



niega la existencia de un puente entre los enunciados de hecho y los enunciados prescriptivos”<sup>502</sup>.

Hinkelammert profundiza todo lo dicho con el recurso a dos tipos de sujeto. Por un lado, los enunciados denotativos evidencian un modelo de sujeto unidimensional, propio de las ciencias: el sujeto cognoscente. Sin embargo, es necesario romper esta unidimensionalidad, recurriendo al modelo de sujeto que ofrece los enunciados prescriptivos: el sujeto actuante. O de otro modo, se trata de una invitación a explorar los límites de la realidad, mediante el tránsito de lo pensable a lo realmente factible<sup>503</sup>.

Las ciencias han de ser antropocéntricas y subjetivas y, por tanto, han de implicar una consideración en la que los límites de la acción humana determinan categorías o formas de pensamiento. Esto es lo que podríamos llamar “principios de imposibilidad”, que no son “imposibilidades de por sí”, porque hipotéticamente estén referidos sólo a mundos que sean “lógicamente contradictorios”. Estas imposibilidades han de estar también referidas a la acción humana, donde, por el principio humano de acción, se excluyan mundos “lógicamente no contradictorios pero irrealizables”. La clave de los marcos teóricos de las ciencias debería incluir también a un sujeto humano actuante. En efecto, para hablar de la realidad se tiene que integrar en ella los límites de la acción humana. Reconocer este principio subjetivo de la ciencia es reconocer que el sujeto humano se acerca a la realidad con determinados fines y trabaja en función de ellos. Sólo porque se perciben fines se puede uno topar con la experiencia de la imposibilidad, y esta experiencia permitirá hablar de lo posible. Dice nuestro autor:

---

<sup>502</sup> ME 109. Habría que hacer notar, también aquí, una cierta debilidad de la argumentación de Hinkelammert, referida a Wittgenstein. No obstante, toda esta argumentación será pertinente cuando nuestro autor la aplique a la lógica del mercado. Para ello, Hinkelammert habla de los “juicios de gusto”, en una clara alusión a las trampas del mercado-centrismo. Este es el engaño: cambiadas las necesidades por preferencias, da la impresión de que la realización de las preferencias es siempre algo factible. Así, para el mercado no hay enunciados prescriptivos que sean ficticios, ya que el hecho mismo de que algo sea ofrecido por el mercado es la prueba manifiesta de que su consecución es una alternativa posible. Ahora, la distinción entre lo prescriptivo, potencialmente posible, y lo ficticio tiene su criterio máximo de verdad en el mercado: si lo ofrece el mercado, es alcanzable.

<sup>503</sup> Cfr. CRU 309-317.

Si se hace abstracción de esta conexión entre enunciados de hecho y prescriptivos, ambos tipos de enunciados parecen por completo independientes uno del otro. Los enunciados de hecho son considerados los únicos de validez científica, y sobre los enunciados prescriptivos ya no existe ningún criterio racional. Son considerados enunciados arbitrarios completamente vacíos. Sin embargo, si se hace abstracción de su conexión con los enunciados de hecho, no se puede distinguir entre enunciados prescriptivos con validez normativa potencial y enunciados ficticios. Para escapar a este problema, esta metodología presupone que cuando es dado un enunciado prescriptivo hay varias alternativas efectivas y factibles. Como un enunciado de hecho no puede aportar para la decisión en el caso de que estén dadas varias alternativas, en apariencia y como consecuencia de esta abstracción los enunciados de hecho son irrelevantes para los enunciados prescriptivos<sup>504</sup>.

Hinkelammert plantea que sólo un sujeto actuante puede ser un sujeto cognoscente, de tal modo que “las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción y, por consiguiente, estos límites de la acción determinan las formas del pensamiento”<sup>505</sup>. Por tanto, se han de explorar los límites e interacciones entre la teoría y la acción, ya que la referencia de verdad de las ciencias debe ser la acción humana sobre la realidad. Así, los principios de imposibilidad se comprenden como imposibilidades con las que se topa la acción humana, y no como imposibilidades en sí, referidas a mundos lógicamente contradictorios. Si el marco categorial de las ciencias introduce esta perspectiva, el punto de partida de las mismas no será únicamente el sujeto observador, sino el sujeto realizador, y así se podrán elaborar categorías de pensamiento derivadas de estos límites de imposibilidad.

Esta visión antropocéntrica de la ciencia, mediante el permanente discernimiento de los límites de la acción, permite una recuperación crítica del universo utópico<sup>506</sup>. Se trata de

---

<sup>504</sup> ME 112.

<sup>505</sup> CRU 309.

<sup>506</sup> Aquí podríamos acudir, aunque nuestro autor no lo refiera, a la reflexión de Hans Jonas, con la relectura del imperativo categórico de Kant, dirigido ahora a los sujetos de acción: “‘Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra’; o, expresado negativamente: ‘Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida’; o, simplemente: ‘No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra’; o, formulado, una vez más positivamente: ‘Incluye en tu elección presente,

poner en acto un ejercicio dialéctico del pensamiento, donde no se deje caer ninguno de los dos polos en tensión: lo posible y lo imposible, lo dado y lo dable, la realidad y la idea, el conocimiento y la praxis. De hecho, la reducción del sujeto a la dimensión cognitiva es la mejor manera de distorsionar el conocimiento, porque sin el principio de la acción, se confunde lo real y lo irreal. Cuando el sujeto no persigue fines, como la construcción de un móvil perpetuo, por ejemplo, no se tiene experiencia de imposibilidades, y todo se reduce a un juego mental. En efecto, si la raíz es un sujeto actuante, ha de trascender la realidad pero, al mismo tiempo, debe estar sometido a ella, porque su acción se refiere a lo posible. Afirma Hinkelammert:

De esto se sigue, que el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habrá un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado, si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible<sup>507</sup>.

Hasta aquí hemos abogado por un discernimiento de los límites de la acción, que provoque el paso del “sujeto cognoscente” al “sujeto actuante” y explore las conexiones entre lo posible y lo imposible. Pero no es suficiente. Se requiere también un discernimiento de los proyectos materialmente posibles, que facilite el paso del “sujeto práctico” al “sujeto vivo”<sup>508</sup>. En efecto, los fines tecnológicamente posibles no son

---

como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”, en *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995, 40.

<sup>507</sup> CRU 310. La insumisión a la realidad sería la clave de comprensión de una inocente racionalidad utópica, mientras que la sumisión inmisericorde a la realidad sería la clave de comprensión de una racionalidad cínica. A nuestro juicio, y como pondremos de manifiesto en la conclusión de esta disertación, nuestro autor aboga por una razón sostenible. Esta conceptualización, “razón sostenible”, es nuestra, y no se encuentra en Hinkelammert.

<sup>508</sup> En esta reflexión sobre el sujeto vivo se echa en falta una decidida alusión a la cuestión de la “dignidad”, precisamente para huir del riesgo de ser acusado de naturalismo ético. Una referencia kantiana al tema de la dignidad podría haber enriquecido la discusión. En efecto, el sujeto vivo es consciente de su valía,

indistintamente asumibles, ya que existe una limitación práctica, referida a la escasez de recursos, como condicionante material de toda elección. “Aparece, entonces, el límite de los proyectos materialmente posibles que es más estrecho que el límite de los proyectos técnicamente posibles”<sup>509</sup>. Como afirmábamos al comienzo de este epígrafe, la sabiduría requiere no sólo del discernimiento entre lo posible y lo imposible, sino más específicamente del discernimiento entre lo posible y lo sostenible. La sostenibilidad haría referencia aquí al mantenimiento de la vida, es decir, a la celebración del sujeto vivo.

Hinkelammert se muestra convencido de que es necesaria una elección entre todos aquellos fines que son tecnológicamente posibles. El sujeto práctico está únicamente sometido a aquello que es realizable, desde las posibilidades de la técnica. Pero el camino para alcanzar estos fines son los medios materiales y, puesto que no se puede usar aquello que no se tiene, el máximo o tope de este camino viene establecido por el conjunto económico del producto social. Es cierto que este universo económico no es estático, y el trabajo humano puede modificarlo, pero es obvio que siempre habrá un límite a estos fines tecnológicos: la escasez de recursos. Por tanto, se impone un discernimiento de los fines, y aquí la ciencia empírica, por sí misma, se muestra insuficiente. El elemento irrenunciable de este discernimiento de fines es el sujeto vivo; es decir, hay que estar vivo para poder elegir y la vida misma tiene condiciones materiales de posibilidad. En palabras de nuestro autor:

En efecto, dado que únicamente un sujeto vivo puede proyectar y realizar fines, la elección de estos necesariamente está subordinada a la vida del sujeto. En consecuencia, no todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fin, son también factibles; sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida<sup>510</sup>.

El sujeto vivo, además de ser un sujeto actuante, y un sujeto práctico, es un sujeto natural<sup>511</sup>. Por ello, el discernimiento de fines esta irremediabilmente unido a la

---

en la medida en que es consciente de su innegociable dignidad. En la MPL 274-277 podemos encontrar una referencia a esta vida con dignidad, que se halla más difuminada en la CRU.

<sup>509</sup> CRU 318.

<sup>510</sup> CRU 320.

<sup>511</sup> Cfr. ME 19-26 y GS 255-260.

satisfacción de necesidades, y no de meras preferencias; es decir, las necesidades no se eligen, se imponen, y la no satisfacción de las mismas equivale a la muerte del sujeto. Vemos aquí una reivindicación del primado de la necesidad, como crítica al sujeto trascendental que se fragua en la modernidad, y que no necesita ni comer, ni vestirse, ni servirse de un techo<sup>512</sup>. El liberalismo neoclásico y el pensamiento neoliberal se sirven de este sujeto trascendental, para ocultar las necesidades en pro de las meras preferencias. De esta manera, eliminando las necesidades, se eliminan los conceptos de dominación y explotación, porque la exigencia de cambios, en el marco de las preferencias, se confundiría con la “envidia”, mientras que la exigencia de cambios, en el marco de las necesidades, que garantizan la vida, es lisa y llanamente “justicia”.

La conclusión de lo expuesto hace referencia a la necesidad de que el sujeto, tantas veces reprimido a lo largo de la historia, haga su aparición en el ámbito de la ciencia y, de igual manera, en el ámbito de la racionalidad utópica. Dicha centralidad del sujeto se impone por la necesidad de establecer los límites entre lo imposible, lo posible, y lo sostenible. En efecto, lo imposible no está marcado por el pensamiento, sino por los límites reales de factibilidad de la condición humana; lo posible se atiene a la realidad y a la capacidad actuante del sujeto; y lo sostenible ofrece las condiciones en las que es reproducible la vida del sujeto.

### **3. Algunos mitos sustentadores de la conciencia de Occidente: una meditación sobre la sacrificialidad y la ley**

La razón mítica no genera un pensamiento conceptual y abstracto, pero ello no quiere decir que genere un pensamiento irracional. Al igual que la abstracción especulativa, el mito pretende captar el logos de la realidad. Por tanto, el conceptual y el mítico no son modos de pensamiento que necesariamente se tengan que contraponer, debido a sus diversos lenguajes, uno más discursivo, el otro más narrativo, en una oposición antagónica. De hecho, y como defiende Lévi-Strauss, se pueden constatar en los mitos antiguos los

---

<sup>512</sup> Cfr. FAEO 12.

primeros esfuerzos de la razón<sup>513</sup>. Aquí podríamos recordar la conclusión de P. Ricoeur, en su obra *Finitud y culpabilidad*, cuando refiere cómo “el símbolo da que pensar”<sup>514</sup>. Pues bien, podríamos decir ahora, con Hinkelammert, que el mito, en cuanto se expresa en lenguaje simbólico, también da que pensar<sup>515</sup>.

Además de esto, y como ocurre con otras posibles declinaciones de la razón, la racionalidad mítica puede estar al servicio de la muerte o de la vida. En efecto, podemos encontrar mitos legitimadores de una realidad cruel y mitos deslegitimadores de esa misma realidad. Esto es lo que preocupa fundamentalmente a nuestro autor: distinguir los mitos asesinos, de aquellos otros que son mitos de vida y bendición para el ser humano. Refiere nuestro autor:

Precisamente el ser humano como sujeto tiene una historia que pasa tanto por la tierra como por el cielo. Hay mitos claves de nuestra tradición que revelan esta historia. Son mitos de la afirmación del ser humano como sujeto y mitos de su aplastamiento. En su historia, las interpretaciones de estos mitos cambian, inclusive ellos pueden ser transformados en su contrario. Aparecen como mitos de los orígenes o asimismo mitos de recuperación de los orígenes en determinados momentos de la historia<sup>516</sup>.

Encontramos aquí una cierta hermenéutica crítica de los mitos; aunque la reflexión de Hinkelammert adolece, a nuestro juicio, de una deficiente diferenciación entre mitos antiguos y mitos modernos que, sin duda, hubiera enriquecido la reflexión<sup>517</sup>. De hecho, nuestro autor reconoce cómo la modernidad es tan mítica como cualquier época pretérita, dejando esta afirmación envuelta en una cierta vaguedad, que requiere de profundización.

En efecto, para clarificar, podría haber sido pertinente distinguir entre “mitos” y “mitologizaciones”. Los mitos pertenecen a un universo proto-racional y, por ende, se enmarcan dentro de una forma de pensamiento pre-crítico, de pura conciencia mítica, encerrada en una enorme ambivalencia entre verdad y falsedad. Por esta razón, los mitos

---

<sup>513</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía*, 31s.

<sup>514</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004, 481-490.

<sup>515</sup> “Esta conquista del mito como mito no es más que un aspecto del reconocimiento de los símbolos y de su poder revelador”, en *Ibíd.*, 312.

<sup>516</sup> APM 75.

<sup>517</sup> Para lo que sigue, cfr. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía*, 34-37.

primeros mantienen una inocencia que los hace tremendamente capaces de desplegar la donación de sentido, que le es inherente. Ahora bien, las mitificaciones de la modernidad son claramente irracionales porque son contrarias al ejercicio de una razón crítica. Esta forma crítica de razón no puede tolerar la injusticia, la miseria y el sufrimiento humano. Así, en la modernidad, perviven elementos míticos que, bajo apariencia de razón, aumentan la falsedad del mito y se tornan en elementos encubridores y legitimadores del orden vigente. Un ejemplo de lo que decimos podría verse en la diferencia entre el mito escatológico, cuyo potencial de sentido lo hace desplegarse en multitud de constelaciones simbólicas, y el mito moderno del progreso, de registros evidentemente más pobres.

De ahí la relación entre mito e ideología en el escenario de la modernidad; aspecto que sí aparece sugerentemente trabajado en la obra de nuestro autor. Los mitos antiguos, debidos a la simplicidad del contexto social, menos elaborado, cumplían mucho mejor en su tiempo con una función de cohesión de la cosmovisión vigente. Además, estos mitos eran muy accesibles al conjunto de la colectividad. Sin embargo, la complejidad de las actuales condiciones sociales, políticas, económicas y culturales hacen más difícil que las ideologías legitimadoras, herederas en parte del pensar mítico, cumplan con éxito esa labor de aparente cohesión de la multiplicidad de los saberes especializados. “Para contrarrestar tal precariedad resulta que las ideologías ‘vuelven’ al mito, apoyándose en parte en los residuos míticos que la razón no llegó a extirpar”<sup>518</sup>. Se pone así de manifiesto, en contexto moderno, la complicidad entre ideología y mito, ya que, para encubrir ideológicamente, hay que sacralizar míticamente, es decir, divinizar aquella realidad que, dentro del *statu quo*, aparece como incuestionable e intocable.

Continuando con el hilo argumental, la reflexión sobre los mitos sustentadores de nuestra conciencia occidental se expone en diversas partes de cuatro obras fundamentales de F.J. Hinkelammert. Repasamos brevemente cada una de ellas, por orden de aparición.

La primera obra lleva por título *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*, del año 1998. En ella se analiza la dinámica victimaria, tanto en el mito griego de Ifigenia, como en el cristianismo, con la teología de la deuda de Anselmo de Canterbury. Indudablemente, este análisis no es inocente, puesto que intenta iluminar el circuito sacrificial que ha legitimado la dominación de Occidente a lo largo de la historia.

---

<sup>518</sup> *Ibíd.*, 36.

La segunda obra es *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, escrita en el año 2000, donde se hace un balance, francamente negativo, de la destructividad que Occidente ha sido capaz de generar. Aquí encontramos un análisis detallado del sacrificio de Isaac por su padre Abraham, como referencia fundante de la conciencia judía, y un análisis del mito de Edipo, donde el hijo mata al padre, como respuesta a un intento previo de asesinato del hijo por parte del padre. Será interesante hacer notar, en su momento, la comparativa entre la mitología del mundo judío y del mundo griego.

*El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, escrita en el año 2003, es la tercera obra en cuestión. Hinkelammert considera que el Imperio, referenciado fundamentalmente a EEUU, ha re-mitificado la realidad para hacer de los problemas de verdad meros fantasmas, que se transforman en enemigos absolutos del orden mundial. De este modo, el Imperio encuentra una legitimación para ejercer su “violencia sagrada” contra todas las fuerzas satánicas que amenazan nuestro estilo de vida.

La cuarta obra que tenemos en consideración, escrita en el año 2007, lleva por título *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. En ella se analiza la transmutación del Prometeo griego a un Prometeo moderno. La diferencia fundamental consiste en hacer del Prometeo un hombre, y no un titán-dios. La clave para esta transmutación se encuentra en la aparición del cristianismo que, proclamando al Dios hecho hombre, aporta la escalera para la divinización del hombre. Prometeo moderno es el vocero de la esencia humana como la esencia absoluta.

A continuación, ofrecemos el discernimiento de los mitos que han forjado la conciencia de la cultura a la que pertenecemos, como una forma de tematizar sus claves sustentadoras. Este recorrido aportará sugerentes pistas para la comprensión de nuestro tiempo.

### **3.1. El mito judío: el sacrificio de Isaac por su padre Abraham**

Al origen de la conciencia de Occidente, se encuentra un relato bíblico de profundas resonancias en nuestra cultura, perteneciente al primer libro de la Biblia; concretamente, al Génesis, en el capítulo 22, versículos 1-19. Es interesante que ofrezcamos el relato completo:



Después de algún tiempo, Dios puso a prueba la fe de Abraham. Lo llamó por su nombre, y él contestó: –Aquí estoy. Dios le dijo: –Toma a Isaac, tu único hijo, al que tanto amas, y vete a la tierra de Moria. Una vez allá, ofrécelo en holocausto sobre el cerro que yo te señalaré. Al día siguiente, muy temprano, Abraham se levantó y ensilló su asno; cortó leña para el holocausto y se fue al lugar que Dios le había dicho, junto con su hijo Isaac y dos de sus siervos. Al tercer día, Abraham alcanzó a ver el lugar desde lejos. Entonces dijo a sus siervos: –Quedaos aquí con el asno. El muchacho y yo seguiremos adelante, adoraremos a Dios, y luego regresaremos. Abraham tomó la leña para el holocausto y la puso sobre los hombros de Isaac; luego tomó el cuchillo y el fuego, y se fueron los dos juntos. Poco después Isaac dijo a Abraham: –¡Padre! –¿Qué quieres, hijo? –le contestó Abraham. –Mira –dijo Isaac–, tenemos la leña y el fuego, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? –Dios nos proveerá de un cordero para el holocausto, hijito –respondió su padre. Y siguieron caminando juntos. Cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, Abraham construyó un altar y preparó la leña; luego ató a su hijo Isaac y lo puso en el altar, sobre la leña; pero en el momento de tomar el cuchillo para sacrificar a su hijo, el ángel del Señor le llamó desde el cielo: – ¡Abraham! ¡Abraham! –Aquí estoy –contestó él. El ángel le dijo: –No hagas ningún daño al muchacho, [porque ya sé que tienes temor de Dios, pues no te negaste a darme tu único hijo]. Abraham miró con atención y vio un carnero que estaba enredado por los cuernos entre las ramas de un arbusto; entonces fue, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo. Después Abraham puso por nombre a aquel lugar: “El Señor provee de lo necesario.” Por eso todavía se dice: “En el cerro, el Señor provee de lo necesario.” El ángel del Señor llamó a Abraham desde el cielo por segunda vez, y le dijo: –El Señor ha dicho: ‘[Puesto que has hecho esto y no me has negado a tu único hijo], juro por mí mismo que te bendeciré mucho. Haré que tu descendencia sea tan numerosa como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar. Además, ellos siempre vencerán a sus enemigos, y todas las naciones del mundo serán bendecidas por medio de ellos, porque me has obedecido.’ Abraham regresó al lugar donde se habían quedado sus siervos. Después se fueron todos juntos a Beerseba, donde Abraham se quedó a vivir<sup>519</sup>.

La interpretación clásica de este texto pone de relieve la fe de Abraham, entendida como la obediencia a cumplir con el mandato de dar muerte a su propio hijo. Cuando Dios constata la firme disposición de Abraham, interrumpe la realización de tal sacrificio<sup>520</sup>.

---

<sup>519</sup> Usamos la traducción inter-confesional de la Biblia, que se encuentra en internet: [www.biblija.net](http://www.biblija.net)

<sup>520</sup> Cfr. E 229-236

Sin embargo, Hinkelammert, atendiendo al contexto global de la Biblia, no se muestra conforme con esta visión del asunto. En efecto, en el contexto de germinación de dicho relato, que nuestro autor sitúa en el siglo VIII a.C, el sacrificio del hijo primogénito no es una excepción, sino la regla habitual para intervenir en la modificación de la voluntad de los dioses. Por esta razón, el sentido tradicional del relato no parece ajustarse a este contexto bíblico, ya que la solicitud del sacrificio del hijo primogénito, de parte de Dios a Abraham, no tendría nada de extraordinario. Así, Hinkelammert entiende el significado del texto como una prueba de Dios a Abraham, que solo se “pasa” en el caso de que no se cumpla, es decir, que se desobedezca. Afirma nuestro autor:

En este caso, la prueba consiste en algo que había que rechazar para pasarla. Dios exige el sacrificio de Isaac como prueba. Si Abraham lo sacrifica efectivamente, pierde la prueba y resulta un hombre sin fe. Un hombre que hace lo que todos hacen, que cumple la ley que exige este sacrificio, sería un hombre de su tiempo. Al renunciar al sacrificio y rechazarlo, él se transforma en hombre de fe frente a la ley vigente. Al hacer lo que nadie hace, es el hombre de la fe para todos sus descendientes, de todos los tiempos. Aparece el Dios viviente de los vivos, al cual se entrega al hijo por el acto de no sacrificarlo<sup>521</sup>.

Para nuestro autor, este relato es el mito de una ambigüedad porque pone de manifiesto la decisión de matar y la decisión de no matar, gracias al impedimento de una fuerza mayor. La ambigüedad recae, por tanto, en la propia conceptualización de la fe. La fe sería interpretada, por un lado, como la decisión de matar al propio hijo; mientras que, en otra lectura posible, la fe equivaldría a la decisión de no matar al primogénito. “Por un lado, la fe que no mata, y por el otro, la fe que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar”<sup>522</sup>.

Hinkelammert realiza una lectura hipotética, a nuestro juicio difícilmente justificable, desde el punto de vista de la crítica textual, por la que considera que el texto más primitivo

---

<sup>521</sup> FAEO 105. Hinkelammert señala otros relatos bíblicos en los que encontramos pruebas puestas por Dios, que sólo se pasan con éxito en el caso de su incumplimiento. Un ejemplo de ello es el caso de David, al que Dios le pide que haga un censo y, precisamente por hacerlo, peca ante Dios (cfr. 2 Sm 24, 1.10). Nuestro autor llega a la conclusión de que “este es un Dios, al cual se tiene fe, enfrentándose a él, siendo sujeto igual que él. No se le obedece cumpliendo órdenes, sino haciendo lo justo, aunque viole la voluntad expresa de Dios, su ley”, en FAEO 109.

<sup>522</sup> FAEO 14.

carecería de dos interpolaciones posteriores, que hemos significado en el texto del relato del Génesis con corchetes <sup>523</sup>. Desde esta lectura hipotética, se podría constatar una contradicción entre la orden de Dios, que pide matar, y la orden del ángel de Dios, que solicita no matar. Abraham obedece al ángel, lo cual equivale a desobedecer la ley de Dios, una ley que, tal como hemos afirmado anteriormente, era común en aquel ambiente cultural: el sacrificio del primogénito. La fe de Abraham consiste en la desobediencia de la ley de Dios, y esta transgresión es, curiosamente, la clave de comprensión de su libertad.

Nuestro autor opina que este acto de libertad, que expresa supremamente la fe de Abraham, supone una confrontación difícil con las leyes de aquel tiempo. Esta resistencia a cumplir la ley común habría supuesto para Abraham una lucha y una persecución que habría provocado la necesidad de cambiar de residencia a Bersebá. Este último dato, también a nuestro juicio, está ausente completamente del relato bíblico y nos parece un tanto forzado.

Ahora bien, esta libertad frente a la ley no es una arbitrariedad porque, la clave de la desobediencia, es la obediencia a la vida, la afirmación del sujeto vivo. Si su libertad hubiera sido el sacrificio del hijo, no sería libre, sino esclavo de la ley; más concretamente, esclavo de una ley que mata <sup>524</sup>. Lo verdaderamente importante de este acto de fe de

---

<sup>523</sup> A propósito de la arbitrariedad de tales interpolaciones, propuestas por nuestro autor, se puede leer en un prestigioso comentario bíblico: “Virtually all commentators agree that this is a coherent unit; most believe that the renewed blessing in vv 15-18 was not part of the original story but rather the climactic blessing of the seven given to Abraham”, en R.E. BROWN-J.A. FITZMYER-R.E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary. Student Edition*, New York 1993, 25.

<sup>524</sup> Cfr. APM 75-97. Hablando de la prohibición mítica de comer del fruto del árbol del Edén, en el relato del Génesis, Hinkelammert afirma en la p. 76: “La violación de la prohibición llega a ser exigencia de la libertad. Esta libertad no es ningún libertinaje, es sometimiento al ser humano del ser humano”. Nuestro autor pone así de manifiesto que ni siquiera Dios puede dictar una ley sin sentido o arbitraria y que, justo por esta razón, el hombre no está obligado a su cumplimiento. Evidentemente, si Dios no puede, mucho menos el Mercado o el Estado divinizados. No ocurre lo mismo con el mito de Caín y Abel, donde nos encontramos con una transgresión de la ley, ilegítima, que conduce al asesinato. Por tanto, para nuestro autor, la transgresión de la ley del paraíso provoca no una caída, sino la subida a un ámbito de ser específicamente humano, caracterizado por la conquista de una libertad infinita. O de otro modo, era necesario comer del árbol del conocimiento del bien y del mal para alcanzar la sabiduría que abre la puerta de la libertad. La salida del paraíso marca así el tránsito de la animalidad a la humanización. El problema radica en que este acto primero,

Abraham es que no salva sólo a su propio hijo, sino que su acción es universalizable: deroga toda ley que pide dar muerte a cualquier hijo. De este modo, Abraham rompe con las estructuras de su tiempo para afirmar la verdadera libertad. Ahora podemos comprender la razón por la que, a este acto de libertad, le sucede la “promesa” como bendición de vida, ya que la vida salvaguardada, trae más vida<sup>525</sup>.

Sin embargo, Hinkelammert constata la inversión del significado del relato por la inclusión de las dos interpolaciones anteriormente mencionadas, que son una y la misma: “pues no te negaste a darme tu único hijo”. El sustento de esta hipótesis radica en haber hecho de algo común, el sacrificio del primogénito, un hecho excepcional. O de otro modo, por esta inversión del sentido del relato, nos encontramos ahora con un texto extemporáneo,

---

que en sí la Biblia no dice que sea “pecado”, se interpreta interesadamente como tal en la evolución y desarrollo del cristianismo. Ahora el camino de la libertad es el “pecado original”; algo que sirve a los conservadores para legitimar sus intereses. Hinkelammert alude al título del discurso de recepción del premio Nobel por Hayek en 1978: *La pretensión del conocimiento*. No es necesario hacer notar también aquí, la libertad de interpretación de los textos de parte de nuestro autor, junto con su fuerza ciertamente sugerente; interpretación, sin embargo, que podría ser muy discutible.

<sup>525</sup> Es interesante traer a colación la reflexión que realiza Bert Hellinger, el padre de la Terapia Sistémica y Familiar, a propósito de las leyes que rigen las implicaciones, felices o trágicas, de los miembros del mismo sistema familiar. Desde un punto de vista psicoterapéutico, Hellinger pone de manifiesto la existencia de lógicas sacrificiales, de carácter inconsciente, que condicionan la vida de las personas. Para ello, hace una recreación del relato de Abraham, que tiene concordancias interesantes con las apreciaciones de nuestro autor. Lo titula *La fe mayor*: “Un hombre en sueños, oyó una noche la voz de Dios, que decía: ‘Levántate, toma a tu hijo, a tu único y bienamado hijo, llévalo al monte que te señalaré, y allí ofrécelo en holocausto’. Por la mañana, el hombre se levantó, miró a su hijo, su hijo único y bienamado, miró a su mujer, la madre del niño, y miró a su Dios. Cogió al niño, lo llevó al monte, construyó un altar, le ató las manos al niño y sacó el cuchillo para sacrificarlo. Pero en ese momento oyó otra voz, y en lugar de su hijo sacrificó un cordero. ¿Cómo mira el hijo al padre? ¿Cómo el padre al hijo? ¿Cómo la mujer al hombre? ¿Cómo el hombre a la mujer? ¿Cómo miran ellos a Dios? ¿Y cómo Dios – suponiendo que exista – los mira a ellos? También otro hombre, por la noche, oyó en sueños la voz de Dios, que decía: ‘Levántate, toma a tu hijo, tu único y bienamado hijo, llévalo al monte que te señalaré, y allí ofrécelo en holocausto’. Por la mañana, el hombre se levantó, miró a su hijo, su hijo único y bienamado, miró a su mujer, la madre del niño, y miró a su Dios. Y le respondió, cara a cara: ‘¡No lo haré!’. ¿Cómo mira el hijo al padre? ¿Cómo el padre al hijo? ¿Cómo la mujer al hombre? ¿Cómo el hombre a la mujer? ¿Cómo miran ellos a Dios? ¿Y cómo Dios – suponiendo que exista – los mira a ellos?”, en B. HELLINGER, *Órdenes del amor. Cursos seleccionados de Bert Hellinger*, Barcelona 2001, 288.

donde se presupone que aquello que Dios pide a Abraham es algo completamente extraño. Abraham cumple con lo excepcional y, por esta razón, es bendecido. “El resultado es: la afirmación de la muerte trae la vida”<sup>526</sup>. Aquí encontramos la cobertura ideológica de la ley y de su institucionalización: la muerte trae la vida. Así, la obediencia a la ley es la fe y esta fe proporciona vida.

Pero, aún así, la ambigüedad del texto se mantiene, porque la afirmación interpolada, “pues no te negaste a darme a tu único hijo”, puede ser leída del siguiente modo: no matar al hijo es justo la manera de entregarlo a Dios, porque el Dios de Abraham es un Dios de vida. “No me has negado a tu hijo porque no lo has matado, ya que el asesinato del hijo equivaldría a negárselo a Dios”<sup>527</sup>.

En definitiva, esta ambigüedad es la expresión de que el texto no podría haber sido cambiado abiertamente en su contrario, ya que se trataba de un texto que se habría mantenido oralmente, como tradición muy antigua, hasta el tiempo de David, en opinión de nuestro autor. El problema radica en la interpretación que, con el tiempo, se ha impuesto a propósito de algo que no se halla explícitamente en el texto: la intención de matar al hijo es obediencia a Dios. Así pues, ha triunfado una interpretación sacrificial del relato, donde el hombre se hace cumplidor ciego de la ley.

En esta hipótesis de la interpolación, los sacerdotes del templo habrían incluido las frases que invierten el sentido del texto, para afirmar la nueva ley dada en el Sinaí; algo que, volvemos a repetir, no cuenta con ningún apoyo de la crítica textual. Es significativo a este respecto, que el propio Hinkelammert no refiere bibliografía alguna para respaldar sus apreciaciones. Por ello, así continúa nuestro autor, “matar al hijo, en todo mito humano, es la afirmación de la ley”<sup>528</sup>. El mito de Abraham, de este modo, sería un mito legitimador de la ley. “Para cumplir con la ley, estaba dispuesto a matar a su propio hijo. La ley, cualquier ley, dice: todos tenemos que estar dispuestos a eso”<sup>529</sup>. Pero, como ya hemos comentado arriba, si esta fuera la interpretación correcta, Abraham no habría hecho nada excepcional, sino una mera réplica de lo que todos los padres hacían en su tiempo.

---

<sup>526</sup> FAEO 17.

<sup>527</sup> FAEO 17.

<sup>528</sup> FAEO 18.

<sup>529</sup> FAEO 18.

Desde estas claves, y seguimos con el argumento, entiende Hinkelammert el desarrollo de la institucionalización a lo largo del tiempo. En efecto, la fe de Abraham es necesaria para subvertir la ley, y es justo esta libertad de Abraham la que crea el espacio para el surgimiento de una nueva ley, ahora la del Sinaí. Pero esta nueva ley, a su vez, tiene que negar la fe de Abraham, que paradójicamente la posibilitó, para poder subsistir. La inversión del mito de Abraham la encontramos en el libro del Éxodo, segundo libro de la Biblia, capítulo 32, versículos 26-30, donde leemos:

Moisés se puso en pie a la entrada del campamento y dijo: –Los que estén de parte del Señor, júntense conmigo. Y todos los levitas se le unieron. Entonces Moisés les dijo: –Así dice el Señor, el Dios de Israel: ‘Tomad cada uno de vosotros la espada, regresad al campamento y, yendo de puerta en puerta, matad cada uno a su hermano, amigo o vecino.’ Los levitas cumplieron las órdenes de Moisés, y aquel día murieron como tres mil hombres. Entonces Moisés dijo: –Hoy habéis recibido plena autoridad ante el Señor, por haberos opuesto cada uno a su hijo o a su hermano. Así que hoy el Señor os bendice.

Ahora tenemos en la tradición judía dos modelos: la libertad de Abraham y el poder de la ley. La libertad de Abraham da primacía al sujeto vivo y el poder de la ley antepone lo sacrificial, como modo de mantener y de conservar la ley; es decir, o el sujeto por encima de todo, o la ley por encima de todo. Esto pone de manifiesto, en la historia del judaísmo, una tensión irresuelta hasta el día de hoy entre lo sacerdotal y lo profético<sup>530</sup>. Afirma Hinkelammert:

Esta es la inversión del mito de Abraham, quien rechazó matar a su hijo y por eso recibió la promesa y la bendición. Ahora aparece el poder sacerdotal, que es la clase social que efectivamente asume el dominio político de la sociedad construida por la ley. Son consagrados del poder, porque “en este día mataron a sus propios hijos y hermanos. Por eso hoy les da la bendición”. Es completamente irrelevante si esta masacre efectivamente es histórica. Probablemente no lo es. Es demasiado lógica en su racionalidad mítica. Presupone la disposición de matar “hijos y hermanos” y de eso espera su bendición. Describe exactamente lo que es el poder en términos míticos en todos los tiempos. Es la disposición de matar al hijo y a todos los hijos. Es interesante que se dice que han matado a “hijos y

---

<sup>530</sup> Cfr. APM 93.

hermanos”. No mataron a su padre. Es claro por qué no. Ellos son el padre que mata a su hijo, y sobre esta base ejercen el poder<sup>531</sup>.

De esta manera, Hinkelammert reconoce que la ambigüedad del mito de Abraham no tiene paralelismo alguno con la mitología griega, ya que el relato en cuestión puede ser leído desde la clase dominante o desde la liberación que porta consigo. “En la tradición griega no hay ningún Abraham que afirme su libertad al no matar a su hijo”<sup>532</sup>. En efecto, el judaísmo, a diferencia de Grecia y Roma, introduce un elemento de falta de legitimación de la autoridad, referido a la desobediencia de Abraham<sup>533</sup>. “Surge así una autoridad que tiene problemas de conciencia al ejercer su dominación”<sup>534</sup>. Los sacerdotes están dispuestos a matar a hijos y hermanos pero, al mismo tiempo, son hijos de Abraham, que se negó a cumplir con la ley. De ahí la necesidad de emborronar el relato que, sin embargo, mantiene la ambigüedad. Por esta razón, es posible que surja, en el interior mismo del judaísmo, la tradición profética con un concepto de justicia entendido como derecho del pueblo. Así, el pueblo judío es el único que tiene una historia que incluye a los dominados y a las víctimas. No es extraño que el judaísmo genere problemas de culpabilidad, a la manera de una conciencia infeliz. De hecho, los judíos son malos dominadores, opina nuestro autor.

Para ilustrar esto que estamos diciendo, Hinkelammert recurre a un doble ejemplo. El primero hace referencia al momento en que Absalón intenta matar a su padre David, como se cuenta en el segundo libro de Samuel, y su padre se muestra benigno con el hijo, y no lo

---

<sup>531</sup> FAEO 19. Sería importante hacer notar cómo Hinkelammert combina aquí una cierta mezcla de cantidades heterogéneas. En efecto, no es comparable sin más el sacrificio de Isaac, que sería el acto sacrificial de un inocente, con la matanza de aquellos que, después de haber hecho un pacto con Dios, lo incumplen, rindiéndose al dios becerro de oro, y, por ello, son sometidos a la muerte. Evidentemente, esto no implica ninguna exoneración del hecho. Simplemente queremos hacer notar la necesidad de mantener un cierto rigor a la hora de analizar los datos. De hecho, el único acto sacrificial humano conocido en la Biblia es el sacrificio de la hija de Jefté, en el libro de los Jueces, capítulo 11. Cfr., a propósito de Jefté, entendido como el Agamenón bíblico, FAEO 110s.

<sup>532</sup> FAEO 21.

<sup>533</sup> Nos preguntamos si el mito de Antígona no podría ser un equivalente griego de esa falta de legitimidad de la autoridad. Sin embargo, y en esto tiene razón Hinkelammert, en el mito de Antígona no se trata de la negativa del padre a dar muerte al propio hijo.

<sup>534</sup> FAEO 41.

mata; al contrario de lo que sucede en la mitología griega con los hijos que intentan matar a sus padres. El segundo ejemplo habla del pueblo que le pide al profeta Samuel un rey, y el profeta les advierte que el rey dominará a sus hijos y los enviará a la guerra, tal como se narra en el libro primero de Samuel. Se trata, como afirma nuestro autor, de un “dominador”, el profeta Samuel, que hace una reflexión sobre la dominación misma. Así pues, “cuando Cicerón está en una situación parecida frente a las tendencias de Roma de pasar a un régimen de Emperadores y Césares, no habla así (como Samuel). Habla en nombre de valores abstractos de la República. Habla como los defensores de la democracia de hoy”<sup>535</sup>. Aunque haya sido revertido, el fundamento mismo del judaísmo es la afirmación de la vida, en la acción del padre que se hace libre no sacrificando al hijo. Esta es la clave de comprensión de la conciencia infeliz del pueblo judío:

La conciencia de culpa acompaña este proceso de formación de una autoridad con conciencia. Hay una dominación que invierte la afirmación de la vida en sentido de una administración de la muerte. Pero la afirmación de la vida es precisamente el fundamento de la misma inversión. Existe de nuevo un círculo. La afirmación inmediata de la vida, como se sigue de la historia auténtica de Abraham, tiene que mediatizarse por una ley institucionalizada. La ley del Sinaí hace eso. Pero la ley institucionalizada es administración de la muerte, como lo es toda ley. Pero afirmar la muerte es lo contrario de lo que era la fe de Abraham, en cuyo nombre se partió. Sin embargo, para afirmar la vida eficazmente tiene que hacerlo. Es un dilema sin salida que tiene que crear sentido de culpabilidad, si se lo toma en serio<sup>536</sup>.

En efecto, la afirmación de la vida pasa por el cumplimiento de la ley, pero dicho cumplimiento provoca muerte, y cada vez más se da una sofisticación de la ley que hace más difícil su cumplimiento. Aquí está la contradicción misma que anida en el seno de la sociedad judía y que desembocará en la reflexión de Pablo sobre la ley que mata. Por tanto, la inversión, a juicio de nuestro autor, es clara: desde el padre cuya voluntad excluye el sacrificio del hijo, al padre cuya voluntad explícita es que el hijo sea sacrificado.

---

<sup>535</sup> FAEO 42. Hinkelammert se refiere también al levantamiento de Catilina, que en el año 63-62 a.C capitanea un alzamiento de campesinos endeudados expulsados de sus tierras. Cicerón interpreta esta rebelión como una conjura, donde lo que finalmente está en juego es la lucha entre el vicio y la virtud, personificados respectivamente entre los campesinos y los latifundistas. La ideologización de Cicerón es una cobertura legitimadora del poder establecido. Para este interesante episodio de la historia, cfr. GS 195-201.

<sup>536</sup> FAEO 42.



Terminamos este punto haciendo algunas apreciaciones. Es cierto que Abraham, en el supuesto de haber matado a su hijo, no habría hecho nada excepcional; pero lo que sí es excepcional, y esto no lo subraya Hinkelammert, es el Dios que detiene el sacrificio anteriormente solicitado. De este modo, y esta podría ser también una lectura plausible, se expresa un progresivo desvelamiento de una nueva imagen de Dios que contrasta significativamente con el universo religioso cananeo de la época. O de otro modo, pensamos que las intuiciones básicas de nuestro autor, que juzgamos como pertinentes, podrían mantenerse sustancialmente sin recurrir a esta hipótesis textual de la doble interpolación, sin fundamento alguno. En efecto, el Dios que detiene la disposición de Abraham de matar al primogénito, como se puede leer en el texto, es la derogación manifiesta de toda ley que pide sacrificios humanos.

También queremos subrayar la falta de atención que Hinkelammert presta a la historia de este texto en el mundo filosófico. En efecto, se trata de un relato muy polémico en contexto ilustrado, que mereció comentarios de Kant o de Kierkegaard, con soluciones significativamente diversas. Por un lado, el filósofo alemán plantea la cuestión dentro del ámbito de una ley natural, que prohíbe el asesinato, e invita a dudar de tal petición divina, introduciendo a la religión dentro de los límites de la mera razón<sup>537</sup>. Por otro, la conocida obra del filósofo danés, escrita en 1843, *Temor y temblor*, plantea un escenario radicalmente distinto, buscando la lógica de la fe a través de la paradoja y de la noche<sup>538</sup>. Hubiera sido interesante alguna alusión a esta última, donde Kierkegaard contrapone la

---

<sup>537</sup> A este propósito, afirma I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1981, 183: “Pero, ¿estaba efectivamente tan convencido de semejante doctrina revelada y de este sentido de la misma como se requiere para atreverse con base a ello a matar a un hombre? Que es injusto quitar la vida a un hombre por causa de su creencia religiosa, esto es seguro, a no ser que (para conceder el caso extremo) una voluntad divina, que se le ha hecho conocida de un modo extraordinario, lo haya decretado de otra manera. Pero que Dios haya manifestado nunca esta terrible voluntad se basa en documentos históricos y no es jamás apodóticamente cierto. La revelación ha llegado a él sólo a través de hombres y ha sido interpretada por estos, y aunque le parezca que ha venido de Dios mismo (como la orden dada a Abraham de sacrificar a su propio hijo como a un carnero), es al menos posible que haya aquí un error”.

<sup>538</sup> Comenta Kierkegaard: “O bien tenemos que borrar de un trazo la historia de Abraham o bien tenemos que aprehender el espanto de la paradoja inaudita que da sentido a su vida con el fin de comprender que nuestro tiempo puede ser feliz como cualquier otro, si posee la fe”, en *Temor y Temblor*, Buenos Aires 2002, 62.

figura de Abraham y la de Agamenón, tal como veremos a continuación que hace el propio Hinkelammert.

### 3.2. Los mitos griegos: Edipo e Ifigenia

Nuestro autor trata de Edipo en diálogo crítico con el pensamiento de S. Freud. Para Hinkelammert, la clave de comprensión del mito de Edipo es su circularidad, elemento que parece desconocer Freud cuando analiza dicho mito en *Moisés y la religión monoteísta*; es decir, “Edipo mata a su padre, el cual había matado a Edipo”<sup>539</sup>. En efecto, la interpretación freudiana aparece como elemento de interés, de parte de nuestro autor, por la vinculación que realiza el fundador del psicoanálisis entre este mito y la gestación de la conciencia occidental. Hinkelammert se muestra crítico con Freud por este desconocimiento de la circularidad del mito. Antes de que Edipo mate a su padre, Layo ha intentado matar a su hijo que, sin embargo, ha sido salvado de la ira paterna por la madre, una diosa o una mujer, es decir, una figura materna. Se trata de una acción indirecta de la madre que, a través de un hombre aminorado por su debilidad, un pastor, por ejemplo, no está representando a la autoridad masculina.

Todo esto no es mencionado por Freud y, por ello, reduce la relación entre hijo y madre a una cuestión de deseo sexual, puramente privada<sup>540</sup>. Ha desaparecido así el espacio de libertad que podría abrirse más allá de la ley. Es significativo que el mito griego tome postura a favor del padre, ya que da poca importancia al momento inicial donde el padre quiere acabar con su propio hijo. Pero lo verdaderamente curioso es que este dato, un tanto irrelevante para la mitología, ni siquiera aparezca en la reflexión freudiana. Hinkelammert apunta cómo, de igual manera, sucede en la reflexión que el psicoanalista realiza en el ámbito bíblico. Freud busca en la Biblia el asesinato del padre, pero no llega a percibir que esto no es el problema judío y, aludiendo a Moisés, construye artificialmente dicho asesinato, dando lugar a la hipótesis por la cual el pueblo habría matado a Moisés y ocultado su crimen<sup>541</sup>.

---

<sup>539</sup> SHSO 11.

<sup>540</sup> Para lo que sigue, cfr. FAEO 39-51.

<sup>541</sup> Cfr. APM 93ss.

En todo caso, si hubiera que buscar un asesinato fundante, éste sería no el asesinato del padre, sino el asesinato del hermano: Caín que mata a Abel. La denuncia del asesinato del padre es una denuncia interesada del poder de dominación, que Israel practicó sólo en periodos muy cortos de tiempo. Por esta razón, Hinkelammert cree que la teorización de Freud no es plausible, y no llega a explicar la aparición del Dios de la justicia y de los débiles, desarrollado por los profetas. La teoría de Freud es más acorde con el universo griego, donde, como veremos a continuación, siempre existe una tendencia a exculpar al padre que mata al propio hijo. El Dios de los débiles surge desde los mitos fundantes del asesinato del hermano y desde la libertad que se niega a dar muerte al propio hijo. Abraham, al negarse a dar muerte a Isaac, se abre a la conciencia de que padre e hijo son hermanos. Por tanto, el mito de Caín y el de Abraham son concomitantes.

Sin embargo, el asesinato del padre, en ámbito bíblico, es una reconstrucción hipotética de Freud que ignora el asesinato del hijo, tal como se nos narra en la historia de Abraham, a la que ni siquiera alude. La culpa judía, como retorno de lo reprimido, aparece así referida a esta mera hipótesis, y no se analiza dicha culpa en relación al texto explícito del asesinato del hijo. En efecto, la conciencia infeliz del judaísmo, como antes señalábamos, está referida no al asesinato del padre, sino al asesinato del hijo, que es asesinato del hermano. Sería el mito negado del asesinato del hermano el que hace aparición recurrentemente en la conciencia de Occidente.

Queda esclarecida así la diferencia fundamental entre la tradición griega y la tradición judía. En el judaísmo, como el padre se hace libre no matando al hijo, según la interpretación que ofrece Hinkelammert del sacrificio de Isaac, el hijo también se hace libre no matando al padre. En la mitología griega, por el contrario, el padre siempre mata al hijo, falla en el intento, y el hijo retorna para matar al padre. Se trata de un circuito trágico. O de otro modo, al origen de la conciencia de Occidente se hayan dos hechos fundantes, que tiñen de ambigüedad toda la historia: el acto de libertad, que implica la renuncia a matar al hijo, o el asesinato fundante, que busca alcanzar la libertad por la matanza del padre<sup>542</sup>.

Continuemos con el universo mitológico griego para profundizar nuestro hilo argumental. Urano, según la *Teogonía* de Hesíodo, expulsa a los cíclopes a los Tártaros, y sus otros hijos, los titanes, se rebelan contra el padre para vengar a sus hermanos. Kronos

---

<sup>542</sup> Cfr. E 235s.

mata, castrándolo, a su padre Urano. Así Kronos sucede a Urano pero predicen que uno de sus hijos le quitará el trono y entonces devora a todos los hijos que nacen. Zeus se escapa, sin que Kronos lo sepa, y mata a su padre después con un rayo<sup>543</sup>. Este circuito trágico aparece claramente radicalizado en el mito de Edipo. Afirma nuestro autor:

A Layo, el padre de Edipo, le hacen la profecía según la cual éste matará a su padre. Layo quiere prevenirlo, y mata a su hijo Edipo. Cree que efectivamente lo mató, pero Edipo se escapa con la ayuda de un pastor que tiene lástima con el niño. Ya adulto, Edipo, que no conoce a su padre, lo mata y se casa con su propia madre, sin saber que lo es. Tiene con ella dos hijos, Etéocles y Polinices y una hija, Antígona. Cuando llega a saber que ha matado a su padre y que tiene a su propia madre como esposa, ella se mata y él se ciega los ojos. Entre sus hijos, Etéocles y Polinices surge un conflicto a muerte por la sucesión del padre, y en un duelo se matan los dos, uno al otro. Kreon, el nuevo rey, prohíbe el entierro de Polinices. Cuando Antígona viola esta prohibición, también ella encuentra la muerte<sup>544</sup>.

Se trata de un mito encubridor. En efecto, la predicción de que el hijo matará al padre hace que dicho padre se sienta legitimado para matar al hijo. Así, si el padre mata, se defiende, y si el hijo mata, comete un crimen. “Existe una ley y una autoridad que se imponen legítimamente matando. Frente a ella hay respuesta, pero esta no es legítima”<sup>545</sup>. Se impone así un circuito sacrificial, del que no hay salida: el padre puede matar legítimamente al hijo, pero el hijo está deslegitimado para matar al padre y, cuando lo mata, y descubre que es precisamente a su padre a quien ha matado, Edipo se autodestruye, al igual que sus hijos.

Esta dinámica legitimadora aparece claramente en la historia de Occidente. Cuando se tiene que matar a los “hijos”, se hace con el manto legitimador de una amenaza previa contra el padre que es necesario contrarrestar. No obstante, nunca existe el asesinato del

---

<sup>543</sup> Cfr. “Titanes”, en F. BLÁZQUEZ, *Diccionario de mitología. Dioses, héroes, mitos y leyendas*, Estella 2005, 844s. y también “Titans”, en A. VAN AKEN-L. BOTTÉ-M. LEEMAN, *Encyclopédie de la mythologie. Dieux et héros des mythologies grecque, romaine et germanique*, Bruxelles 1962, 192s.

<sup>544</sup> FAEO 22. Cfr. “Edipo”, en F. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, 309ss. y Oedipe, en A. VAN AKEN-L. BOTTÉ-M. LEEMAN, *Encyclopédie*, 141s.

<sup>545</sup> FAEO 22.

padre, sino que existe el asesinato negado del hermano; es decir, el mito de Caín afirma que “cada asesinato es asesinato del hermano”<sup>546</sup>.

Sin embargo, en lo judío hay una libertad que se desconoce por completo en el mundo griego. “La tradición judía no tiene Edipo”<sup>547</sup>. Pensemos en los hijos de Isaac, el que no fue muerto gracias a la libertad de su padre Abraham frente a la ley. Se trata de Jacob y Esaú. Tal como narra el libro del Génesis, Jacob quita tramposamente a Esaú la primogenitura, pero, aún habiendo razones para ello, los hermanos no se matan. Lo mismo sucede con los doce hijos de Jacob, que venden por envidia a su hermano José. En ambos casos, todo acaba en un abrazo, que contrasta con el duelo mortal de aquellos que son hijos de Edipo.

Esta confrontación entre mitología judía y griega confirma, de modo indirecto, y a juicio de nuestro autor, la interpretación ofrecida del relato del Génesis 22. Según la interpretación habitual, como ya hemos afirmado, Abraham está dispuesto a matar a su hijo Isaac, y es Dios quien, con su intervención, lo salva. Si esto hubiera sido así, el hijo habría buscado al padre para matarlo. Pero es justo lo contrario: porque Abraham nunca tuvo intención de matar a su hijo, es por lo que el hijo nunca trató de matar a su padre. La inversión viene de aquellos, los sacerdotes, que interpolan en el texto unidades de redacción interesadas. Afirma nuestro autor:

La rebelión en el cielo, que se da con el no sacrificio de Abraham es rebelión contra el Dios de los hijos de Caín. Es rebelión del ser humano y de Dios mismo contra el hecho de que los seres humanos camuflan el asesinato de su hermano como sacrificio a Dios. Se manifiesta el Dios del no-sacrificio humano frente a los dioses de los imperios, que en pos de su poder y del progreso están asesinando a sus hermanos celebrando estos asesinatos como sacrificios, sea a Dios, sea para el progreso, para la nación, la raza o lo que sea<sup>548</sup>.

La dinámica legitimadora del mito de Edipo puede también percibirse en el mito de Ifigenia. La figura de esta joven se encuentra muy presente en la historia de la tragedia griega, intentando dotar de significado a su propia muerte. Eso significa, a juicio de

---

<sup>546</sup> SHSO 97.

<sup>547</sup> FAEO 23.

<sup>548</sup> APM 100.

Hinkelammert, que es una figura más central que la de Edipo, y ello es predicable de la entera cultura occidental, donde la clave sacrificial es un elemento determinante<sup>549</sup>.

Ifigenia es la hija del rey griego Agamenón y de su esposa Clitemnestra. El ejército griego se halla en el puerto de Aulide, listos para zarpar y aprestarse a la conquista de Troya. Agamenón es el comandante en jefe de dicho ejército. Pero el viento desaparece por completo, y no es posible que las naves se lancen al mar. Se pregunta al oráculo por la razón de tal evento, y la diosa Artemisa (Diana), hija predilecta de Zeus, exige el sacrificio de Ifigenia para apagar su ira y devolver la actividad de los vientos. El ejército persuade a Agamenón para que se realice tal sacrificio y el rey griego, defraudando a su esposa, manda traer a su hija que, finalmente, es sacrificada a la diosa Artemisa. Después del sacrificio, el viento vuelve, los griegos zarpan, conquistan Troya y la destruyen<sup>550</sup>.

En *Agamenón*, de la *Orestíada* de Esquilo, el sacrificio de Ifigenia aparece en toda su crudeza, como un asesinato violento. Esquilo considera que Agamenón ha de rendirse a su propio destino, sin poder hacer nada para evitarlo. En el relato, Ifigenia aparece como una muchacha salvaje y poco civilizada, y se apuntala la idea de Agamenón como la de un héroe trágico.

El desarrollo de la tragedia sigue manteniendo esta visión complaciente de Agamenón. De este modo, el mito evoluciona del lado de Ifigenia. El salvajismo de la joven, que en Esquilo increpa y maldice a los verdugos, se torna en un personaje dulcificado. De hecho, la propia muchacha, poco a poco, va ejemplificando una figura que asume conscientemente su sacrificio. Esta evolución no sólo afecta al desarrollo de la tragedia, sino que impregna la historia literaria de Occidente, hasta que, en Goethe, Ifigenia se torna en una verdadera redentora; una especie de Cristo-Ifigenia.

Hinkelammert hace notar cómo es paradigmático que, siendo la situación de Agamenón tan simétrica a la de Abraham, pareciera que este último nunca ha existido, de modo que se

---

<sup>549</sup> Para lo que sigue, cfr. el primer capítulo de SHSO 11-53, que lleva por título *La Ifigenia del Occidente: el circuito sacrificial en la legitimación de la dominación occidental*. Este es el lugar principal donde trata detenidamente el mito de Ifigenia.

<sup>550</sup> Cfr. “Ifigenia”, en F. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, 484s. y “Iphigénie”, en A. VAN AKEN-L. BOTTÉ-M. LEEMAN, *Encyclopédie*, 105s. No llegamos a comprender por qué Hinkelammert habla de Minerva y no de Artemisa o Artemis (Diana, en su equivalente romano) en las obras FAEO y SHSO. Sin embargo, en su reciente obra MPL 29 se refiere a Artemisa.

hace obvio el hecho de que Agamenón haya de sacrificar a su hija. “Esto vale tanto para la literatura griega, como para la cristiana y aún la iluminista y liberal”<sup>551</sup>. El anhelo de la victoria sobre Troya es suficiente para justificar este sacrificio. El bien común es superior a un bien personal y, de la misma manera que los hombres se sacrifican en la guerra, así ha de ser sacrificada Ifigenia. Así razona el ejército de Agamenón, con la intención de convencer al desdichado padre, en la tragedia de Eurípides. Opina nuestro autor:

Ni en este caso, ni en ningún caso posterior, aparece el argumento de que Agamenón se habría liberado en el caso de no haber sacrificado a Ifigenia. ¿No se liberaron los griegos por el hecho de que conquistaron y destruyeron Troya? ¿No fue precisamente el sacrificio de su hija Ifigenia de parte del comandante Agamenón, lo que hizo posible la libertad de Grecia? Es cierto: Abraham, quien por fe no sacrifica a su hijo Isaac, jamás puede conquistar y destruir Troya. Si Agamenón hubiera sido un Abraham y los griegos hubieran aceptado esta fe, ellos no habrían conquistado Troya. ¿Valía la pena? Toda la tradición griega, cristiana y occidental, está firmemente convencida de que no había ninguna alternativa ni para Agamenón ni para los griegos. Esta convicción atestigua solamente que la propia tradición occidental, en su situación actual, tampoco acepta ninguna alternativa para este tipo de sacrificio humano. Además, la historia judía es una prueba: los judíos, al tener la fe de Abraham, apenas pueden sostener la tierra prometida y jamás son capaces de ganar ninguna guerra de conquista<sup>552</sup>.

Por tanto, ante la falta de alternativa, Agamenón se distancia de Abraham y es exonerado de toda culpa. Mientras tanto, la figura de Ifigenia conoce esta significativa evolución. La rebeldía de Esquilo no contenta a nadie y es necesario suavizar a la joven. Hinkelammert dirá más: es necesario “occidentalizarla”. Esta es la labor de Eurípides, donde Ifigenia increpa a Clitemnestra por su intento materno de detener la atrocidad<sup>553</sup>. De hecho, nuestro autor no se resiste a introducir, en varios de sus libros, el texto de esta “occidentalización”. Dice así:

---

<sup>551</sup> SHSO 14.

<sup>552</sup> SHSO 14.

<sup>553</sup> Esto es lo que nuestro autor entiende como “juego de locuras”, por medio del cual, lo razonable, como servicio a la vida, se torna en trastorno. Cfr. MPL 29.

Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo... pero tú debes evitar las acusaciones del ejército... resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza... la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios [...] Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser [...] Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros<sup>554</sup>.

Curiosamente, la madre, Clitemnestra, es la que se convierte ahora en una mujer salvaje que maldice a los verdugos, de tal modo que la enemiga principal de la hija será, no el padre, sino la madre. Frente a esta locura de euforia sacrificial, la madre se torna en la única persona cuerda, aunque Eurípides la presente como una trastornada que no se percata de la grandeza del acontecimiento. No será extraño que, a la vuelta de Agamenón de la ciudad de Troya, la madre mate al propio esposo, como venganza por la hija sacrificada. Sin embargo, y una vez más como cobertura ideológica, la historia posterior interpreta este acto como una forma de continuar viviendo con Egisto, convertido en su amante durante el tiempo de ausencia del esposo.

Como se podrá notar, lo que interesa fundamentalmente a Hinkelammert es la figura de Ifigenia, ya que su proceso civilizatorio es tremendamente destructor. En efecto, la disposición a asumir el sacrificio por amor a su pueblo, llevará a la agresión contra los que no son miembros de dicho pueblo. Aún más, el rechazo del sacrificio habría sido un acto de soberbia en contra de los dioses. No se puede rechazar aquello que los dioses exigen. El circuito sacrificial está, pues, servido.

Así es, una vez realizada la inmolación de la hija, Agamenón tiene que convertirse en un asesino de los troyanos porque, de lo contrario, el sacrificio de su hija habría sido en balde, los dioses habrían mentido, y todo sería tomado por el absurdo. Esta es la paradoja: Agamenón no se siente un asesino de su hija, ya que la ha sacrificado, pero para justificar el sacrificio, se ha de convertir en un asesino de los troyanos.

---

<sup>554</sup> EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide*, en *Obras dramáticas de Eurípides*, Madrid 1909, 276s. Tomado de GS 57s. También se encuentra en SHSO 15 y en la MPL 30s. Sería interesante, como parece apuntar nuestro autor, hacer la actualización del texto legitimador de Eurípides. De la misma manera, ¿quién se podrá negar hoy a entregar lo que pide el mercado divinizado? Y de igual modo, sería muy interesante significar quiénes son hoy los griegos, que merecen vivir, y quiénes los bárbaros, merecedores de la muerte.



Ahora todo depende de la victoria sobre Troya, porque lo que dirime que la muerte de Ifigenia sea un sacrificio, y no un asesinato, es la victoria de la guerra contra los enemigos. De hecho, en Eurípides, tal como leíamos anteriormente, la propia Ifigenia interpreta el sacrificio como auto-inmolación para posibilitar que Troya sea devastada. En síntesis, la aniquilación de Troya es la única prueba de que no se trató de un asesinato en balde, sino de un sacrificio eficaz.

La conclusión de lo dicho es que, en el universo griego, “no aparece la perspectiva de una libertad que consista en no sacrificar seres humanos”<sup>555</sup>. O de otro modo, el sometimiento a la ley es absoluto. Esto aparece reflejado en el final de la tragedia de Eurípides, donde Ifigenia es raptada por la diosa Artemisa, sin que Agamenón lo note. En la isla de los tauros, ella aparece como sacerdotisa de la diosa Artemisa, sacrificándole a todos los griegos que llegan a la isla por naufragio. Incluso hay un momento, a propósito del posible sacrificio de Ifigenia, y de su hermano Orestes, de parte del rey Thoante, donde Artemisa promulga una ley por la que prohíbe los sacrificios humanos. Curiosamente, opina Hinkelammert, los sacrificios humanos siguen siendo legítimos, aunque ahora hayan sido prohibidos por la diosa. En definitiva, nunca hay desobediencia a la ley. Si la ley está promulgada, y más aún por los dioses, dicha ley ha de cumplirse, sin entrar a valorar si el contenido de la misma es respetable o no. Esta perspectiva difiere de lo que hemos encontrado en el mundo judío<sup>556</sup>.

Como siempre, el análisis realizado, de parte de nuestro autor, no es inocente, y pretende iluminar los elementos míticos que sustentan la conciencia dada en nuestro tiempo. Para terminar este apartado, pueden ser ilustrativas de lo que decimos las siguientes palabras:

---

<sup>555</sup> SHSO 20.

<sup>556</sup> Para Hinkelammert, en esta misma estela, la muerte de Sócrates sería un sacrificio secularizado, que manifiesta la sumisión total a la ley. La Polis condena a Sócrates en nombre de la ley y él mismo toma voluntariamente la cicuta, que lo mata. Para estas ideas, en las que no podemos entrar en profundidad, cfr. GS 152-159, donde se hace un paralelismo entre la muerte de Sócrates y la de Jesús. El primero se muestra sumiso al cumplimiento de la ley, incluso la que dicta su propia muerte, y el segundo se presenta como sujeto que interpela la legitimidad de la ley. No obstante, Hinkelammert olvida cómo el propio Sócrates refiere que prefiere padecer la injusticia a practicarla.

El brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy. Es ahora el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, pero especialmente hoy de Irak y de Irán. Se sacrifica igualmente, y al expresidente Bush el mismo Dios en el cielo le pide efectuar el sacrificio. Las Ifigenias sacrificadas abundan. Y las Clitemnestras que hablan del asesinato de parte de los nuevos Agamenones y que, por tanto, declaran quién es el asesino, son tratadas como locas igual que antes<sup>557</sup>.

### 3.3. El mito cristiano: el sacrificio de Cristo en la cruz

Para Hinkelammert, su peculiar lectura del mito de Abraham, queda legitimada también por su confirmación en la vida misma de Jesús de Nazaret. O más específicamente, una atenta lectura del capítulo 8 del evangelio de san Juan, pone de manifiesto cómo Jesús entiende que Abraham es aquel que se ha negado a matar y, por tanto, es el hombre que se hace libre frente a la ley. Así, y en un contexto de polémica con el judaísmo de su tiempo, donde ellos reivindicaban con orgullo su condición de hijos de Abraham, Jesús argumenta del siguiente modo, en el versículo 39:

Pero Jesús les respondió: –Si de veras fuerais hijos de Abraham, haríais lo que él hizo. Pero a mí, que os digo la verdad que Dios me ha enseñado, queréis matarme. ¡Y eso nunca lo hizo Abraham!

Jesús se identifica con Isaac y, frente a los que se auto-legitiman como hijos de Abraham, les recuerda que el padre de la fe no mató, mientras que ellos sí pretenden hacerlo. Así pues, no son hijos de Abraham, sino hijos del diablo.

De esta manera, Jesús aparece como un nuevo Abraham, que muestra su fe en la desobediencia de la ley. Esta sería la clave de lectura que nuestro autor realiza de la narrativa evangélica<sup>558</sup>. Pensemos, por ejemplo, en la relación permanentemente polémica de Jesús con la ley, y en su repetida transgresión, como ocurrió con la ley sabática. La diferencia estriba en que Abraham, al transgredir la ley, tiene que huir a Bersebá, porque los defensores de la ley lo buscan para matarlo. Pero Jesús no tiene una Bersebá, y es

---

<sup>557</sup> MPL 34.

<sup>558</sup> Cfr. BEORLEGUI, *Historia*, 777s.

matado por los legitimadores de la ley, es decir, en cumplimiento de la ley<sup>559</sup>. Por tanto, la salvación que aporta la muerte de Jesús consiste en el desvelamiento de la maldad que implica el cumplimiento de la ley. “La salvación que trae la muerte de Jesús, por tanto, no es sacrificial”<sup>560</sup>.

Esta muerte de Jesús, en cumplimiento de la ley, requiere de un mecanismo pernicioso para que pueda llegar a realizarse. En efecto, para que la ley sea actuante, se tiene que desactivar la conciencia de pecado. Se realiza una curiosa transferencia donde los “pecados”, que sospechosamente quedan relegados al ámbito personal y privado, se entienden como la transgresión de determinadas normas éticas, que provocan una mala conciencia. Sin embargo, el “pecado” no provoca este malestar de conciencia, ya que, al haberse identificado con las estructuras legitimadoras de un determinado momento histórico, su cumplimiento aparece como deseable<sup>561</sup>. Éste sería el significado de las palabras de Jesús ante su propia muerte: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). Y aquí reside la paradoja: “matan a Jesús cumpliendo la ley, no transgrediéndola”, es decir, “lo que cometen es el pecado que consiste en la identificación con el pecado estructural que mata a través de la ley”<sup>562</sup>.

La libertad de Jesús frente a la ley consiste en la subordinación de la misma a la concreta vida del ser humano. De ahí que el criterio de discernimiento de la validez de la ley sean los pobres y sus reales posibilidades de vida. Por esta razón, Hinkelammert entiende la muerte de Jesús, en conexión con ciertas teologías de la liberación, como la consecuencia de su identificación con los pobres. Además, la afirmación de la vida de los pobres es la afirmación de la vida de todos, porque el cumplimiento de la ley, asesinando al pobre, se convierte en un suicidio colectivo.

Todo esto va a pasar a la teología paulina y será tematizado por Pablo como la contraposición entre un reino de la muerte, referido al orden de la ley, y un reino de la vida,

---

<sup>559</sup> Cfr. SHSO 65.

<sup>560</sup> FAEO 27.

<sup>561</sup> Cfr. MPL 80s.

<sup>562</sup> FAEO 29.

entendido como orden de la libertad<sup>563</sup>. En efecto, el punto de partida de la teología de este judío, perteneciente a la secta de los fariseos, para cuyos integrantes el cumplimiento de la ley era la seña fundamental de identidad, es la paradoja: se mata al autor mismo de la vida, en cumplimiento de la ley. De ahí que Pablo vaya tematizando su convicción de que la ley mata, mientras que la fe, entendida como libertad frente a la ley, da la vida. Es importante hacer notar que, para Hinkelammert, la crítica que Pablo hace a la ley no está circunscrita a la ley mosaica, sino muy especialmente a la ley romana, lo cual revela la actualidad del pensamiento crítico de Pablo en nuestros días<sup>564</sup>. Por tanto, la teología de Pablo se encuentra en continuidad con el mensaje de Jesús, y podría sintetizarse como sigue: “El pecado en el sentido de Pablo es el resultado de la justicia desde el cumplimiento de la ley, que Pablo contrapone a la justicia de la fe”<sup>565</sup>.

A partir de lo dicho, se puede comprender cómo “para Jesús ya no puede haber sacrificios”<sup>566</sup>; justo aquellos sacrificios que son exigidos por la ley. En efecto, si Jesús se ha identificado plenamente con Abraham, y éste es el que se niega a sacrificar a su primogénito, incumpliendo así con la ley, Jesús también se muestra distante de lo sacrificial. Esto se ve de modo patente en las reflexiones que Jesús realiza a propósito de la “deuda”. Nuestro autor, muy acertadamente, a nuestro juicio, relaciona ambas magnitudes: sacrificio y deuda. “Los sacrificios pagan a Dios algo que el hombre le debe”<sup>567</sup>, y, en el imaginario religioso de Jesús, Dios deja libre al hombre, porque no le cobra ninguna deuda.

---

<sup>563</sup> La crítica que Pablo hace de la ley, es un tema muy presente en la obra de nuestro autor. Prueba de ello es una de sus últimas publicaciones, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, que usamos como trasfondo de todo lo que se dirá a propósito de este judío converso. Especialmente el capítulo II, *Pablo: la maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los Romanos*, cfr. MPL 71-115. Nuestro autor considera este escrito paulino como uno de los más subversivos de la historia de la humanidad. El interés por Pablo, aunque se concentra especialmente en la obra que hemos reseñado, viene de lejos en la reflexión de nuestro autor. De hecho, ya encontramos una reflexión sobre la muerte, la ley, el pecado y la fe en AIM 173-185. Para considerar la actualidad del pensamiento paulino, cfr. G. AGAMBEN, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Madrid 2006.

<sup>564</sup> Cfr. MPL 86; FAEO 31 y SHSO 82.

<sup>565</sup> MPL 80.

<sup>566</sup> SHSO 60.

<sup>567</sup> SHSO 60.

Así pues, la recíproca correlación entre teología de la ley y teología de la deuda es evidente<sup>568</sup>.

Para explicitar esta teología de la deuda, Hinkelammert se refiere especialmente a la petición del Padre Nuestro: “perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores”. De ahí Hinkelammert infiere que la única deuda que tenemos con Dios, es el hecho de que también nosotros tengamos deudores. Así pues, Dios deja libre del cobro de sus deudas, nuestros pecados, por el hecho mismo de que nosotros perdonemos a aquéllos que nos deben algo.

No obstante, hay un matiz importante. El perdón de las deudas, en la reflexión de Jesús, se refiere a aquellas deudas que son impagables, y no tanto a las deudas entre iguales, que suponen una cierta simetría, y la posibilidad de su pago. Para ello, Hinkelammert hace referencia a la parábola evangélica conocida como *El siervo sin entrañas*, en el capítulo 18 de Mateo, versículos 23-34:

Por eso, el reino de los cielos se puede comparar a un rey que quiso hacer cuentas con sus funcionarios. Había comenzado a hacerlas, cuando le llevaron a uno que le debía muchos millones. Como aquel funcionario no tenía con qué pagar, el rey ordenó que lo vendieran como esclavo, junto con su esposa, sus hijos y todo lo que tenía, a fin de saldar la deuda. El funcionario cayó de rodillas delante del rey, rogándole: ‘Señor, ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo.’ El rey tuvo compasión de él, le perdonó la deuda y lo dejó ir en libertad. Pero al salir, aquel funcionario se encontró con un compañero que le debía una pequeña cantidad. Lo agarró del cuello y lo ahogaba, diciendo: ‘¡Págame lo que me debes!’ El compañero se echó a sus pies, rogándole: ‘Ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo.’ Pero el otro no quiso, sino que le hizo meter en la cárcel hasta que pagara la deuda. Esto disgustó mucho a los demás compañeros, que fueron a contar al rey todo lo sucedido. El rey entonces le mandó llamar y le dijo: ‘¡Malvado!, yo te perdoné toda aquella deuda porque me lo rogaste. Pues también tú debiste tener compasión de tu compañero, del mismo modo que yo tuve compasión de ti.’ Tanto se indignó el rey, que ordenó castigarle hasta que pagara toda la deuda.

---

<sup>568</sup> Cfr. L. SÁEZ RUEDA, *El ocaso de Occidente*, Barcelona 2015, 268-287. En estas páginas, el autor reflexiona sobre el *Colapso del ethos cultural: el dispositivo de la deuda infinita*, elevando la categoría de “deuda” a crisol de comprensión del desgaste y decadencia de Occidente. Deuda que genera violencia y destrucción y que, curiosamente, sólo parece encontrar alivio en la “transacción” (nosotros diríamos “pago”).

Aquí se pone de manifiesto el carácter impagable, por desproporcionado, de la deuda y, al mismo tiempo, la asimetría entre el Rey y el siervo. La consecuencia, a juicio de nuestro autor, es que Dios deja libre al hombre del pago de sus deudas, si también éste deja partir libremente a sus deudores<sup>569</sup>. A este respecto, Hinkelammert hace notar un significativo cambio de la oración del Padre Nuestro, dado en los años 80, cuando el debate del pago de la deuda externa estaba en su momento álgido, por el cual se pasó a decir: “perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Y ya sabemos que, en la filosofía crítica de Hinkelammert, nada es inocente.

Pues bien, en el imaginario de Jesús queda claro en qué consiste el pecado: en cobrar las deudas. Llegamos así a una interesante contraposición: si el pecado es cobrar las deudas, y este cobro de las deudas es un derecho legal, así como pagarlas es una obligación legal, resulta que el pecado se comete cumpliendo con la ley. De hecho, cobrar una deuda impagable, supone dar muerte al deudor, y justo esto es lo que preocupa a Jesús:

La ley no es únicamente norma que protege, sino a la vez norma que amenaza. El mismo Jesús constantemente trata a los pecados que se cometen violando las leyes, como secundarios, como, por ejemplo, en el caso de la adúltera: “quien esté libre de pecados, que tire la primera piedra”. Es el otro pecado el que importa, y que se comete cumpliendo la ley<sup>570</sup>.

De nuevo hemos de afirmar que esta teología se encuentra tematizada en Pablo de Tarso. Concretamente, lo sacrificial, en relación al cumplimiento de la ley, está referido en Pablo al poder de Satanás. El juego de locuras, del que hablábamos anteriormente, consiste en el hecho de que Satanás, por exigencias de la justicia, impone el cumplimiento irrestricto de la ley, provocando la muerte del hombre. En esto consiste el carácter sacrificial de la ley. Desde aquí, Pablo interpreta la muerte de Jesús como un sacrificio exigido por Satanás, por medio del cual Jesús nos va a devolver la libertad frente a la ley. Pablo usará una metáfora tomada del canje de esclavos en su tiempo: la redención. Esta imagen hace referencia al rescate que había de pagarse para liberar a un esclavo o prisionero. Pues bien, por medio de esta imagen, Pablo tematiza el hecho de que el ser humano se encuentra prisionero de Satanás, y Cristo paga con su sangre el rescate que nos libera por siempre y que deja

---

<sup>569</sup> Cfr. MPL 82.

<sup>570</sup> SHSO 62.

definitivamente inoperante a las fuerzas del mal. Evidentemente, no podemos dejar caer el carácter analógico de la imagen, para mantener así intacto el mensaje paulino. “La palabra ‘rescate’ no se refiere a ningún medio de pago, sino significa sencillamente ‘nos liberó’”<sup>571</sup>.

Por tanto, en el corazón del Nuevo Testamento, la interpretación de la muerte de Cristo tiene esta significación profunda, que se mantendrá en los primeros siglos de objetivación del cristianismo, en lo que se conoce como era patrística. En ella, la muerte de Cristo nunca es vista como un sacrificio a Dios, sino como un sacrificio ofrecido a Satanás. Dios es el que perdona la deuda, mientras que Satanás es visto como el que no perdona la deuda. Dios ni necesita, ni quiere sacrificios, Satanás sí. De este modo, el sacrificio de Cristo será considerado como anti-sacrificial; es decir, el sacrificio que invalida ya, por siempre, la eficacia de cualquier otro sacrificio<sup>572</sup>. Se hace evidente aquí, la conexión de nuestro autor con el pensamiento del francés R. Girard<sup>573</sup>.

Sin embargo, esta novedad cristiana va a quedar radicalmente invertida con la constitución del cristianismo en ortodoxia, a partir del siglo IV, con la conversión del emperador Constantino<sup>574</sup>. En efecto, se produce un retorno a lo pre-cristiano que supone la restauración de la dinámica sacrificial, porque difícilmente el poder puede aceptar ese “perdona nuestras deudas”. Ello equivaldría a consagrar el caos. A juicio de Hinkelammert, esta reversión parece estar ausente de la reflexión de Girard<sup>575</sup> y, sin embargo, se irá

---

<sup>571</sup> MPL 107.

<sup>572</sup> Cfr. SHSO 66-69.

<sup>573</sup> Cfr. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca 1982, 211-256.

<sup>574</sup> Cfr. CRM 87-104.

<sup>575</sup> Cfr. SHSO 24 (n. 15). Esta afirmación de Hinkelammert a propósito de R. Girard es matizable. Para el pensador francés, lo que simboliza la muerte de Cristo está operando en la historia de Occidente, pero esta nueva significación necesita su tiempo, incluso frente a los propios cristianos. O de otro modo, Girard es consciente de esta reversión, y por ello nos habla, en *El misterio de nuestro mundo*, de una *Lectura no sacrificial del texto evangélico* (pp. 211-256) y de una *Lectura sacrificial y cristianismo histórico* (pp. 257-297). Para ampliar estas apreciaciones, cfr. P. RUIZ LOZANO, *Antropología y religión en René Girard*, Granada 2005, 254-282. Esta oposición tan nítida entre sacrificialidad y anti-sacrificialidad se verá matizada con el paso del tiempo, de tal manera que Girard acaba aceptando que, en el cristianismo, se puede hablar de “sacrificio”. Ahora bien, esta sacrificialidad sería entendida desde la oblatividad y la entrega de sí, y no tanto desde el mecanismo del chivo expiatorio, que tiende a ver la muerte de Cristo en la cruz como un crimen

imponiendo paulatinamente a lo largo de la Edad Media, hasta quedar fuertemente tematizada en la obra de Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo?*<sup>576</sup>.

El retorno al pre-cristiano encontrará en el mito de Ifigenia una prefiguración del cristianismo en contexto helénico, donde Agamenón será una tipología de Dios padre, e Ifigenia será una representación de Cristo. El Dios padre airado necesita, como Agamenón el viento para zarpar, la muerte de su hijo como satisfacción justa por el pecado del hombre. Se trata de una justicia que impide perdonar. Ahora bien, si Clitemnestra increpa a Agamenón para evitar la muerte de la hija, ahora la Madre de Jesús, y la madre Iglesia, aparecen complacientemente al pie de la cruz. Si Artemisa, en el último momento, rapta a Ifigenia y pone en su lugar un animal para el sacrificio, el hijo de Dios no será finalmente cambiado. O también, al igual que Agamenón había de destruir Troya para que el sacrificio de su hija no se tornara en asesinato sin eficacia, en la Edad Media será necesario someter y sacrificar a todos los que, no reconociendo la perfección del sacrificio de Cristo, ponen en peligro su eficacia, desvelando como posibilidad que su muerte hubiera sido en balde. De hecho, la expansión del Imperio cristiano, por medio de las cruzadas, pone en acto una anti-sacrificialidad sacrificial. Así es, en la Edad Media tenemos la exaltación del sacrificio de Cristo que, paradójicamente, como sacrificio perfecto, era la abolición de todo sacrificio. Ahora, los enemigos de Cristo van a ser aquéllos que no se someten al sacrificio perfecto, de modo que se crean nuevos sacrificios finitos que se ejercen contra los que niegan el sacrificio infinito<sup>577</sup>.

A continuación, vamos a ofrecer las trazas fundamentales del pensamiento de san Anselmo, donde este proceso queda sólidamente cristalizado<sup>578</sup>. El hombre tiene una deuda con Dios, que hace referencia al primer pecado, por medio del cual se ha infringido una

---

perfecto. Para esto último, cfr. R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, Madrid 1996, 134s. Para profundizar el tema de la presencia de lo sacrificial en nuestra cultura cfr. ID., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1995, 9-45.

<sup>576</sup> Las referencias a este autor, en el conjunto de la obra de Hinkelammert, son numerosas, como veremos a continuación. No obstante, el lugar donde se expone con mayor detalle dicho pensamiento es SHSO 69-86.

<sup>577</sup> Cfr. MPL 33ss. Para argumentar esto, Hinkelammert hace referencia a la justificación teológica que hacía san Bernardo de las cruzadas. Cfr. FAEO 32s; APM 206.

<sup>578</sup> Además de la obra indicada anteriormente, cfr. APM 205-211; FAEO 51-56; MPL 83ss., E 219-224.



ofensa a Dios<sup>579</sup>. En el contexto de una mentalidad fuertemente marcada por el código de honor, como sucede en el medievo, el tamaño de la ofensa está en relación con la dignidad del ofendido. No es lo mismo ofender a un rey, que ofender a un mendigo. Es así que, habiendo sido ofendido el mismo Dios, la ofensa tiene un carácter infinito; es decir, la deuda es impagable. Dios es bueno, y podría pasar página a dicha ofensa, pero Dios también es justo y, por tanto, el perdón de la misma, sin el resarcimiento debido, sería tremendamente injusto<sup>580</sup>. O de otro modo, la justicia, desvinculada del contexto paulino, y entendida desde el derecho romano, impide el perdón de la deuda. Por tanto, la satisfacción o reparación del daño causado aparece como ineludible, aunque se tenga que pagar con lo más preciado que tiene el hombre, es decir, con su propia sangre.

Ahora bien, tenemos un problema añadido. Aunque el hombre pagara con su sangre, la deuda no podría ser saldada porque, habiendo sido Dios el ofendido, la deuda es infinita, y la finitud del hombre, aún cuando pagara con la entrega de su vida, no podría terminar de reparar el daño causado<sup>581</sup>. Hinkelammert realiza aquí una correlación entre Anselmo y el FMI, a propósito del carácter impagable de la deuda; correlación que corre el peligro de ser excesivamente automática, no salvando suficientemente las considerables distancias<sup>582</sup>. En la Edad Media, era un principio fundamental de la ética aquél de *ad impossibili nemo tenetur*; es decir, lo que no se puede, no se debe. Sin embargo, el monje benedictino, al igual que el FMI, insiste en que el pago de la deuda es una responsabilidad del hombre que, aún no pudiendo saldarla, sigue estando vinculada a ella<sup>583</sup>.

---

<sup>579</sup> “Injusto es el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe”, en ANSELMO, *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, en *Obras completas de San Anselmo*, I, Madrid 1952, 817. Los textos del propio Anselmo, que se ofrecen a continuación, están tomados de SHSO.

<sup>580</sup> “Si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda [...] si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley [...] Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia”, en ANSELMO, *¿Por qué Dios*, 777.

<sup>581</sup> “Si aún cuando no peco, y, so pena del pecado, le debo todo a Él, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado”, en *Ibid.*, 809.

<sup>582</sup> Cfr. *¿Hay una salida al problema de la deuda externa?*, en HG 105-130.

<sup>583</sup> “El hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo

La solución a este callejón sin salida, en el pensamiento de Anselmo, viene por la bondad de Dios. El Dios bueno manda a su hijo al mundo para saldar la deuda, con el pago de su sangre. Como Jesucristo es verdadero hombre, puede actuar en sustitución de los hombres, y como es verdadero Dios, su sangre, de valor infinito, logra saldar la deuda que el hombre había contraído con Dios<sup>584</sup>. La encarnación, desde esta perspectiva, tiene el objetivo de cumplir con la justicia, entendida como cumplimiento de la ley. Anselmo encuentra un axioma tan irrenunciable en la necesidad de saldar la deuda, hasta el punto de convertir la encarnación en la “argucia” para salir de tal atolladero. O de otro modo, la ley que exige el pago es irrestricta. O también, lo que salva, al contrario que en la teología paulina, es el cumplimiento de la ley.

Anselmo sigue perfeccionando sus argumentos, para redondear la plausibilidad de su argumentación. Es consciente del problema que conlleva aceptar la muerte injusta de Cristo para satisfacer la justicia. En efecto, si Cristo es Dios, matarlo es el mayor crimen imaginable, que sólo puede explicarse por el hecho de que aquellos hombres que lo perpetraron fueran ignorantes de tal delito y, por lo tanto, no les fuera imputable dicho crimen.

De la misma manera, Anselmo reconoce que la muerte de Cristo no supone un automatismo de la salvación. En efecto, Cristo ya ha hecho el pago, pero los hombres están todavía en deuda con Dios. Sin embargo, hay un aspecto importantísimo que ha cambiado: el pago de Cristo supone la posesión de un tesoro en el cielo de valor infinito. Ahora bien, para tener crédito en este tesoro celestial es necesario hacer méritos; es decir, los méritos que antes no conseguía la satisfacción de la deuda, ahora sí pueden alcanzarla<sup>585</sup>. De este

---

que debe por el pecado, siendo por tanto, inexcusable. Así esa misma impotencia es culpable, porque no debe tenerla, mejor dicho, debe no tenerla; pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa el tener lo que no debe tener”, en ANSELMO, *¿Por qué Dios?*, 819.

<sup>584</sup> “No era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo, y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder”, en *Ibíd.*, 879.

<sup>585</sup> “¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su crédito, del cual Él no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y

modo, la salvación vuelve a convertirse en el resultado de nuestro esfuerzo, en el canje por nuestras buenas obras. En efecto, lo mismo que Cristo pagó, también nosotros tenemos que pagar. Las implicaciones de esta argumentación mítica son obvias a la hora de releer el actual contexto globalizado del capitalismo neoliberal<sup>586</sup>.

### 3.4. El mito moderno: Prometeo

Hinkelammert subraya que el papel del cristianismo en la historia de Occidente es clave. Concretamente su verdad sustentadora, “Dios se ha hecho hombre”, supone una revolución copernicana en la historia, no sólo de Occidente, sino de la entera humanidad<sup>587</sup>. Hinkelammert deja claro, desde el principio, que el anuncio de que Dios se haya hecho hombre no es un elemento religioso, que afecte a una determinada creencia o fe, sino que es una afirmación secular. Comenta nuestro autor:

La paradoja del mensaje cristiano es, que Dios no se hizo cristiano, sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es, humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo instituido [...] Las grandes emancipaciones de la modernidad – la del individuo, la de los esclavos, la de la mujer y la de la clase obrera – nacen del hecho que Dios se hizo hombre, ser humano. Pero todas encontraron en el cristianismo constituido un enemigo férreo<sup>588</sup>.

La consecuencia de esta irrupción de lo cristiano en la conciencia occidental es obvia: si Dios se ha hecho hombre, el hombre se hace Dios, y no hay ya nada por encima de la

---

consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas?”, en *Ibíd.*, 885.

<sup>586</sup> En referencia a los componentes sacrificiales de nuestra cultura, cfr. ZIZEK, *El espinoso sujeto*, 158.

<sup>587</sup> Para la reflexión que desarrollamos a continuación, es fundamental cfr. CRM 11-66. Cfr. también F.J. HINKELAMMERT, *Prometeo*, 9-36.

<sup>588</sup> CRM 13.

salvaguada de la dignidad humana. “El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios”<sup>589</sup>.

Sin embargo, “el sujeto de los orígenes es reprimido”<sup>590</sup> por un cristianismo oficial, el cristianismo del Imperio. Ahora, la divinización por “rebeldía”, que representaba el cristianismo no ortodoxo, se torna en una divinización por “obediencia”, especialmente significada, a juicio de nuestro autor, en la teología de san Agustín. El propio cristianismo niega así al sujeto, al hablar de su divinización por obediencia, es decir, por sometimiento. De esto hemos hablado suficientemente en el anterior epígrafe. La obediencia es ahora debida al Imperio que, pretendidamente, con su ley, pone a Dios en el centro. De hecho, se van a conquistar territorios por obediencia a esta ley, es decir, a Dios.

Para Hinkelammert, la historia de Occidente es la historia de esta represión y retorno del sujeto vivo. De hecho, si no queremos perdernos a través de este laberinto imbricado de la modernidad, no podemos perder el hilo de Ariadna que nos garantiza el encontrarnos: Dios se ha hecho hombre<sup>591</sup>. Esta afirmación cristiana va más allá del propio cristianismo, relativizando el ámbito específico de la religión, como ámbito secundario<sup>592</sup>. La sentencia de Pablo, “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”, de la carta a los Gálatas (3,28), es amplificado con el “ni cristiano ni ateo” de Hinkelammert<sup>593</sup>. En este sentido, las revoluciones modernas más significativas de Occidente, la francesa, la inglesa o la rusa, son expresiones de este retorno del sujeto reprimido que, finalmente, vuelve a ser herido, muerto y enterrado.

Con el renacimiento, el sujeto reprimido retorna bajo un nuevo ropaje: Prometeo. Este Prometeo es ahora distinto del de la mitología griega porque, de por medio, ha acontecido el cristianismo. Por esta razón, Prometeo ya no es un titán-dios, sino que es un simple hombre. En efecto, Prometeo se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Ahora los ropajes cristianos no sirven, porque aparecen envueltos en la sospecha de la

---

<sup>589</sup> CRM 27.

<sup>590</sup> CRM 33.

<sup>591</sup> Cfr. MPL 69s.

<sup>592</sup> Para la exposición ampliada de esta idea, cfr., F.J. HINKELAMMERT, *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer*, en AA.VV., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José 1990, 45-65.

<sup>593</sup> Cfr. CRM 35.

*christianitas* y podrían confundir. Pero se sigue necesitando un mito de desvelamiento de la realidad. Lo griego queda lo suficientemente lejos como para servirse de sus imágenes fundantes, sin el peligro de que constriñan la nueva imaginación vigente. Hinkelammert considera que el cristianismo ha aportado la escalera necesaria para que Occidente suba a la conquista de este humanismo universalista; aunque una vez alcanzada la misma, esta escalera puede ser prescindible<sup>594</sup>. El Prometeo post-cristiano es equidistante del helenismo, porque ahora se sospecha de los dioses, y también es equidistante de lo cristiano, puesto que el cristianismo ortodoxo reprimió al sujeto, cambiando su divinización a través de la rebeldía, por una divinización a través del sometimiento sagrado al Imperio.

La representación más lograda de este nuevo Prometeo, para nuestro autor, es la de Marx; bien distinta al Prometeo burgués, donde el sujeto es individuo y propietario, pero se constriñe al sujeto necesitado.

El Prometeo griego es el hijo de un titán y de una diosa y, siendo inmortal y teniendo acceso al Olimpo, odia a los dioses. El odio, sin embargo, no es una negación, sino una manera de reconocimiento. Aún a pesar de las variaciones que encontramos en la propia mitología griega, es de todos conocido cómo Prometeo roba el fuego de los dioses del Olimpo, para regalárselo a los hombres y, de este modo, movilizar el desarrollo y el progreso de la civilización. Esta hazaña le cuesta asumir el castigo de Zeus que, ordenando que sea encadenado al Cáucaso, manda a un águila que le devora el hígado todos los días, porque cada día su hígado vuelve a renacer<sup>595</sup>.

La modernidad, sin embargo, utilizando estos elementos de la imaginación mítica, recrea la plasmación del mismo, convirtiendo a Prometeo en un mero hombre. Aquí vemos, como hemos apuntado antes, la influencia del cristianismo. Pero ahora este Prometeo aparece en rebeldía frente a todos los dioses; es más, los enfrenta aquí en la tierra. De este imaginario participa también la reconstrucción del propio Marx, que, como dato singular, identifica la voz de la filosofía con la palabra de Prometeo, a la manera de un discernimiento de los dioses. Afirma Hinkelammert:

---

<sup>594</sup> Cfr. CRM 37.

<sup>595</sup> “Prometeo”, en F. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, 720s. y “Prométhée”, en A. VAN AKEN-L. BOTTÉ-M. LEEMAN, *Encyclopédie*, 169s.

Lo que Marx hace – en nombre de Prometeo – es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería *hybrix* en la tradición griega<sup>596</sup>.

La clave radica en que Marx ofrece un programa de investigación, poco seguido por los marxistas posteriores, a juicio de Hinkelammert, que posibilita entender, criticar y evaluar a los dioses y su evidente funcionalidad en el mundo de la política y en la sociedad. En efecto, y tal como recoge nuestro autor de *El Capital*, “sociedades y seres humanos se auto-reflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas”<sup>597</sup>. Por ello el joven Marx, tal como lo expresa en el prólogo de su tesis doctoral en 1841, reniega de todos los dioses, del cielo o de la tierra, que ignoren al sujeto vivo como el valor supremo y, por tanto, divino<sup>598</sup>.

Hasta este momento, es posible la referencia a Dios, siempre que éste reconozca la autoconciencia humana como el valor supremo. Sin embargo, a partir de 1844, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx postula su imperativo categórico: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado,

---

<sup>596</sup> CRM 20.

<sup>597</sup> CRM 24. La cita se refiere a *El capital*, I, México 1966, 303 (nota 4), donde se afirma: “En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real de cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico”.

<sup>598</sup> Cfr. CRM 18. Se hace referencia a MARX-ENGELS, *Werke*, *Ergänzungsband*, *Erster Teil*, 1841, 262. Estas apreciaciones son claves en la obra de nuestro autor porque el marxismo, a su juicio, ofrece un criterio de discernimiento de aquellas realidades que, aún bajo la apariencia de secularización, son ofrecidas como nuevas divinizaciones. En la misma línea, y hablando del diálogo interreligioso, afirma PÉREZ TAPIAS, *Del Bienestar*, 176s.: “no se trata de que todos se pongan de acuerdo sobre qué decir del ‘Dios verdadero’, sino del acuerdo sobre cómo combatir los dioses falsos, es decir, todos los ídolos que exigen, de una forma u otra, que seres humanos les sean sacrificados, negando con tal ‘profanación’ el sentido de la humanidad”.

sojuzgado, abandonado y despreciable”<sup>599</sup>. Ahora se produce un cambio: cuando el ser humano, convertido en la esencia suprema, es tenido como el nuevo absoluto, ya no se retiene como necesaria la referencia a lo divino. Marx supera a Feuerbach, y al propio Engels, porque no se detiene en la pregunta sobre la existencia de Dios. Da igual lo que se responda a esta pregunta, considerada como mera metafísica. Incluso no será necesario una oposición explícita a la religión, porque ésta morirá naturalmente, ya que el ser humano, haciendo valer este imperativo categórico, se tomará a sí mismo como la esencia suprema. Esta es la diferencia entre el ateísmo del socialismo soviético y el ateísmo de Marx. El ateísmo no garantiza, de por sí, haber salido de la idolatría y, so capa de cobertura ideológica al poder establecido, puede haber generado nuevas deidades, con ansia sacrificial. De hecho, lo específico de la crítica marxista a la religión radica en la integración de dicha crítica en el pensamiento de la praxis, es decir, en la lucha por transformar este mundo, más allá de todas las realidades divinizadas, aunque sean terrestres, que siguen sosteniendo un orden donde el ser humano continua humillado y sojuzgado<sup>600</sup>. Ahora podemos entender la evolución que va sufriendo la crítica de la religión en Marx y su conexión con el nuevo Prometeo moderno:

En el prólogo de su tesis de doctorado habla de la sentencia en contra de los dioses celestes y terrestres, en su crítica de la filosofía del derecho hegeliana del fin de la crítica de la religión. Ahora deja de hablar de los dioses celestes, sino habla predominantemente de los dioses terrestres. Los llama fetiches. Pero esta crítica de los dioses terrestres para Marx no ha terminado de ninguna manera, sino entra en el centro bajo el nombre de la crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital [...] La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientar su crítica a una determinada religión. Pero la pretensión de Marx es universal [...] Por esta razón puede continuar su crítica en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y puede ser ahora parte de la ciencia de la economía<sup>601</sup>.

---

<sup>599</sup> K. MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos*, en E. FROMM (comp.), *Marx y su concepto de hombre*, México 1964. Sin referencia explícita a la paginación. Tomado de CRM 22.

<sup>600</sup> Cfr. MPL 157ss.

<sup>601</sup> MPL 140. También cfr. MPL 246-251.

Por tanto, y después de apuntar cómo la crítica a la religión se convierte, en el Marx posterior, en una crítica al fetichismo, se comprende la diferencia entre el Prometeo de Marx y todos los Prometeos que recrea el pensamiento moderno, desde el renacimiento. Especialmente significativa, como ya hemos apuntado, es la diferencia entre el Prometeo burgués y el marxista. En efecto, para Hinkelammert, el Prometeo burgués es pretendidamente universalista, pero niega de raíz al sujeto necesitado y sojuzgado, en pro de un sujeto trascendental. La expresión ética de dicho Prometeo será el imperativo categórico de Kant, que hace del cumplimiento de normas abstractas una obligación por encima de la misma vida humana. Sin embargo, el nuevo imperativo categórico de Marx es una oposición a la ley, subordinada siempre al sujeto corporal y necesitado. La ética de Kant es complaciente con la realidad, porque es una ética estática, mientras que la ética marxista es dinámica, ya que pide echar por tierra relaciones de sojuzgamiento y de sumisión<sup>602</sup>.

La traducción de lo dicho es clara, para nuestro autor. Prometeo, como sujeto humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado, está encadenado y tiene un águila, la ley del valor, que le come cada día el hígado<sup>603</sup>. ¿Quién es el Zeus que le manda el águila? El sistema de mercado, convertido en el nuevo dios. Para Marx, se trata de un dios necesitado de discernimiento. Zeus, en *El capital*, es denominado como “reina de los mares”. Se trata de una alusión que se aplicaba al Imperio romano en la antigüedad, y que en tiempos de Marx está referida al Imperio británico. Roma era reina del mar mediterráneo, pero en el siglo XIX los barcos del Imperio británico se enseñorean de todos los mares. Pues bien, para Marx esta divinidad provocará un asesinato que es suicidio, porque el asesinado es hermano. Así, sin saberlo, el águila que manda el propio Zeus contra el hermano encadenado es el prolegómeno de la caída del Imperio<sup>604</sup>.

---

<sup>602</sup> Cfr. CRM 53s.

<sup>603</sup> “Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca”, en *El capital*, I, 547. Tomado de CRM 39.

<sup>604</sup> Cfr. CRM 41s.



La extensión de la reflexión sobre este mito de Prometeo moderno es significativamente menor que la de los otros, anteriormente reseñados. Sin embargo, este mito se encuentra, de modo transversal, en el conjunto de la obra de nuestro autor. En efecto, la esencia humana, como trascendencia imanentizada, es el crisol de juicio de toda la institucionalidad vigente en nuestro mundo.

### **3.5. Valoración final: Ambigüedad y univocidad**

Los mitos sustentadores, que acabamos de exponer, han puesto de manifiesto que la sacrificialidad se halla a la base de la conciencia de Occidente. Los sacrificios, ordenados por distintos dioses, exigen la inmolación del sujeto vivo. Esta orden es ley, y su cumplimiento se presenta como mandato ineludible. La reflexión que hemos llevado a cabo es útil para entender nuestro momento histórico. Afirma Hinkelammert:

Este es el esquema del poder de la modernidad. Anselmo de Canterbury lo concibe, y Bernardo de Claraval, Santo y Bestia, lo transforma en ideología imperial del Imperio Cristiano de la Edad Media. Por simple secularización se transforma en modernidad burguesa y llega a dominar todavía completamente nuestro siglo XX. Todos los totalitarismos de este siglo, con sus leyes metafísicas de la historia, se sostienen por este mismo esquema básico de poder. Sea esta ley de la planificación total como en el estalinismo, o la ley del mercado total como en la actual ideología de la Seguridad Nacional de las democracias occidentales, siempre existe esta ley, cuya validez sin misericordia es impuesta por un terrorismo de Estado, que es el disfrute del triunfo de la victoria<sup>605</sup>.

Ahora bien, la ambigüedad mata, pero también puede convertirse en una oportunidad, puesto que tenemos, en el seno de nuestra propia tradición, los fundamentos para un nuevo comienzo más humanizador. De hecho, hemos podido constatar una evolución de esta conciencia occidental en cinco momentos fundamentales. Repasemos brevemente cada uno de ellos, a modo de síntesis conclusiva, y dejando claro que se trata de la peculiar visión de nuestro autor, de la que conscientemente nos hemos distanciado en ciertos momentos, debido a determinadas simplificaciones insuficientemente justificadas.

---

<sup>605</sup> SHSO 84s.

El primer momento de este desarrollo se encuentra en la mitología griega, donde la sacrificialidad se presenta de modo incontrovertido, como única alternativa posible. En contexto helénico, no se conoce una libertad del sujeto frente a la ley que pide matar. Cabría preguntarse si el mito de Antígona podría ser considerado como una excepción a lo expresado por nuestro autor. No obstante, el caso de Antígona, aunque esté referido a una desobediencia a la ley, no lo está a una ley que pide matar.

Sin embargo, en un segundo momento, con el judaísmo irrumpe la consideración ambigua de la sacrificialidad. Ahora, en el mito de Abraham, se puede hacer una lectura alternativa al ordenamiento de la ley, por la cual el sujeto se niega a cumplir con un mandato que pide el asesinato del hijo. También aquí hicimos notar, en su momento, frente a los reduccionismos de nuestro autor, que es el mismo Dios el que ordena el incumplimiento del mandato.

Esta ambigüedad del judaísmo, en un tercer momento, se torna en rechazo unívoco de lo sacrificial, en el ámbito de aparición del cristianismo. En efecto, para Jesús de Nazaret hay un rechazo de los dioses que piden sacrificios humanos; lo cual será tematizado por Pablo como pensamiento crítico acerca de la ley.

Pero cuando el cristianismo se hace ortodoxo, con la conversión del Imperio, en un cuarto momento, se produce un proceso de reversión, por el que se torna a la sacrificialidad. La categoría sustentadora de esta reversión será la “deuda” y la satisfacción de la misma se mostrará como deber de justicia, de la que ni el mismo Dios puede sustraernos.

Por último, como quinto momento, el marxismo, en el escenario de la modernidad, tematizará una nueva superación de lo sacrificial, fundándose en el axioma del cristianismo “Dios se ha hecho hombre”. El marxismo relee esta axioma de modo secularizado y afirma al sujeto vivo como la única trascendencia inmanente a la que debe subordinarse cualquier ley; específicamente, la ley del valor, de corte burgués. Esta nueva superación también será revertida por un marxismo convertido en ideología que, concretamente en el sistema soviético, se torna en fuertemente sacrificial.

#### 4. Conclusión: El mito y la Ilustración

El discernimiento de las racionalidades nos ha llevado, en este tercer capítulo, a considerar las relaciones entre la razón y el mito, según el imaginario filosófico de nuestro autor. Concretamente, hemos intentado realizar una valoración crítica, de la mano de Hinkelammert, del tratamiento del mito por parte de una racionalidad ilustrada que tenía como programa el ansia de emancipación y de autonomía del ser humano. Por este motivo, nos parece obligado terminar el presente capítulo con una referencia a la obra de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, del año 1944. Esta obra nos parece difícilmente eliminable de la historia reciente de la filosofía, ya que intenta mostrar, de manera brillante, las aporías surgidas en el seno mismo del proceso de liberación iniciado con la modernidad. Esta referencia se encuentra motivada, a su vez, por la sorpresa que produce el hecho de que Hinkelammert no haga alusión a ella.

Así pues, vamos a proceder en un triple momento. Primero, presentamos a grandes rasgos las claves de comprensión de la *Dialéctica*. Segundo, ofrecemos una hipótesis explicativa de este significativo olvido, recurriendo a algunos comentarios de Hinkelammert, más bien marginales, a este propósito. Tercero, pondremos de manifiesto algunas posibles divergencias entre los pensadores de la Teoría Crítica y las tesis de nuestro autor sobre la razón mítica.

La reflexión de Horkheimer y Adorno está pegada a la tierra, siendo todo lo contrario a una reflexión abstracta o intelectualista<sup>606</sup>. El desencadenante, lo que moviliza a la reflexión, es el hecho de que no se han cumplido las utopías de la razón ilustrada en la forma de un progreso hacia un reino de libertad, sino que más bien se retrocede y “se hunde en un nuevo género de barbarie”<sup>607</sup>. El escenario del tiempo que se despliega ante los ojos de los dos filósofos está marcado por el nazismo, el marxismo-leninismo de Rusia y un emergente capitalismo salvaje. Surge la necesaria pregunta sobre los motivos de esta regresión, que será detectada en la paradoja que anida en el seno mismo de la Ilustración.

---

<sup>606</sup> Para las claves de comprensión de *Dialéctica*, cfr. J.A. ZAMORA, *Th.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid 2004, 163-170.

<sup>607</sup> M. HORKHEIMER Y TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid 2001<sup>4</sup>, 51.

De ahí que la tesis fundamental que Horkheimer y Adorno quieren desarrollar en su obra rece así: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”<sup>608</sup>.

La Ilustración tiene como objetivo liberar al hombre del miedo ante lo desconocido, ante aquello que no puede controlar y prever, ante aquello que se le escapa de sus manos. Así lo definen los autores en la primera parte del libro, donde intentan esclarecer el concepto mismo de Ilustración:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia<sup>609</sup>.

Así queda claro que la superioridad del hombre alcanza su cifra más elevada en el saber, o en palabras de Horkheimer y Adorno, “poder y conocimiento son sinónimos”<sup>610</sup>. De esta manera, en el proceso de liberación del hombre, se opera una desmitologización de la naturaleza que es transformada en ciencia, de modo que todo aquello que no se deja objetivar, sinónimo de cosificar, aparece como sospechoso a los ojos ilustrados. El principio operativo de la Ilustración es la identidad que no soporta la diferencia, ni lo desconocido, apareciendo así claras las pretensiones de un sistema que fuerza a la realidad, por lo que surge el convencimiento en estos autores de que “la Ilustración es totalitaria”<sup>611</sup>.

Ahora bien, “los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya productos de ésta”<sup>612</sup>. En efecto, el mito es un intento de explicación y narración del origen. La magia es para la antigüedad lo que la ciencia es para la modernidad: ambas pretenden el dominio de la naturaleza. Por ello, la Ilustración comienza con el mito en un proceso que no tiene fin y ella va siendo tragada, en una progresión infinita, por el mismo mito:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>609</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>610</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>611</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>612</sup> *Ibid.*, 63.

ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista<sup>613</sup>.

Aquello que era un logro, como sometimiento de la realidad por parte de la razón, se vuelve, en una especie de venganza de la naturaleza, en dominio sobre la razón misma que debe dócilmente sumisión a los datos inmediatos. En el proceso de reificación de la entera realidad no se salva ni el propio hombre, que también es naturaleza, ni su razón. Se hace necesario salvar a la razón de una reducción unilateral a razón instrumental, ya que la matemática, es decir, la realidad convertida en número, esa homogeneización, de la que también habla Hinkelammert, mantiene a la razón atada, esclavizada a lo inmediato, a lo que aparece, al *factum*... en una especie de justificación del *statu quo* que limita el conocimiento a la repetición de aquello que existe. “De esta manera, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar”<sup>614</sup>. Como conclusión de la obra, Horkheimer y Adorno afirmarán que “medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitoria de la dialéctica de la Ilustración”<sup>615</sup>.

Quedan abiertos algunos temas a debate. La radicalidad de la crítica de Horkheimer y Adorno, propia del tiempo que les tocó vivir, levanta la pregunta de si es posible salvar a la Ilustración. Éste fue un interrogante que estuvo en el centro mismo de la reflexión de ambos filósofos, de modo que el mismo Horkheimer afirmará, en algún momento, que la “enfermedad” de la razón pertenece a la esencia de la misma y no sólo a derivaciones históricas, rozando peligrosamente una ontologización de la raíz de la perversión<sup>616</sup>.

Pues bien, justamente en el capítulo dedicado al discernimiento de la razón mítica, como afirmábamos arriba, hemos echado en falta una referencia a esta obra, donde se realiza una reflexión muy clarificadora de las relaciones entre el mito y la Ilustración. Es difícil explicar esta ausencia, puesto que nuestro autor no da una respuesta razonada de ello. Sin embargo, en el libro-entrevista *Teología profana y pensamiento crítico*, del año 2013,

---

<sup>613</sup> *Ibíd.*, 66.

<sup>614</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>615</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>616</sup> Cfr. J.J. SÁNCHEZ BERNAL, *Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, en M. HORKHEIMER Y TH.W. ADORNO, *Dialéctica*, 9-44.

al que ya hemos hecho alusión, encontramos ciertas referencias secundarias, que pueden apuntar una posible explicación.

En el segundo capítulo de nuestra disertación, mostramos que el pensamiento de Nietzsche, para Hinkelammert, era modernidad *in extremis*. En efecto, el anti-utopismo de la modernidad es un dato claramente atestiguado, a juicio de nuestro autor. Y dado que el pensamiento utópico es inexplicable sin el recurso a la tradición judía, llámese la gran utopía como se quiera, reino mesiánico o reino de Dios, el anti-utopismo no puede ser sino anti-judío. “La Modernidad desemboca en antiutopismo, y al preguntar por el origen de la utopía es imposible no descubrir a la tradición judía”<sup>617</sup>.

En efecto, para Hinkelammert, los representantes más preclaros de la Escuela de Fráncfort no supieron ver el carácter anti-utópico de la modernidad. Por esta razón, tampoco supieron explicar, ni explicitar, las raíces antijudías del desarrollo moderno; raíces que aún perviven en la derecha norteamericana. Esta derecha, siendo decididamente pro-ionista, es anti-judía; más aún, el anti-semitismo no puede abordarse al margen del anti-comunismo, ya que, como decía G. Steiner, “el marxismo es en el fondo un judaísmo que ha perdido la paciencia”<sup>618</sup>. De esta manera, el anti-judaísmo y el anti-comunismo son las declinaciones concretas de un anti-utopismo de fondo, que hace su aparición siempre que la modernidad se siente amenazada<sup>619</sup>. Todo esto ayuda a comprender, en parte, que Hinkelammert hable poco de Horkheimer y Adorno, y que las pocas veces que habla, haga reflexiones como las que siguen:

Volviendo a Adorno y Horkheimer, no hay en ellos un énfasis en el antiutopismo como explicación del antisemitismo. Yo creo que no lo pueden ver porque no tienen una crítica de la razón utópica; la crítica de la razón utópica empieza con Walter Benjamin, solo que él no la llama así, pero ahí empieza. Por eso Walter Benjamin está muy por encima de todos los otros miembros de la Escuela de Fráncfort. Probablemente fue eso lo que le causó problemas

---

<sup>617</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 54.

<sup>618</sup> G. STEINER, *Der Garten des Archimedes*, München 1996, 298. La frase ha sido tomada de MPL 184.

<sup>619</sup> Para una mayor explicitación de toda esta reflexión, cfr. MPL 176-208. Se trata del capítulo VI de la obra, cuyo título reza: “Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo: la rebelión en contra del ser humano como sujeto”.

con Adorno, porque ahí había un conflicto, nunca pudieron reconocer plenamente a Walter Benjamin y eso tiene que ver también con su muerte, porque no era totalmente de ellos<sup>620</sup>.

No podemos esconder la sorpresa que generan estas afirmaciones de Hinkelammert, un tanto gruesas. Habría que matizar las dos apreciaciones fundamentales que se realizan en el texto: que Horkheimer y Adorno no reconocieran las aportaciones de Benjamin y que no tengan una crítica de la razón utópica.

Efectivamente, y en referencia a la primera apreciación, Walter Benjamin, fundado en la tradición mesiánica judía, hace una revisitación muy pertinente del materialismo histórico<sup>621</sup>. En efecto, la filosofía de la historia tiene que mantener la reserva escatológica con respecto a ensoñaciones excesivamente optimistas. Es inevitable recordar la primera de las tesis sobre la historia, donde el enano jorobado, personificación de la teología, guía las manos del muñeco, representación plástica del materialismo histórico<sup>622</sup>. Así, la teología siempre recuerda la ruptura en acto de un pretendido *continuum* de la historia, pidiendo huir de falaces reconciliaciones. La teología representaría, para el materialismo histórico, usando las mismas palabras de Habermas, “la conciencia de lo que falta”<sup>623</sup>. Para Benjamin, el reino de Dios nunca es una realización cumplida en la inmanencia de la historia, poniendo de manifiesto la condición de lo utópico como ideal regulativo. Al mismo tiempo, esta carencia constitutiva de lo histórico está referida no sólo a lo que ha de venir, sino a un pasado que permanece irreconciliado y con el anhelo de una justicia plenamente cumplida. Auschwitz representaría una iconografía imborrable de esto que decimos. En este sentido, Adorno se muestra profundamente solidario con esta visión de la historia y reclama, junto a Benjamin, la figura de la “redención”. Es más, el propio Adorno defenderá la postura intelectual de Benjamin ante las críticas de Horkheimer.

---

<sup>620</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 56.

<sup>621</sup> Cfr. para lo que sigue, J.A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid 2004, 171-219.

<sup>622</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*, I, Madrid 1973, 177. Citado por nuestro autor en CRM 55 y en E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 27s.

<sup>623</sup> Nos referimos al diálogo que tuvo Habermas en München, en febrero de 2007, con algunos miembros de la Escuela Superior de Filosofía de la Compañía de Jesús, cuya ponencia central tuvo por título *La conciencia de lo que falta*. Para ello, cfr. J. HABERMAS, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009, 64s.

Es cierto que la postura de Horkheimer con respecto a Benjamin, en los años treinta, es bastante crítica. Las preocupaciones de este último, a propósito de las víctimas, las interrupciones de la historia, y las aportaciones del mesianismo judío al materialismo histórico, no están en el centro de intereses de Horkheimer, que tiene una preocupación mucho más práctica, que teórica, en relación al sufrimiento. Así, la religión se muestra, para este último, como tema de interés, no en cuanto a su esencia, sino a su función social. Por esta misma razón, mantendrá una visión fundamentalmente marxista, que percibe la religión como ídolo o fetiche, es decir, como ideología de dominación, tanto más presente cuanto menos evolucionada sea una sociedad. En definitiva, una imagen de la religión que aparece contrarrestando la necesidad de lucha por la justicia.

Desde estas consideraciones, Horkheimer critica las tesis sobre la historia de Benjamin, poniendo de manifiesto que el dolor del pasado está definitivamente cerrado e irredento, y que las imágenes de la religión y del arte sólo expresan una insatisfacción que puede ser paralizante. Por ello, el pasado no guarda ningún valor para el presente, ni para el futuro. Esto le lleva incluso a reivindicar la cuota de nihilismo que supone la posibilidad de que el mal triunfe sobre la dicha.

Sin embargo, para Benjamin, la memoria de las víctimas, reivindicada por la tradición judeo-cristiana, no es un mero recuerdo subjetivo, sino que aporta un crisol para el conocimiento de la verdad, donde se rompe con un concepto de historia homogéneo, positivista, que puede fácilmente derivar en una síntesis final hegeliana, al servicio de los triunfadores. En este punto, y esto es importante subrayarlo, frente al comentario de Hinkelammert, Adorno se muestra partidario de Benjamin, en contra del pensamiento de Horkheimer:

En 1939 reitera Adorno, en contra de Horkheimer, que el concepto de verdad no es posible sin teología negativa, como la que defiende luego en *Dialéctica negativa*, mientras que Horkheimer sólo acepta que la verdad no está cerrada en cuanto abierta al proceso histórico. Adorno explicita sus intenciones teológicas, sobre todo la salvación de los desesperanzados, y resalta el malestar que su postura despierta en Horkheimer, y el silencio de éste respecto del sufrimiento de la historia. Arguye contra él que su concepción acerca de la praxis histórica y sus consecuencias, coincide con la de Benjamin, aunque no asuma su explícita intencionalidad teológica. No cabe duda de que en esta época es Adorno, no Horkheimer, el



más receptivo respecto de Walter Benjamin, y de que la teología negativa forma parte de su crítica a la metafísica en la década de los treinta<sup>624</sup>.

No obstante, es interesante apuntar la evolución que los especialistas reconocen en el pensamiento de Horkheimer a propósito de la religión. El curso de los acontecimientos, a lo largo del siglo XX, irá acentuando las contradicciones en su pensamiento, conociéndose una radicalización de la representación trágica de la historia y su desconfianza de los proyectos emancipatorios ilustrados, y marxistas, tal como apuntamos anteriormente acerca de una posible ontologización de la raíz de la perversión. Será entonces cuando la religión sea retomada sin un carácter tan marcadamente crítico, que reconoce su evidente aportación de sentido. Horkheimer no llega a postular la real existencia de Dios, pero mantiene abierto el anhelo de su presencia. Aparece ahora “la nostalgia del totalmente Otro” y una reconducida filosofía de la historia que vuelve a contar, de manera más positiva, con las tesis de Benjamin sobre la historia<sup>625</sup>.

Del mismo modo, y en referencia a la segunda apreciación, nos parece poco matizada la afirmación de nuestro autor a propósito de la ausencia de una crítica de la razón utópica en estos pensadores. En relación a Horkheimer, y sin ánimo de ser exhaustivos, la utopía aparece, desde el inicio de su pensamiento, en contraposición a la ideología<sup>626</sup>. La utopía es una representación futuriza que se concreta, a la manera de ideal contra-fáctico, como crítica de la sociedad. Se trata de las dos caras de una misma moneda: la crítica de lo que hay y el anhelo de lo que debería haber. De este modo, aunque comparte la crítica marxista a la utopía, en el mismo sentido en que Engels criticaba al socialismo utópico, debido a la falta de mediación científica entre el ideal y la realidad, Horkheimer no asume sin más esta

---

<sup>624</sup> J.A. ESTRADA, *Por una ética*, 189.

<sup>625</sup> Para esto último, es interesante, especialmente, la entrevista-comentario que realiza Helmut Gummior a Max Horkheimer con el título *El anhelo de lo totalmente Otro* en 1970. La entrevista se puede encontrar en J.J. SÁNCHEZ (ed.), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión. Max Horkheimer*, Madrid 2000, 165-183. A una de las preguntas, responde Horkheimer, en la p. 169.: “Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es – me expreso conscientemente con gran cautela – la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra”.

<sup>626</sup> A continuación, cfr. J.A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Granada 1990, 64-68.

posición del “materialismo científico”. La Teoría Crítica valora, como un momento positivo, a la manera de un esfuerzo hermenéutico y de praxis socio-histórica, la función contra-fáctica de la utopía. En efecto, si el marxismo dogmático tiende a ver la utopía como “forma pre-científica del pensamiento”, Horkheimer la concibe como “forma de pensamiento que se da en todo pensamiento auténtico, es decir, transformador de la realidad. Por eso la utopía es inherente a la Teoría Crítica”<sup>627</sup>. Además, Horkheimer también se muestra distante de la postura de K. Mannheim, que establece como criterio de discernimiento entre utopía e ideología las realizaciones históricas. La utopía nos hablaría de algo realizable, pero aún no realizado, mientras que la ideología hablaría de lo irrealizable. Pues bien, Horkheimer se muestra también muy crítico con esta postura que interpreta los éxitos del presente como criterio de verdad de las utopías.

De igual manera, tampoco podemos aceptar sin más esta ausencia de una crítica de la razón utópica en el pensamiento de Adorno<sup>628</sup>. De hecho, hay un meditado discernimiento del pensamiento de la identidad, de cuño hegeliano, que funciona ya en su reflexión, desde los años veinte, y que cristaliza en su trabajo de habilitación sobre Kierkegaard. La consideración de la verdad como el todo, así como la integración de lo negativo, a la manera de un momento necesario de la racionalidad de la totalidad, son fuertemente criticados por Adorno; incluso si esa totalidad cae del lado de un manto materialista, de inspiración marxista. En este sentido, la estructura de la obra de arte, especialmente referida a la música atonal del círculo de Schönberg, es un crisol para la lectura de lo real, donde no se disimulan las contradicciones de la vida, en la apariencia de una realidad reconciliada. Las ruinas de lo real, como una escritura cifrada, carente de sentido, y referidas específicamente a la descomposición del mundo burgués-capitalista, sólo pueden ser interpretadas negando la pretendida identidad entre sujeto y objeto. De hecho, una expresión preclara de esta ontología indiscreta e identificadora sería la racionalidad propia del intercambio mercantil. Así pues, aparece en Adorno una fuerte crítica al primado de la identidad, así como el reclamo del sufrimiento, con su aguijón de lo no idéntico, como crisol de verdad. En definitiva, la reivindicación de la anámnesis como momento específico de razón.

---

<sup>627</sup> *Ibíd.*, 66.

<sup>628</sup> Cfr. J.A. ZAMORA, *Th.W. Adorno*, 150-162 y 187-247.

Así, Adorno huye de la prisión de la identidad, pero no menos del debilitamiento del sujeto. En efecto, el sujeto puede ser sofocado tanto con la represión de la identidad, a la manera de una cosificación que constriñe, como con la desintegración del sujeto, hecho incapaz para la experiencia, en un mundo burocratizado y tecnificado. Por ello, y tal como se afirma en *Dialéctica negativa*, Adorno aboga por la utopía, que “estaría por encima de la identidad y de la contradicción, sería un convivir de lo diferente”<sup>629</sup>. Evidentemente, y sin poder entrar más en profundidad, encontramos aquí una asunción crítica de lo utópico.

Hay un último matiz, en referencia a esta ausencia de crítica de la razón utópica, que nuestro autor esgrime contra Horkheimer y Adorno, y que no queremos pasar por alto. Hinkelammert interpreta la figura de la “redención”, tan presente en el pensamiento de Benjamin, como el resultado de un reconocimiento del judaísmo y de su evidente mesianismo. O de otro modo, la aportación del judeo-cristianismo es la aparición de la trascendencia en la inmanencia, expresada de una manera muy preclara en lo cristiano, con la afirmación de que Dios se ha hecho hombre. Pues bien, la crítica de la razón utópica de Benjamin surge del reconocimiento de esta “trascendencia inmanente”<sup>630</sup> y, por esta razón, se puede hablar de redención. Pero la redención no es “realización”, sino una meta entendida como ideal regulativo. A juicio de nuestro autor, aquí encontraríamos un punto importante de conexión entre la filosofía de Benjamin y la suya propia; aunque faltaría matizar que la filosofía, aunque pueda tener presente la realidad de la “redención”, no puede disponer, sin más, de ella. O de otro modo, desde el punto de vista filosófico, la redención no puede convertirse en un ideal regulativo; no al menos sin una conveniente mediación conceptual.

Del mismo modo, esta conexión con el Dios judeo-cristiano, especialmente como ha sido tematizado por Pablo, provoca una distancia evidente con los poderes fácticos que dominan este mundo. Ya hemos visto cómo el judaísmo desarrolla una conciencia infeliz

---

<sup>629</sup> *Negative Dialektik*, en R. TIEDEMANN (ed.), *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt a.M, 1973, 153. Tomado de J.A. ZAMORA, *Th.W. Adorno*, 225.

<sup>630</sup> Este concepto es explicado del siguiente modo: “La trascendencia inmanente de Dios está expresada en la idea de que Dios se hizo hombre, y entonces de repente el criterio sobre Dios es *lo humano*. Dios no es el criterio para lo humano, sino que lo humano es ahora el criterio para Dios”, en E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 29.

que se muestra crítica con el ejercicio del poder, y puede así integrar en su narrativa histórica la memoria de las víctimas. Por ello, el sionismo se tiene que hacer anti-judío y renunciar a la utopía, porque no se puede fundar un Estado, por ejemplo, si dejamos hablar al profeta Amós. Y este es otro tema que tampoco está solventado en el ámbito de los intelectuales marxistas, interesados en la conquista del poder. De nuevo aquí, Hinkelammert habla de Adorno, Horkheimer y Bloch como intelectuales marxistas que ven la toma del poder como algo apetecible. Esta pretensión es adjetivada por nuestro autor como de “ingenuidad utópica”<sup>631</sup>, que conduce finalmente a realizaciones fallidas del marxismo. Como hemos afirmado con las anteriores proposiciones, nos sigue pareciendo una crítica de trazo excesivamente grueso<sup>632</sup>.

Para terminar esta conclusión, nos gustaría apuntar brevemente algunos aspectos que muestran ciertos acentos de nuestro autor, y que no reconocemos tan decididamente presentes en la obra de la *Dialéctica*.

El hombre moderno está en condiciones de reconocer el mito como tal, ya que se ha alcanzado un punto donde la historia y el mito divergen. Esto hace que Hinkelammert realice una asunción positiva del mito dentro del ámbito de la razón. En efecto, esta divergencia supone una crisis que no tiene por qué dirimirse con el recurso a una desmitificación total de la razón. Hay otra salida posible: comprender el mito como mito, de modo que se pierda el falso logos del mito, pero no su función germinadora del pensamiento; es decir, que el mito suscite, como afirma Ricoeur, “una nueva peripecia del *lógos*”<sup>633</sup>.

---

<sup>631</sup> *Ibíd.*, 58.

<sup>632</sup> Hay otro aspecto que podría ser profundizado para explicar el cierto rechazo hacia Horkheimer y Adorno que encontramos en nuestro autor. A partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, aflora en estos miembros de la Escuela de Francfort una interesante conexión con autores como Nietzsche y Schopenhauer. Especialmente es subrayable la conexión con el filósofo de la tragedia, y su crítica tan total a la razón. Habida cuenta de la visión tan decididamente negativa que posee Hinkelammert de Nietzsche, se podría establecer por esta línea otra posible explicación de la problemática. Algo de esto podemos encontrar, de modo indirecto, en la contraposición que realiza nuestro autor entre Benjamin y Nietzsche, a propósito de la figura de Pablo. Para ello, cfr. MPL 16s.

<sup>633</sup> P. RICOEUR, *Finitud*, 312.

Además, otro elemento del pensamiento de Hinkelammert, que podría enriquecer la reflexión de la *Dialéctica de la Ilustración*, radicaría en la diferenciación entre mitos legitimadores de muerte y mitos reivindicativos de vida. Para Horkheimer y Adorno, el mito tiene la pretensión de dominar la naturaleza, y exorcizar la realidad, descargándola del miedo que genera en el hombre. El mito está, por tanto, ligado principalmente a la categoría de “dominio”. Sin embargo, nuestro autor pone de manifiesto que existen mitos que no son encubridores de la realidad, sino explicativos de la misma. Así, su función principal no radica en una objetivación de la naturaleza, sino en un crisol que permite ver la verdad de la cosas, provocando la liberación de las represiones del sujeto. O de otro modo, el mito puede justificar el *statu quo*, o puede subvertir el orden establecido, porque existe una evidente lucha entre mitos. Hinkelammert pone mucha fuerza en mostrar esta confrontación entre mitos de vida y mitos de muerte, tal como hemos intentado evidenciar en este capítulo.

Este es un aspecto que también vemos reconocido de parte de Ricoeur. Unos mitos son iconoclastas ante otros porque no conviven en un universo pacífico. La clave radicaría, a juicio del francés, en tomar como propia una determinada perspectiva; es decir, se trataría de perder la neutralidad. Afirma el Ricoeur:

El paso de la hermenéutica filosófica se inició, de este modo, cuando pasamos de una estática a una dinámica de los símbolos míticos; el mundo de los símbolos, en efecto, no es un mundo tranquilo ni bien avenido; cualquier símbolo es iconoclasta en relación a los demás, de la misma manera que cualquier símbolo entregado a sí mismo tiende a condensarse, a solidificarse como idolatría. Es preciso, por consiguiente, tomar parte en esta lucha, en esta dinámica con la cual el simbolismo es, a su vez, víctima de su propia superación por medio de una hermenéutica espontánea. Sólo si se toma parte en esta dinámica puede la comprensión acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica; pero, entonces hay que abandonar la posición o, mejor dicho, el exilio del espectador distante y desinteresado, con vistas a apropiarse, cada vez, de un simbolismo particular <sup>634</sup>.

---

<sup>634</sup> *Ibíd.*, 487. Los símbolos resultan, para este autor, de la deconstrucción de los mitos en sus elementos primarios. Estos “símbolos elementales” son abstracciones extirpadas del suelo nutricional de los mitos. Para estas ideas, cfr. *Ibíd.*, 311.

El retorno del sujeto reprimido es el motivo inspirador que lleva a Hinkelammert a una toma de postura, válida para el discernimiento del universo mítico. Esta ha sido la intención rectora que ha guiado la reflexión que ahora termina.

## Conclusión final

### APUNTES PARA UNA RAZÓN SOSTENIBLE

Para terminar nuestro estudio, y con la intención de extraer el “logos” presente en los mitos, recurrimos a uno de ellos, no recogido en la obra de Hinkelammert, que puede ayudarnos a sustentar el hilo argumental de nuestras conclusiones: se trata del mito de Ícaro<sup>635</sup>.

Ya sabemos que Ícaro era el hijo del arquitecto Dédalo, constructor del laberinto de Creta. Ambos se encontraban retenidos, por el rey Minos, en la isla de Creta. Como el rey controlaba tierra y mar, pretendiendo escapar de la isla, Dédalo construyó unas alas de pájaro, armando plumas con hilo y con cera. Una vez construidas las alas, Dédalo enseñó a su hijo a volar y, cuando ambos estuvieron preparados, se dispusieron a huir de la isla.

El consejo que Dédalo dio a su hijo Ícaro era cuestión de vida o muerte. Le pidió a su hijo que no volara demasiado alto, puesto que la cercanía al sol derretiría la cera, y que no volara demasiado bajo, ya que la espuma del mar mojaría sus alas, impidiendo también el vuelo. Después de pasar volando por islas como la de Samos, Delos o Paros, Ícaro comenzó a ascender y el ardiente sol derritió la cera, que mantenía unidas las plumas, cayendo el muchacho al mar, ante el llanto y el lamento de su padre Dédalo.

En este mito podemos encontrar una metáfora convincente de la reflexión que hemos expuesto a lo largo de nuestra disertación. La modernidad, a juicio de Hinkelammert, sustentada muy principalmente por una razón utópica, confunde muy pronto los límites de lo posible y lo imposible. Nuestro autor, con tono decididamente crítico, y en ocasiones hondamente sapiencial, nos ha ayudado a realizar un discernimiento de las distintas formas de razón que han ido jalonando el nacimiento, el desarrollo y la crisis del proyecto de emancipación moderno. Los altos vuelos de Ícaro estarían simbolizando una razón utópica, que no ha sido críticamente discernida. El bajo vuelo pondría de manifiesto una razón anti-

---

<sup>635</sup>Cfr. “Ícaro”, en F. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, 480s.

utópica, que se rinde ante el orden establecido. Ambos vuelos suponen, tal como se nos narra en el mito, la muerte. La invitación, como una forma sugerente de superar esta crisis de la modernidad, podría sintetizarse en la necesidad de configurar una *razón sostenible*.

Pues bien, estas conclusiones tendrán dos puntos principales. En el primero, queremos ofrecer, a modo de valoración crítica de la obra de nuestro autor, una descripción de las particularidades que podrían sustentar lo que hemos dado en llamar una *razón sostenible*. En el segundo, haremos unas breves reflexiones finales sobre el estilo filosófico de Hinkelammert, apuntando a sus potencialidades, y también a sus límites.

## **1. De cómo la razón moderna se ha de tornar en una razón sostenible**

Esta adjetivación de la razón no se encuentra, como tal, en la obra de nuestro autor, pero creemos no traicionar su pensamiento al catalogarla de este modo. La razón sostenible, como ejercicio de racionalidad permanentemente inconcluso, está llamada a realizar un continuo discernimiento de los límites de lo real, distinguiendo entre lo imposible, lo posible y lo sostenible. Se trata del mismo discernimiento que pedía Dédalo a su hijo Ícaro, para poder “sostener” el vuelo que los condujera hacia la libertad.

A continuación, ofrecemos el esbozo de las características que podrían ir configurando la ejercitación concreta de esta razón sostenible. Para ello, acudiremos a intuiciones de nuestro autor, y ofreceremos algunas perspectivas que, no estando explícitamente en la reflexión de Hinkelammert, podrían enriquecer su pensamiento.

En primer lugar, la razón sostenible tendría que ejercitarse como *razón críticamente utópica*, ya que “una crítica de la razón utópica no puede ser anti-utópica”<sup>636</sup>. Se evidencia en esta afirmación de Hinkelammert la rica dialéctica de sus análisis sobre la utopía. En efecto, a juicio de nuestro autor, y tal como avanzábamos en la conclusión del segundo capítulo, algunos analistas no tienen en consideración el momento central en el que la utopía pasa a convertirse en ideología; es decir, la transmutación del aguijón crítico de la utopía, en una bendición de las condiciones presentes de vida. Esta mutación ha estado vigente en las grandes propuestas utópicas del pasado siglo XX. Todas proponían una lucha

---

<sup>636</sup> CRU 298.



contra el orden establecido, hasta que accedían al poder. Una vez instaladas en el poder, acababan justificando el orden existente, como la condición indispensable para el paso a un mundo mejor. Así, lo utópico, definido como pensamiento crítico, acababa convirtiéndose en pensamiento legitimador. Esta es la paradoja fundamental de un pensamiento utópico, que no está críticamente discernido: la pretensión de “conservar” para “mejorar”<sup>637</sup>. Hablando del socialismo soviético, del nazismo y del neoliberalismo, Hinkelammert refiere: “A partir de allí elaboran su utopía como utopía del orden presente, y ya no se admitirá crítica alguna. Prometen su ‘mundo mejor’ como consecuencia de la afirmación ciega del mundo que han instalado”<sup>638</sup>.

Para fundamentar estas afirmaciones, Hinkelammert hace referencia a la reflexión del neo-conservador Kaltenbrunner, que sintetiza la relación del pensamiento con la realidad como la creación necesaria de “un mundo cuya conservación vale la pena”<sup>639</sup>. Después de la caída del muro de Berlín, la globalización del pensamiento neoliberal propugna esta nueva consideración de “utopía”, llegando a la declaración de un final de la historia, y considerando ilegítimas cualesquiera críticas al presente. O de otro modo, y a juicio de nuestro autor, se trata de la negación de la crítica y de la asunción de un mundo con ausencia de alternativas.

Pues bien, la razón sostenible ha de recuperar críticamente la fecundidad de la racionalidad utópica<sup>640</sup>. Y ello se hará “solamente si se promete crear un mundo cuya conservación sea imposible”<sup>641</sup>. El mejor mundo posible es aquel donde se buscan soluciones a los problemas que enfrenta la crítica, pero no estableciendo de antemano cuáles serán las cuestiones que habrá de enfrentar la crítica en el futuro y los cambios que serán necesarios realizar para solventar los problemas del porvenir. En efecto, la ejercitación de la razón utópica se sustenta en una concepción abierta del futuro, con la

---

<sup>637</sup> Cfr. PÉREZ TAPIAS, *Del Bienestar*, 345, donde el autor se refiere a “la reducción del pretendido pensar utópico a posiciones conservadoras”.

<sup>638</sup> CRU 296.

<sup>639</sup> CRU 295. Nuestro autor hace referencia a la obra G-K. KALTENBRUNNER (Hrsg.), *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*, München 1974, 13.

<sup>640</sup> Pérez Tapias habla de “rehabilitar el pensamiento utópico en la época de su crisis”, en *Del bienestar*, 340.

<sup>641</sup> CRU 299.

conciencia clara de que las soluciones de hoy, serán el principio de los problemas del mañana. Sólo así puede ser entendido lo “imposible” que mueve a lo “posible”:

Una imposibilidad nunca puede ser una meta posible. Pero es lo que indica un camino, que tiene una meta en sí mismo. No es la promesa de un futuro definitivo, sino el indicador en el presente desde el cual resultan los próximos pasos posibles. En este sentido muestra un futuro, pero cualquier futuro es un nuevo presente, en el cual la imposibilidad de nuevo indica el camino o las necesarias correcciones del camino<sup>642</sup>.

La creación de un mundo cuya conservación es imposible rompe con la inocencia de los progresos infinitos de acercamiento asintótico. Este es un punto decisivo de la recuperación crítica de la utopía, que nos plantea Hinkelammert: “sólo que esta búsqueda no es un camino ascendente de aproximación asintótica infinita, que se aproxima de modo asintótico a una meta final, sino que es un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento”<sup>643</sup>. Vemos aquí cómo nuestro autor rompe con la identificación indiscreta que está a la base de la consideración moderna de utopía: la confusión del horizonte trascendental, entendido como un ideal regulativo, con una meta empíricamente alcanzable.

Además, la creación de un mundo, cuya conservación sea imposible, evidencia que las sociedades que afirman que para ellas no hay alternativa, no pueden constituirse en alternativa alguna. Tal como hemos visto a lo largo de nuestra reflexión, Hinkelammert ha sabido poner de manifiesto la correlación existente entre la proclamación de la ausencia de alternativas y el nihilismo: “la realidad y sus exigencias se transforman en lo irreal, y la locura parece ser lo razonable”<sup>644</sup>. Sin embargo, la razón sostenible, ejercitada como una razón críticamente utópica, está siempre abierta a alternativas potenciales, cuya facticidad no será nunca establecida a priori, ya que habrán de ser testadas empíricamente y sustituidas por otras, en el caso de que no resulten viables<sup>645</sup>.

---

<sup>642</sup> MPL 258.

<sup>643</sup> CRU 300.

<sup>644</sup> CRU 303.

<sup>645</sup> Después de lo dicho, puede ser clarificadora la reflexión de Pérez Tapias, tomada de su obra *Del Bienestar*, en la p. 352, donde invita a trascender el debate del “sí” o el “no” a la utopía, para centrarse en el debate sobre qué tipo de pensamiento utópico. El tipo de utopía que concibe Pérez Tapias, coincidente en

En segundo lugar, la razón sostenible tendría también que ejercitarse como *razón reproductiva*. O de otro modo, es imprescindible encontrar un criterio que discierna entre las distintas alternativas potenciales. Dicho criterio no podrá fundarse en abstracciones, tales como la tasa de ganancia o la tasa de crecimiento, sino que habrá de fundamentarse en un “criterio sintético”<sup>646</sup>. Aunque nuestro autor no lo refiera explícitamente, el calificativo de “sintético” está haciendo alusión a los juicios analíticos y sintéticos del universo kantiano; y más concretamente a los juicios sintéticos a priori. En referencia a estos últimos, se trata de juicios que, siendo universales y necesarios, amplían el conocimiento, por tratarse de enunciados sobre la experiencia. Pues bien, este criterio sintético, del que nos habla Hinkelammert, ha de ser un criterio concreto que decida sobre las posibilidades de vida de todos y cada uno de los seres humanos. La racionalidad reproductiva, por medio de este criterio sintético, estará atenta a rastrear aquellas condiciones que hacen posible la vida: “Nos referimos al criterio concreto de las posibilidades de vida de todos los seres humanos, el cual implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir”<sup>647</sup>. Así pues, el reclamo de universalismo no habrá de venir por alusiones al “mercado” o al “plan”, sino por la reivindicación de cada rostro humano<sup>648</sup>.

Esta racionalidad reproductiva es la que nos permite explicar, tal como hemos hecho a lo largo de nuestra reflexión, la crítica de nuestro autor a la ley, el reclamo al pensamiento científico de un decidido antropocentrismo, y la necesidad de abrirse a una ética del sujeto.

En efecto, la crítica a la ley actualiza esta racionalidad reproductiva desde la clave de la “resistencia”. El rechazo de la racionalidad de la muerte y del suicidio colectivo consiste en resistir, porque la legalidad no es legitimidad. Así, la resistencia se realiza en nombre de la supervivencia del ser humano y de la naturaleza. Opina nuestro autor:

---

muchos puntos con nuestro autor, podría ser denominado como “utopía abierta”. Las características de la misma serían, en primer lugar, una “utopía des-escatologizada” que, sabiendo de la totalidad de sentido, propio del simbolismo escatológico, no lo acapara acríticamente. En segundo lugar, se trataría de una “utopía de la contingencia”, consciente de sus propios límites, así como de su necesidad y de sus potencialidades. Y, en tercer lugar, una “utopía teleológica”, que sabe de un “fin”, que no es el “final” de la historia, sino la humanización del mundo en clave solidaria.

<sup>646</sup> CRU 302.

<sup>647</sup> CRU 302.

<sup>648</sup> Cfr. ME 44s.

A pesar de que en el interior de la ley todo lo humano es aplastado, sigue habiendo resistencia. Pero desde el punto de vista de los legalistas la resistencia es un levantamiento ciego en contra de la libertad, porque la libertad consiste en poder hacer lo que la ley – vista desde el núcleo de la ley – permite. Poder condenar a los seres humanos a la miseria y destruir la naturaleza es libertad, y cualquier limitación de este salvajismo, es entendida como levantamiento y limitación de la libertad<sup>649</sup>.

Del mismo modo, la actualización de esta racionalidad reproductiva, supone pasar de una ciencia, pretendidamente neutra, que no trata del sujeto, a una ciencia que es antropocéntrica y que tiene que hacerse cargo de lo posible, para mantener la vida concreta de todos los seres humanos. Aquí radica la tremenda dignidad del quehacer científico. Ya hemos visto que la crítica, para nuestro autor, nunca equivale a desechar, sino a incorporar en el justo orden de realidad que corresponde a cada cosa. Pues bien, a pesar de las mitologías generadas en el interior de la racionalidad científica, Hinkelammert se muestra convencido de la necesidad de una ciencia que se preocupe por las condiciones objetivas de reproducción de la vida humana; es decir, una ciencia cuyos juicios no se funden en la lógica de la falsación o verificación, sino en la lógica del binomio muerte o vida. De hecho, Hinkelammert afirma que “se necesita pues una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica en las condiciones de la vida de hoy”<sup>650</sup>. La ciencia, al servicio de esta racionalidad, se sostiene en un objetivo muy claro: evitar la muerte.

Ahora bien, esta actualización de la racionalidad reproductiva requiere ineludiblemente del reconocimiento concreto de todo otro. Y aquí se puede insertar la propuesta ética de nuestro autor<sup>651</sup>. Así es, frente a un “universalismo abstracto” que postula la preeminencia de la especie humana, lo cual no deja de ser una abstracción, Hinkelammert propone un “universalismo concreto”, que se funda en el reconocimiento de cada rostro, sin

---

<sup>649</sup> MPL 105.

<sup>650</sup> ME 30.

<sup>651</sup> La ética, en la obra de nuestro autor, es un tema que no se encontraba dentro de nuestro objeto de reflexión y, por tanto, sólo ha sido tocado tangencialmente. Para profundizar en ello, recomendamos la tesis doctoral de Carlos Ernesto Molina Velásquez, dirigida por el propio Hinkelammert, y que ya hemos citado anteriormente: *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*.

exclusiones. Más aún, nuestro autor reconoce la preeminencia de algunos rostros, cuya vida está dramáticamente amenazada, reivindicando la primacía de la “víctima”, como categoría de razón<sup>652</sup>.

Esta ética de la responsabilidad implica la denuncia de una racionalidad lineal medio-fin, de la que hemos hablado, a propósito de la razón cínica. La clave de esta denuncia radica en una paradoja: la racionalidad del cálculo de utilidad, donde se pretenden fines, alcanzados al menor costo posible, y en el menor intervalo de tiempo, acaba siendo la racionalidad más onerosa. La paradoja de las utilidades desvela que el cálculo de utilidad no es útil porque nos lleva a un suicidio colectivo. O de otra manera, el asesinato es suicidio. De ahí que nuestro autor se muestre convencido de que “no habrá arca de Noé para algunos. O todos caben, o ninguno”<sup>653</sup>. Con sus propias palabras:

La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro – en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos – del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio a favor del otro para que pueda vivir también. Que el otro viva es condición de posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación me auto-realizo. Implica excluir el asesinato como medio de la auto-realización. Aparece un principio de la auto-realización que sigue de un postulado de la razón práctica que sostiene: asesinato es suicidio<sup>654</sup>.

En tercer lugar, la razón sostenible se ejercita como *razón hermenéutica que está abierta al mito*<sup>655</sup>. Para Hinkelammert, la racionalidad instrumental, sustentada en juicios medio-fin, tal como hemos visto, rechaza todo pensamiento mítico. La clave de este rechazo radica en que la racionalidad instrumental, para poder reducir la realidad a cálculo numérico, tiene que hacer una constante abstracción de la muerte<sup>656</sup>. Puesto que los mitos generan marcos de pensamiento en relación a la contingencia del mundo, es decir, en

---

<sup>652</sup> Cfr. ME 44s.

<sup>653</sup> SHSO 191.

<sup>654</sup> SSC 50. Cfr. también para esta reflexión ND 151-184.

<sup>655</sup> Para esta parte, cfr. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía*, 29-44.

<sup>656</sup> Cfr. MPL 280-283.

relación a juicios de vida-muerte, no pueden darse sino más allá de esta racionalidad instrumental. Así pues, esta racionalidad, significativamente ligada a la ciencia, se encuentra ciega para reconocer el logos inscrito en los mitos.

Para expresar esto que decimos, Hinkelammert utiliza un ejemplo ilustrativo. Al preguntar cuánto tiempo se tarda en llegar de un punto a otro, la respuesta ofrecida siempre ha de realizar una abstracción de la muerte. En efecto, al responder “dos horas” estamos ofreciendo una expresión exacta de tiempo que presupone la abstracción de aquello que es más propio de la contingencia humana: la muerte<sup>657</sup>. Sin esa abstracción, la respuesta de “dos horas” sería falsa, puesto que no podemos saber de antemano justamente aquello que es más importante: si llegaremos realmente o no a nuestro destino. Afirma Hinkelammert:

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque cada cálculo se refiere al tiempo y el tiempo no es tiempo de reloj sin esta abstracción. Pero el cálculo presupone el tiempo de reloj. Tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo sin fin<sup>658</sup>.

Sin embargo, la muerte forma parte de la condición humana y, por tanto, los mitos, a pesar de estas negaciones, propias de ciertas formas de racionalismo moderno, vuelven a reaparecer. Esta reaparición es debida al hecho de que el mito pretende nombrar las amenazas de la vida, la contingencia, la muerte, el pecado, la culpa, el mal. Estas realidades, experimentadas por el hombre, requieren de esta mediación mítica para poder ser pronunciadas, saliendo así del silencio. De ahí la importancia de ofrecer un espacio, dentro del ejercicio de la razón, a esta mediación mítica de la que hablamos. En palabras de nuestro autor:

Claro está, que esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda cuestión de vida-muerte sigue presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tienen ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar del espacio mítico. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las

---

<sup>657</sup> Algunos autores opinan que la Ilustración realiza una filosofía sin la muerte. Esto sería algo predicable no solo de una razón científica, sino de otras formas de razón propias del tiempo moderno.

<sup>658</sup> CRM 72.

artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque no lo explicita abiertamente. Pero cuanto más se desarrolla la modernidad, más aparece en términos explícitos<sup>659</sup>.

Uno de estos desarrollos de la modernidad podría estar referido al filósofo P. Ricoeur, del que no pretendemos hacer un estudio riguroso, sino abrir la reflexión de nuestro autor a ulteriores profundizaciones. Ricoeur trata de poner en relación la filosofía y el mito, dentro del espacio de una hermenéutica crítica, más allá de un arrogante racionalismo y de un inocente romanticismo. Este autor es consciente de los límites de la filosofía. Ésta no puede fundar, desde sí misma, el sentido de la existencia humana. Al mismo tiempo, el filósofo francés reconoce la donación de sentido que hace su aparición en unos relatos míticos, que son articulados en lenguaje simbólico. Desde la constatación de una diferencia irreductible entre relato mítico y discurso filosófico, Ricoeur nos propone una alternativa, ya apuntada en la conclusión del tercer capítulo. Se trataría de una tercera vía, que transcurre entre una simple yuxtaposición y una mera transcripción.

En efecto, la yuxtaposición entre filosofía y mito no es asumible puesto que la filosofía está llamada a dar razón de todo, es decir, a pensar el conjunto de la realidad. Pero tampoco sería satisfactoria una transcripción a lenguaje conceptual de un hipotético significado escondido en el mito, transportable llanamente a concepto. Por tanto, lo propio de una razón crítica y emancipada sería la realización de una “desmitificación”, que no se entiende como “desmitización”, sino como “desmitologización”. La desmitización ha sido la inaceptable propuesta de un racionalismo arrogante, que desechaba el mito en su totalidad, acusándolo de ilusorio y falaz. Una vez que la racionalidad hermenéutica ha hecho las pertinentes correcciones a estos excesos, se hace necesaria una desmitologización, donde sea posible el reclamo de la dimensión de verdad que encontramos en el mito. Esto es lo que podríamos entender como una hermenéutica crítica, integradora del mito. Afirma Ricoeur:

Por consiguiente, lo que nos anima no es la nostalgia de unas Atlántidas derrumbadas, sino la esperanza de una nueva creación de lenguaje; más allá del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele<sup>660</sup>.

---

<sup>659</sup> CRM 73.

De esta manera, Ricoeur describe el tránsito desde el mito-explicación al mito-símbolo. Es interesante este detenimiento en el pensamiento del filósofo francés, porque nos ayuda a discernir las potencialidades y los límites de Hinkelammert. En efecto, la explicación de los mitos sustentadores de Occidente es uno de los puntos más sugerentes de la obra de nuestro autor, que juzgamos desde una clara valoración positiva. Sin embargo, la referencia a dichos mitos se halla más en el ámbito crítico de la explicación de la realidad, que en el ámbito de las aportaciones específicas que podrían traer consigo el reclamo de sus valencias simbólicas. O de otro modo, la referencia de Hinkelammert a los mitos es más propia de una dialéctica negativa, que apunta a aquello que ha de ser denunciado, que a aquello que puede y debe ser nombrado. Así, en ocasiones, se tiene la impresión de que la reflexión de nuestro autor es una filosofía de aquellos mínimos irrenunciables que son garantía de la vida de todos. Evidentemente que no es poco. Pero con Ricoeur podríamos decir que “nosotros, que de todos modos somos hijos de la crítica, tratamos de superar la crítica con la crítica, con una crítica no ya reductora, sino restauradora”<sup>661</sup>.

En efecto, no podemos volver a un estadio pre-crítico, de primera ingenuidad, pero sí podemos recrear un espacio propicio para una “segunda ingenuidad”<sup>662</sup>. Esta ingenuidad restaurada consiste, a juicio de Ricoeur, en un comprender para creer y en un creer para comprender, donde es justamente esta circularidad hermenéutica la que anudaría la explicación y el símbolo, la razón y la confesión. Así, “esta segunda ingenuidad quiere ser el equivalente post-crítico de la hierofanía pre-crítica”<sup>663</sup>.

El punto fuerte de nuestro autor ha sido la desvelación de mitos legitimadores de muerte, y mitos emancipatorios de vida. Tal como apuntamos en el tercer capítulo, se trata de una reflexión que evidencia una perspectiva no suficientemente presente en la *Dialéctica de la Ilustración*. Para esta desvelación, Hinkelammert hablaba de que era necesario un pensamiento crítico que reconociera aquellos mitos negados, mostrando así su funcionalidad dentro de la institucionalidad vigente. Ahora bien, esto no es suficiente. Se hace urgente la elaboración de una hermenéutica crítica que esclarezca cuáles son los

---

<sup>660</sup> P. RICOEUR, *Finitud*, 483.

<sup>661</sup> *Ibíd.*, 484.

<sup>662</sup> *Ibíd.*

<sup>663</sup> *Ibíd.*, 486.



puntos de contacto entre la “razón” y el “mito”, y cuáles son los modos más adecuados de explicitarlos. Esta perspectiva está más bien ausente en la reflexión de nuestro autor.

En cuarto lugar, la razón sostenible se ha de ejercitar como una *razón kenótica*. El problema fundamental de la modernidad es la “irracionalidad de lo racionalizado”, es decir, la convicción de que los sueños de la razón, faltos de discernimiento, generan monstruos. En el fondo, se trata del carácter anti-utópico de la modernidad, algo subrayado permanentemente por nuestro autor: “Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad”<sup>664</sup>.

Pues bien, el pensamiento crítico de Hinkelammert pretende dar una respuesta a esta situación de crisis de la modernidad. Esta irracionalidad de lo racionalizado, como también hemos visto a lo largo de nuestra disertación, produce sus propios mitos. Uno de los mitos más específicos del anti-utopismo es el “mito del poder”, sacralizador de ciertas instancias de dominio que se presentan como inapelables. De hecho, la forma más significativa de anti-utopismo, durante la segunda mitad del siglo XX, acontece con el tránsito hacia una estrategia de globalización del sistema, que fue liderada por R. Reagan y M. Thatcher. Ante la falta actual de legitimidad que atañe al orden vigente, especialmente con el estallido de la crisis económica del año 2008, se busca una rehabilitación anti-utópica que, mediante una reestructuración radical del sistema, siga siendo sostenida por dicho mito del poder.

A juicio de nuestro autor, la Teología de la Liberación ha sido el movimiento que ha enfrentado con más decisión esta mitificación del poder<sup>665</sup>. Esta lucha se llevó a cabo generando una serie de registros míticos, en clave de liberación, que la izquierda había descuidado, y que acabaron mostrándose muy eficaces para que el “sistema” perdiera el monopolio de sentido, que poseía a nivel mundial. Esto podría explicar el hecho de que *El informe Rockefeller* considerara a la Teología de la Liberación, en el escenario de comienzos de los años setenta, como un peligro para la seguridad nacional de los EEUU. En palabras de Hinkelammert:

---

<sup>664</sup> MPL 290.

<sup>665</sup> Para profundizar en las fecundas relaciones entre teología y filosofía, en el ámbito latinoamericano, cfr. R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 111-167.

Me parece que aquí se hace visible el significado de la Teología de la Liberación (TL) y de los movimientos populares, los cuales se entienden en su acción por ella. Con la TL, por primera vez desde hace mucho tiempo, se reacciona a los mitos del poder en el propio nivel mítico. La TL y los movimientos populares inspirados en ella desarrollaron grandes mitos de liberación, que la izquierda había perdido. El sistema perdió su monopolio sobre el mundo de los mitos. Eso se transformó en una crisis mítica e ideológica sistemática del mundo mítico del capitalismo<sup>666</sup>.

Desde estas consideraciones, podemos entender que Hinkelammert, consciente de las patologías del “poder”, más aún cuando éste se torna en un mito legitimador, establezca una permanente tensión dialéctica entre el “poder de resistencia” y el “poder establecido”. Se trata de unas apreciaciones que provienen, como tantas otras, de su sintonía con el pensamiento de Marx. Según nuestro autor, Marx siempre mantuvo una concepción de su propuesta filosófica como pensamiento crítico. En efecto, el aguijón crítico se concibe como un pensamiento de resistencia frente al poder constituido, a la vez que como un pensamiento en búsqueda de alternativas. Sin embargo, la ortodoxia marxista, como ocurre con todas las ortodoxias vigentes, acaba convirtiendo el pensamiento de Marx en un pensamiento que se reflexiona a sí mismo desde dentro del poder constituido; es más, el movimiento socialista entendió el marxismo como un pensamiento en función del poder.

Pues bien, la propuesta de Hinkelammert consiste en la convicción de que es necesaria la transformación del poder, pero tal transformación habrá de ser realizada desde la resistencia, y no desde la toma del poder mismo. Esta es la clave para una sana reconstitución de la democracia y de los derechos humanos. En una entrevista, realizada por Henry Mora, en el año 2000, nuestro autor se expresa de la siguiente manera:

Hay que repensar toda esta tradición de opción por el poder y su relación con la transformación social. Claro que alguien tiene que transformar el poder, algún sujeto social, pero el que realice esta transformación del poder tiene que hacerlo bajo la constante presión de un movimiento que no esté en el gobierno, el movimiento de masas no debe disolverse en el gobierno, aunque haya gobiernos afines a un movimiento de resistencia. De lo contrario, el movimiento de resistencia se disuelve y entra en una simple lógica del poder<sup>667</sup>.

---

<sup>666</sup> MPL 292s.

<sup>667</sup> ND 261.

En efecto, el poder de resistencia tendrá la función de buscar en todo momento las alternativas potenciales a la situación vigente, ya que tales alternativas difícilmente serán promovidas por el poder establecido. Ahora bien, la pretensión de tomar el poder, desde la legitimidad que podrían otorgar estas posibles alternativas, conduciría, en último término, a la sustitución de un sistema por su contrario. Hinkelammert ve en la radicalización actual del mercado una reacción de péndulo al radicalismo extremo de la planificación total. Si queremos no repetir la historia, en un proceso inacabado de infinitas oscilaciones, se habrá de introducir en el devenir histórico la aparición de movimientos de masas que renuncien, de manera incondicionada, a la posibilidad de conquistar el poder<sup>668</sup>.

Esta es la única manera de llegar a un modelo de sociedad nunca rematado, deslegitimador de todo sistema que se presuma último, en un proceso de tanteos siempre inacabado. Por esta razón, a esta ejercitación de la razón sostenible la hemos llamado *razón kenótica*; término que no se encuentra en la reflexión de nuestro autor. Se trata de un término griego que, en el ámbito cristiano, refiere un vaciamiento de la propia voluntad y un abajamiento hasta la condición de los últimos. Este poder de resistencia, encarnado en distintos movimientos sociales, habrá de pensar la realidad desde la firme voluntad de no pretender nunca hacerse con el poder establecido. La clave radicaría en la certeza de que la renuncia al poder es un crisol indispensable para el conocimiento de la verdad y para la transformación humanizadora de la realidad.

## **2. Consideraciones finales**

Después del recorrido por la obra de F.J. Hinkelammert, utilizando como perspectiva formal el necesario discernimiento de las racionalidades, se puede percibir con mayor claridad cuáles son los límites de su trabajo y cuáles son sus potencialidades.

Nuestro autor es un hombre de una fuerte intuición, lo cual proporciona a sus reflexiones una creatividad y frescura que ha de ser juzgada como un valor altamente sugerente del conjunto de su obra. El conocimiento por intuición se atiende principalmente a la totalidad, a la manera de una captación holística, centrada más en el conjunto que en las

---

<sup>668</sup> Cfr. CRU 302.

realizaciones particulares, resultando evidente de por sí. Sin embargo, el conocimiento racional tiende a ser más compartimentado, atendiendo de modo detenido a cada parte. No en vano el concepto *ratio*, según la etimología latina, hace referencia a “porción” o “ración”. Así, si el pensamiento más propio de la intuición podría ser considerado la “síntesis”, el pensamiento más propio de la razón podría ser el “análisis”.

Pues bien, juzgamos que la obra de Hinkelammert es más de síntesis que de análisis. Y aquí puede encontrarse su potencialidad y su límite. La potencialidad de nuestro autor se encuentra en sus intuiciones que, a la manera de una captación de grandes líneas de pensamiento, poseen un innegable peso de verdad. En este sentido, Hinkelammert nos proporciona una reflexión que, pegada a la tierra, se encuentra a la altura del tiempo que nos ha tocado vivir. Ahora bien, esta potencialidad esconde un límite, que hemos intentado poner de relieve a lo largo de nuestra disertación: la falta de matización de algunos de sus análisis. Especialmente, podemos referir esta debilidad a la captación del genio de cierto autores filosóficos, con los que permanentemente dialoga, y a los que corre el peligro de reducir en sus plasmaciones.

En efecto, la interpretación del pensamiento de Nietzsche como modernidad *in extremis*; la consideración de la ética de la responsabilidad de Weber como una irresponsabilidad; la convicción de que, con Heidegger, es imposible la constitución de un humanismo universalista; la acusación a Adorno y Horkheimer de no realizar una verdadera crítica de la razón utópica; la difuminación de los contornos específicos de Popper hasta hacer de él un neoliberal, indistinguible de cualquier miembro de la Escuela de Chicago... ponen de manifiesto lo que venimos diciendo. Indudablemente que, en todos sus análisis, hay un peso de verdad, en referencia a estos autores, que es necesario no menospreciar y tener en cuenta. Pero una mayor ponderación de los análisis críticos hubiera ayudado a conceder un mayor poder de persuasión a las apreciaciones de nuestro autor.

También como límite, no en el sentido de inconsistencia, sino de la necesidad de ulteriores profundizaciones, habría que destacar el desequilibrio entre crítica y propuesta. En efecto, desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Hinkelammert es evidentemente crítico. Centrados en el ámbito específico de la praxis, se puede tener la impresión de que estamos ante una dialéctica negativa, en la que se sabe muy bien lo que no se quiere, pero se hace fatigoso ofrecer concretas propuestas de actuación. En efecto, lo

utópico se ha presentado como ideal contra-fáctico, en la obra de nuestro autor. Aún más, lo utópico, apuntando a lo imposible, se presenta como condición de posibilidad de lo posible. Pero no es suficiente. El propio Hinkelammert es consciente de ello, con reflexiones como las que siguen:

Porque, por otro lado, no se sabe cómo hacerlo, no veo que en ninguna parte haya una idea clara de lo que puede ser un desarrollo diferente [...] El problema es que, hasta hace cuarenta años, había una idea disponible sobre el socialismo, se sabía qué había que hacer, pero hoy no. Estamos todos inmersos en el mismo problema, y en cuanto somos críticos podemos hacer ver lo que falta, lo que no se ha solucionado: pero cómo enfrentarlo sigue siendo, yo creo, bastante enigmático. Hay propuestas muy razonables, pero son parciales. Y muchas veces (y esto no es un reproche), son recuerdos del Estado de bienestar, que es mil veces preferible a lo que tenemos, pero que mostró sus límites<sup>669</sup>.

Por nuestra parte, basten estas últimas palabras de Hinkelammert, como una confesión de la complejidad de lo real, y como un acicate al mundo filosófico y de las ciencias sociales para seguir rastreando posibles caminos de humanización.

---

<sup>669</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL-G. DAVID SILNIK, *Teología*, 89.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Obras del autor objeto de estudio

- HINKELAMMERT, F.J., *Crítica de la razón utópica*, Desclée, Bilbao 2002.
- HINKELAMMERT, F.J., *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica 1987.
- HINKELAMMERT, F.J., *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu, Buenos Aires 1970.
- HINKELAMMERT, F.J., *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José de Costa Rica 2003.
- HINKELAMMERT, F.J., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica 1998.
- HINKELAMMERT, F.J., *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica 1999.
- HINKELAMMERT, F.J., *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José de Costa Rica 1996.
- HINKELAMMERT, F.J., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM, Santiago de Chile 2001.
- HINKELAMMERT, F.J., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia (Costa Rica) 2005.
- HINKELAMMERT, F.J., *Ensayos*, Caminos, La Habana 1999.
- HINKELAMMERT, F.J., *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Arlekín, San José de Costa Rica 2007.
- HINKELAMMERT, F.J., *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978.
- HINKELAMMERT, F.J., *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer*, en AA.VV., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José 1990.
- HINKELAMMERT, F.J., *La deuda externa de América Central en el contexto de la deuda de América Latina*, en CINEP (ed.), *La deuda eterna de América Latina*, CINEP, Bogotá 1988.
- HINKELAMMERT, F.J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José de Costa Rica 2000.

- HINKELAMMERT, F.J., *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Arlekin, San José de Costa Rica 2010.
- HINKELAMMERT, F.J., *Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno*: Polis, revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 3, nº8 (2004) 1-10.
- HINKELAMMERT, F.J., *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto: Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad*: Polis, revista académica de la Universidad Bolivariana, vol. 5, nº 13 (2006) 1-20.
- HINKELAMMERT, F.J., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*, DEI, San José de Costa Rica 1998.
- HINKELAMMERT, F.J., *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, Granada 2005.

## **2. Bibliografía general**

- ADORNO, TH. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en R. TIEDEMANN (ed.), *Obra completa*, IV, Akal, Madrid 2004.
- ADORNO, TH.W. –POPPER, K.R.-DAHRENDORF, R.-HABERMAS, J.-ALBERT, H.-PILOT, H., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México D.F. 1973.
- AGAMBEN, G., *El tiempo que resta: comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid 2006.
- AKEN, A. VAN –BOTTÉ, L.-LEEMAN, M., *Encyclopédie de la mythologie. Dieux et héros des mythologies grecque, romaine et germanique*, Sequoia, Bruxelles 1962.
- ALBERT, H., *Racionalismo crítico. Cuatro capítulos para una sátira del pensamiento ilusorio*, Síntesis, Madrid 2002.
- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid 1974.
- AZOFEIFA SÁNCHEZ, Y., *La crítica de Franz J. Hinkelammert a Friedrich A. von Hayek. El marco categorial del pensamiento liberal*: Revista de Ciencias Sociales (II/2003) 133-146.

- BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.
- BLÁZQUEZ, F., *Diccionario de mitología. Dioses, héroes, mitos y leyendas*, Verbo Divino, Estella 2005.
- BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, Madrid 1982<sup>2</sup>.
- BODEI, R., *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid 2013.
- BORDIEU, P., *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la Resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona 2000.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F.J., *Cristianismo, laicismo y laicidad en ID. (Coord.): Historia del Cristianismo. IV. El mundo contemporáneo*, Trotta, Madrid 2010, 670-750.
- CEREZO GALÁN, P., *La secularización. Una cuestión disputada: Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas nº 87 (2010) 363-397*.
- CIRIZA, A., “Franz Joseph Hinkelammert (1931)”, en C.A. JALIF DE BERTRANOU (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza 2002.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, 1967.
- DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, Siglo XXI, México 1985.
- DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3ª y 4ª redacción de El Capital*, Siglo XXI, México 1990.
- ESTRADA, J.A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Universidad de Granada, Granada 1990.
- ESTRADA, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.
- FERNÁNDEZ NADAL, E.-DAVID SILNIK, G., *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CICCUS, Buenos Aires 2012.
- FERNÁNDEZ NADAL, E., *El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana: Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol 6, nº 12 (2001) 50-63.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Alianza, Barcelona 1991.



- FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001.
- FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, The free press, Nueva York-Toronto 1992.
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid 2000.
- GAUCHET, M., *La religión en la democracia*, El Cobre, Madrid 2003.
- GIRARD, R., *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, Encuentro, Madrid 1996.
- GIRARD, R., *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca 1982.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995.
- GUSDORF, G., *Mythe et métaphysique. Introduction a la philosophie*, Flammarion, Paris 1953.
- HABERMAS, J., *¿Fundamentos pre-políticos del Estado democrático?*, en J. RATZINGER-J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.
- HABERMAS, J., *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona 2009.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1988.
- HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990.
- HAYEK, F.A., *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, W. Neugebauer, Zürich 1952.
- HAYEK, F.A., *La pretensión del conocimiento*, 1974.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid 2000.
- HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Werke 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia*, PPU, Barcelona 1989.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000.
- HELLINGER, B., *Órdenes del amor. Cursos seleccionados de Bert Hellinger*, Herder, Barcelona 2001.
- HONDERICH, T. (ed.), *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Tecnos, Madrid 2008.
- HORKHEIMER, M.-ADORNO, TH.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 2001<sup>4</sup>.
- HORKHEIMER, M., "Utopía", en A. NEUSÜSS (comp.), *Utopía*, Barral, Barcelona 1971.

- J.J. SÁNCHEZ (ed.), *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión. Max Horkheimer*, Trotta, Madrid 2000.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1981.
- KIERKEEGARD, S., *Temor y Temblor*, Losada, Buenos Aires 2002.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.
- LESSING, G.E., *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en A. ANDREU RODRIGO (ed.), *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid 1982.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002.
- LYOTARD, J-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1984.
- LÖWITH, K., *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998.
- LÖWITH, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1956.
- MANDEVILLE, B., *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México 1982.
- MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México 1987.
- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1979.
- MARQUÈS I MARTÍ, A., *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1996.
- MARRAMAIO, G., *Poder y secularización*, Península, Barcelona 1989.
- MARTIN, D., *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Surrey 2005.
- MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México-Buenos Aires-Madrid 2008.
- MARX, K., *El Capital*, Cartago, Buenos Aires 1973.
- MOLINA VELÁSQUEZ, C.E., *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, San Salvador 2006.

- MOSTERÍN, J., *Ciencia, filosofía y racionalidad*, Gedisa, Barcelona 2013.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid 1986.
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México D.F 1988.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *Argumentos contra la antipolítica*, Universidad de Granada, Granada 2008.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid 2007.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *El pensamiento radical de Franz Hinkelammert: convocatoria para la solidaridad ante la globalización capitalista*, en F.J. HINKELAMMERT, *Solidaridad o suicidio colectivo*, Universidad de Granada, Granada 2005.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *El riesgo de opinar. Apuestas por la izquierda*, Universidad de Granada, Granada 2006.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *Filosofía y crítica de la cultura Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Trotta, Madrid 1995.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *La izquierda que se busca. Reflexiones sobre políticas en crisis*, Universidad de Granada, Granada 2010.
- PÉREZ TAPIAS, J.A., *Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad. El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología trascendental-dialéctica de K.-O. Apel*, en BLANCO FERNÁNDEZ, PÉREZ TAPIAS, SÁEZ RUEDA (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid 1994.
- PINKARD, T., *Hegel. Una biografía*, ACENTO, Madrid 2001.
- POPPER, K., *Conjeturas y refutaciones: el crecimiento del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona 1989.
- POPPER, K., *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid 1988.
- POPPER, K., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1982.
- POPPER, K., *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid 1981.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1981.
- REALE, G. Y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona 1995.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México D.F. 1990.

- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- RUIZ LOZANO, P., *Antropología y religión en René Girard*, BTG, Granada 2005.
- RUIZ LOZANO, P., *Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard: Pensamiento* 70 (2014) 229-257.
- SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2003.
- SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente*, Herder, Barcelona 2015.
- SAMOUR, H., *Las filosofías de la liberación*, en R. FORNET-BETANCOURT-C. BEORLEGUI (eds.), *Guía Comares de filosofía latinoamericana*, Comares, Granada 2014.
- SÁNCHEZ BERNAL, J.J., *Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, en M. HORKHEIMER Y TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 2001<sup>4</sup>.
- SÁNCHEZ BERNAL, J.J., *La caída de las utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro: Estudios Trinitarios* 36 (2001) 239-276.
- SÁNCHEZ RUBIO, D., *Sobre Crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert: Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 4, nº 7 (2002) 1-7.
- SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid 1989.
- SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, Orbis, Barcelona 1983.
- SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag, II*, Tusquets, Barcelona 2005.
- TAYLOR, C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Massachusetts 2007.
- TOFFLER, A., *Powershift, Knowledge, Wealth and Violence and the Edge of the 21st Century*, Bantam Books, New York 1991.
- TROTSKI, L., *Literatura y revolución, I*, Ruedo Ibérico, París 1969.
- VALADIER, P., *Nietzsche l'intempestif*, Beauchesne, Paris 2000.
- VALADIER, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1982.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona 2000<sup>8</sup>.
- VERGARA ESTÉVEZ, J., *Franz Hinkelammert, El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, en [www.revistapolis.es](http://www.revistapolis.es)
- VERNANT, J.P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Ariel, Madrid 1982.
- VITIELLO, V., *Heidegger y el nihilismo: Er*, Revista de filosofía 29 (III/2000) 9-27.
- VOLPI, F. (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía, II*, Herder, Barcelona 2005.

ZAMORA, J.A., *Th.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid 2004.

ZIZEK, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México 2001.

# ÍNDICE

<b>TABLA DE SIGLAS.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
<b>1. Presentación del autor .....</b>	<b>4</b>
<b>2. La pretensión de nuestra investigación.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo I .....</b>	<b>12</b>
<b>LA RAZÓN UTÓPICA (en su distorsión).....</b>	<b>12</b>
1. Introducción.....	12
2. De cómo la razón moderna se torna en utópica .....	14
3. La estructura trascendental de la razón utópica .....	29
4. Las declinaciones categoriales más significativas de la razón utópica.....	38
4.1. La declinación neoliberal de la racionalidad utópica .....	42
4.1.1. La empiria como realidad amenazada: el mercado empírico .....	43
4.1.2. El orden: competencia perfecta o modelo de equilibrio .....	46
4.1.3. El caos: la utopía socialista .....	51
4.1.4. Las inconsistencias del marco categorial del pensamiento neoliberal.....	53
4.2. La declinación soviética de la racionalidad utópica .....	61
4.2.1. La empiria como realidad amenazada: la sociedad socialista .....	61
4.2.2. El orden: la planificación perfecta.....	69
4.2.3. El caos: la guerra atómica .....	73
4.2.4. Las inconsistencias del marco categorial del pensamiento soviético .....	73
5. Conclusión: el paso de Kant a Hegel.....	79
<b>Capítulo II.....</b>	<b>90</b>
<b>LA RAZÓN CÍNICA (en su abuso).....</b>	<b>90</b>
1. Introducción.....	90
2. De cómo la razón utópica se torna en cínica.....	94
2.1. De una racionalidad reproductiva a una racionalidad medio-fin.....	95
2.2. La caída de los socialismos históricos .....	102
2.3. Las metamorfosis neoliberales: utopía, anti-utopía y cinismo.....	110
3. El anti-historicismo de K. Popper .....	119
3.1. Exposición global de su pensamiento.....	119
3.2. El socialismo es imposible.....	127

3.3. El cinismo de afirmar el realismo del capitalismo .....	132
4. F. Nietzsche: una interpretación controvertida .....	138
4.1. Previos hermenéuticos.....	138
4.2. Más allá del humanismo ético universalista .....	140
4.3. El redentor del Redentor .....	147
4.4. Algunas anotaciones de Hinkelammert sobre la biografía de Nietzsche .....	153
5. Conclusión: consideraciones críticas sobre “utopía” e “ideología” .....	157
<b>Capítulo III .....</b>	<b>163</b>
<b>LA RAZÓN MÍTICA (en su herencia).....</b>	<b>163</b>
1. Introducción .....	163
2. De cómo la razón científica, que es también utópica, se torna en razón mítica .....	166
2.1. La crítica a la metodología científica de K. Popper .....	168
2.2. Ciencia y Teología .....	180
2.2.1. La omnisciencia divina .....	183
2.2.2. La escatología o el mesianismo secularizado.....	188
2.2.3. El dogmatismo .....	192
2.3. La recuperación del sujeto “reprimido” en el ámbito científico .....	197
3. Algunos mitos sustentadores de la conciencia de Occidente: una meditación sobre la sacrificialidad y la ley .....	204
3.1. El mito judío: el sacrificio de Isaac por su padre Abraham .....	207
3.2. Los mitos griegos: Edipo e Ifigenia .....	217
3.3. El mito cristiano: el sacrificio de Cristo en la cruz .....	225
3.4. El mito moderno: Prometeo .....	234
3.5. Valoración final: Ambigüedad y univocidad .....	240
4. Conclusión: El mito y la Ilustración .....	242
<b>Conclusión final .....</b>	<b>254</b>
<b>APUNTES PARA UNA RAZÓN SOSTENIBLE.....</b>	<b>254</b>
1. De cómo la razón moderna se ha de tornar en una razón sostenible .....	255
2. Consideraciones finales .....	266
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>269</b>
1. Obras del autor objeto de estudio .....	269
2. Bibliografía general.....	270
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>277</b>