

PENSAMIENTO CRÍTICO, TOTALITARISMO DEL MERCADO Y EXTREMA DERECHA

Franz J. Hinkelammert, *in memoriam*



Materiales del VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico

Editor Norman José Solórzano Alfaro

PENSAMIENTO CRÍTICO, TOTALITARISMO DEL MERCADO Y EXTREMA DERECHA

Franz J. Hinkelammert, *in memoriam*

Materiales del VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico

Editor Norman José Solórzano Alfaro



320.5

P418p

Pensamiento crítico, totalitarismo del mercado y extrema derecha: Franz J. Hinkelammert, in memoriam / Editor Norman José Solórzano Alfaro. -- Heredia, Costa Rica : Instituto de Estudios Sociales en Población-UNA, 2025.

263 páginas: Ilustraciones, 21 x 28 cm.

ISBN 978-9977-48-012-1

ISBN 978-9977-48-013-8 (documento digital)

1. MOVIMIENTOS POLÍTICOS. 2. PENSAMIENTO CRÍTICO.
3. DERECHAS E IZQUIERDAS (CIENCIAS POLÍTICAS). I. Solórzano Alfaro, Norman José. II. Título.

nhm

Esta publicación se imprimió en el Departamento de Publicaciones bajo el auspicio de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Créditos:

EDICIÓN

Norman José Solórzano Alfaro.

DIAGRAMACIÓN

Mónica Calderón Solano.

ILUSTRACIONES

Generadas con AI y modificadas por Mónica Calderón Solano.

Publicación editada en Heredia, Costa Rica,
Universidad Nacional, Campus Omar Dengo,
Apartado 86-3000

Año de publicación: 2025

Primera reimpresión en México, octubre 2025

Rosa-Luxemburg-Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e.V.

Oficina para México, Centroamérica y Cuba

Director: Gerold Schmidt

Coordinadora de proyectos: Grettel Montero Varela

Dirección: Calzada General Anaya 65, Colonia San Diego Churubusco, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04120, Ciudad de México. Página web: www.rosalux.org.mx

Esta publicación es financiada por la Rosa Luxemburg Stiftung (RLS). Las opiniones expresadas en ella no reflejan necesariamente los puntos de vista de la RLS. Distribución gratuita. Prohibida su venta.



Esta publicación se comparte con una licencia Creative Commons de tipo Atribución-No comercial-Compartir igual

Contenidos

07		Prólogo <i>Rosa Luxemburg Stiftung</i>
09		Introducción
19		Convocatoria VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha.

I parte. Totalitarismo de mercado

23		Los orígenes del totalitarismo en el Totalitarismo del Mercado. <i>Yamandu Acosta</i>
39		Las crisis en curso que alimentan a la extrema derecha y al neofascismo. <i>Henry Mora Jiménez</i>
47		Ilusiones trascendentales del modelo neoclásico de competencia perfecta. Crítica de Franz Hinkelammert <i>Hugo Amador Herrera Torres</i>
65		Crítica al totalitarismo de mercado y a las ultraderechas. <i>Jorge Vergara</i>

II Parte. Fundamentalismos, neofascismos y radicalismos: el ascenso de la extrema derecha

77		Totalitarismo y fundamentalismo en Franz Hinkelammert: las nuevas extremas derechas. <i>Carlos Molina Velásquez</i>
95		Desafíos del movimiento social popular en América Latina como bloque común anticapitalista y antifascista: Pensar y actuar de la mano del pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. <i>Yohanka León del Río</i>

- 115 Imaginación y subjetividad corporal: entre la derrota y la reapropiación crítica. Reflexiones a partir del pensamiento de Franz Hinkelammert.
Dr. Carlos Javier Asselborn
- 133 El ascenso de la extrema derecha: reflexión sobre sus causas.
William R. Hughes O.

III Parte. Crisis civilizatoria y sustentabilidad

- 159 Del marco de la economía de la dona al marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa. Líneas generales.
David Orlando Ramírez-Naranjo
Hugo Amador Herrera Torres
- 179 COVID-19 y crisis civilizatoria. Aportes desde una escatología de la praxis.
José Fernando Castrillón Restrepo

IV Parte. Humanismo de la praxis y alternativas

- 193 La opción por los pobres después del neoliberalismo: una reflexión a partir de Franz Hinkelammert.
Jung Mo Sung
- 217 La locura fundamentalista global y la locura de la liberación. Reflexiones desde el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert.
Carlos Enrique Angarita Sarmiento
- 237 Ética de la vida para una praxis liberadora
Norman José Solórzano Alfaro

V Parte. Fanz J. Hinkelammert, *in memoriam*

- 245 Homenaje
Ernesto Herra
- 247 Semblanza. Franz Josef Hinkelammert, *in memoriam*
Norman José Solórzano Alfaro
- 259 Reseña de autores

Prólogo

Para la Rosa Luxemburg Stiftung es un honor y un compromiso seguir compartiendo el pensamiento de Franz Hinkelammert. Por dicha razón realizamos esta primera reimpresión en México de la obra *Pensamiento crítico, totalitarismo del mercado y extrema derecha: Franz J. Hinkelammert, in memoriam*, publicada recientemente por la Universidad Nacional (UNA), Costa Rica.

Agradecemos al Grupo de Pensamiento Crítico (GPC) -fundado en 2008 por Franz Hinkelammert en Costa Rica e integrado por intelectuales, artistas, investigadorxs y estudiantes latinoamericanxs- por la fructífera cooperación a lo largo de los últimos años. En el VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico realizado del 24 al 26 de septiembre de 2024 en la UNA pudimos conocer los excelentes materiales compilados en esta publicación. Agradecemos al Dr. Norman José Solórzano Alfaro, Director del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional, por su trabajo de edición y por facilitarnos el documento para reimprimirlo y distribuirlo con nuestras organizaciones aliadas y público que asiste a nuestros eventos.

Como fundación política alemana de izquierda impulsamos el desarrollo de investigaciones, publicaciones, escuelas y diversas acciones con una mirada crítica al modelo económico capitalista y neoliberal imperante. Apoyamos la formación política desde una perspectiva que se enfoca en la justicia social, las opciones a la hegemonía del libre mercado y la inclusión de clases y poblaciones marginadas.

Nos parece importante divulgar esta obra para invitar al debate y la reflexión en momentos donde la democracia liberal está en crisis, y la extrema derecha y el autoritarismo avanzan en gran parte del planeta.

Consideramos indispensable que más personas conozcan el legado de Franz Hinkelammert, con quien tuvimos la oportunidad de forjar espacios de formación política y producir una serie de materiales, disponibles en nuestra página www.rosalux.org.mx

Duele su ausencia física, pero nos complace llevar la obra de Hinkelammert a un público más amplio y compartir sus reflexiones en pos de un mundo más justo y humano para todxs.

Ciudad de México, octubre 2025

Gerold Schmidt

Director

Oficina Regional para México, Centroamérica y Cuba

Rosa Luxemburg Stiftung

Grettel Montero

Coordinadora de Proyectos

Introducción

Hay una idea fuerza que mueve a los círculos de pensamiento crítico, y que anima los trabajos y reflexiones contenidos en este libro. Esa idea ha sido expresada por Franz Hinkelammert así:

Todo pensamiento que critica algo, no por eso es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos. (Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica <https://www.pensamientocritico.info/articulos-1/franz-hinkelammert1/pensamiento-critico-y-critica-de-la-razon-mitica.html>)

Este es el punto de vista que ha animado el VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Este encuentro se realizó tres años después de la última cita del Grupo Pensamiento Crítico, Costa Rica, realizada en diciembre de 2021. Ese ínterin estuvo marcado por diversos acontecimientos, de muy diversa índole, que son motivo y material de reflexión. En particular, para el Grupo Pensamiento Crítico la secuencia de sus encuentros se vio interrumpida por la partida del maestro y amigo Franz J. Hinkelammert (1931-2023), quien fuera el motor de esta iniciativa.

En esta ocasión se contó con el apoyo decidido de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad Nacional (UNA), lo cual permitió realizar una importante convocatoria

bajo la consigna: *El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha*.

Los ejes orientadores del VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico se perfilaron en la convocatoria al evento, y tuvieron eco durante los tres días de intercambio de reflexiones y diálogo para la profundización de esas temáticas.

En esta VIII edición se buscaba:

- Reflexionar en torno a las dinámicas y narrativas que impone el totalitarismo del mercado y su correlato político de extrema derecha.
- Poner a debate la obra de Franz J. Hinkelammert (1931-2023), crítico del totalitarismo del mercado, para que esta tenga amplia difusión y apropiación por los sectores populares y alternativos y como sentido homenaje a su persona.

A la vez, la exposición de trabajos y conversación en torno de estos se organizó en cuatro ejes temáticos:

- Totalitarismo de mercado
- Fundamentalismos, neofascismos y radicalismos: el ascenso de la extrema derecha
- Crisis civilizatoria y sustentabilidad
- Humanismo de la praxis y alternativas

Estos son los apartados del presente libro, que contiene las textos corregidos, ampliados y mejorados de las exposiciones hechas, lo cual convierte este libro en un *memorial*, ya que contiene los trabajos presentados, que dieron lugar a una fructífera conversación, a la vez que rinde homenaje a la obra y memoria del maestro y amigo Franz Hinkelammert.

Una breve descripción

Los materiales que se incluyen en el presente libro comprenden la *Convocatoria al VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha*. En esta se sintetizan algunas ideas fuerza y se orienta la presentación de trabajos para la reflexión y conversación durante el Encuentro. Ella fue fruto de las sesiones preparatorias por parte del Grupo Pensamiento Crítico.

Luego aparecen los textos expuestos por los miembros internacionales del Grupo Pensamiento Crítico, los cuales mantienen el orden en que fueron expuestos, a saber:

En la **Primera parte** del libro encontraremos inicialmente el texto de Yamandú Acosta (Uruguay), el cual postula la consideración de “Totalitarismo del Mercado” formulado por Franz Hinkelammert, como concepto trascendental crítico fundamental para una crítica ontológica del orden de dominación global. Con el trasfondo de este concepto y de la realidad que devela por detrás de las democracias, las derechas y las izquierdas, su texto desgrana una reflexión abierta a través de varios títulos de la obra de Hinkelammert, que propone como una invitación a más reflexiones. El autor sostiene que frente a la técnica social y la amenaza del terrorismo de Estado -alternativa en que aquella opera al interior de las democracias atravesadas por la espiritualidad del totalitarismo del mercado en la perspectiva de su consolidación-, la alternativa pasa por la recuperación de la política en la apuesta a que el humanismo de la praxis, fundado en una espiritualidad de liberación, pueda ganarle terreno a la praxis del anti-humanismo, fundado en la espiritualidad de dominación que el totalitarismo del mercado impone.

Luego, Henry Mora Jiménez (Costa Rica) introduce una pregunta generadora: ¿cuáles son las formas más apremiantes y desafiantes del imperialismo y del capitalismo que hoy nos amenazan y cómo estas se entrelazan vis a vis con el ascenso de la extrema derecha a nivel mundial? Él hace un ejercicio reflexivo para la conversación en torno a las que considera cinco amenazas (claramente hay otras), a saber: el sistema capitalista globalizado en su fase actual es una amenaza directa contra la vida; hay una renovada escalada del neoliberalismo, legítimo heredero del fascismo europeo de la primera mitad del siglo XX; el ascenso de la extrema derecha en el mundo, incluso con sonados triunfos electorales; la creciente posibilidad de una manipulación, a escala industrial, de las conciencias humanas; el vaciamiento radical de la democracia y de los derechos humanos, también a nivel mundial, que era una de las insistencias del propio Hinkelammert. A partir de lo expuesto, Henry Mora pone dos corolarios: que la izquierda sola no puede luchar exitosamente contra estas y otras amenazas (como la guerra) y que es fundamental rescatar, recuperar y replantear el sentido y el horizonte de la emancipación humana.

Hugo Amador Herrera Torres (México) presenta un texto que busca identificar las ilusiones trascendentales del modelo neoclásico de competencia perfecta a partir del desarrollo teórico que hace Hinkelammert en materia de conceptos trascendentales. Para el autor, en tanto estos conceptos logren diseñarse y situarse correctamente conducen la acción de los agentes económicos por trayectos relacionados con finalidades que expresan la reproducción de la vida humana y de la naturaleza (finalidad última). En la competencia perfecta, cuando menos, imperan dos ilusiones. Primera, la competencia perfecta está asentada en criterios mercantiles que se desvían de la finalidad última. Segunda, el modelo tiene fallas en su diseño lógico: a) la competencia real de los agentes es opuesta a la proyección de la competencia perfecta. Los productores no compiten en competencia perfecta. Y, b) los equilibrios parciales simultáneos que indica el modelo son contrarios a los equilibrios parciales sucesivos que se generan en la realidad. La competencia perfecta, en suma, no constituye una idealización de la competencia real. Las dos ilusiones trascendentales la invalidan para posicionarse como concepto efectivo de referencia normativa para la actividad humana.

Por su parte, Jorge Vergara Estévez (Chile) hace una contribución a la comprensión del ascenso de las ultraderechas, desde la perspectiva de la teoría hinkelammertiana de la sociedad y la política. Para ello expone brevemente su interpretación de la sociedad occidental actual como totalitarismo de mercado, el cual ha conllevado el vaciamiento de la democracia y ha estimulado el crecimiento de las ultraderechas. Luego presenta las principales características de algunos de estos partidos. Finaliza con un breve análisis del darwinismo social del gobierno de Javier Milei en Argentina.

En la **Segunda parte** del libro, se discute la cuestión de los fundamentalismos, neofascismos y radicalismos, expresados en el ascenso de la extrema derecha. Para ello, Carlos Molina Velásquez (El Salvador) analiza las ideas de Franz Hinkelammert sobre el totalitarismo y el fundamentalismo del mercado. Carlos Molina sugiere que en esas ideas podemos encontrar un núcleo interpretativo, basado en el posicionamiento ante lo humano, que tienen en común totalitarismos y fundamentalismos, lo cual explica muy bien su estrecha relación y complementariedad, su carácter insidioso y el grave peligro que representan. Adicionalmente, el autor sostiene que dicho núcleo interpretativo no solo nos puede ayudar a comprender mejor la verdadera naturaleza de

las nuevas extremas derechas que vemos ahora replicarse en diversos puntos de América Latina, sino que, además, nos permitiría identificar algunos tipos de fundamentalismo que podrían estar presentes dentro de las filas de los movimientos progresistas y en el mismo pensamiento crítico, algo que dificulta enormemente que podamos pensar, proponer y realizar verdaderas alternativas a lo que piensa, propone y hace el extremismo de derecha.

Por su parte, Yohanka León del Río (Cuba) propone que el movimiento social popular se reorganiza en el contexto actual de una agudización de la disputa entre dominación y emancipación. Con el reto de una refundación de la política revolucionaria, el diverso y plural movimiento social popular emprende estrategias liberadoras en nuevas condiciones histórico-políticas en el ámbito regional y global. Subvertir la intensificación del capitalismo neoliberal en la región, y el ascenso de la extrema derecha impone pensar los paradigmas emancipadores históricos y sus propuestas. En este texto indaga sobre estos temas de la mano de las propuestas reflexivas de Franz Hinkelammert sobre emancipación, espiritualidad de la liberación, solidaridad, bien común, alternativas y socialismo. Finalmente, la autora considera que el escalpelo analítico dialéctico del pensamiento crítico de Hinkelammert es un recurso urgente y necesario para pensar las condiciones de posibilidad de la praxis emancipadora y su esperanza popular.

En esa misma línea, y a partir de algunos postulados del pensamiento de Franz Hinkelammert, Carlos Javier Asselborn (Argentina) presenta algunas reflexiones y preguntas en torno a la incapacidad o impotencia para imaginar formas de convivencia social alternativas, críticas y eficaces a las realmente existentes, en medio de un contexto atravesado por el “totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha”.

Lamentablemente, no pudimos incluir el rico y sugestivo trabajo de Maydi Estrada Bayona, por cuanto lo tenía comprometido para otra publicación, pero sus aportes cumplen con la finalidad de la discusión y divulgación de la obra de Hinkelammert y la gran tarea de la emancipación.

No obstante, logramos incluir el aporte de William R. Hughes O. (Panamá), quien en su texto sostiene la tesis de que el dominio de la teoría neoclásica neoliberal es expresión de la crisis de la reproducción material histórica del capitalismo,

así como de la estructura de valores y el cuerpo ideológico correspondiente. Además, la ejecución de sus políticas ha contribuido a que las alternativas de reproducción del capital en crisis sean cada vez más ausentes, lo que fortalece la ideologización absoluta de la teoría y su contenido deificante. Esto le permite analizar cómo la ejecución de las políticas económicas tendientes a redefinir la estructura económica se basó en el desmantelamiento del llamado “Estado benefactor”, produciendo mayor deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores y sus familias, y una represión generalizada del movimiento social.

En la **Tercera parte** del libro se incluyen los trabajos que indagan en la crisis civilizatoria y la urgencia de encontrar formas que garanticen la sustentabilidad de nuestras sociedades. Por ello tenemos el trabajo de David Orlando Ramírez-Naranjo (Colombia-México), quien en conjunto con su maestro del doctorado Hugo Amador Herrera Torres, sugiere que el desarrollo sustentable es la forma dominante de entender la sustentabilidad como categoría y su concepto actual, lo cual se encuentra personificado en la economía de la rosquilla o dona. Sin embargo, este concepto cae en ilusiones trascendentales que se ven reflejadas en sus resultados limitados a la hora de atender las crisis socio-ecológicas actuales. El objetivo de su trabajo, por tanto, es esbozar elementos que permitan encaminar un concepto de sustentabilidad alternativo, a través de identificar las principales críticas que surgen al concepto dominante, desde las epistemologías alternativas de la sustentabilidad. En el texto se presentan las líneas generales de una propuesta conceptual denominada “marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa”.

Más adelante, José Fernando Castrillón Restrepo (Colombia) reflexiona en torno al hecho de que la pandemia de COVID-19 provocó una crisis humanitaria global por la cantidad de muertos y la recesión económica. Pero, la respuesta ha sido la radicalización del modelo imperante y la negación ideológica de praxis alternativas, llegando incluso a cooptar teologías enfocadas en la acción divina y en promover virtudes. No obstante, según el autor, otras teologías han dado luces para confrontar el carácter idolátrico del modelo y proponer la imaginación y construcción de mundos otros. Este trabajo pretende aportar desde una escatología anti-idolátrica que, partiendo del humanismo de la praxis de Hinkelammert, vislumbra las posibilidades del ser humano como sujeto de su propio destino.

En la **Cuarta parte** aparecen los aportes y discusiones en torno al núcleo del humanismo de la praxis y las alternativas. En ese tenor, el maestro Jung Mo Sung (Brasil) discute que la opción por los pobres, en tanto una de las características teológicas diferenciadoras y principios epistemológicos de la Teología de la Liberación, es una afirmación ético-teológica, pero no orienta políticas sociales o económicas concretas. En las décadas de 1970 y 1980, la Teología de la Liberación latinoamericana concretó esa opción ético-teológica por los pobres con la opción histórica por el socialismo, con la elaboración de una noción de liberación entendida como «revolución» contra el modelo capitalista dependiente y autoritario. Para Jung, con el agotamiento y disolución del bloque comunista, la hegemonía del neoliberalismo y el reconocimiento teórico de que es imposible organizar la economía en un mundo global sin la presencia del mercado, algunos teólogos, como Franz Hinkelammert, desarrollaron una crítica a la idolatría del mercado, pero abandonaron la tesis del socialismo como economía sin mercado. A partir de ahí el autor señala que Hinkelammert pasó a situar los derechos humanos, especialmente los derechos sociales de los pobres, como criterio ético-teológico-político para criticar el sistema capitalista y elaborar políticas alternativas. En este sentido, el trabajo de Jung Mo Sung pretende mostrar cómo, en el pensamiento de Hinkelammert, la opción por los pobres y los derechos humanos son dos caras o dos momentos dialécticos de una lucha de los pobres por la defensa de su derecho a vivir.

Por su parte, Carlos Enrique Angarita Sarmiento (Colombia) sugiere que, ante el avance electoral e ideológico de las derechas en el actual momento de la globalización neoliberal, algunos proyectos alternativos populares se sienten desconcertados y desafiados por esa locura. En las reflexiones que presenta Carlos Angarita se asume que el origen de este fenómeno ya estaba presente cuando el proyecto socialista en América Latina avanzaba en los años 70 y 80 y establecía articulaciones con el cristianismo liberador que se inspiraba en la teología de la liberación. Por lo anterior, se vuelve a los conceptos de crisis utópica y crisis de legitimidad de la praxis utópica que Franz Hinkelammert acuñó para explicar lo que sucedía en aquel entonces. Para Angarita, tales conceptos también explican lo que ocurre en la actualidad y son útiles para revisar desde la izquierda y el cristianismo liberador sus prácticas y posibles errores, los cuales han permitido la profundización del individualismo in extremis en el que se soportan las derechas en ascenso. Para profundizar el análisis, se recurre a la lectura que hace Hinkelammert de

Pablo de Tarso sobre el “juego de las locuras” y se propone la locura de la sabiduría de Dios, que opta por los plebeyos y despreciados de este mundo, como el referente fundamental para reconstituir la utopía y la praxis de legitimación utópica de liberación.

Finalmente, Norman José Solórzano Alfaro (Costa Rica) hace una pequeña contribución, mediante un ejercicio de desenvolvimiento exegético de lo que considera la espiral virtuosa de la ética para la vida, la cual sustenta la propuesta utópica e integral expuesta por Hinkelammert y que constituye una praxis liberadora.

En esta Cuarta parte está ausente el aporte que hizo Ernesto Herra (Costa Rica), pues su trabajo es parte de su indagación doctoral, por lo cual debía posponer la publicación de los materiales que ha venido desarrollando.

Se hace mención de los dos textos ausentes por reconocimiento y gratitud con sus autores, a la vez que se logra dimensionar el alcance del VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico.

Para finalizar, se reitera el hecho de que esta VIII edición de los encuentros internacionales de pensamiento crítico rinde sentido homenaje al maestro y amigo Franz J. Hinkelammert (1931-2023), en cuya extensa y valiosa obra encontramos conceptos, orientaciones y discernimientos por desarrollar, válidos y vigentes para abordar con optimismo la tarea crucial de desmontar críticamente los fundamentalismos de distintos rasgos, entre ellos el conservadurismo neoliberal, el neofascismo y los avances de la ultraderecha en el mundo, entre otros, tendencias en ascenso que implican la destrucción de lo posible, ya no solamente en términos estructurales e institucionales, sino en los de la posibilidad misma de vivir como humanidad y como naturaleza.

Por eso, la **Quinta parte** del libro se dedica al homenaje a nuestro amigo y maestro. En ella se incluyen las palabras de bienvenida pronunciadas por Ernesto Herra en el homenaje que se le rindiera a Hinkelammert en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional. También está la semblanza que ofreciera Norman Solórzano Alfaro en el acto especial durante el VIII Encuentro, en la que se resalta de Hinkelammert ese testimonio de una vida dedicada a pensar críticamente nuestras realidades y nuestras sociedades, una vida que hizo del esfuerzo por reconstituir el pensamiento crítico su praxis de liberación.



Convocatoria VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico

El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha

El Grupo Pensamiento Crítico, con el apoyo del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) y la Escuela de Sociología, y el auspicio de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad Nacional (UNA), convoca a su VIIIº Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico “El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha”, del 24 al 26 de septiembre de 2024, en la Universidad Nacional (UNA), Costa Rica.

Esta edición de los encuentros de pensamiento crítico rinde sentido homenaje al maestro y amigo Franz J. Hinkelammert (1931-2023), en cuya extensa y valiosa obra encontramos conceptos, orientaciones y discernimientos por desarrollar, válidos y vigentes para abordar con optimismo la tarea crucial de desmontar críticamente los fundamentalismos de distintos rasgos, entre ellos el conservadurismo neoliberal, el neofascismo y los avances de la ultraderecha en el mundo, entre otros, tendencias en ascenso que implican la destrucción de lo posible, ya no solamente en términos estructurales e institucionales, sino en los de la posibilidad misma de vivir como humanidad y como naturaleza.

Más allá de la oposición conceptual entre fascismo y liberalismo, históricamente el primero pareciera haberse revelado como la verdad del segundo, como su cara oculta, que se hizo visible cuando el universalismo abstracto excluyente del proyecto

liberal no pudo ya sostenerse en la letra de las instituciones liberales. Esta conjunción, traducida como fascismo, promovió los totalitarismos de Estado del siglo XX, que entre 1920 y 1945 tuvo paradigmáticas expresiones europeas.

Por su parte, en este siglo XXI, cuanto el mito de la “mano invisible” del mercado se reveló ineficaz en la generación y distribución de bienes y oportunidades para que todas las personas y sociedades pudieran vivir, se asistió a una paradójica profundización de la ortodoxia neoliberal. Esta profundización, consiste en sobredeterminar la “mano invisible” del mercado con la mano visible de las estructuras de poder fáctico de las burocracias transnacionales privadas, cuyas sedes están en los estados centrales, a través de la usurpación de la soberanía radicada en cada Estado.

De esta forma, si el liberalismo había sido en sus orígenes la alternativa al orden feudal que procuraba trascender, hoy, el neoliberalismo que en buena medida lo desplaza se proyecta como una profundización y consolidación del orden capitalista en cuya defensa procura destruir la posibilidad de las alternativas.

En el neoliberalismo, el liberalismo se hace paradójicamente conservador. Conceptualmente opuestos, liberalismo y conservadurismo históricamente se asocian. El ascenso del neoliberalismo es el ascenso del conservadurismo: destruir sistemáticamente las alternativas posibles para conservar lo dado. No obstante, conservar lo dado –la lógica exponencialmente totalizante del mercado y las instituciones que la favorecen– implica destruir las fuentes de toda riqueza: la vida humana y la naturaleza como denunciara Marx, anticipando en más de un siglo las crisis sociales y ambientales del presente.

Entonces, si es razonable sostener que el fascismo ha sido la verdad del liberalismo, hoy es razonable levantar la hipótesis de que el neofascismo es la verdad del neoliberalismo.

El desmantelamiento del Estado de bienestar en la década de los '70 del siglo XX tuvo muy paradigmáticamente en Chile el experimento económico, político, militar, cultural, religioso, teológico, ideológico, social y comunicacional que, a través de una Dictadura de Seguridad Nacional, implantó un totalitarismo de Estado –paradigmático del fascismo del siglo XX– para propiciar, instalar y consolidar, inevitablemente, lo que Hinkelammert denunciara como *totalitarismo* de mercado, que al menos desde la década de los '90 del siglo XX se ha globalizado.

En los años 20 de este siglo XXI que estamos transitando, asistimos a la configuración y ascenso nuevamente en Europa, pero también en otras regiones del planeta – América Latina incluida- de construcciones de poder económico, político, militar, cultural, religioso, teológico, ideológico y comunicacional, que más allá de diferencias regionales o nacionales tienen un común aire de familia que permite caracterizarlas como *neofascismo*, que en sus múltiples manifestaciones parece ser el signo de la nueva oleada de avances de las derechas más recalcitrantes o ultraderechas.

Para estas ultraderechas, la democracia en los casos en que existe se vacía de contenido, es una democracia al servicio del mercado transterritorial y de ninguna manera al servicio de las necesidades de las poblaciones territorializadas y de la reproducción de la naturaleza, de la que aquellas dependen. No obstante, se mantiene la referencia a la democracia en sus aspectos procedimentales básicos como recurso de legitimación.

Este avance de las ultraderechas y su uso invertido del discurso de la democracia agudiza “el conflicto entre la democracia como mecanismo de poder y los derechos humanos como criterios de toda acción social. // Se trata de un conflicto entre la democracia como mecanismo del poder y la democracia como lugar de la defensa de los derechos humanos” (Hinkelammert, 2023, 21).

“Este sigue siendo el conflicto de hoy, en el cual la ideología neoliberal del poder dominante lleva a cabo una lucha de clases desde arriba, que se hace cada vez más incondicional a una estructura capitalista cada vez más corrupta” (Hinkelammert, 2023, 21)

Por eso, es imperioso discernir estas tendencias y dinámicas para generar estrategias que las enfrenten y, así, poder hacer lugar a las alternativas, porque de ello depende la vida en su conjunto y en todas sus expresiones diversas no excluyentes.

Referencia bibliográfica

Hinkelammert, F. (2023). Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la Modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental (2° ed.). FCS-UNA.



I PARTE.
TOTALITARISMO DE MERCADO

Totalitarismo del Mercado

Yamandú Acosta

Introducción

A lo largo de algunos meses durante el 2024, a través de varias reuniones virtuales que Norman Solórzano Alfaro y Ernesto Herra Castro impulsaron y gestionaron desde la Universidad Nacional (UNA) en Heredia, Costa Rica, el Grupo de Pensamiento Crítico, nucleado en torno a Franz J. Hinkelammert (1931-2023) – que, junto a colegas de distintos países, integro en el compromiso compartido de avanzar en perspectivas críticas sobre el mundo en que nos encontramos, a los efectos de aportar a su interpretación en la perspectiva de su transformación con un sentido emancipatorio y humanizador – nos involucramos en un fraterno diálogo para definir la agenda de este, nuestro octavo encuentro.

En nuestro intercambio, se propusieron inicialmente como asuntos centrales a considerar y debatir, los del ascenso del fascismo o del neofascismo en América Latina y en el mundo. Jorge Vergara Estévez, desde Chile, planteó algunas dudas que desaconsejaban el concepto de “neofascismo” en torno al cual habíamos comenzado a avanzar nuestra propuesta, sugiriendo en su lugar el concepto de “derecha extrema” o “extrema derecha”, que en definitiva adoptamos. Por su parte, en la reunión en la que finalmente se definió el asunto específico de nuestra convocatoria, desde El Salvador, Carlos Molina sugirió que en este debería incluirse el concepto de “Totalitarismo del Mercado”, muy presente en la perspectiva crítica de Hinkelammert y muy pertinente a la crítica del

presente. La propuesta de Molina despertó –afortunadamente – un inmediato consenso.

Así, llegamos a nuestra convocatoria *“El pensamiento crítico emancipatorio frente al totalitarismo del mercado y el ascenso de la derecha extrema”*, que hoy nos reúne.

Extrema derecha y conceptos conexos desde el “giro a la derecha”

La problemática del ascenso del “fascismo”, o del “neofascismo”, de la “derecha extrema” o “extrema derecha” o “ultraderecha”, de la “nueva derecha”, de “las derechas”, del “conservadurismo”, familia de palabras que refiere a una familia de intereses y orientaciones convergentes en construcción de poder con sentido de dominación, es omnipresente en numerosos espacios de investigación y debate, así como en las redes.

Esta omnipresencia académica y comunicativa es indicativa de la vigencia de esta problemática en el campo político-sociocultural del poder en el que empíricamente se despliega.

La problemática ha venido ganando presencia en América Latina en el contexto de la declinación de un ciclo de gobiernos progresistas que marcaron un “giro a la izquierda” que eventualmente llegó a un punto de agotamiento y fue sustituido por un “giro a la derecha” en lo político-sociocultural, acompañado en lo académico y en lo mediático.

Uruguay 2005 - 2024: del “giro a la izquierda” y el ciclo progresista, al “giro a la derecha”. ¿Renovación de la alternativa progresista o consolidación de un eventual ciclo conservador?

En Uruguay, ese “giro a la izquierda” se objetivó en el ciclo de gobiernos progresistas de quince años: 2005-2009 con Tabaré Vázquez, 2010-2014 con José Mujica y 2015-2019, nuevamente con Tabaré Vázquez.

Con Luis Lacalle Pou, 2020-2024, al frente de una coalición conservadora que se autoidentifica como coalición republicana, se inició en el escenario y el campo político el que, en caso de que la reedición de esta coalición –sin Lacalle Pou, porque

en Uruguay no hay reelección- vuelva a ganar el gobierno, confirmará el “giro a la derecha” con un ciclo de gobiernos conservadores de al menos diez años.

El resultado electoral que se puede esperar en la primera vuelta del próximo 27 de octubre de 2024 es incierto. No obstante, en términos comparativos, el Frente Amplio –la izquierda progresista- hoy en la oposición, parece concitar una expectativa electoral que lo posiciona como eventual ganador, en el cálculo más optimista para la izquierda ya en esa primera vuelta y, en un cálculo menos optimista, en la segunda vuelta del último domingo de noviembre 2024.

De confirmarse esta perspectiva, el “giro a la derecha” no podría consolidarse en el gobierno. Un nuevo “giro a la izquierda” recuperaría el horizonte progresista, procurando una mayor igualdad frente a la profundización de la desigualdad que se puede observar desde 2020.

Esto no quiere decir que el “giro a la derecha” no hubiera de todas maneras profundizado y consolidado un proyecto conservador en otras dimensiones de la realidad nacional uruguaya, más allá del plano electoral. Se trata de una derecha que parece haber leído a Gramsci y despliega estrategias en lógica de batalla cultural y construcción de hegemonía.

Es interesante constatar como el “giro a la derecha” hoy en el gobierno, se ha visto acompañado por una creciente presencia de “la derecha”, “las derechas” y el “conservadurismo” en las investigaciones académicas (que tradicionalmente, recuperada la democracia en 1985, se habían volcado al estudio de las izquierdas), así como también, tomar nota de que exponentes de la derecha en distintos planos de la vida nacional, asumen de un modo explícito y no vergonzante sino con orgullo el ser de derecha, lo que antes no acontecía.

Exponentes de la izquierda y de la derecha del sistema político, se reconocen entre sí como legítimos adversarios políticos para quienes las diferencias que no son personales sino de ideas e intereses –las diferencias de clase y la lucha de clases suelen estar ausentes del discurso-, deben ser resueltas en el debate político a través del intercambio de argumentos dentro del marco institucional vigente de la democracia republicana.

Algún intelectual uruguayo que se identifica como marxista, señala que en el contexto del capitalismo en el que el país se mueve y en la hipótesis de que todo depende en última

instancia de la economía, es esperable que después de un ciclo de quince años en que la izquierda procuró compatibilizar crecimiento económico con mayor igualdad social a través de mejor distribución del producto, se imponga un ciclo de eventualmente también quince años, que para Uruguay habría comenzado en 2020, de concentración del producto en pocas manos. La derecha en el gobierno en nombre de la libertad profundiza la desigualdad social a través de una distribución regresiva del producto social.

Dada la tensión Trabajo - Capital propia del capitalismo, tras quince años proclives a beneficiar al trabajo; quince años proclives a hacerlo con el capital; una suerte de ley pendular del capitalismo que se expresaría en la dimensión política de la sociedad en la alternancia entre ciclos progresistas y ciclos conservadores.

Lo que esa reflexión no dice es que, en el ciclo progresista de mayor distribución del producto y mayor igualdad social, el capital no dejó de ser el gran beneficiario del producto socialmente producido. Esto dice acerca de la identidad de la izquierda progresista que, lejos de proponer estrategias orientadas a trascender el capitalismo, ha sido una cuidadosa administradora del sistema globalmente imperante en nuestro país, muy atenta a los equilibrios de la macroeconomía. Se distingue en todo caso de la derecha neoliberal en que no se adscribe a la teoría del derrame a la que rechaza explícitamente, desplegando en cambio políticas públicas que han sido significativamente eficaces en la reducción de la desigualdad y la pobreza.

Por otra parte, la explicación desde los ciclos de la economía así planteada, parece ser economicista y, no obstante la pretensión de ser marxista y por lo tanto materialista, ser fuertemente mecanicista y eventualmente idealista, aunque de un modo no intencional.

A propósito de ello, un punto relevante para nuestro asunto específico de debate, desde el punto de vista metodológico y epistemológico, es el del materialismo histórico como fenomenología de la vida real que Hinkelammert ha planteado (Hinkelammert, 2010, pp. 227-269) que es medular en la “reconstitución del pensamiento crítico”.

Uruguay: “democracia plena”

A partir de 2006, el periódico inglés *The Economist* comenzó a publicar un “índice de democracia” a partir de un estudio realizado en 165 países independientes en el mundo, sobre los criterios de proceso electoral y político, funcionamiento del gobierno, participación política y cultura política. Ya en ese primer estudio, Uruguay fue categorizado como “democracia plena”. Coincidió con el primer gobierno de izquierda en el país, el que hizo suya en nombre de éste esa calificación, como un galardón del que enorgullecerse por haberlo merecido, que implicaba el desafío de seguir mereciéndolo en el futuro.

Lo curioso era que según puntajes de 1 a 10 en la medición que hacen al indicador democrático, esta “democracia plena” resultaba paradójicamente más plena que otras democracias plenas (no solamente comparada con las “democracias deficitarias”) y menos plena que otras democracias plenas.

Se hacía así evidente que la “plenitud” –que es otro nombre de la “perfección”– no es condición empíricamente factible para las instituciones del tipo que sean, de manera tal que inducidos por *The Economist* incurriamos en la ilusión trascendental de haber construido una “democracia plena”, logro que implicaba un reconocimiento internacional que era un activo a fortalecer en aras de la proyección internacional del país, y que en función de ese ser para los otros, debíamos a futuro persistir en los ítems que merecían calificación positiva de nuestra democracia, de manera tal que, implícitamente, en lugar de procurar una mejor democracia para nosotros sobre la referencia de nuestras necesidades, deberíamos mantenernos al servicio de esa democracia que otros, con supuesta autoridad de algún tipo para hacerlo, calificaban y califican como “plena”.

En la página *Uruguay XXI*, del 16 de febrero de 2024, se enuncia que Uruguay es la “democracia más plena” en América del Sur y ocupa el lugar 14 en el mundo. Se dice que según el índice de democracia de *The Economist*, Uruguay tiene un puntaje de 8,66 sobre 10 y en la región sólo comparte la categoría con Costa Rica.

La página *Uruguay XXI* es una página oficial del gobierno uruguayo, el cual está actualmente en manos de la coalición republicana o coalición de derecha –según la nombren el oficialismo o la oposición– que, en una suerte de política de Estado, al recoger y difundir la información, alimenta el

sentido de sostener o incrementar nuestro puntaje como país en el índice de democracia. Mantener una buena calificación o mejorarla, sigue siendo una suerte de imperativo categórico de nuestra razón democrática, para todo el sistema político desde su centro tanto hacia la izquierda como hacia la derecha, en el que se mantiene la tesis implícita de que nosotros debemos ser para la democracia según los indicadores de calidad de *The Economist*, lo que parecería implicar que la democracia no sea para nosotros.

Hablar ahora de “democracia más plena” en lugar de “democracia plena”, lejos de resolver la paradoja antes señalada, la explicita sin liberarnos de la ilusión trascendental que nos induce a persistir en instituciones democráticas cuyo desempeño satisfaga los criterios de *The Economist*, aunque esa lógica institucional implique que 350.000 personas –el 10% de la población de Uruguay–, mayoritariamente niños, adolescentes y mujeres estén por debajo de la línea de pobreza, muchos de ellos en situación de inseguridad alimentaria en un país que produce alimentos para treinta millones de personas y que tiene potencialidad para producir para veinte millones más.

Entre 2004 y 2014 la pobreza medida por ingresos –en el marco del ciclo de gobiernos progresistas– se redujo del 40%, producto de la crisis del 2002, al 9%. A partir de allí se consolidó un núcleo duro de 10% de personas por debajo de la línea de pobreza, de las cuales el 44% son niños, niñas y adolescentes lo que significa una infantilización de la pobreza. Obviamente que se trata de niños pobres, en familias y hogares pobres, en los modos y grados en que –en esas condiciones, especialmente las más extremas– se pueda hablar de familias y hogares

Entre 2020 y 2024 – en el marco del gobierno conservador– se generaron cien mil nuevos pobres. ¿Sentirá ese 10% de la población por debajo de la línea de pobreza en Uruguay que vive en una “democracia plena”? ¿Puede el 90% restante pensar honestamente frente a ese dato duro del 10% de la población del país, estructuralmente por debajo de la línea de pobreza, que el Uruguay es una “democracia plena”?

Discutir la familia de “las derechas” y la familia de “las izquierdas”

Más allá del caso uruguayo en el que, en el sistema y el escenario político, la izquierda es predominantemente centroizquierda y la derecha centroderecha, más allá de que desde la derecha se habla de una izquierda “radical” en el extremo de esa centroizquierda y desde la izquierda se hable de una “extrema” derecha en el extremo de esa centroderecha; discutir sobre la pertinencia, significados y alcances de cada una de estas palabras –“fascismo”, “neofascismo”, “extrema derecha”, “derecha extrema” o “ultraderecha”; “nueva derecha”, “centroderecha”, “derechas”, “conservadurismo”– en el contexto de nuestra preocupación manifiesta por “el ascenso de la extrema derecha” a nivel continental y mundial, es un desafío ineludible.

La discusión sobre la “derecha” y sus variantes ha de incluir una discusión sobre la “izquierda” y las suyas, incluyendo la ponderación respecto a si son conceptos absolutos o relativos.

En esa discusión debe procurarse una adecuada determinación de los conceptos, evitando los inconvenientes de su subdeterminación o sobredeterminación. Los inconvenientes pasarían por enredarnos en una cuestión de palabras, distorsionando la aproximación cognoscitiva y crítica a la cuestión de hechos que es la que más allá de las palabras, aunque por su inevitable mediación, debe ser elucidada.

El Totalitarismo del Mercado

Como contracara de esa omnipresencia política, académica y comunicativa del concepto de “extrema derecha” y de la familia de conceptos correlacionados de que es parte; el de “Totalitarismo del Mercado” me atrevería a decir que es omniausente en esos mismos planos.

La alta visibilidad del ascenso de la “extrema derecha” en conjunción con la invisibilidad del totalitarismo del mercado como proceso subyacente de mayor profundidad que la fundamenta, deja al pensamiento crítico emancipatorio, huérfano de la comprensión crítica ontológica y ya no solamente óptica del orden de dominación en curso, comprensión necesaria para las mejores posibilidades de la

praxis emancipatoria. En este señalamiento del discernimiento entre un nivel óptico y un nivel ontológico de la crítica, evoco reflexiones de nuestro compañero Juan José Bautista, a quien de esta manera hago parte de nuestras reflexiones y discusiones de hoy.

“Totalitarismo del Mercado”, concepto que tiene la categoría de concepto trascendental crítico –así propongo considerarlo y este puede ser otro punto de nuestro debate–, es el que ha permitido a Hinkelammert hacer visible el invisible totalitarismo del mercado, que la alta visibilidad del ascenso de la “extrema derecha” –que hace a la empiría política y es recogido por el concepto empírico que lo amplifica en el debate académico– deja en la sombra.

La inclusión en nuestra convocatoria del concepto “Totalitarismo del Mercado”, la singulariza en el contexto de la multitud de convocatorias académicas que focalizan como el problema político determinante a enfrentar y resolver en perspectiva de emancipación frente a su sentido de dominación, el de la “extrema derecha”.

Esa singularidad hace que nuestra convocatoria no sea una más entre las tantas que han tenido y tienen lugar, sino que pueda ser complementaria de ellas y eventualmente trascenderlas.

“Derecha extrema” y la familia de conceptos que integra, son puestas en escena en el debate académico actual en el marco del fuerte protagonismo que las ciencias políticas han adquirido en el conjunto de las ciencias sociales, protagonismo que tiene que ver –al menos en mi país– con la presencia constante y creciente de los politólogos en los medios de comunicación, a través de la cual la disciplina y sus cultores se han configurado como formadores de opinión.

Las ciencias políticas, en el Uruguay y en otros países de la región, se han desarrollado desde la transición a la democracia en los `80 a la que han anticipado con la propia idea de “transición a la democracia”, promoviénola y legitimándola. Han definido como su campo de conocimiento, el de las instituciones políticas, sus actores y sus lógicas de funcionamiento, lo cual ha implicado una ganancia teórica en el afinamiento conceptual definitorio de ese campo de modo tal que el análisis de lo político se ha tornado politicista en la construcción de un ecosistema político que explícitamente, en lo que hace a la explicación y valoración de sus hechos y procesos, queda desanclado de las condiciones del ecosistema

económico-social que lo trasciende como su condición de posibilidad.

En ese mismo contexto de transiciones a la democracia de los '80 en América Latina, fuera de la *mainstream* de la ciencia política que en la región ha propiciado esa lectura politicista de lo político desanclada de las relaciones sociales de producción; Franz J. Hinkelammert ha profundizado una lectura materialista en la línea de una crítica de la economía política que se remite a Marx, una lectura en la que el politicismo no es sustituido por un economicismo. En esta lectura “las relaciones sociales de producción” como base real condicionan -dialécticamente y no mecánicamente- a la “superestructura jurídico política”, a las instituciones y sus actores, por lo que no se puede prescindir de ellas para la comprensión crítica de lo político, tomando nota de las implicaciones que la “teoría del espejo” con que en la perspectiva del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, Hinkelammert pone sobre sus pies la pretendidamente “marxista” teoría del reflejo, que más allá de Marx, puede ser señalada como estructuralista y mecanicista.

En referencia a ese contexto de los '80, Hinkelammert escribe “Del Mercado Total al Imperio Totalitario” (Hinkelammert, 1990, pp. 187-209) y “Mercado Total y democracia. La democracia y la nueva derecha en América Latina” (Hinkelammert, 1991, pp. 63-79). En esos textos ya está implícito el concepto de “Totalitarismo del Mercado” que consagra definitivamente en su libro publicado en 2018 *El Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como ser supremo* (Hinkelammert, 2018).

Entiendo que “Totalitarismo del Mercado” es un concepto trascendental crítico que hace posible una crítica ontológica del orden de dominación vigente y una comprensión crítica de la “extrema derecha”, que presumo no es posible sin la referencia de este concepto trascendental crítico.

La lectura de la realidad desde el concepto trascendental crítico “Totalitarismo del Mercado” habilita a hacer visible el totalitarismo que se ha venido estableciendo como el fundamento invisible de esa derecha visible que de “nueva derecha” ascendió aparentemente a “extrema derecha” y, con ello, a una mejor comprensión crítica de este fenómeno que parece identificar al vigente orden de dominación.

Los orígenes del totalitarismo en el Totalitarismo del Mercado

Los orígenes del totalitarismo es el título de un libro que Hannah Arendt publica en inglés en 1951. Los orígenes del totalitarismo es por otra parte el asunto de fondo a que el libro de Arendt se refiere.

Hinkelammert en “Del Mercado Total al Imperio Totalitario” del libro *Democracia y Totalitarismo* de 1990, declara que el concepto de totalitarismo que desarrolla “se basa en la teoría de Hannah Arendt” (Hinkelammert, 1990, p. 205) desarrollada en el libro antes mencionado y que ese concepto es el que aplica al análisis del “totalitarismo de los regímenes de seguridad nacional” que desarrolla en ese libro.

El título del libro de Arendt me invitó a considerar el discernimiento entre “origen” y “comienzo” que Karl Jaspers plantea respecto de la filosofía en su libro *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* cuando escribe: “La historia de la filosofía como pensar metódico tiene su origen hace 2500 años, pero como pensar mítico mucho antes. Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es histórico y el origen es la fuente de la que mana en todo tiempo el filosofar.” (Jaspers, 1984, p. 15).

Si se me permite una grosera –pero sugerente– trasposición analógica a los efectos de pensar la historia del totalitarismo, podría escribirse: *La historia del totalitarismo como pensar metódico tiene su origen hace 100 años, pero como pensar mítico mucho antes. Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es histórico y el origen es la fuente de la que mana en todo tiempo el totalitarismo.*

Deberíamos precisar que el totalitarismo no es solamente un modo de pensar como señala Jaspers respecto de la filosofía, sino que implica también un modo de sentir y un modo de actuar en el que, de manera diametralmente opuesta a la filosofía que tiene su origen el *a priori* antropológico, esto es, la afirmación de la dignidad humana si seguimos la tesis de Arturo Roig (Roig, 2009, p. 11) “necesita el totalitarismo destruir cada rastro de lo que corrientemente llamamos dignidad humana” (Arendt, 2004, p. 556) según analiza Arendt. Este modo de pensar, sentir y actuar que es “metódico” en las expresiones de la Alemania hitleriana y la Rusia staliniana, puede haber tenido antecedentes míticos como ha sido el caso de la filosofía según

propone Jaspers, que a nuestro modo de entenderla sobre la referencia del *a priori* antropológico en el que se funda, siendo centralmente un modo de pensar, éste se articula con un modo de sentir y un modo de actuar que hacen a las raíces de ese modo de pensar.

El totalitarismo actual que Hinkelammert discierne, en el contexto de su “crítica de la razón mítica” (Hinkelammert, 2007 y 2020), seguramente sea “metódico” y “mítico” sin que ello implique una contradicción debilitante, sino una sinergia mítico-racional por la que en la que la razón de la fuerza y la fuerza de la razón se potencian en la “razón mítica”.

En el título del libro de Arendt, “orígenes” parece referir al “comienzo” en los años 20 del siglo pasado en Europa que en los 30 desembocan en los sistemas totalitarios personalizados en las figuras de Hitler en la Alemania nazi de los campos de exterminio y de Stalin en la Rusia bolchevique de los Gulag.

Eventualmente, del detenido examen de esos “orígenes” en cuanto “comienzo” histórico del totalitarismo en esas dos versiones paradigmáticas que Arendt efectúa en su investigación, puede surgir una reflexión históricamente fundada sobre esos “orígenes” en cuanto “fuente de la que mana en todo tiempo el totalitarismo”.

Esa reflexión de alguna manera ya está en *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt. Sin duda, esa reflexión está –es mi convicción– en el concepto de totalitarismo que Hinkelammert desarrolla a partir del libro de Arendt, por el cual se refiere en referencia a la América Latina de los ´70 al “totalitarismo de los regímenes de seguridad nacional”, advirtiendo en referencia a la América Latina de los ´80 que el sometimiento a principios totalizados como el de la propiedad privada y el mercado “repite con las modificaciones del caso otros totalitarismos anteriores. Por eso esta vez debe ser posible revelar a tiempo lo que está viniendo”, para finalmente señalar en 2018 con alcance latinoamericano y mundial, “lo que hoy más nos amenaza: un nuevo totalitarismo, que esta vez está formándose y ya se ha formado como totalitarismo del mercado. Las fuerzas que constituyen este totalitarismo no emanan del Estado, sino de los poderes anónimos del mercado. Son ahora éstos los que someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria.” (Hinkelammert, 2018, p. 15).

Podemos considerar una discusión sobre los orígenes – permanentes– del totalitarismo, su presencia en el totalitarismo

del mercado y la naturaleza de este totalitarismo en lo que hace al balance entre lo metódico y lo mítico, lo mítico y lo racional.

Totalitarismo del Mercado y Democracia; “nueva derecha” y “extrema derecha”

“Totalitarismo del Mercado” como concepto trascendental crítico ya está presente en el pensamiento de Hinkelammert en su reflexión sobre el orden de dominación en América Latina en la década de los ´80. Ese concepto es el que le permite hacer visible un nuevo totalitarismo, respecto del que enuncia en “Del Mercado Total al Imperio Totalitario”:

“El totalitarismo del que estamos hablando, es una especie de espíritu de las instituciones. Sin embargo no es una institución. Por tanto, es imposible evitarlo a través de garantías institucionales y de derecho formal. Hoy ya no puede haber duda de que tampoco la democracia burguesa —entendida como institución— no forma de ninguna manera una garantía en contra del totalitarismo. Puede desarrollarse dentro de sus instituciones igualmente como lo puede hacer dentro de otros tipos institucionales. Entendemos aquí por totalitarismo un movimiento que polariza radicalmente el mundo a partir de la imaginación de una institucionalidad perfecta, pasando de la técnica social derivada de esta institucionalidad perfecta al terror social. El totalitarismo reduce al sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como única necesaria. El concepto de esta institucionalidad perfecta se deriva de las relaciones sociales de producción dominantes en cada caso.” (Hinkelammert, 1990, p. 205).

Si el totalitarismo de los comienzos históricos era lo contrario de la democracia y, por lo tanto, la construcción de la democracia era la mejor garantía para prevenirse contra el totalitarismo, el nuevo totalitarismo que Hinkelammert está haciendo visible encuentra en la democracia un sistema institucional funcional a su desarrollo y consolidación, porque es el espíritu que anima a las instituciones democráticas.

El problema no es con las instituciones democráticas sino con el espíritu burgués totalizado de estas instituciones que ellas no pueden controlar, transformar o eliminar, porque es el que las anima en cuanto instituciones, las que, no obstante su

definición democrática, responden al espíritu del totalitarismo al que además de vehicularlo, legitiman.

El totalitarismo es el espíritu de las instituciones que se deriva de la imaginación de una institucionalidad perfecta, la que a su vez se deriva de las relaciones de producción dominantes que en este caso son las del mercado capitalista. El “Mercado Total” es la institucionalidad perfecta que se impone en el imaginario social a partir de las relaciones mercantiles capitalistas de producción totalizadas, que implican la reducción del sujeto humano a relaciones de mercado.

Se configura así el “Totalitarismo del Mercado”, un espíritu que enmarca a las instituciones de la “democracia plena” la que mantendrá, aumentará o disminuirá la calificación de *The Economist* sin perderla, si mantiene su institucionalidad dentro de ese marco, en observancia de ese espíritu, en sinergia con las relaciones capitalistas de producción, de las que ese espíritu deriva.

Tanto las “democracias deficitarias” como las “democracias plenas” de hoy en América Latina provienen de las transiciones a la democracia de los ’80. En esas transiciones “decididas en una estrecha colaboración entre el gobierno de EEUU (...) y las élites locales, sobre todo las élites económicas” (Hinkelammert, 1991, p. 65), “la democracia es presentada en un sentido instrumental completamente desnudo. Aparece como instrumento de poder y nada más.” (Hinkelammert, 1991, p. 66).

La mayoría de las democracias actuales en Latinoamérica derivan de la última instancia de esa colaboración del poder imperial de EEUU y el poder económico en sus expresiones locales de las burguesías nacionales, “aún en los países donde la democracia es realmente un producto de un largo proceso social, se olvida ese hecho y se pasa a la interpretación instrumental de la democracia.” (Hinkelammert, 1991, p. 66). Este último sería el caso de Uruguay y Costa Rica –ambas “democracias plenas”- y de Chile que de “democracia plena” pasó actualmente a “democracia defectuosa” en la valoración de *The Economist*.

Se trata en todos los casos de “una democracia que empieza controlando a los movimientos populares para que no puedan recuperarse” y en caso de que volvieran a constituirse, tendrán siempre encima “la espada de Damocles de la vuelta de la dictadura militar” (Hinkelammert, 1991, p. 67): la dictadura

militar es la verdad de la democracia institucionalizada, la que se reduce entonces a no dictadura.

La “nueva derecha de América latina afirma la democracia en este sentido exclusivo de instrumentalización. Es heredera de las dictaduras militares de Seguridad Nacional y viene con la vocación de asegurar el esquema de poder originado por esas dictaduras en formas democráticas. Como democracia instrumentalizada, la fe en la democracia es la fe en la salvación por una simple estructura.” (Hinkelammert, 1991, p. 67).

¿Se mantiene la “extrema derecha” en ascenso en este siglo XXI en la misma perspectiva de mantener vigente la democracia instrumentalizada o muestra inclinaciones golpistas que pongan la dictadura que subyace a la democracia en el ejercicio del “terror social” a través del terrorismo de Estado, dada la insuficiencia percibida de la “técnica social” para minimizar y contener a los movimientos populares que con sus demandas vuelven a poner en riesgo la estructura que salva?

Desde el campo popular es imprescindible afirmar ensanchándolo el espacio común que hace la posibilidad de la política, ganándole terreno y procurando dejar fuera de lugar tanto a la “técnica social” como al “terror social”.

Al imperativo categórico político “Nunca más terrorismo de Estado” que el movimiento popular reivindica desde las transiciones a la democracia de los años ochenta, debe sumar a los efectos de su vigencia presente y futura el de *No más totalitarismo del mercado*, en cuanto el totalitarismo del mercado es condición de posibilidad del terrorismo de Estado.

El alineamiento de movimientos y actores sociales y políticos en términos de la praxis política en relación a esos imperativos hoy en América Latina es central para el discernimiento entre derecha (derechas) e izquierda (izquierdas).

En la derecha se tratará solamente de construcción de poder como dominación sobre las grandes mayorías en el despliegue de una praxis anti-humanista; en la izquierda de la construcción de comunidad sin exclusiones en el ejercicio del humanismo de la praxis desde una espiritualidad de liberación.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Hinkelammert, F. (1990). *Democracia y Totalitarismo*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. FCS-UNA.
- Jaspers, K. (1984). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. FCE.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una ventana.



Las crisis en curso que alimentan a la extrema derecha y al neofascismo

Henry Mora Jiménez

Quiero en primer lugar agradecer a quienes han organizado y hecho posible este fabuloso Encuentro que conmemora la vida y obra de Franz Hinkelammert.

Mi pregunta generadora es la siguiente: ¿Cuáles son las formas más apremiantes y desafiantes del imperialismo y del capitalismo que hoy nos amenazan y cómo estas se entrelazan vis a vis con el ascenso de la extrema derecha a nivel mundial?

Quiero mencionar cinco de estas amenazas (claramente hay otras), para luego hacer dos breves conclusiones, también vinculadas con el tema de este Encuentro.

Primera amenaza

“It is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism”.

Fredric Jamenson¹

La primera de las grandes amenazas que el sistema capitalista globalizado nos impone en su fase actual es una amenaza directa contra la vida. Es el hecho de que cada día estamos más cerca del ecocidio global (cambio climático, pérdida de biodiversidad, contaminación de los océanos, sobreexplotación de recursos naturales, etc.). Hinkelammert se refirió a esta crisis multidimensional como “la rebelión de los límites”.

¹ La cita “It is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism” se atribuye a Fredric Jameson y aparece en su ensayo “Future City” publicado en la revista *New Left Review* en mayo-junio de 2003. También se menciona en el libro *Capitalist Realism* de Mark Fisher, donde se cita tanto a Jameson como a Slavoj Žižek.

Pero lo más apremiante en relación con esta amenaza es que no parece que ninguna de las formas en que se está enfrentando el cambio climático desde las trincheras del «capitalismo verde» pueda realmente detener y, menos aún, revertir el ecocidio que se aproxima a paso acelerado. Basta recordar lo que fue la COP28 en Dubái, que parecía más una reunión de grandes empresarios al estilo del Foro de Davos, y que fue presidida nada más y nada menos que por el ministro del Petróleo de Emiratos Árabes Unidos. ¡Fue realmente inaudito!

Además, esa cumbre nos indica un quiebre en la forma en que desde las Naciones Unidas se está enfrentando (o mejor dicho, no se está enfrentando) esta amenaza global, al hacer participar de las supuestas soluciones de esta a los líderes y poderes que más bien atentan contra las posibilidades de hacer algún cambio significativo frente el ecocidio en curso.

Pero, peor aún que el negacionismo de Trump, Bolsonaro o Morrison, para algunos líderes religiosos fundamentalistas de gran impacto en la opinión pública estadounidense (Pat Robertson, James Dobson), el ecocidio global es algo en realidad bienvenido, porque es una señal de la “segunda venida de Cristo”. Si el negacionismo impide actuar, el fundamentalismo cristiano reza por acelerar la crisis.

Segunda amenaza

“El mercado se ha convertido en el ser supremo, y su lógica [la totalización del mercado] se impone como una religión que no admite cuestionamientos”.

(Hinkelammert, 2020, p. 15)

La segunda gran amenaza que quiero mencionar es la renovada escalada del neoliberalismo. El neoliberalismo no solamente asume hoy en día una forma neofascista. De hecho, como apuntó Hinkelammert muy tempranamente (1970), el neoliberalismo es el legítimo heredero del fascismo europeo de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo pasado. Pero hoy asume una forma todavía más amenazante. Y es que el neoliberalismo de hoy se ha convertido en una religión: la religión del mercado total. Una religión que en Europa abrazan incluso los socialdemócratas y los verdes.

Y esta amenaza confronta directamente las posibilidades de la propia sobrevivencia humana, porque encarna la pretensión de mercantilizarlo todo, de privatizarlo todo, la pretensión

imposible de una sociedad de mercado (lo que va más allá de las formas del neoliberalismo clásico, abarcando también la cultura). Ya no les basta solo con una economía de mercado, ahora quieren una sociedad de mercado, donde las propias relaciones humanas y hasta los sentimientos humanos se mercantilicen. Es la pretensión de convertir al ser humano en «capital humano», sobre lo cual volveremos más adelante. De manera que sigue siendo necesaria la reflexión sobre las nuevas amenazas que el neoliberalismo representa, sobre todo para nuestros pueblos en América Latina y el Caribe, donde neoliberalismo y fundamentalismo muchas veces se dan la mano.

Tercera amenaza

Comienzo con dos citas, una de un socialista portugués y otra de un representante de la extrema derecha francesa.

“La extrema derecha de hoy en día es fruto de la crisis del capitalismo liberal y busca imponer su visión del mundo como la única verdad aceptable”

(Rosas, 2024).

“La batalla por la hegemonía cultural es esencial para cualquier cambio político significativo”.

(Benoist, 2001, p. 15).

Lo tercero que debemos mencionar es el ascenso, incluso vertiginoso, de la extrema derecha en el mundo, incluso con sonados triunfos electorales. Algunos le llaman «la nueva derecha» o «conservadurismo radicalizado». Lo hemos vivido con Trump y Bolsonaro, lo estamos viviendo con Milei en la Argentina y en muchos países europeos, e incluso también en otras regiones, como en la India.

Efectivamente, se trata de una radicalización política de la derecha a nivel mundial que ahora lanza su «combate cultural por la hegemonía». Pero hay muchas facetas de la extrema derecha actual que simplemente no podemos igualar con lo que ocurría con el ascenso de las derechas en los años veinte y treinta del siglo pasado. Por ejemplo, no podemos ver este ascenso solo en términos de partidos. Ahora son movimientos, incluso movimientos de masas, masas físicas y masas virtuales. Esos movimientos de extrema derecha se mueven muchas veces por sentimientos y hasta podría decirse que son irracionales. Sin

embargo, captan, movilizan, convocan y entusiasman inclusive a sectores importantes de las juventudes y de la clase trabajadora.

Más aun, todas las posiciones anti humanistas de los fascismos de la primera mitad del siglo XX hoy reaparecen con un ropaje bastante cambiado. Como señaló Hinkelammert, ya no es un movimiento a partir del Estado, sino que ahora es un movimiento a partir del mercado y de las grandes burocracias de las empresas transnacionales. Estas burocracias ahora dominan la gran mayoría de los medios de comunicación. El capitalismo neoliberal no necesariamente totaliza el Estado, sino el mercado. Pero para totalizar el mercado muchas veces necesita formas dictatoriales de dominación.

Pero la cita de Rosas antes mencionada es incompleta, en dos sentidos:

- i) No solo es el capitalismo liberal y el Estado de bienestar lo que está en crisis, también lo está el proyecto de las izquierdas que en muchas partes ha sido incapaz de convocar, aglutinar y organizar a la población, incluso a la población directamente vulnerada, frente a las crisis del sistema;
- ii) No olvidemos que la crisis del capitalismo liberal y del Estado de bienestar está estrechamente relacionada con el colapso del bloque soviético, frente al cual, el capitalismo no se vio más en la necesidad de ostentar una fachada de “rostro humano”.

Y como ocurrió con los fascismos de hace un siglo, estos logran convencer a un sector significativo de la población de que las crisis que los amenazan son el producto de chivos expiatorios que conspiran contra sus condiciones de vida y sus valores. Antes fueron los judíos y comunistas. Hoy son, fundamentalmente, los migrantes y los “extremistas” (feministas, ecologistas, izquierdistas, personas trans, etc.).

Cuarta amenaza

“El capitalismo no solo convierte al ser humano en capital humano, sino que manipula las conciencias para que acepten esta reducción como algo natural e inevitable”
(Hinkelammert cit. en Bautista, 2019).

La cuarta amenaza que quiero mencionar es la creciente posibilidad de una manipulación, a escala industrial, de las conciencias humanas.

Para el pensamiento crítico es de extrema importancia la autoconciencia, la autorreflexión y la autonomía de las y los sujetos.

Si hay una forma en que la autoconciencia está siendo triturada por todas estas amenazas que he mencionado — y hay más, desde luego — es la pretensión del capitalismo de transformar al ser humano en «capital humano», término precisamente acuñado por el neoliberalismo (Gary Becker) y que expresa en su máxima expresión el fetichismo del mercado y del capital, pues pretende desaparecer de raíz la distinción entre trabajo asalariado y capital para postular que todos podemos poseer y manejar el “capital humano” producto de nuestra educación, nuestra experiencia, nuestras habilidades, nuestros conocimientos, e incluso, nuestros hábitos y nuestra personalidad.

Si el capitalismo quiere seguir su escalada de dominación y explotación a nivel mundial, tengámoslo claro, tendrá en efecto que intentar convertirnos en «capital humano», para lo cual, entre otras condiciones, tendrá que aplastar definitivamente la autoconciencia humana. Ese sería el triunfo definitivo de las élites que controlan y que definen las estrategias del capital y del imperialismo. De manera que, efectivamente, esa es una lucha mundial que nos compete a todas y a todos.

Y convertirnos en capital humano pasa por convertirnos en autómatas del mercado, del consumo y de la acumulación, algo que inició a gran escala décadas atrás con la propaganda comercial y la televisión y hoy crece exponencialmente con la “flexibilidad laboral”, las redes sociales, los algoritmos, el enclaustramiento digital, el hiper consumismo y la “lucha ideológica”.

Quinta amenaza

“Cuando el derecho de propiedad se pone en el centro, se deja de lado la referencia a la dignidad humana, que es considerada ahora como un aspecto emocional, no-racional. Todas las relaciones humanas son transformadas en relaciones de propiedad y en una especie de contratos de compra-venta”.
(Hinkelammert, 2012, p. 104).

Por último, quiero mencionar una amenaza en la que Franz Hinkelammert insistió frecuentemente: **el vaciamiento radical de la democracia y de los derechos humanos, también a nivel mundial.**

Este vaciamiento es un resultado directo de la imposición del neoliberalismo y del ascenso de la extrema derecha, porque el capitalismo del mercado total no se lleva bien con la democracia, a la que considera un estorbo. Menos aún si de lo que se trata es de imponer violentamente el neoliberalismo, como se evidenció en los 17 años de dictadura militar en Chile.

Desde luego que la democracia liberal capitalista es una democracia sumamente limitada. Eso lo sabemos muy bien. Pero incluso esas formas de democracia liberal han sido capturadas por las grandes élites y por las corporaciones transnacionales. Y esto también arrasa con los mismos derechos humanos, que han sido banalizados y que muchas veces son vistos por los extremistas de derecha como «distorsiones del libre mercado». Es como dijo Angela Merkel, la ex canciller de Alemania: “la democracia tiene que ser conforme al mercado”.

En cuanto a este punto, el mayor peligro es que convirtamos en sentido común la idea de que la democracia no vale la pena, a lo cual hay que responder con: “los problemas de la democracia se corrigen con más democracia”. Hay que trascender la democracia liberal, pero en el camino no podemos tirar a la basura el concepto mismo de democracia.

Dos conclusiones

De estas cinco amenazas quiero extraer **dos conclusiones.**

La primera: la izquierda sola no puede luchar exitosamente contra estas y otras amenazas (como la guerra). Estamos enfrentados a tal nivel de asedio, a tal nivel inédito de guerra contra la vida, que la izquierda, si bien debe guiar esta enorme tarea, sola no puede tener éxito en detener esta nueva «cruzada» de la «globalización». Ni siquiera es suficiente las alianzas con el llamado progresismo. Necesitamos ver, en cada caso concreto, cómo logramos alianzas incluso con sectores conservadores no radicalizados, cómo construimos «bloques históricos» con aspiraciones de poder también, para lograr, en los distintos aspectos en que vayamos avanzando, desmontar y revertir estas amenazas, que son abiertamente contra la vida, como todas y todos aquí lo tenemos muy claro.

Y la segunda: es importante, en realidad fundamental, rescatar, recuperar y replantear el sentido y el horizonte de la emancipación humana. Los proyectos transformadores de Estados, instituciones y estructuras económicas son muy importantes, sea como sea que se les llame, «proyectos de transformación», «proyectos de desarrollo», «proyectos de liberación», etc.

ctos transformadores, tenemos que recuperar la idea de **emancipación**. ¿Emanciparnos de qué? Bueno, de toda forma de esclavitud, de explotación, de opresión, de patriarcado, de la colonialidad, etcétera, etcétera.

En los últimos 20 años de su vida, Hinkelammert llamó mucho la atención sobre este punto (aunque lo tenía claro desde el principio), e insistió particularmente en la espiritualidad de la liberación. Hoy, el pensamiento crítico emancipatorio debe poner esta monumental tarea en un lugar prominente.

Referencias bibliográficas

Bautista Segales, J.J. (2019). *Hacia la reconstitución de “el ser humano” como sujeto*. Educere, vol. 23, núm. 76, pp. 851-858. Universidad de los Andes.

Benoist, A. de (2001). *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*. Le Labyrinthe.

Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. Editorial Arlequín.

Hinkelammert, F. (2020). Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo. Ediciones AKAL.

Jameson, F (2003). “Future City”. *New Left Review* (mayo-junio).

Rosas, F. (2024). “La extrema derecha de hoy en día es fruto de la crisis del capitalismo liberal”. *VoxEurop* (3 de septiembre).



Ilusiones trascendentales del modelo neoclásico de competencia perfecta. Crítica de Franz Hinkelammert

Hugo Amador Herrera Torres

Introducción

Las ciencias empíricas contienen conceptos trascendentales. “[...] Los conceptos trascendentales configuran escenarios perfectos —con consistencia lógica— contruidos [por los seres humanos] en su pensamiento. Tales escenarios no gozan de la oportunidad de materializarse en la realidad objetiva [...]” (Herrera, s/a, s/p).² ¿Qué se trasciende en los conceptos trascendentales? Se trasciende “las objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos” (Hinkelammert, 2002, p. 343). Los conceptos trascendentales, por tanto, son escenarios de perfección institucional.

En el diseño de los escenarios perfectos necesariamente se recurre a supuestos que resultan inaccesibles para los sujetos, o bien, la concreción de la perfección, entre otros aspectos, requiere que los seres humanos sean perfectos y con un cuerpo físico-biológico eterno. Dussel denomina a los conceptos trascendentales como postulados. Estos últimos son “[...] horizontes que siempre se desplazan y nunca pueden realizarse, como la estrella Polar de los chinos que les permitía

² Las palabras que aparecen entre corchetes en varias citas académicas en el texto son propias. Lo anterior obedece a que se agregan o suprimen palabras para aclarar y flexibilizar contenidos. No se afecta la idea central que comprende la cita.

orientarse en la navegación nocturna pero que como tal era inalcanzable [...]” (Dussel, 2009, p. 357). Los conceptos trascendentales entonces constituyen un punto de referencia obligado para la acción de las personas en tanto busquen el mejor avance en su entorno social. La importancia de los conceptos trascendentales es categorial, no radica en motivos empíricos. Los conceptos no se ubican como hipótesis para aceptarlos o rechazarlos con las experiencias que se obtengan en la práctica directa (Hinkelammert, 2000; Hinkelammert y Mora, 2014).

Los seres humanos también crean imaginaciones trascendentales, que se refieren al reconocimiento entre “sujetos efectivamente experimentados [en escenarios de perfección]” (Hinkelammert, 2002, p. 343). Los conceptos están centrados en la objetividad perfecta y las imaginaciones en la subjetividad perfecta. Los conceptos deben apuntar tres particularidades. Hinkelammert (2022a, 2022b, 2000) indica unas de manera explícita y otras implícitamente:

1. “Los sujetos necesitan pensar [su futuro objetivo a través] de escenarios perfectos con consistencia lógica en tanto quieran lograr empíricamente situaciones lo mejor posibles [en su presente objetivo]. Las situaciones lo mejor posibles son las situaciones con mayor proximidad en la realidad objetiva a los escenarios perfectos” (Herrera, s/a, s/p).
2. Los sujetos están conscientes que los escenarios perfectos son inalcanzables con su actividad.
3. La finalidad de los escenarios perfectos se encuentra relacionada con la reproducción de la vida humana y de la naturaleza.

Las ilusiones trascendentales conglomeran contenidos opuestos a lo señalado en los tres aspectos anteriores (Herrera, s/a):

- Los seres humanos proyectan escenarios perfectos cuyos diseños tienen fallas o inconsistencias lógicas. Dussel (2009) no coloca a este punto como ilusión. El autor escribe que los postulados —o conceptos trascendentales— pueden tener o no posibilidad lógica en el pensamiento. FH, al respecto, tampoco pone a este punto de forma manifiesta como ilusión. En este capítulo

se plantea la hipótesis de que orientaciones deformadas para la acción humana conducen a situaciones alejadas de la misma orientación. Esta clase de orientaciones distorsionan la actividad humana. Existe la “ilusión” de que se logrará una situación con acciones que en realidad llevarán a otras situaciones.

- La colocación de situaciones lo mejor posibles como guías para el quehacer de los sujetos en la búsqueda del mejor avance posible representa una ilusión. Herrera (2015) explica que la acción de los seres humanos cuando parte de situaciones lo mejor posibles culmina en situaciones por debajo de lo mejor posible.
- Los sujetos tienen la creencia de que pueden lograr con su acción los escenarios perfectos. La ilusión más común es la “[...] pretensión [real] de hacer [efectivo] un concepto trascendental [o una imaginación]” (Mora, 2025, s/p). Dussel identifica únicamente esta ilusión:

“[...] La “ilusión trascendental” —en expresión de FH consistiría en el caso de que los navegantes quisieran efectivamente llegar a la estrella [Polar] con sus juncos—, es la que comete el anarquista extremo de izquierda revolucionario, o el conservador capitalista cuando intentan realizar empíricamente el postulado *hic et nunc* (por ejemplo: la “sociedad sin clases”, la “disolución del Estado” en Bakunin o J. Holloway, el “comunismo” en su etapa plena —de *El Estado y la revolución de Lenin*—; o el “Estado mínimo” de Nozik, la “competencia perfecta” del neoliberalismo de Hayek, que es postulada desde un mercado *total*; o la “fraternidad” y la “igualdad” de la Revolución francesa, etc.)” (Dussel, 2009, p. 357).

- Los ejemplos que indica Dussel en la cita exponen escenarios extremos, a excepción del “Estado mínimo” de Nozik. Este tipo de Estado pudiera revelar una situación lo mejor posible y no un escenario perfecto. El “Estado cero” tentativamente sería el postulado.

- Escenarios perfectos que nieguen como finalidad la reproducción de la vida humana y de la naturaleza.

El modelo de competencia perfecta (CP) de la teoría económica neoclásica es un concepto trascendental. La CP fue elaborada principalmente por Walras (1987 [1874]) y Pareto (1945 [1906]) en esquemas de trabajo de diferentes momentos. Walras, en la construcción del modelo, en sí, retoma, profundiza y extiende de forma técnica la Ley de Say (la oferta crea su propia demanda, siendo la oferta el núcleo del proceso económico). Mora (2025) explica que, en efecto, la CP ha perdido popularidad explícita en la actualidad entre la comunidad académica centrada en estudios económicos, puesto que han aparecido nuevas propuestas como la teoría de las fallas del mercado (Keynes) o la teoría de juegos (Neumann, Morgenstern, Nash), ambas sostenidas en la competencia imperfecta y promotoras del mercado capitalista. El examen del mercado capitalista en términos de competencia imperfecta, sin embargo, invariablemente aterriza en el análisis de CP, ya que el diseño de la competencia imperfecta tiene su origen en la CP. Mora (2025), además, agrega que “todos” los enfoques centrados en el equilibrio general competitivo se introducen en la CP. Incluso, la definición más utilizada de economía en el siglo XXI continúa alimentándose del modelo. “La economía es el estudio de cómo las sociedades utilizan “recursos escasos” para producir bienes valiosos [con tendencia al infinito) y distribuirlos entre diferentes personas” (Samuelson y Nordhaus, 2006, p. 4). La CP acentúa la eficiencia asignativa (“recursos escasos”) y la eficiencia productiva.

El objetivo del capítulo es identificar las ilusiones trascendentales de la CP a partir del desarrollo teórico en materia de conceptos trascendentales que realiza Franz Hinkelammert.

Los conceptos trascendentales en la economía de mercado capitalista

En la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del XX se formalizó la economía de mercado capitalista, la cual sigue vigente en el siglo XXI. La línea operativa general de este tipo de economía se encuentra desarrollada principalmente en la teoría económica clásica (Smith, Ricardo, Malthus, Mill), en la corriente económica neoclásica (Jevons, Menger, Walras, Marshall, Pareto) y en el paradigma keynesiano. Las

tres escuelas, desde luego, tienen matices específicos, pero no difieren en la sustancia del modo de producción capitalista. El vínculo entre clásicos y neoclásicos es manifiesto en algunos puntos, por ejemplo, en la postura otorgada al mercado. En otros aspectos particulares no coinciden. Los clásicos abonan al análisis del crecimiento económico a largo plazo, los neoclásicos se centran en el corto plazo. Keynes, por su parte, presenta reformas amplias al mercado dentro de los mismos confines capitalistas. La mayoría de las formulaciones teóricas posteriores a los años treinta del siglo pasado continúan con la economía de mercado capitalista. En palabras de D'Autume (2000, citado por Cataño, 2004) se constituyó un neoclasicismo extendido: “[...] síntesis neoclásica-keynesiana, moderna economía del bienestar, nueva economía keynesiana, monetarismo neoliberal, elección pública, nueva macroeconomía clásica, neo-institucionalismo económico, economía ambiental [...]” (Herrera, 2023, p. 201). Resulta imposible empíricamente que la conducción de los procesos económicos de la actualidad se haga con base en un solo enfoque económico, se perciben elementos de varias. No obstante, hay un común denominador —en lo general— en el conjunto de las versiones: el mercado capitalista neoclásico ajustado con herramientas keynesianas.

Los conceptos trascendentales están inmersos en la economía predominante. Smith (1958 [1776]), en el marco de la teoría clásica, explica que el proceso económico se desenvuelve siguiendo dos leyes, que catalogó como naturales.

- I. La fuente de valor es el trabajo. Esta idea, por cierto, fue el argumento central de Marx en su crítica de la economía política, quien generó un contenido de raíz diferente al de Smith. Marx añade que la fuente del trabajo se encuentra en la tierra y el hombre: “[...] la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (2012: 424 [1867]). El valor únicamente puede venir de la fuerza de trabajo.
- II. Los intereses individuales cuando se buscan en un contexto de libertad y de competencia conllevan al beneficio colectivo. Una mano invisible es la encargada de lograr tal cometido. La mano invisible es un concepto trascendental.

Walras (1987 [1874]) y Pareto (1945 [1906]) exponen en el cuadro de la economía neoclásica la operación del proceso económico en condiciones de búsqueda de utilidad individual y de escasez de factores de producción. Los autores colocan en el centro a la CP. Esta necesariamente requiere del mercado capitalista. La mano invisible de Smith corresponde al mercado de la CP. La CP, como ya se mencionó, es un concepto trascendental.

Keynes (2019 [1936]) examinó que la producción, el ahorro, la inversión, el empleo y el consumo tienen reglas propias, que no se desprenden exclusivamente del interés individual. El autor tampoco identifica como problema central a la escasez de factores de producción. Estos dos posicionamientos son contrarios a la economía neoclásica de Walras y Pareto. Keynes observa el problema del proceso económico capitalista en la subutilización de los factores de producción. La subutilización es ocasionada por demandas insuficientes de productos. Demandas altas obligan a usar todos los factores disponibles. El desempleo viene entonces de producciones bajas por subutilización. Keynes se apega al razonamiento de que la mezcla de incremento de salarios con caída de precios sube la demanda de productos. Esta situación permite el uso total de los factores de producción y, por ende, se suscita el pleno empleo.

En la perspectiva neoclásica, el aumento de los salarios sube demanda de trabajo y, a la vez, disminuye la oferta de trabajo. Esta combinación aumenta el desempleo y, por consiguiente, desalienta el consumo. El desplome de la demanda de productos sucumbe a los precios. La demanda de trabajo ahora será menor a la oferta de trabajo. Haciendo el análisis anterior al revés, se obtiene que la disminución de los salarios baja la demanda de trabajo y aumenta la oferta de trabajo. Esto genera empleo con salarios bajos. El poder adquisitivo de este salario deprime al consumo. Poca demanda de productos hace caer los precios. Se forma un círculo vicioso. No se logran equilibrar.

En el paradigma keynesiano, los gobiernos con la política económica (fiscal, monetaria y cambiaria) estimulan la demanda. La política fiscal tiene mención especial en este asunto. El gobierno —con el monto que recibe de los impuestos— incrementa su gasto. El monto también aumenta con el endeudamiento. El gobierno gastará en lo que no gastan los agentes económicos, se concentrará en los factores de producción sobrantes, generando empleo. A mayor demanda, los agentes económicos, en consecuencia, tendrán mejor desempeño. El empleo se multiplica.

Los consumidores gastan su salario en consumo ordinario, ahorro e impuestos. El gasto de consumo ordinario de un consumidor será parte del salario de otro consumidor, y así sucesivamente. El proceso, que es circular, no tiene fin, aun cuando los gastos que se hagan con los salarios varíen. Esta circularidad infinita de los gastos de los consumidores, que es conducida por una relación exacta entre mercado y Estado, corresponde a un concepto trascendental. Lo mismo pasa con la utilización óptima de todos los factores de producción y con el pleno empleo.

Los resultados de la economía de mercado capitalista en la realidad objetiva son prácticamente lo contrario de los resultados que postulan sus conceptos trascendentales. La vida humana y la naturaleza han sido trastocados con el desenvolvimiento de este tipo de economía. Dussel lo evidencia:

“[...] La temperatura media de la Tierra en el siglo XX subió 0.6° centígrados. En el siglo XXI, [como efecto de la economía de mercado capitalista], aumentará de 1.1 a 6.4°. [...] Si se agrega el oscurecimiento global por nubes contaminadas con hollín, sulfatos, nitratos, cenizas, etc., [...] el incremento podría ser mucho mayor, hasta 10°. [...] Además, si la Tierra [en presente siglo] alcanzara los 500 ppm de anhídrido carbónico en la atmósfera [...] se llegaría a un pico ya irreversible. Groenlandia se cultivaría, las selvas tropicales se reducirían a matorrales, las algas se extinguirían” (Dussel, 2015, p. 225).

La problemática relatada en la cita también se expresa en el capitaloceno que presenta Moore (2016, 2017, 2020) o en la exposición de Saito (2022). En la actualidad no se perciben acercamientos a la mano invisible que logra transformar el interés individual en beneficio colectivo ni a la competencia perfecta ni a la circularidad infinita de los gastos de los consumidores que conducen hacia el pleno empleo. ¿Cuál es el problema? El dominio de ilusiones en los conceptos trascendentales.

Notas básicas de la competencia perfecta

La CP reúne varios aspectos, unos están idealizados y otros no propiamente. Los aspectos se vinculan con el comportamiento de los agentes económicos (productores y consumidores) y con una estructura de mercado específica (Mora, 2025;

Torres, 2015). La interacción de los aspectos, considerando algunos supuestos también idealizados (véase el caso del *ceteris paribus*), permite, según el modelo, un equilibrio entre la producción y el consumo de un producto, o bien, en otras palabras, la CP aterriza en un escenario donde la cantidad ofertada, por ejemplo, del producto “M”, a un precio corriente, es consumida totalmente por los demandantes. Se trata del vaciamiento del mercado del producto “M”. El equilibrio del producto “M” es un equilibrio parcial. En el escenario habrá tantos equilibrios parciales como productos haya. El equilibrio parcial también señala un óptimo de Pareto, es decir, producir sobre la curva máxima de posibilidades según la dotación de factores de producción que se tenga. Esto implica operar con la más alta eficiencia posible en la asignación de los factores (eficiencia asignativa).

La CP es un escenario idealizado donde la formación del equilibrio mercantil de un producto implica la intervención de un gran número de productores y consumidores en relación con la dinámica en el mercado de este mismo producto. El modelo no precisa el número de productores y consumidores. Todos los productores de un producto, además, deben elaborarlos con las mismas características (productos iguales). La sustitución del producto “M” del productor 1 por otro producto “M” del productor 2 es perfecta.

La oferta y demanda de un producto establecen el precio de este, los productores y consumidores no tienen “poder de mercado” para fijarlo y/o cambiarlo. Los agentes económicos tienen información exacta sobre los movimientos que experimente el precio de un producto en tiempo real. Los productores, por un lado, actúan en el mercado buscando la maximización de sus beneficios y, por el otro, los consumidores gozan de un comportamiento perfectamente racional, que se traduce en la maximización de su utilidad. Los productores y consumidores, además, no tienen obstáculos para entrar o salir del mercado de un producto.

El mercado es reconocido como mecanismo insuperable para reunir y distribuir la información —a través de los precios de los productos— a todos los productores y consumidores que estén incluidos en el proceso económico. “[...] El mercado de CP también debe proporcionar las (auto)regulaciones y protecciones implícitas en el control y la eliminación de actividades anticompetitivas en el momento que estas surjan [...]” (Mora, 2025, s/p). La movilidad de los factores de producción de un producto se hace con cero barreras en el

largo plazo. Y, el mercado, funciona adecuadamente sin la formación de externalidades (positivas y negativas) y sin la formación de costos de transacción.

El equilibrio parcial se expone técnicamente con una ecuación compuesta por dos variables dependientes y una independiente. Las dependientes indican la oferta y demanda de un producto. El propósito de la ecuación es determinar el precio para tal producto. El precio es justamente la variable independiente. El precio se acomoda de manera permanente hasta que se vacíe el mercado del producto. Solo hay un precio óptimo (precio de vaciamiento), que siempre tendrá valores positivos. Nótese que no existe atesoramiento. El dinero simplemente es facilitador del intercambio, se considera unidad de cambio y medida de valor.

Uno de los aspectos centrales del modelo es el “subastador walrasiano”, que es un ente metafísico, semejante al observador perfecto de Planck o al demonio de Laplace (Mora, 2025). El subastador canta el precio de cada uno de los productos. En caso de que después de cantar el precio haya exceso de oferta o demanda se detienen los intercambios y el subastador vuelve a cantar el precio. La participación del subastador termina hasta que se genere igualdad entre oferta y demanda (vaciamiento del mercado).

La simultaneidad de todos los equilibrios parciales de los productos existentes en el mercado representa al equilibrio general: la totalidad de los productos es vendida y consumida a precios delimitados. El equilibrio general implica, por consiguiente, múltiples ecuaciones, cada una con dos variables dependientes y una independiente. El propósito de las ecuaciones sigue siendo el mismo (Herrera, s/a, s/p).

Ilusiones trascendentales de la competencia perfecta

Hayek reconoce que la CP es un concepto trascendental. Friedman se dirige por la misma línea de Hayek: “[...] la CP no existe, [...] es un modelo ideal [...]” (Friedman, 1966, p. 157). No hay discusión con la posición trascendental del modelo. El conflicto se encuentra en que la CP tiene ilusiones trascendentales.

Criterios fundantes de la competencia perfecta

Los agentes económicos para producir bienes necesitan tener vida físico-biológica, no pueden trabajar si están muertos. La producción de bienes se encuentra subordinada a la vida del agente productor. “[...] No hace falta saber que no puede ser feliz; solamente hace falta saber que no se puede ser feliz sin [...] vida [...]” (Hinkelammert, 2000, p. 241). La vida del agente productor, que es naturaleza humana, por su parte, está condicionada por la naturaleza.

La preservación de la vida de los agentes productores, ahora bien, implica la satisfacción de necesidades físico-biológicas y subjetivas (Hinkelammert, 2000). La atención de necesidades subjetivas se halla en función de la satisfacción de necesidades físico-biológicas. Los agentes productores no son libres para elegir la atención de sus necesidades, a menos que quieran perder la vida. La libertad, más bien, está en cómo resolverlas, algunos tienen preferencias para hacerlo. “[...] La satisfacción de necesidades [posibilita] la vida; la satisfacción de las preferencias la hace agradable. [...] Para ser agradable, antes tiene que ser posible [...]” (Hinkelammert, 2000, pp. 239-240).

Todos los agentes productores incluidos en el proceso económico, en el equilibrio general que produce la CP, reciben un salario. El salario en el modelo se considera con variabilidad ininterrumpida, no acepta salarios fijos. Veamos. El equilibrio general se manifiesta con múltiples ecuaciones, las cuales se resuelven con los precios relativos de los productos y de los factores de producción. Los salarios, que constituyen el pago del factor trabajo, se mueven entre cero y un número positivo. El modelo puede arrojar una situación de equilibrio con salarios iguales o cercanos a cero. Los agentes productores, no obstante, requieren de una cantidad de ingresos que otorgue la oportunidad de cubrir sus necesidades (Herrera, s/a, s/p). La consideración de la satisfacción de necesidades —en equilibrio general para todos los agentes productores incluidos en el proceso económico— exige que “[...] el salario no sea ilimitadamente variable [...]” (Hinkelammert, 2000, p. 63).

La introducción de un salario fijo de subsistencia colapsa las soluciones de las ecuaciones porque se anexa otra variable independiente. Las ecuaciones mantienen su lógica en los casos donde el salario de los agentes productores sea superior al ingreso de subsistencia, puesto que no es necesario agregar una nueva variable. “[...] La relación entre la garantía de un salario suficiente y el cumplimiento de necesidades, por

tanto, no tiene lugar central en el modelo. Esto introduce a una ilusión trascendental. Las preferencias, que son criterios mercantiles, sí permiten la variabilidad [...]” (Herrera, s/a, s/p). “[...] No importa cuál sea el nivel de ingresos de una persona, sino únicamente su manera preferencial de utilizar su ingreso, según sus [...] preferencias [...]” (Hinkelammert, 2000, p. 63).

Fallas en la construcción lógica de la competencia perfecta

La situación lo mejor posible es la máxima cercanía al escenario perfecto. “Este vínculo técnico no se suscita con el modelo. La competencia lo mejor posible no representa un acercamiento a la CP” (Herrera, s/a, s/p). “[...] En CP nadie compite [...]” (Hinkelammert, 2000, p. 56). “La CP muestra un mundo que es perfectamente incompatible con nuestro mundo [...]” (Morgenstern citado por Hinkelammert, 2022a, p. 132). Hayek hace un planteamiento similar: “lo que discute la CP en realidad no debería denominarse competencia y [...] sus deducciones para la política económica no tienen mayor utilidad” (citado por Hinkelammert, 2022a, p. 136). La falta de enlaces coherentes entre CP y competencia real constituye una ilusión trascendental.

La competencia involucra enfrentamiento entre agentes productores. Si estos tienen al mismo tiempo información exacta sobre los precios de los productos, la competencia se queda en previsión, no hay ejecución. El conocimiento total permite saber lo que prevén los otros en materia de producción. La previsión de un productor causa reacciones inmediatas en la previsión de los demás productores, y viceversa. La parálisis de acción es el punto final de las reacciones (Hinkelammert, 2022a, 2000; Hinkelammert y Mora, 2013; Vergara, 2022). La previsión perfecta constituye una falla que interrumpe el funcionamiento lógico del modelo, corresponde a una ilusión trascendental. “[...] La situación de competencia real se aleja lo más posible del escenario de CP” (Herrera, s/a, s/p).

Otra falla lógica del modelo, que entra como ilusión trascendental, se encuentra en los equilibrios parciales simultáneos. Estos últimos requieren que los cambios en la oferta y demanda de un producto se reflejen instantáneamente en el resto de los productos, sin tiempo de por medio. “[...] El tiempo de la CP no es tiempo real, histórico, secuencial, de la realidad vivida; sino un tiempo trascendental con adaptaciones

simultáneas de los movimientos de los agentes económicos [...]” (Mora, 2025, s/p). Esta misma simultaneidad también se expone en el modelo de equilibrio general de Arrow-Debreu.

En oposición, la competencia real implica agentes con alta movilidad, que causan que la oferta y la demanda de los productos se modifiquen ininterrumpidamente, provocando numerosas (con tendencia al infinito) adaptaciones parciales sucesivas en los equilibrios de los demás productos. Los cambios necesitan tiempo real y histórico para mostrarse en los equilibrios. Las sucesiones derogan la simultaneidad. La anulación de modificaciones de la oferta y demanda, que involucraría agentes económicos estáticos, es concurrente con los equilibrios parciales simultáneos. La parálisis en la acción de los productores y consumidores alcanzaría la simultaneidad. La situación lo mejor posible, en este caso, sería que los productores y consumidores en la práctica realizaran lo menos posible transacciones para lograr un acercamiento a los agentes estancados de la CP (Herrera, s/a, s/p).

Finalmente, Hayek indica que “[...] los escolásticos españoles del siglo XVII [...] insistían que el precio matemático [de los productos] [...] dependía de tantas circunstancias que solo Dios podía conocerlo [...]” (Hayek, 1976, pp. 19-20). El mercado es el encargado de operar el sistema de precios en la economía capitalista. El Dios de los escolásticos españoles es semejante al mercado (Hinkelammert, 2022a, 2018, 2000; Hinkelammert y Mora, 2013). Dios es un concepto trascendental. Las capacidades otorgadas al mercado en la CP lo configuran como concepto trascendental. FH anota sobre el tema:

“Un proceso social de legitimación se orienta en función de una legitimación perfecta, aunque no se pretenda alcanzarla; se orienta por tanto hacia la plausibilidad perfecta. Un proceso social de derecho se orienta, de parte de los jueces y policías, hacia un cumplimiento perfecto de las normas. Y una competencia del mercado se orienta, en la sociedad burguesa, por determinadas intervenciones estatales en función de la competencia perfecta [...]” (Hinkelammert, 2000, p. 57).

En los casos de plausibilidad perfecta, de sistema de derecho perfecto y de competencia perfecta, mencionados en la cita, son los seres humanos quienes orientan los procesos; en el primer caso, la gente en general; en el segundo, los jueces y policías; y en el tercer asunto, los planificadores estatales. FH

deja claro que los sujetos son los únicos que pueden realizar las orientaciones, solo ellos están capacitados para enfrentar y/o esquivar los obstáculos, son quienes emprenden las acciones para superar las permanentes contingencias que surgen en la realidad, la cual siempre es precaria e inestable. En la CP, el mercado, logrará de forma automática una tendencia hacia los puntos más cercanos a los equilibrios parciales. Este mercado, que es un ente abstracto, solicita intervenciones simples, mecánicas e indirectas de los agentes económicos. FH, en la cita, habla de competencia perfecta, pero no es la misma a la que se refiere Walras y Pareto. La propuesta de FH es orientada por planificadores, la otra por el mercado (que no sería capitalista). Tal vez, FH a su competencia perfecta la debió haber llamado planificación económica perfecta entre Estado y agentes económicos.

Conclusiones

Los economistas, en particular aquellos que están concentrados en la economía normativa, en las construcciones de modelos, necesitan pensarlos como escenarios perfectos, sabiendo, por supuesto, que dichos escenarios son imposibles en la práctica. El ordenamiento teórico de estos escenarios precisamente corresponde a los conceptos trascendentales.

La CP es un concepto trascendental. Este modelo —mediante la oferta y demanda de un producto considerando un precio óptimo— generará un equilibrio parcial en ese producto. La simultaneidad de los equilibrios parciales constituirá al equilibrio general que, significa, según la explicación neoclásica, bienestar para todos los que estén incluidos en el proceso económico. El equilibrio general es otro concepto trascendental.

¿Cuáles son las ilusiones trascendentales de la CP con base en la exposición de FH en el renglón de conceptos trascendentales? El modelo principalmente contiene dos ilusiones:

Primera, los agentes económicos son naturaleza humana viva, para mantener esa condición deben dar atención constante a sus necesidades físico-biológicas. El modelo, en la fase de equilibrio general, permite que todos los agentes productores obtengan un salario; empero, en numerosas ocasiones, sin salirse de la situación equilibrada, pueden darse ingresos que no alcancen para

adquirir los productos que satisfagan las necesidades. La CP funciona únicamente con salarios variables. El fijar un salario de subsistencia y decretar que ninguna cantidad pueda bajar de ese límite interrumpiría el núcleo operativo del modelo. En la CP no es crucial cuál sea la cantidad de ingresos, aunque sea igual a cero; más bien, lo importante es cómo utilizar preferencialmente los salarios. Las preferencias, que es un criterio mercantil, aceptan las variabilidades ilimitadas.

Segunda, la competencia real no acerca a la CP. La creación lógica del modelo tiene fallas:

- La CP es lo opuesto a la competencia real. La competencia es conflictiva, los agentes son dinámicos, buscan derrotar al otro, demandan tener más información que los demás para contar con ventajas competitivas. En la CP los agentes —debido a la información completa que poseen sobre los precios— se quedan en la previsión.
- Los equilibrios parciales simultáneos del modelo tienen dirección contraria a los equilibrios parciales sucesivos reales. Los primeros exigen que las modificaciones en la oferta y demanda de los productos se reflejen de manera instantánea, con tiempo igual a cero, en los demás equilibrios. Los segundos implican —ante oscilaciones de la oferta y demanda— un cúmulo de adaptaciones parciales sucesivas que precisan tiempo indefinido para mostrar los ajustes en los otros equilibrios.

Esto abre varias acciones y líneas de investigación:

1. Justificación de los varios tipos de ilusiones trascendentales en la obra de FH.
2. ¿Cuáles son las diferencias entre escenarios perfectos, escenarios lo mejor concebibles y escenarios ideales? Herrera, hipotéticamente, plantea que:

“Los escenarios mejor concebibles son iguales a los escenarios ideales. Los escenarios perfectos no son semejantes a los escenarios lo mejor concebibles. El diseño de los escenarios perfectos es imposible en el pensamiento, ya que los seres humanos tienen conocimiento imperfecto. Y,

lo imperfecto no puede llevar a lo perfecto. El punto máximo de aterrizaje del conocimiento imperfecto es lo mejor concebible o ideal” (Herrera, 2023, p. 207).

3. ¿Cuál es la posición de los conceptos trascendentales en las propuestas alternativas a la economía de mercado capitalista, tales como la economía en estado estacionario (crecimiento económico cero) de Daly (1977), la bio-economía de Georgescu-Roegen (1971), la ecología política de Leff (2019), la economía ecológica o la economía social solidaria de Coraggio (2011, 2016)?
4. Vinculación de los conceptos trascendentales con los cuadros institucionales, los mitos y las utopías.

Referencias bibliográficas

Cataño, J. (2004). La teoría neoclásica del equilibrio general.

Apuntes críticos, *Cuadernos de Economía*, XXIII (40), pp. 175-204.

Coraggio, J. (2016). La economía social y solidaria (ESS): niveles y alcances de acción de sus actores. El papel de las universidades,

C. Puig (coordinador), *Economía social y solidaria: Conceptos, prácticas y políticas públicas*. Universidad del País Vasco, Hegoa.

Coraggio, J. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Ed. Abya-Yala y FLACSO Ecuador.

Daly, H. (1977). *Steady-State Economics*. W. H. Freeman.

Dussel, E. (2015). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica* (primera reimpresión). Siglo XXI.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Editorial Trotta.

Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Primera edición en 1962. Ediciones RIALP.

Georgescu-Roegen, N. (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*. Harvard University Press.

Hayek, F. (1976). La pretensión del conocimiento, ¿Inflación o pleno empleo? (1° edición del capítulo en 1974). Unión Editorial.

Herrera, H. (2023). Factibilidad trascendental. Postulados utópicos de una economía para la vida, *Economía. Teoría y Práctica*, 31(58), pp. 199-224.

Herrera, H. (2015). *Realismo político y realpolitik. Hacia una re-conceptualización de lo político. Contrastes entre Carl Schmitt y Franz Hinkelammert*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Herrera, H. (s/a). *Contenido trascendental de la competencia perfecta en el neoliberalismo de Hayek. Análisis a partir de la crítica de Hinkelammert*. Inédito.

Hinkelammert, F. (2022a). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. (2° ed.). Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. (2022b). *Razones que matan y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio*. [Con colaboración de Henry Mora]. Editorial Caminos y Editorial filosofía.cu.

Hinkelammert, F. (2018). *El totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Tercera edición. Primera edición en 1984. DEI.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (4° ed.). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas sobre economía crítica*. Arlekin.

Keynes, J. (2019). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (4° ed.) Fondo de Cultura Económica.

Lef, E. (2019). *Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. Siglo XXI editores.

Marx, K. (2012). *El Capital I. Crítica de la economía política* (3° ed. en español). Fondo de Cultura Económica.

Mora, H. (2025). Paradojas dialécticas del modelo de competencia perfecta de la teoría económica, *Economía y sociedad* (pre-print).

Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Ed. Traficante de sueños.

Moore, J. (2017). *A History of the World in Seven Cheap Things. A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. University of California Press.

Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.

Pareto, V. (1945). *Manual de economía política*. Atalaya.

Saito, H. (2022). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Bellaterra.

Samuelson, P. y Nordhaus, W. (2006). *Economía* 18° ed.). McGraw-Hill.

Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica.

Torres, J. (2015). *Economía política* (5° ed.). Pirámide.

Vergara, J. (2022). La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 27(97), pp. 1-16.

Walras, L. (1987). *Elementos de economía política pura*. Alianza Editorial.



Crítica al totalitarismo de mercado y a las ultraderechas

Jorge Vergara

El totalitarismo de mercado

La crítica de Hinkelammert a la sociedad contemporánea como totalitarismo de mercado tiene dos aspectos centrales: por una parte, comprende el cuestionamiento de su economía política y su ideología, y por otra, a la estrategia de la globalización. A través de toda su obra, realizó una crítica compleja y profunda al neoliberalismo, la más importante economía política conservadora, tanto a su teoría como a las políticas inspiradas en ella. Su análisis demostró que este no es sólo una teoría económica, sino una concepción de la sociedad, del hombre, su libertad, igualdad, del derecho y otros aspectos. En síntesis, busca ser una cosmovisión que responda a las principales preguntas sobre el hombre, el sentido de la vida humana, la sociedad y sus principales subsistemas (Vergara, 2022). Hinkelammert cuestionó radicalmente los distintos aspectos de esta teoría y examinó sus raíces y los principios teóricos, en que basa su discursividad. Asimismo, mostró que este no solo contiene supuestos teológicos como la mano invisible de la Divina Providencia, sino que es la teología de la religión del mercado (Vergara, 2022).

Uno de sus primeros libros, *Las armas ideológicas de la muerte*, contiene un capítulo: “El fetichismo feliz de Milton Friedman” (Hinkelammert 1978, pp. 99-126). Este es un notable análisis crítico de su concepción de la economía, la sociedad y los individuos. Según Hinkelammert, para Friedman, los seres humanos no son (con)ciudadanos o prójimos, son “capital

humano”, es decir una forma de capital, una *cosa* con valor de cambio. El ser humano sería un ser económico, un componente del mercado. Si así fuera, la única racionalidad humana consistiría en aplicar el cálculo económico de acuerdo con el principio de la minimización de costos y la maximización de ganancias. Por tanto, el modelo de conducta humana sería paradójicamente la lógica empresarial. Cada individuo sería análogo a una empresa que debe competir y realizar su interés propio. Friedman cree que toda acción humana puede ser comprendida en términos de costo y beneficio, incluso la decisión de una pareja de tener un hijo o el acto de dar una limosna. Considera, asimismo, que los propietarios de un condominio tienen derecho a impedir que llegue un nuevo vecino afroamericano, pues el derecho de propiedad incluye el de discriminar. La conclusión del análisis de Hinkelammert es que la teoría friedmaniana es ideológicamente un *totalitarismo económico* del cual nada ni nadie puede escapar.

Posteriormente, Hinkelammert examinó otras situaciones donde se presenta este fenómeno. En la economía actual la acción se orienta por la competitividad, que exige disminuir costos y aumentar la ganancia, sin considerar los efectos colaterales sobre los trabajadores y el medio ambiente, que son las fuentes de valor. El resultado es el deterioro de ambos sectores. “El valor central es la competitividad, y el sujeto central alrededor del cual gira toda nuestra sociedad es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos, derivados de los precios de mercado (Hinkelammert, 1978, p. 9). Otro valor es la eficiencia, que rechaza todo cuestionamiento sobre sus efectos. Sin embargo, no puede responder a la pregunta “¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado?” (Hinkelammert, 1978, p. 9). Se plantea, entonces, un dilema perverso: “O se pierde en la competencia o se participa en la destrucción de los fundamentos de la vida de nuestro planeta” (p. 10). En el mercado total “la competencia es la única intocable, pero esta promueve la destrucción” (p. 10) de las personas y de la naturaleza. Pero, esta se niega o minimiza mediante la creencia en el mito de la mano invisible, según el cual toda acción fragmentaria es “insertada automáticamente, en una totalidad equilibrada del mercado” (p. 10). La mano invisible produce eficientemente la destrucción, por lo tanto, esta “eficiencia” es ineficiente. “Una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de riqueza” (p. 10), y estas son los seres humanos y la naturaleza.

El totalitarismo del mercado se ha profundizado con la globalización que difiere del período precedente.

“Había una evidente alternativa en los años sesenta y setenta, estaba representada por el socialismo y una nueva idea de cultura. Sin embargo, fue suprimida por persecución de los centros de poder capitalista y su lucha de clases dese arriba” (Hinkelammert, 2022, p. 351).

De esta forma, Hinkelammert expuso la diversidad de las actuales formas de globalización y destacó la más importante, a la cual denominó “la estrategia de la globalización” (Hinkelammert, 1999).

“Esta se desarrolló en la década de 1970. Empezó con el golpe militar chileno y su dictadura de Seguridad Nacional. Le siguió Thatcher y Reagan. Ellos pusieron fin al período anterior, que empezó con el fin de la Segunda Guerra Mundial” (Hinkelammert, 2018, p. 145).

El nuevo período se caracteriza por haber instaurado una nueva división internacional el trabajo, según el diseño de la Trilateral (Hinkelammert, 1977), que ha profundizado la dependencia de los países periféricos. Se les ha asignado el papel -controlado por las transnacionales- de proporcionar materias primas abundantes y baratas; minimizar los Estados de los países dependientes; desindustrializar su economía e importar productos elaborados. Los países se ven obligados a contraer deudas que profundizan dicha dependencia y los empobrecen. Esto se realiza en el contexto de un mercado totalizado con creciente intercambio desigual.

Con ello la economía se ha convertido en política de crecimiento regida por la maximización económica (Hinkelammert, 2018).

“Esta estrategia produce efectos, que no se han contemplado al imponerla. Se hacen visibles en amenazas globales, que ya habían aparecido antes, pero que se profundizan insospechadamente: la creciente exclusión y marginación de grandes partes de la población humana, la subversión de las relaciones humanas mismas y la crisis del medio ambiente son las peores. Se van profundizando precisamente por el hecho, de que nuestras burocracias privadas – que además son propietarios de los medios de comunicación – denuncian las medidas necesarias para tomarlas como distorsiones del mercado” (Hinkelammert, 2003).

La referida estrategia implica transformaciones de los estados de derecho social y de la democracia, especialmente de los países periféricos, que implican un debilitamiento o vaciamiento de los derechos humanos en dichos países. En muchos países los Estados han ido disminuyendo sus funciones sociales mediante las privatizaciones en vivienda, salud, educación, previsión, temas laborales y urbanismo.

“La iniciativa de tener el Estado a disposición de la promoción del totalitarismo de mercado parte de los poderes económicos de las burocracias privadas de las empresas, por tanto, toda esta totalización del Estado está al servicio de los poderes del mercado” (Hinkelammert, 2018, p. 17).

Los estados de derecho se han debilitado e incluso se han introducido normas contrarias a los derechos humanos socioeconómicos y políticos, como el uso prolongado de estados de excepción, por ejemplo, en Chile y El Salvador. Incluso se ha renunciado a derechos humanos mínimos, como ha sucedido en Estados Unidos, autorizando la tortura y aumentando la violencia policial contra afroamericanos, emigrantes y latinos (Hinkelammert, 2005). Es así que la lucha por los derechos humanos de las mujeres y los afroamericanos se ha convertido en un tema central del debate político.

Esta estrategia de globalización ha generado diversos efectos negativos en la población. En países como Chile y Argentina, donde se han aplicado radicalmente las políticas de shock, se ha producido un decrecimiento de la calidad de vida por el descenso del poder adquisitivo de los salarios y el aumento de los precios. La introducción de tecnologías en todas las actividades económicas ha acrecentado las ganancias, pero ha disminuido el nivel de empleo y de salarios.

En las últimas décadas se observa un crecimiento exponencial de propiedad e ingreso de los grupos económicos, que ha alcanzado los mayores niveles de riqueza de la historia, no solo en los países periféricos sino también en los centrales, como ha mostrado Piketti (2014, pp. 53-88). Continúa aumentando la desigualdad no solo en la población, sino entre los países. Este proceso genera una importante distorsión política y social, especialmente cuando los oligarcas de una sociedad no solo poseen la mayor riqueza, sino también los medios de comunicación financian a partidos políticos, controlan el sistema impositivo y son dueños de la mayor parte de las universidades y colegios (Winters, 2024). Este es el caso paradigmático de Chile.

La crisis de la democracia

Los estudios comparados muestran un creciente malestar por las democracias que se expresa en inestabilidad política y en el descenso de su aprobación, de sus partidos y dirigentes, así como en el aumento de la abstención y en manifestaciones masivas de protesta, tanto en América Latina como en algunos países europeos. Se ha acrecentado la corrupción de los dirigentes políticos, especialmente en América Latina. Más aún, la mayor parte de los sistemas políticos ha sido cooptado por las transnacionales y los grupos económicos internos. Estas condiciones han conducido a una crisis de representación y legitimidad en la mayoría de los países de América y Europa y se ha producido un vaciamiento de la democracia incluso en los países europeos. La soberanía del capital ha sustituido a la de los ciudadanos (Hinkelammert, 1999). La democracia se ha convertido en una lucha de poder entre las elites en vez de asegurar los derechos humanos, como ha escrito Hinkelammert. Estamos viviendo un profundo desencanto de la democracia (liberal).

En este espacio han surgido o se están desarrollando los partidos de ultraderecha y sus intelectuales, que se han convertido en poderosos actores políticos en Estados Unidos y en países de Asia, Europa y América Latina. Estos partidos están experimentando una tendencia a unificarse, pero también se constatan diferencias significativas entre ellos. Su complejidad política, ideológica y psicosocial ha estimulado una diversidad de interpretaciones. Expondremos algunas de sus principales características en Argentina, España y Chile, con base en la teoría social de Hinkelammert. Estos partidos y movimientos difieren de las derechas, aunque comparten supuestos y creencias.

Hinkelammert caracteriza la época actual como un gran *Termidor*, es decir como un movimiento que idealiza una etapa del pasado e intenta restaurar su orden social y político, diferente en cada país (2018, “Introducción”). Desde la perspectiva del totalitarismo del mercado que está todavía en desarrollo, como dice nuestro autor, estos partidos constituyen una nueva forma o etapa de este. Y esto se prueba por la adhesión de estos partidos a las políticas neoliberales. Con excepción de El Salvador, estos partidos buscan debilitar y minimizar el Estado en Argentina, Chile y España, disminuir los impuestos al capital, entregar sus materias primas a los empresarios y transnacionales, eliminar los controles ambientales, etc.

Su ideología niega la igualdad entre los seres humanos y considera enemigos a los pueblos originarios, a los opositores, extranjeros, emigrantes, gitanos, de otras etnias y religiones y a los pobres. Niegan sus derechos humanos radicalmente. Por tanto, justifican su represión, marginación, exilio, encarcelamiento y expulsión, así como la violencia policial contra ellos. Hinkelammert ha señalado que estos procedimientos de “construcción del enemigo” son muy antiguos. Aparecen ya de *Las Catilinarias* de Cicerón. En la Edad Media, en tiempo de las cruzadas, se justificó el homicidio de los islámicos y el antisemitismo, los cuales se prolongan en el presente. En suma, nos dice Hinkelammert, se los convierte en monstruos. No solo son opositores, sino enemigos, que se predica de cualquier forma de socialismo, aunque sea socialdemócrata. Asumen la concepción de Schmitt, de la política como guerra, como lucha entre amigos y enemigos. Son antiprogresistas y combaten cualquier movimiento de catolicismo social, progresista, feminista, LGTB, humanitario o de Naciones Unidas, etc.

Niegan la existencia de derechos humanos universales como el derecho a la vida, a la alimentación, a expresarse libremente, al derecho de reunión, de manifestación, así como todos los derechos económico-sociales y culturales y de género. Asimismo, rechazan los Pactos internacionales e incluso el derecho humanitario. Los partidarios de la ultraderecha se presentan como defensores de la nación, como verdaderos patriotas, contra enemigos cuya destrucción, neutralización o alejamiento sería una exigencia de sobrevivencia. Como dijo Pinochet en su testamento “estábamos en una guerra, éramos nosotros o ellos”.

Los partidos de ultraderecha son contrarios a toda utopía universalista de libertad e igualdad, ya sea cristiana, marxista o anarquista. En ese sentido, son anti utópicos. Sin embargo, poseen utopías de retorno a una edad dorada, utopías reaccionarias imposibles de realizar, en las que sus naciones serían grandes de nuevo. Estas alimentan un nacionalismo retrógrado que justifica las exclusiones de los que no creen en ellas. Estas utopías son: para Bolsonaro el período de la dictadura: el Imperio español o el franquismo para Abascal; el poderío industrial y económico estadounidense hasta los noventa del siglo pasado para Trump; la República rentista argentina desde 1880 a 1930 de Milei; el neofacismo de Meloni con su consigna de “Dios, patria y familia”, y otros.

Este utopismo reaccionario -aunque solo sean representaciones irrealizables empíricamente de una sociedad sin conflictos- desde la perspectiva de Hinkelammert tiene mucha importancia, pues su propósito es la normalización e interiorización de la dominación. En dichos partidos existe una ingenuidad utópica que cree que pueden ser concretadas. Ellas dan sentido a su acción social y señalan sus fines. En estos partidos hay líderes que encarnan la voluntad de hacer real la utopía, cuya legitimidad surge de esta personificación. Este no es un representante como en la democracia representativa, sino que corporaliza la voluntad y el poder del grupo en que cada participante se liga al jefe por lealtad y aceptación incondicional.

En estos partidos, las relaciones entre sus miembros y la conexión con la sociedad son de carácter autoritario. Su ideología es dogmática y no puede ser modificada por la voluntad de los militantes. Se aceptan las doctrinas y órdenes no porque se las considera adecuadas o justas, sino porque provienen de los jefes. Sus líderes asumen posturas mesiánicas o son autócratas que tienden a permanecer en el poder indefinidamente. Es el caso de Erdogan, Putin, Bukele y otros. Cuando algunos de ellos pierden las elecciones intentan negarlo, promueven asaltos al parlamento y otras instituciones y llaman a las fuerzas armadas.

En los militantes de estas organizaciones se perciben diversos componentes psicosociales entrelazados: el sentimiento de pertenecer a una comunidad homogénea, que proporciona seguridad, ayuda y experiencia de poder; su lealtad a ella y a sus jefes; el odio a sus adversarios; la creencia en su utopía y en la verdad de sus discursos.

El darwinismo social de Milei

Puede decirse que el gobierno del presidente argentino es un caso extremo de un gobierno de extrema derecha con una ideología neoliberal y darwinista social. Freud dice que los casos extremos ayudan a comprender los fenómenos. Milei ha sido aprobado y aplaudido por estos partidos y por líderes políticos y económicos ultra reaccionarios como Trump y Musk. Se diría que ha tenido esta recepción de los partidarios del totalitarismo de mercado porque es un fundamentalista de esta ideología.

La doctrina anti humanista del darwinismo social surgió en la Inglaterra victoriana y fue elaborada por Herbert Spencer. Su

concepción de la realidad estaba basada en su metafísica de creencia en una tendencia al progreso inherente del cosmos y de las sociedades. En el caso de estas el progreso se basaba en la sujeción de leyes permanentes del liberalismo clásico de Smith. El darwinismo social tiene como un dogma la tesis que los seres humanos son desiguales y se debe propiciar “la sobrevivencia de los más aptos” y dejar morir a los débiles y pobres.

En su principal obra política *El hombre contra el Estado* (1865), Spencer sostuvo que el Estado era la principal amenaza para la libertad individual. Consecuentemente, se opuso al proceso de democratización del voto en Inglaterra que acrecentó el número de ciudadanos y fortaleció al Estado. Asimismo, se opuso radicalmente a las primeras y modestas políticas sociales que intentaban paliar los terribles efectos sociales de las condiciones laborales de la época. Creía que las leyes económicas del capitalismo manchesteriano eran principios definitivos que no podían ser transgredidos. Fue partidario de la libertad económica ilimitada y rechazaba cualquier restricción al mercado y, consiguientemente, cualquier forma de intervencionismo del Estado. Así, se opuso a la educación y bibliotecas públicas, a la restricción del horario de trabajo de los niños en las fábricas; a la ayuda del Estado a los desempleados y a los pobres a quienes consideraba “parásitos que, de un modo u otro, viven a expensas de la sociedad, vagos y borrachos (...) jóvenes que constituyen una carga para sus padres (...) Una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer” (Spencer, 1953, pp. 46-47).

Spencer opinaba que la pobreza no era una situación social, sino un defecto genético.

“[La pobreza es causada] por los defectos de la naturaleza humana mal-adaptada al estado social, [los socialistas] imaginan que es posible remediarlas mediante una nueva ordenación. [Pero] ninguna forma de cooperación, grande o pequeña puede establecerse sin que implique sumisión a los organismos reguladores. [Esto conducirá] al despotismo de una burocracia organizada y centralizada” (Spencer, 1953, pp. 76-77).

Por tanto, consideraba que el Estado se había convertido en el mayor enemigo de la libertad y que las nuevas medidas sociales conducirían al socialismo, que era la esclavitud. El título de su libro es una invocación a la lucha: *El hombre*

contra el Estado. Hayek y Friedman asumieron esa doctrina. Consideran que no existen derechos humanos ni siquiera el derecho a la vida. Como dijo Hayek: “hay que hacer un cálculo de vidas”; también aseveró que el solo hecho de nacer no otorga ningún derecho” (1990).

Milei ha reproducido de modo radical la política de shock que Friedman aconsejó a Pinochet en los setenta. Ha disminuido la inflación a costa del crecimiento del nivel de la pobreza, ha logrado el déficit cero reduciendo las pensiones, cuyo poder adquisitivo ha descendido en 30% y con la reducción del gasto social de las provincias. Retiró los subsidios a los comedores comunitarios, a los servicios básicos domiciliarios y de transporte, que han subido enormemente. Ha disminuido el gasto en educación pública y en salud. Pero, se alaba por haber logrado pagar cuotas de la deuda internacional diciendo que Argentina es un país serio, disminuyendo el riesgo país. Un periodista le dijo que muchas personas no alcanzaban a llegar a fin de mes, le contestó que aún están vivas. Un alto funcionario de su gobierno aconsejó a las familias que hicieran una sola comida al día.

“La violencia discursiva que hoy se sostiene desde el poder genera sufrimiento y muerte. Cuando la política oficial “baja” un discurso de odio, violencia y muerte el efecto performativo no se hace esperar” (Levín, 2024 a). Desde el inicio de su campaña política Milei ha desplegado una histriónica retórica de odio contra los keynesianos, los peronistas, los universitarios, sus opositores, pero especialmente contra los socialistas. Ha llamado “virus” a sus opositores, así como Pinochet los llamó “cáncer” y los nazis llamaban “ratas” a los judíos. Recientemente, manifestó la profundidad de su odio: “me encantaría meterle el último clavo al cajón del kirchnerismo, con Cristina adentro” (Lorca, 2024).

El psiquiatra Santiago Levín ha señalado, asimismo, que “Las conferencias de prensa diarias ofrecidas desde Casa de Gobierno han pasado a formar parte, en poco tiempo, de la historia universal de la infamia. Las peores noticias se anuncian con beneplácito, con ironía y hasta con sorna. Miles quedan en la calle y esa tragedia humana es comunicada con obscena satisfacción. Es una estrategia comunicacional cuidadosamente seleccionada, un “permitido” antes inadmisibles en la comunicación política. Sufran, rueguen, ayunen, penen. Cuanto más dolor social, más regocijo oficial. Cuando Rodolfo Walsh hablaba de la miseria planificada

no imaginaba este clímax perverso en la estética semántica estatal, que se encuentra en línea con lo que Rita Segato ha denominado *la pedagogía de la crueldad*” (Levín, 2024)

La pregunta es qué podemos hacer frente a esta ideología de la muerte impulsada por la ultraderecha. La tarea principal parece ser profundizar su análisis y denunciarla en los medios sociales y de comunicación. Hinkelammert señala que actualmente hay un conflicto entre la democracia de los ciudadanos que se oponen al totalitarismo de mercado y “el objetivo de sus partidos de someter a la población entera sin ninguna posibilidad de defensa e imponerse definitivamente” (Hinkelammert, 2018, p. 17). Propone enfrentar estos terribles y sus utopías:

“... que vaya más allá de ellos para formular una democracia real, que en todos los terribles anteriores fracasó. Estamos ante la disyuntiva entre democracia y mercado, entre un mercado que se impone a todo, en todas partes y en todo momento, o el desarrollo de una democracia que responda a la voluntad de los pueblos y exija que el mercado se conforme a la democracia, por tanto, que tenga en su centro no el mercado sino al ser humano” (Hinkelammert, 2018, pp. 8 y 9).

Referencias bibliográficas

Hayek, F. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial.

Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad*. Heredia: Escuela de economía UNA.

Hinkelammert F. (2018). *Totalitarismo del mercado*. México: Akal

Hinkelammert, 2005. La transformación del Estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización. *Polis N° 10*.

Hinkelammert F. (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago de Chile: Lom

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

Levín, S. (2024). La crueldad avanza. Soberanía Sanitaria. <https://revistasoberaniasanitaria.com.ar/author/santiagolevin/>

Levín, S. (2024 a). El desquicio. *Soberanía Sanitaria*. <https://revistasoberaniasanitaria.com.ar/el-desquicio/>

Lorca, J. (21 de octubre de 2024). Milei quiere poner “el último clavo al cajón del kirchnerismo con Cristina adentro” y Kirchner le responde: “¿Me querés matar?”. *El País*. <https://elpais.com/argentina/2024-10-21/milei-quiere-poner-el-ultimo-clavo-al-cajon-del-kirchnerismo-con-cristina-adentro-y-kirchner-le-responde-me-quieres-matar.html>

Piketti (2014). *El capital del siglo XXI*. FCE.

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

Vergara J. (2022). La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 27, núm. 97.

Winters, J. (2024). *Oligarquía*. Arpa.



II PARTE.

FUNDAMENTALISMOS, NEOFASCISMOS Y RADICALISMOS:

Totalitarismo y fundamentalismo en Franz Hinkelammert: las nuevas extremas derechas

Carlos Molina Velásquez

¿Cuáles son los rasgos que tienen en común las nuevas extremas derechas de América Latina? ¿*Por qué* las derechas de la región *son nuevas*? Quiero sugerir que las respuestas a estas preguntas las podríamos encontrar en lo que Franz Hinkelammert entendía como totalitarismo y fundamentalismo del mercado.

A mediados de la década de los 80 del siglo pasado, Hinkelammert reflexionaba sobre el Mercado Total que declaraba como blasfema cualquier oposición a las relaciones mercantiles. Dicha declaración se apoyaba en el “mito de la lucha del bien contra el mal” y en un “esquema cristiano de agresión”, cuya expresión más extrema vendría a ser el fundamentalismo cristiano (Hinkelammert, 1990, pp. 172-180, 187-209 y 241-256). Casi dos décadas después, Hinkelammert hablará no solo de un fundamentalismo cristiano vinculado al neoconservadurismo y al neoliberalismo, sino también del fundamentalismo del mercado, el cual niega la complejidad del mundo y destruye la vida humana (Hinkelammert, 2003, pp. 286-294). Dos cosas quiero destacar: por una parte, la estrecha relación entre *totalitarismo* y *fundamentalismo*, como si fueran dos expresiones clave del mismo fenómeno; y, por otro lado, la necesidad de poner en primer plano el totalitarismo y fundamentalismo *del mercado* como algo especialmente insidioso y mortal.

Para Hinkelammert, los rasgos totalitarios que habríamos podido encontrar en diversos “estatismos” o fascismos no solo están presentes en el mercado, sino que encuentran en él las mejores condiciones para su realización. Esto lo confirman el inmenso poder económico que poseen los mercados financieros en el mundo globalizado y el socavamiento del poder de los Estados por parte de un “gobierno extraparlamentario” mundial —una forma de disolución del mismo espíritu parlamentario y de la política en sí—, pero también la manera como la colonización global que realiza el mercado capitalista vuelve irrelevantes las decisiones políticas y la acción social contestataria, las cuales no cuestionan, ni en la teoría ni en la práctica, el absoluto dominio del mercado (Hinkelammert, 2003, pp. 23-28).

Sin embargo, es importante señalar que la crítica de Hinkelammert no se dirige a la mera existencia del mercado capitalista, sino a sus rasgos totalitarios, es decir, a la pretensión de que el mercado sea *el único lugar* de la libertad, la sociedad y la misma humanidad. A mediados de los 70, Hinkelammert ya hablaba de un “nuevo extremismo derechista” cuyo núcleo era una radicalización del individualismo (Hinkelammert, 1977, pp. 173-176). Más adelante, a mediados de los 80, hablará de una “nueva derecha”, residiendo dicha novedad en el abandono de todo intento de coexistencia del mercado y el Estado, consistente con la renuncia a cualquier intento de transformación de la sociedad según ideales de bien común y justicia social, incluso capitalistas y liberales. Esta nueva derecha, por el contrario, proclama e instauro al mercado como *sociedad perfecta*, oponiéndola al Estado, que vendría a ser una “sociedad perversa”. Lo perverso, para esta derecha, es intervenir el mercado apelando a cualquier cosa que no sea su misma esencia: *su* libertad (Hinkelammert, 2000b, pp. 65-81). Y en esto consiste el totalitarismo del mercado: la afirmación de que la libertad, la sociedad y la vida humana solo pueden tener sentido y existir dentro de los límites que establece la sociedad perfecta del mercado. Naturalmente, tal cosa nos exigirá que ignoremos sistemáticamente la condición humana y sus límites de factibilidad, y una sociedad que se ordena según criterios de perfectibilidad no solo genera graves amenazas para la vida humana concreta, sino que además es imposible.

En línea con esto último, hay que decir que Hinkelammert no ha defendido nunca que pueda existir una sociedad humana sin relaciones mercantiles: dadas las limitaciones que tenemos para dirigir y planificar las interacciones económicas de forma

perfecta, el mercado es una institucionalidad humanamente necesaria. Incluso hay que agregar que, si tal cosa fuera posible —la planificación perfecta—, solo lo sería mediante la creación de una institucionalidad sustituta del mercado con rasgos de “perfección”, lo cual incurriría en una nueva totalización, estatal o de otro tipo. “Estar en contra del mercado”, para Hinkelammert, significa que nos oponemos a su totalización, no a la mera existencia de relaciones mercantiles³.

Ahora bien, a mi modo de ver, Hinkelammert se ocupa del fundamentalismo no solo porque se trata de un fenómeno social preocupante, sino también porque encuentra en sus expresiones elementos clave para su análisis, es decir, no solo habla de totalitarismo sino también de fundamentalismo, ya que con ello quiere poner en evidencia algunos rasgos que la expresión “totalitarismo” no alcanza a mostrar. Por ello ha reflexionado sobre los fundamentalismos, distinguiendo entre los religiosos y otros que serían, en cierto modo, seculares.

Hay que considerar que la palabra “fundamentalista” se usa frecuentemente para referirse a grupos militantes que respaldan sus programas en doctrinas religiosas, usualmente integristas, conservadoras o tradicionalistas. El término proviene del siglo XIX y alude a los grupos cristianos opuestos a los cambios propiciados por el avance de la modernidad que, según ellos, amenazaban el orden social. Desde entonces se ha usado el término para referirse a las sectas cristianas milenaristas y apocalípticas, a grupos extremistas islámicos o de cristianos conservadores, así como al movimiento provida y otros similares. Generalmente, se piensa que la razón por la que se les llama “fundamentalistas” es porque su rasgo esencial es la pretensión de que la vida social solo puede regirse adecuadamente observando fielmente una cierta interpretación de la palabra o la ley de Dios, hasta el punto de que la no observancia de la misma debería ser considerada inmoral e incluso ilegal. También, la expresión ha llegado a ser sinónimo de puritanismo, fanatismo y extremismo⁴. Sin embargo, aunque estas pueden ser interpretaciones legítimas en ciertos contextos, el análisis de Hinkelammert nos proporciona un enfoque que, a mi modo de ver, puede resultar más acertado e iluminador.

Para Hinkelammert, el fundamentalismo cristiano nace en las iglesias protestantes de Estados Unidos y luego se traslada al terreno político conservador, mientras otras versiones emigran, más bien, al área económica, como sucede con la teología de la prosperidad⁵. Algunos de estos fundamentalismos religiosos

³ Para una reflexión amplia y pormenorizada del problema de la condición humana y sus límites de factibilidad, y de la imposibilidad de vivir sin relaciones mercantiles, ver Hinkelammert, 2000a

⁴ Para diversas formas de describir y definir los fundamentalismos religiosos, pueden consultarse Vaggione, J.M., Gokal, S. y Zuberi, S., 2008, y Tamayo, 2009, pp. 73-98.

⁵ Para otra manera de analizar los fundamentalismos económicos, puede consultarse Tamayo, 2009, pp. 99-109.

adquieren un fuerte carácter apocalíptico, el cual también es asimilado en el mundo de la economía, dando origen a fundamentalismos económicos con rasgos antiutópicos, cínicos y nihilistas, los cuales no tendrían ningún problema en llevar a la humanidad hacia un suicidio colectivo (Hinkelammert, 1990, pp. 194-200; Hinkelammert, 2012, pp. 114-126)⁶.

Pero ¿tiene sentido emplear una expresión que se usa para hablar de fenómenos religiosos en el análisis económico y político? Sí lo tiene. En primer lugar, no estamos hablando de fenómenos religiosos aislados de las sociedades donde se desarrollan, sino de posicionamientos sobre la vida humana y la sociedad que no se limitan a lo que sucede dentro de las congregaciones cristianas, aun cuando sean clave los elementos propios de una religión. Por otra parte, según Hinkelammert y siguiendo a Benjamin, el capitalismo no solo *es* una religión, de hecho, la más universal que existe, sino que, además, no es ningún accidente o “cuerpo extraño” en el desarrollo de nuestras sociedades modernas, sino que es un carácter constitutivo de ella (Hinkelammert, 2007, pp. 166-179). Además, dado que, para Hinkelammert, la modernidad surgió en cierto modo de una transformación del mismo cristianismo, no puede negarse la estrecha relación entre este y el capitalismo (Hinkelammert, 2017; Hinkelammert, 2022). No solo es legítimo que hablemos de un fundamentalismo económico o secular, sino que se trata de un asunto muy pertinente e incluso urgente.

Ahora bien, lo más importante en el análisis de Hinkelammert es que no llega a hablar de totalitarismo y fundamentalismo del mercado asignando simplemente nombres convenientes a fenómenos heterogéneos, sino, más bien, porque, a mi modo de ver, considera que la raíz misma tanto del totalitarismo como del fundamentalismo es una sola: “la negación del sujeto” (Hinkelammert, 2003, p. 286). Podemos entender dicha negación del sujeto como un *posicionamiento ante lo humano que se niega a reconocer que cualquier acción o decisión sobre la sociedad debe considerar la condición humana*, esto es, la de que la sociedad está constituida por seres finitos que aspiramos a lo infinito, mortales que buscamos la vida en su plenitud, y que en esa búsqueda *siempre* nos encontramos enfrentados a límites de factibilidad que la acción social y las decisiones políticas no deben ignorar. Hinkelammert llamará a este reconocimiento “toma de conciencia trascendental” (Hinkelammert, 1970, pp. 288-293)⁷, un análisis de lo humano desde una “dialéctica trascendental” (Hinkelammert, 1970, pp. 191 y 221) y también un reconocimiento del “sujeto trascendental” (Hinkelammert, 1988/1989).

⁶ Para un análisis de la crítica del antiutopismo en Hinkelammert y su importancia como clave para comprender algunas de las nuevas extremas derechas de la región, ver Liceaga, 2024.

⁷ Para un análisis de la importancia de esta toma de conciencia trascendental en el pensamiento de Hinkelammert, ver Molina Velásquez, 2024.

En un claro contraste con estos conceptos clave en el análisis social hinkelammertiano, un posicionamiento totalitario y fundamentalista ignorará absolutamente dicho reconocimiento y entenderá la acción social desde una visión dualista para la cual la vida humana se encontrará siempre sometida a la ley, la cual es considerada como única alternativa a la muerte, al caos y al desorden. Y esto es particularmente real y terrible en el caso del totalitarismo y fundamentalismo del mercado. Por el contrario, *una visión de totalidad fundamentada en la vida humana concreta debe ser dialéctica*, lo cual quiere decir que el mercado, el Estado, las instituciones y las leyes no pueden totalizarse, y deben ser interpelados críticamente mediante una toma de conciencia de la negatividad que siempre está presente en la sociedad: la muerte, lo finito, lo imposible (Hinkelammert, 1970, pp. 288-289).

En línea con lo anterior, el carácter específicamente totalitario y fundamentalista de totalitarismos y fundamentalismos —es decir, por qué *totalitarismos* y no “fascismos” o “absolutismos”, y por qué *fundamentalismos* y no “integristas”, “conservadurismos” o “tradicionalismos”—, consiste en que ambos se niegan a reconocer los límites de factibilidad propios de la condición humana a la hora de pensar las instituciones y la sociedad, derivando en una postulación *dualista* de la vida humana y la sociedad: sumisión absoluta a la ley, por un lado, caos y muerte, por el otro. En el caso de los fundamentalismos, la deshumanización que resulta de esto no se debe meramente a que se esté apelando a algún tipo de “verdad fundamental” —la única posible, real, la más plena, etc.—, sino a que la verdad a la que se apela solo tiene sentido *dentro* de dicho dualismo, el cual ignora la condición humana. Esto es esencial, ya que, como lo mencionamos en un intercambio oral con Norman Solórzano, en el VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico⁸, el mismo Hinkelammert habría rechazado cualquier crítica del fundamentalismo que implicara la renuncia a la búsqueda de fundamentos, a la manera de algún tipo de “posmodernismo débil” o reivindicación del “pensamiento fragmentario”. Para Hinkelammert, “el fundamento es el sujeto... la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es la vida. En el inicio está el grito del sujeto” (Hinkelammert, 2003, p. 286).

Entonces, si ya en los 80 Hinkelammert señalaba que el totalitarismo del mercado era “una especie de espíritu de las instituciones” (Hinkelammert, 1990, p. 205, nota 10), ¿será que el fundamentalismo es, por otra parte, el espíritu “que atraviesa a las personas” que viven bajo el dominio de las instituciones

⁸ Celebrado del 24 al 26 de septiembre de 2024, en la Universidad Nacional (UNA), Heredia, Costa Rica.

totalitarias?⁹ Pienso que la pregunta es importante, no porque implique que debemos trazar una línea divisoria que separe a las personas de las instituciones o al fundamentalismo del totalitarismo, sino, al contrario, porque nos permite ver cómo dichas separaciones no son plausibles *precisamente por la necesaria conexión entre poder y verdad*. El ejercicio del poder totalitario necesita de una verdad fundamentalista en tanto “reduce [al] sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como [la] única necesaria” (Hinkelammert, 1990, p. 205, nota 10). Y ya que tanto la reducción total del sujeto como la perfección del mercado son, en realidad, ilusiones o mitificaciones trascendentales (Hinkelammert, 2000a, p. 268), estados ideales que nunca podrán ser realizados de forma perfecta —el sujeto viviente nunca puede ser anulado, aplastado ni silenciado *totalmente*—, el poder totalitario no puede prescindir de alusiones y apelaciones a la verdad que busquen garantizar la connivencia y el respaldo de las personas. Aun si se trata de una verdad fundamentalista, el poder totalitario se verá obligado a recurrir a la argumentación y la justificación, al adoctrinamiento y al cultivo de una militancia. Y esto refleja hasta qué punto el fundamentalismo no es algo que compete exclusivamente a las personas, sino, más bien, una dimensión necesaria de las mismas instituciones a las que se refiere Hinkelammert.

Ahora bien, insistir en un núcleo fundamental de totalitarismos y fundamentalismos —la negación del sujeto— plantea el problema de la clarificación de aquello específico que señala cada uno, sin que eso implique que debemos concebirlos como fenómenos separados. A mi modo de ver, la clave de esta clarificación está en la relación entre poder y verdad a la que aludí en el párrafo anterior: totalitarismo y fundamentalismo son dos expresiones de un mismo posicionamiento ante lo humano que se expresa, *en lo que respecta al poder* —el modo como las cosas *pueden y deben hacerse*— como totalitarismo, y *en lo que respecta a la verdad* —lo *único* que necesitamos y debemos *saber*— como fundamentalismo.

⁹ Esta observación sobre qué sería lo característico del fundamentalismo y del totalitarismo, a partir de la idea hinkelammertiana de este último como “espíritu de las instituciones”, me la sugirió Yamandú Acosta, con quien estoy en deuda.

Podemos entender al totalitarismo como la negación de la condición humana *en función del modo como debe ejercerse el poder*. Por su parte, el totalitarismo del mercado entiende el ejercicio del poder como *puesta en marcha de una maquinaria tecnocrática y policial* que no permite que el mercado sea o pueda ser intervenido, dejando así a su automatismo como el único poder efectivo. El totalitarismo del mercado dictamina, a la postre, una política económica “anti-intervencionista” y

esto lleva a la muerte de la misma política: para la maquinaria del mercado, la política se vuelve irrelevante. No obstante, al ser imposible la totalización perfecta de dicha maquinaria, la política reaparece, retorna, generalmente en sus formas más inhumanas (Hinkelammert, 1990, pp. 188-192). Sin embargo, aunque el totalitarismo pueda apelar a la fuerza bruta y ejercerla, incluso matando personas, su forma más propia de matarlas es “dejándolas morir”, al impedir cualquier intervención del mercado que surja del reconocimiento de los peligros que pueda representar para la vida humana concreta (Hinkelammert, 2007, pp. 81-83). Todo intento de intervención de esta maquinaria, como sucede con la apelación a los derechos humanos de la vida humana, es denunciado como *distorsión del mercado*, como *irracionalidad* que obstaculiza *su funcionamiento* y, por lo tanto, es visto como una amenaza a las instituciones, a la sociedad y a la misma vida humana.

En cuanto al fundamentalismo, lo podemos concebir como la negación de la condición humana *en función de la única verdad que debemos saber*. El fundamentalismo del mercado, que hereda su esquematismo esencial del fundamentalismo cristiano, entiende el compromiso con la verdad como *militancia de sumisión al sentido común* que no permite cuestionar los dogmas del mercado. El fundamentalismo del mercado destruye el pensamiento crítico: la sumisión a *su* sentido común lo vuelve irrelevante. Esto no impide que los lenguajes de este sentido común sean los de las ciencias sociales, que de hecho se esfuerza por colonizar. Pero, cuando es necesario, recurre también a la fuerza para imponer sus dogmas, usando todos los poderes a su alcance. Y todo intento de ir en contra de su ortodoxia, como cuando, una vez más, queremos apelar a los derechos humanos de la vida humana, es denunciado como *blasfemia*, *apostasía*, *infidelidad* que socava *la fe* en el mercado y, por lo tanto, como un peligro para las instituciones, la sociedad y la vida humana (Hinkelammert, 1990, pp. 172-180).

Totalitarismo y fundamentalismo son dos formulaciones de un mismo posicionamiento ante lo humano que prescribe las acciones a ejecutar y las creencias a fomentar, según una visión dualista de la vida humana, la cual parte a la humanidad en dos: quiénes viven y quiénes mueren, quiénes son libres y quiénes esclavos, qué le da sentido a nuestras vidas y qué vendría a ser un sinsentido, qué podemos cambiar y qué es imposible.

La importancia del posicionamiento totalitario y fundamentalista ante el problema de lo posible y lo imposible —que en última instancia es el problema de cómo concebimos la historia y qué podemos esperar del futuro— nos invita a reflexionar sobre el lugar que ocupan el pasado y el futuro en sus formulaciones, ya que parece que podríamos estar ante una curiosa diferencia. *Grosso modo*, podríamos sostener que el totalitarismo del mercado no alude para nada al pasado y solo se enfoca en el futuro, dirigiendo su mirada a una “sociedad en la que todo estará solucionado”, mientras que el fundamentalismo cristiano, por el contrario, renuncia al futuro y dirige toda su atención a un pasado que la razón moderna amenaza destruir¹⁰. Si esto es así, ¿cómo es posible la vinculación entre el totalitarismo neoliberal y el fundamentalismo cristiano? Pues bien, en los años 80, Hinkelammert veía un “puente” que los unía:

De la unión entre este movimiento fundamentalista y el neoliberalismo surge la nueva derecha actual en los EE.UU. El puente entre ambos es el anti-intervencionismo extremo, que ambos comparten sobre la base de tradiciones distintas. Un rol parecido juega en ambos el antiutopismo. Todos los elementos que el neoliberalismo combate, en nombre de su anti-intervencionismo, son considerados en el fundamentalismo como obras del Anticristo y, por tanto, interpretados en términos metafísicos y religiosos (Hinkelammert, 1990, p. 198).

En realidad, el totalitarismo del mercado habla del futuro, pero es un futuro sin ninguna novedad, donde no hay cabida para “otros mundos posibles” distintos del mundo del mercado total. Y el rechazo de la novedad se apoya en una metafísica anti-iluminista y antimoderna que toma del fundamentalismo apocalíptico y sus profecías catastróficas:

Apocalypse now, ese es el programa del fundamentalismo. En manos del fundamentalismo se transforma en una profecía autocumplida, que corresponde a profundos anhelos de muerte, que en toda la teología fundamentalista están presentes. Es el anhelo de llevar a la muerte a un mundo que no encaja en la voluntad desatada del fundamentalista (Hinkelammert, 1990, p. 253).

¹⁰ Debo estas consideraciones a una observación que me hiciera Jung Mo Sung.

La estrecha relación entre *anti-intervencionismo* y *antiutopismo* explica cómo se articulan el pasado y el futuro *dentro de*

esta unión entre totalitarismo neoliberal y fundamentalismo cristiano: para que las cosas sean nuevas, para tener un futuro, debemos ir al fundamento, al “designio eterno de Dios” y *dejar que este lo realice: no debemos intentar hacerlo nosotros*. Y si aparece la catástrofe, esta será bienvenida:

Para el fundamentalista... la esperanza está precisamente en la llegada de esta catástrofe. Cuanto peor, mucho mejor. Porque en la batalla final vuelve Cristo. “Cristo viene” es una esperanza que se hace tanto más grande cuanto peor están las cosas. En la catástrofe final viene Cristo para iniciar el reino milenarista destinado para los buenos que se han defendido del Anticristo. Los intervencionistas, en cambio, van al infierno para toda la eternidad [...]

La ley de la historia subyacente aquí llega a ser absolutamente metafísica y determinista. Este futuro de catástrofe se considera algo absolutamente fatal, como designio eterno de Dios, escrito de una vez por todas en las profecías bíblicas.

Las descripciones del reino milenarista que se dan en este contexto no son más que las imaginaciones de un mercado total, que ha sido realizado totalmente en estos mil años.

De esta manera, se completa el mundo utópico de la nueva derecha de EE.UU. (Hinkelammert, 1990, pp. 199-200).

El anti-intervencionismo sigue estando en la raíz del *determinismo fundamentalista*, que “condena a muerte” todo intento de oposición al designio de Dios. La única acción buena posible será la promoción del final que debe llegar, mientras que cualquier llamado a oponerse a la catástrofe será visto como rebeldía que deberá ser castigada:

Este catastrofismo activo de los fundamentalistas se racionaliza por un determinismo absoluto. Todo está ya decidido. No hay nada que hacer, excepto promover la destrucción que es la voluntad de Dios revelada en la Biblia. Ni ser bueno ni ser malo nos puede salvar. Además, ser bueno significa promover esta destrucción en marcha. Y, por ser buenos, ellos se pueden escapar a tiempo hacia la eternidad, mientras que los otros tienen que sufrir la furia de Dios.

Junto con este determinismo absoluto se entiende la prédica de la obediencia absoluta. La obediencia es el valor central del fundamentalismo, la que se identifica con la humildad; obediencia es renuncia a la rebelión. Obediencia que se concentra en la voluntad de Dios hacia la destrucción y que se opone violentamente a la rebeldía, la que sería cualquier acto tendiente a salvar a la humanidad de las catástrofes, que hoy, realmente, la amenazan. Esta violencia es tan grande que el fundamentalista declarará que hasta en el milenio, cuando ya no haya muerte, la habrá todavía para los casos de rebeldía, la que seguirá siendo castigada por la pena capital (Hinkelammert, 1990, p. 253).

Hinkelammert ve en el fundamentalismo cristiano de los 80 un proyecto religioso que llegará a ser complementario de otro secular: el anti-intervencionismo neoliberal. Entre ellos hay diferencias, sin duda, pero su núcleo es el mismo:

No hay duda de que el fundamentalismo es un proyecto político. Al unirse con el movimiento neoconservador en los EE.UU., le proporcionó a éste el proyecto, precisamente lo que necesitaba para transformarse en conservatismo de masas, tal como quería. Este es hoy el proyecto que amenaza la propia existencia de la humanidad y que interpreta la destrucción de ella como su propia salvación y su paso al milenio. Aparece nuevamente un capitalismo que dejó de lado sus sueños de igualdad derivados del cielo de las almas iguales y que pasa a afirmarse como dominación absoluta que pide obediencia a costa de la muerte [...]

Esta vinculación del fundamentalismo con el proyecto neoconservador. explica igualmente la facilidad con la que este proyecto integra el neoliberalismo actual. La furia fundamentalista en contra de la rebeldía [...] encaja con el anti-intervencionismo neoliberal. Son dos caras de una misma medalla: una cara religiosa y otra cara secular. Sin embargo, indican lo mismo, apuntando igualmente a la extrema militarización de la sociedad entera en pos de la persecución de los intervencionistas potenciales. Pero, las perspectivas utópicas son distintas. Mientras el fundamentalismo promete el milenio como resultado de la catástrofe, el neoliberalismo promete una era de paz, derivada ahora de la inercia del progreso técnico, que supera las armas, supera todos los competidores de la sociedad capitalista e instala un reino del mercado

total. Pero también aquí hay una importante presencia del catastrofismo en forma de la disposición a la guerra atómica como confesión de fe en la libertad.

También al anti-intervencionismo neoliberal subyace esta mística de muerte, que es típica de todo el proyecto neoconservador (Hinkelammert, 1990, pp. 255-256).

Según hemos podido ver, Hinkelammert no solo nos provee de una clave categorial para pensar tanto el totalitarismo como el fundamentalismo, sean del tipo que sean, sino que nos da razones para dirigir nuestra crítica ahí donde los peligros son mayores, catastróficos incluso. Pero el totalitarismo y fundamentalismo del mercado no solo es una grave amenaza porque su teoría y práctica es deshumanizante y amenaza a la misma existencia de la humanidad, sino también porque coloniza incluso la teoría y práctica de la crítica que puede dirigirse en su contra. Esto se relaciona con el carácter particularmente *insidioso* que posee: mientras los otros tipos de totalitarismos y fundamentalismos, tarde o temprano, nos muestran claramente su rostro, el totalitarismo y fundamentalismo del mercado esconde su verdadera naturaleza bajo los “mantras” de “la ciencia objetiva”, “el análisis técnico”, “la eficiencia necesaria” y “la única libertad posible”.

Teniendo esto en cuenta, pienso que el análisis hinkelammertiano del totalitarismo y fundamentalismo del mercado nos permite comprender mejor el núcleo teórico y práctico de las nuevas extremas derechas *de ahora*, más allá de sus diferencias. Un ejemplo clave lo encontramos en el modo como el extremismo de derecha entiende y aplica *la ley del mercado y las leyes*. La ley del mercado siempre es concebida desde un “despotismo de la ley” (Hinkelammert, 1998, pp. 115-121) y también como “ley en estado de excepción” (Hinkelammert, 2013, pp. 156-159), y se encuentra siempre por encima de las leyes y de los mismos derechos humanos, siendo incluso *su criterio de interpretación*. Esto es bastante similar a lo que encontramos en los fundamentalismos provida, que interpretan las leyes y los derechos humanos desde el despotismo de la Ley de Dios, siendo Dios un déspota. Ambos despotismos de la ley transforman la vida humana en *vida abstracta según la ley*. En el caso del totalitarismo y fundamentalismo del mercado, esta vida abstracta es la vida de *los libres en el mercado*, para quienes vivir en libertad significa sumisión absoluta a sus mandatos: compra o muere. En los fundamentalismos provida la vida abstracta se formula, más bien, como liberación, liberación de las cadenas del pecado y vida *en la ley*: cumple la ley o muere.

El dualismo maniqueo en ambos tipos de fundamentalismo es evidente y también *las consecuencias para la vida humana concreta*: la muerte de quienes no alcanzan a comprar lo suficiente para vivir (los pobres) o de quienes son sacrificadas por las leyes inhumanas (las mujeres que deciden abortar)¹¹.

Ahora bien, las extremas derechas pueden ser provida o no, pero, ya sea que se dé o no se dé esa unión, lo fundamental es que comparten una misma posición ante lo humano: la negación de la vida humana concreta y compleja, y su sustitución por una vida abstracta y por la obediencia a una ley despótica e inhumana. Asimismo, las nuevas extremas derechas pueden ser fascistas, conservadoras, tradicionalistas, inéditas, derivadas de viejas derechas o no, pero todas tienen por núcleo constitutivo al totalitarismo y fundamentalismo del mercado.

11 En El Salvador, se encuentra vigente una penalización absoluta del aborto —las mujeres no pueden solicitar la interrupción del embarazo, ni siquiera para salvar su vida—, lo cual ocasiona muertes, criminalización, encarcelamientos y revictimización, particularmente entre las mujeres pobres. Ver Arévalo, 2024.

12 Debo esta consideración a una sugerencia de Jung Mo Sung, con quien estoy en deuda. Acertadamente, Jung me señalaba la coincidencia existente entre la crítica de la razón occidental que hace Hinkelammert y la convicción de los “fundamentalistas cristianos” que piensan que “los seres humanos no pueden dirigir la sociedad”. Podríamos decir que el llamado de estos a confiar “solo en Dios” es, por otro lado, el resultado de su propia crítica de la razón moderna y sus ilusiones trascendentales. Y aun cuando su postura también pudiera derivar hacia una mitificación trascendental, no deberíamos simplemente descartar el valor de todo lo que señalan

Esta manera de concebir a las nuevas extremas derechas es sugerente porque se concentra en los factores más insidiosos, estructurales e inhumanos, poniendo en segundo lugar a los más visibles, idiosincráticos o peculiares, o subordinando estos a los primeros. Pero además, este camino analítico abre la posibilidad de considerar acercamientos a grupos críticos del totalitarismo y el fundamentalismo del mercado que *también* podrían ser considerados fundamentalistas *pero en otro sentido*, como los conservadores cristianos, católicos y protestantes, o ciertos integristas y tradicionalismos religiosos de diverso tipo —islámicos, budistas, hindúes—, todos ellos críticos de la deshumanización causada por el mercado y la tecnología contemporáneos, y que también proponen formas de vida alternativas a la modernidad capitalista y tecnológica. Después de todo, el rechazo del fundamentalismo como posicionamiento simplificador de lo humano no debería impedir la comunicación con quienes, sin compartir dicho posicionamiento, son denominados “fundamentalistas” o comparten rasgos que nos harían pensar en el fundamentalismo, cuando, por el contrario, pueden dar buenas razones para justificar una posición crítica de la razón occidental, el mercado capitalista, la tecnología, el discurso hegemónico de los derechos humanos, etc., sin que esto signifique que su posición proceda de una visión simplista, dualista o deshumanizante¹².

13 Para una breve descripción de los rasgos que caracterizan a diversos fundamentalismos, religiosos y de otro tipo, ver Tamayo, 2021, pp. 17-21..

Por otro lado, al ubicar el núcleo fundamentalista en un *posicionamiento teórico y práctico* ante lo humano y no en factores puramente doctrinarios, discursivos, simbólicos o psicológicos¹³, se abre la posibilidad de que hagamos un ejercicio de autocrítica que nos ayude a evitar que nuestro pensamiento

crítico devenga fundamentalista, es decir, que nos impida caer en un análisis dualista y simplificador de la complejidad humana que pueda llevarnos a la ceguera y a la parálisis, a la incapacidad de formular alternativas, como ha sucedido en el caso de los “fundamentalismos de contestación” de la reacción cristiana o islamista antimoderna (Hinkelammert, 2003, pp. 289). Pienso que acá tenemos una de las mayores originalidades del análisis hinkelammertiano: su advertencia de que el pensamiento crítico también puede llegar a ser fundamentalista, como sucedería con una teología de la liberación que no analice correctamente el núcleo constitutivo de los fundamentalismos ni adapte sus propuestas para contrarrestar dicho núcleo, corriendo el peligro de convertirse así en una especie de “fundamentalismo de liberación” (Hinkelammert, 2012, pp. 125-126).

Un fundamentalismo progresista o de liberación vendría a ser aquel que ignore la condición humana y los límites de factibilidad como principios metodológicos, simplificando la realidad y cayendo en una especie de dualismo de signo político inverso. A mi modo de ver, este dualismo lo podemos hallar en ciertos progresismos liberales —ley o caos—, en los ecologismos antihumanistas —naturaleza o humanidad— o en los feminismos esencialistas —naturaleza femenina o naturaleza masculina—. Si damos la espalda a la complejidad de la condición humana, nuestras alternativas lo serán solo en apariencia, ya que oscilarán entre las que son funcionales al mercado, por un lado, y las que se diluyen en utopismos —los cuales pueden devenir peligrosamente en una “ilusión mortal”—¹⁴ o en propuestas que no comprenden bien contra qué se tiene que luchar, por el otro.

Como pudimos observar al volver a las reflexiones de Hinkelammert de los 70 y 80, la expresión “nuevas extremas derechas” no es nueva, pero considero que si ahora usamos la expresión podríamos estarnos referirnos a “algo aún más nuevo», un rasgo para el cual nos ha preparado la propuesta analítica hinkelammertiana, que a mi modo de ver es totalmente vigente. Las nuevas extremas derechas de ahora no son nuevas porque, siendo actuales, se vinculen a viejas doctrinas de derecha (Bolsonaro)¹⁵, o porque renuncien a ciertos elementos “incómodos” de esas viejas doctrinas, presentándose como *outsiders* de fascinante, aunque dudosa, originalidad (Milei)¹⁶, sino porque *se instauran en sociedades que ya han sido colonizadas por la maquinaria del mercado total mundial y su sentido común*.

14 Para una reflexión sobre la importancia de la idea hinkelammertiana de “imaginación trascendental” a la hora de pensar las alternativas y los “otros mundos posibles”, ver Molina Velásquez, 2022.

15 Defensor a ultranza de la dictadura militar brasileña y de las actuaciones a menudo violentas de la actual policía militar, algunas de sus afirmaciones más atrevidas se refieren al periodo oscuro de 1964-1985. El golpe de Estado de 1964 fue, según él, «una revolución», y no duda en elogiar a Carlos Brilhante Ustra, el más infame de los torturadores brasileños durante los 21 años de régimen militar, como uno de los mayores héroes del país. En su opinión, el error de la dictadura no fue utilizar la tortura, sino no haber liquidado a los «rojos». Durante una audiencia de la Comisión de la Verdad sobre personas «desaparecidas» durante la dictadura, Bolsonaro declaró que solo «los perros buscan huesos».” (Leal, 2017).

16 “Por primera vez en cuarenta años, Argentina eligió presidente a un outsider [...] Javier Milei no es lo que se conoce como un político formal. Por el contrario, debe su ascenso, en buena medida, al impulso de un mensaje combativo contra el sistema político de su país y la propagación de una filosofía, como el mismo la denomina, liberal-libertaria.” (Arellano, 2023).

17 “En 2015 el expresidente Mauricio Macri ganó las elecciones prometiendo una “revolución de la alegría” y convirtiendo a los globos amarillos en un ícono estético de ese momento. En 2023, Javier Milei no prometió alegría, sino ajuste, pobreza y violencia. Cuando resultó electo discriminó entre los “argentinos de bien” (presumiblemente, sus votantes) y el resto, a quienes no se dirigió más que para amenazar(nos). La oscura mística de su movimiento se evidenció en el cierre de campaña antes de las elecciones generales, en 2023, en el que proyectó... imágenes de estallidos nucleares. Ninguna racionalidad política tradicional sería capaz de integrar abiertamente un símbolo de destrucción de la humanidad. El cambio de tonalidad es evidente: del globo festivo, hipócrita e ideológico, al exterminio sincero.” (Liceaga, 2024, p. 12).

18 “Existen opiniones encontradas respecto a si el presidente Daniel Ortega se ha alejado o no del ideario sandinista original. Algunos argumentan que, a lo largo de los años, Ortega ha cambiado su postura política y ha adoptado un enfoque más autoritario y conservador. También se le ha criticado por su manejo de la economía y su cercanía con sectores empresariales, cuasi neoliberales. Pero con estos últimos también se ha peleado en repetidas ocasiones.” (Mundo, 2023).

19 “Definitivamente yo no me considero ni de izquierda ni de derecha”, responde el presidente [Bukele]” (Magaña, 2024).

Las nuevas extremas derechas de ahora pueden apelar a doctrinas, idearios o imaginarios que asociamos naturalmente con “el capitalismo utópico” o con algún tipo de conservadurismo bonachón (Macri), o pueden rechazar este camino, adoptando más bien un tono cínicamente agresivo, catastrofista y antiutópico (Milei, otra vez)¹⁷. Incluso pueden presentarse a sus electores, militantes y detractores como “gobiernos de izquierda” (Ortega)¹⁸, o como algo que no es “ni izquierda ni derecha” (Bukele)¹⁹. Pero, sean cuales sean sus doctrinas e incluso si no las hubiera, estas derechas *lo son porque son la afirmación y puesta en marcha del totalitarismo y fundamentalismo del mercado*, que ahora domina el mundo entero y que incluso ha neutralizado a buena parte de la resistencia, al volverla fundamentalista también: si asumimos que el único posicionamiento legítimo, verdadero y racional ante lo humano es el del totalitarismo y fundamentalismo del mercado, podríamos no estar de acuerdo o rechazar incluso muchos de sus rasgos doctrinarios, discursivos o simbólicos, pero al marcar *solo esas* diferencias no estaríamos haciendo, en realidad, ninguna diferencia. Por eso es crucial que situemos con claridad el posicionamiento constitutivo del nuevo extremismo de derecha que ahora nos amenaza, para que podamos reconocer y reaccionar al peligro real, más allá de las doctrinas, eslóganes o banderas.

Es usual que en nuestras discusiones, debates y jornadas de reflexión nos topemos con el problema de cuáles alternativas podríamos pensar, proponer y hacer realidad, alternativas a lo que el neoliberalismo y el extremismo de derecha proponen. Parece que tenemos bien identificadas las razones por las que rechazamos sus análisis, sus recetas y sus ideas fundamentales sobre la sociedad y las personas, pero sospecho que no somos tan buenos a la hora de proponer algo verdaderamente nuevo y alternativo, propuestas concretas que oponer al huracán de la deshumanización. Quiero sugerir que una posible causa de esta parálisis podría ser que no siempre adoptamos un posicionamiento ante lo humano basado en el reconocimiento del sujeto, de la condición humana y la dialéctica de la historia. Es posible que a esto se deba nuestra dificultad con las alternativas, las cuales son hoy más necesarias que nunca. En cualquier caso, si no queremos únicamente señalar lo que está mal, sino también dar pistas de por dónde deberíamos ir, *primero* debemos alejarnos de cualquier “sentido común fundamentalista”, sea cual sea su origen, y adoptar un posicionamiento ante lo humano que implique una oposición clara al despotismo de la ley y de las instituciones, y un rechazo de los esencialismos, dualismos y maniqueísmos. No basta

con pronunciarnos contra las nuevas extremas derechas o con que resistamos a sus doctrinas y lenguajes, sino que debemos adoptar un posicionamiento teórico y práctico que rechace de plano cualquier simplificación dualista de la vida humana.

Referencias bibliográficas

Arellano, A. (21 de noviembre de 2023). Así ganó Milei, el *outsider* del *shock*. *Diálogo Político*. <https://dialogopolitico.org/agenda/asi-gano-milei/>

Arévalo, K. (20 de mayo de 2024). ¿Cómo son las leyes de El Salvador en torno al aborto? *Voz de América*. <https://www.vozdeamerica.com/a/como-son-las-leyes-salvadorenas-en-torno-al-aborto-/7619012.html>

Hinkelammert, F.J. (2000a). *Crítica a la razón utópica*. (3.^a ed.). DEI.

Hinkelammert, F.J. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. (2.^a ed.). Escuela de Economía, Universidad Nacional.

Hinkelammert, F.J. (1990). *Democracia y totalitarismo*. (2.^a ed.). DEI.

Hinkelammert, F.J. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. DEI.

Hinkelammert, F.J. (1998). *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. (2.^a ed.). DEI.

Hinkelammert, F.J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: Materiales para la discusión*. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F.J. (1977). *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974*. EDUCA.

Hinkelammert, F.J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile/Editorial Paidós.

Hinkelammert, F. (2017). La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. En F. Hinkelammert (Ed.), *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* (pp. 21-68). Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F.J. (2000b). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. (3.^a ed.). DEI.

Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. (2.^a ed.). Editorial Arlekin.

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

Hinkelammert, F.J. (1988/1989). Sobre la totalidad (En este carácter de totalidad del mundo se trata de un hecho objetivo, que no podemos evitar). Texto impreso inédito, MSS-109 (Fondo Documental Franz Hinkelammert, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas), 5 páginas. Disponible en <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/item/11730>

Leal, P.H. (mayo 2017). Bolsonaro y la extrema derecha brasileña. *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/bolsonaro-y-la-extrema-derecha-brasilena/>

Liceaga, G. (2024). Acelerar hacia el colapso. Apuntes para una caracterización de las extremas derechas desde la obra de Franz Hinkelammert. *Algarrobo-MEL*, 12(1), 1-15.

Magaña, Y. (30 de agosto de 2024). Nayib Bukele: “La izquierda perdió rumbo mundialmente”. *El Mundo*. <https://diario.elmundo.sv/politica/nayib-bukele-la-izquierda-perdio-rumbo-mundialmente>

Molina Velásquez, C. (2024). Ética y toma de conciencia trascendental. En C. Pérez Segura (Ed.), *El ejercicio del pensar no. 46: Franz Hinkelammert: entre la crítica y la utopía: primera parte* (pp. 12-28). CLACSO.

Molina Velásquez, C. (2022). La imaginación trascendental de otros mundos posibles. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(97). <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6375999>

Mundo. (24 de febrero de 2023). Las izquierdas latinoamericanas se separan de Nicaragua. ¿El gobierno de Daniel Ortega se aparta de la democracia? *LaRed21*. <https://www.lr21.com.uy/mundo/1467890-gobierno-izquierda-latinoamerica-repudia-a-daniel-ortega>

Tamayo, J.J. (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. (2.^a ed.). Editorial Trotta.

Tamayo, J.J. (2021). *La internacional del odio. ¿Cómo se construye? ¿Cómo se deconstruye?* (2.^a ed.). Icaria Editorial.

Vaggione, J.M., Gokal, S. y Zuberi, S. (2008). *Miradas compartidas: Las y los activistas por los derechos de las mujeres definen los fundamentalismos religiosos*. Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo.



Desafíos del movimiento social popular en América Latina como bloque común anticapitalista y antifascista. Pensar y actuar de la mano del pensamiento crítico de Franz Hinkelammert

Yohanka León del Río

De motivos y horizontes

La idea cardinal marxista de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de relaciones y procesos, donde lo estable es una sucesión ininterrumpida de génesis y caducidad donde se acaba imponiendo la trayectoria progresiva. Esta perspectiva transformadora niega el postulado teórico filosófico de las soluciones definitivas y las verdades eternas.

El sentido revolucionario de la teoría marxista está en la incorporación activa del pensamiento a la labor de actualización del contenido categorial-conceptual de modo que este pueda dar cuenta de los cambios en las realidades histórico-sociales y del impulso progresista de los movimientos sociales reclamando su participación en los rumbos históricos de proyectos sociales consensuados, construyendo, desde abajo, el poder necesario para concretarlo y afianzarlo.

En la tradición de pensamiento crítico de la región, la igualdad, la independencia y la emancipación, conmina a pensar la realidad con fines interpretativos, valorativos y práctico-transformadores.

La búsqueda de referentes de sentidos para la transformación social acentúa la capacidad crítica y creadora acumulada para modificar las condiciones de vida. Ante el mutismo, la indiferencia o la abstención que resulta de la pérdida de referentes de sentidos, la pregunta siempre se hace desde la dicotomía: ¿contemplación o transformación? y las respuestas se enfrentan en un debate de ideas sobre la continuidad y desarrollo de los proyectos emancipadores.

Desde la racionalidad instrumental, dígase aquella escondida detrás de las apologías al crecimiento económico o a la ciencia, la tecnología y la innovación, la sociedad, (sus relaciones, contradicciones e interacciones) se diseña en un modelo teleológico que funciona al margen de las dinámicas sociales obviando los referentes de sentidos que impulsan a la transformación. La razón instrumental se impone, juega con el discurso de la verdad científica absoluta y la tecnología como solución a todos los males, enmascarando los procesos de dominación, colonización y discriminación. Por eso, a pesar de las desigualdades y la opresión, el imaginario capitalista atrae en función de esta racionalidad y hace creer que dentro del continuo proceso de acumulación de riquezas, hay posibilidades de construir equidad efectiva y buscar alternativas a la pobreza, exclusión, discriminación y depredación natural.

La racionalidad instrumental, se expresa en el economicismo, pragmatismo, privatizaciones y provoca tensiones constantes entre el Estado, la familia, la comunidad y el mercado, porque agudiza la contradicción capital-vida. Con la pandemia COVID-19, las contradicciones se polarizan y aumentan las tensiones, porque como dice Hinkelammert (1998), de pronto nos damos cuenta que estamos sentados en la rama que estamos cortando. Usurpando la diversidad cultural y las subjetividades cotidianas, el capitalismo se vuelve deseo esquizofrénico y acrítico capaz de eliminar las alternativas emancipatorias posibles. Sin embargo, las condiciones de posibilidad para un cambio civilizatorio están en estas propias contradicciones.

Frente a los discursos tecnocráticos sobre el papel “salvador” de la ciencia, la tecnología y la innovación para el desarrollo de los países del Sur, las propuestas de los movimientos sociales populares se posicionan, política e ideológicamente

desde una epistemología crítica emancipadora. La ciencia y la tecnología, bajo la impronta sicótica de la competencia desproporcional, mercantilizan los sentidos de la vida y convierten la capacidad creadora humana en un bien escaso preñado de un fuerte componente de incertidumbre. En una coyuntura en que las economías de los países de América Latina y el Caribe apenas crecen, el discurso desarrollista basado en más ciencia y tecnología, sin atender las transformaciones en el mundo del trabajo y sus repercusiones sociopolíticas, significa la exclusión progresiva de personas de los espacios socioproductivos remplazados por las nuevas tecnologías y el incremento desmedido de las desigualdades sociales.

Se hace necesario para el pensamiento social crítico debatir los problemas de la emancipación en clave más compleja. No nos contentamos con batir las alas al ocaso, como el búho de Minerva, nuestro compromiso intelectual está en sostener el debate sobre los sentidos de la emancipación con sus sucesivas subversiones. Está en impulsar los actos de liberación radical; las explosiones de creatividad y subjetividad histórica desde un imaginario colectivo, donde, la compulsión ética a favor de la igualdad y la justicia social sea el criterio de sostenibilidad ideológica y el horizonte de futuro para el resto del mundo.

Un arduo trabajo en procesos formativos, comunicativos, de articulación y movilización del movimiento social popular latinoamericano, caribeño y cubano hará posible el fortalecimiento del bloque común anticapitalista. Remontar el déficit de fuerza social crítica antineoliberal y anticapitalista es un desafío para enfrentar en la actualidad la embestida de la extrema derecha.

En América Latina, el Caribe y Cuba, los últimos cinco años han estado marcados por fuertes tensiones entre las coyunturas políticas y las apuestas progresistas de los gobiernos nacionales. Las tensiones también se expresan en un debate de ideas, posiciones teóricas e ideológicas. Hay posiciones conservadoras, reformistas, renovadoras, revolucionarias que no siempre se complementan entre sí, ni logran articularse en torno a experiencias concretas del movimiento social popular. No todas estas posiciones teóricas discursivas se insertan en prácticas políticas cotidianas, son más enunciados sobre un deber ser, que propuestas de acciones inmediatas hacia proyecto de vida productivas y comunitarias emanadas del movimiento social popular.

Esto provoca una crisis en el plano teórico, ideológico y político en la cual convergen postulados contrapuestos: unos, hipnotizados por el siglo XX, y las grandes revoluciones, reacios a superar los determinismos que simplificaron la complejidad y diversidad del mundo actual; otros intentando comprender el cambio cultural en el campo popular, progresista o de izquierdas acompañando las nuevas prácticas con estudios críticos de esas experiencias. Y, entre unos y otros, existen una variedad de perspectivas teóricas, muchas veces encontradas entre sí, de ellas vale destacar por su influencia académica: el liberalismo postmoderno, el positivismo histórico-sociológico, el republicanismo democrático y el marxismo ortodoxo soviético.

También, hay cuestiones de permanente debate al interior de la izquierda, con una pluralidad de posicionamientos teóricos, epistemológicos, ideológicos, concentrados en tres ejes fundamentales: el primero, tiene que ver con el proceso de socialización de la producción y reproducción de la vida; el segundo, apunta a las formas más efectivas de ejercicio del poder y las relación Estado-sociedad civil-pueblo y el tercero, es la noción de la vida en común, el proyecto colectivo que aúna a las personas y los convierte en sujeto político de la emancipación. Estos debates expresan una disputa de sentidos sobre cuál será el futuro de nuestras realidades.

En ese sentido desde la mirada de la acción participación reflexiva aparece la pregunta ¿Cuáles son los desafíos culturales e intersubjetivos cotidianos para el fortalecimiento del bloque común anticapitalista en el movimiento social popular cubano, latinoamericano y caribeño?

Responder a esta interrogante, fue el objetivo que aunó la convocatoria al XV Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios celebrado en La Habana, en enero de 2024. Ha sido igualmente la motivación para el desarrollo de una experiencia de construcción de conocimiento en tanto praxis de investigación dialógica, procesual, dinámica del grupo de investigación América Latina, Filosofía Social y Axiología (2023) del IF a quien pertenece la autora de este texto.

Desde conocimientos situados, contextualizados se busca una construcción no tramposa de la totalidad de retos y tensiones creativa del proceso en estudio, el movimiento social popular en la región. Es esta una apuesta por un hacer cotidiano de la investigación, el activismo social, la reflexión profunda y el compromiso social, optando por el ejercicio de una crítica

no especulativa, sino propositiva y comprometida del trabajo académico desde los movimientos sociales populares.

En este camino sin dudas un compañero imprescindible de viaje es Franz Hinkelammert, no solo por su participación en estos espacios, por su ejercicio formativo en ellos, sino por la validez teórica crítica política de su pensamiento. Las reflexiones siguientes están inspiradas por esa cercanía y deuda personal y colectiva que debemos a su obra fecunda.

Despiertos ante el “Dinosaurio de Monterroso”. El salvajismo del capital

La ideología de la economía política en la doctrina de restauración neoliberal conservadora es a quien con muchos tropiezos y contradicciones se enfrentan proyectos sociales, populares y de gobiernos progresistas reclamando la soberanía y la unidad, para enfrentar los escenarios residuales de la crisis del capital: las guerras, el desastre ambiental, climático, la desigualdad galopante, la explotación del trabajo cada vez más despiadada, la reducción de los procesos democráticos, y la entronización del fascismo con toda su saga de ismos antihumanos. Hoy todo ese odio del capital mundial colonialista, racista, está ejerciendo su función más evidente, el genocidio contra el género humano, la naturaleza y la vida toda en la franja de Gaza, en el rostro más virulento del odio y la crueldad humanas, el Estado sionista de Israel.

Según estudios realizados por el Instituto Tricontinental de investigación social, el escenario del contexto actual está profundamente polarizado entre procesos integracionistas para enfrentar la crisis tratando de evadir la lógica económica del capital y el escenario que cada vez despliega el capitalismo solventando su propia crisis (Obsal, 2023). En la región latinoamericana y caribeña una ultraderecha fascista y proimperialista norteamericana, fanática del mercado capitalista y fundamentalista del neoliberalismo esta con virulencia tratando de tomar los gobiernos con la violencia golpista, parlamentaria, electoral, judicial, militar y policial. Marcado en estos últimos tres años el escenario regional por una profunda situación dramática de la migración masiva, precaria e insegura como causa entre otras de la agudización de la desigualdad social.

La vivencia global de una crisis cultural civilizatoria es la potenciación de la expropiación de los territorios, los cuerpos

de las mujeres, los conocimientos, los bienes naturales de los países del Sur Global. La globalidad creada por el poder omnipresente del mercado capitalista mundial, para algunos analistas es expresión de un capitalismo algorítmico que copa todas las redes de las interacciones intersubjetivas de las personas. El despotismo de la equivalencia universal del valor de la mercancía aparece en la modalidad de dupla datos/algoritmos, mediando la información de sus consumidores en las redes (Google Maps, Uber Eats, Amazon, Google, Facebook, Instagram, Youtube, Twitter). La profesora y periodista cubana Rosa Miriam Elizalde afirmaba en el XIV Taller internacional sobre Paradigmas emancipatorios, que «la guerra tecnológica comunicacional es hoy el principal frente de batalla de la guerra imperialista» (2022, p. 59). Y con agudeza señala que la problemática de la subjetividad esta entrampada en esta red capitalista por medio de la disputa por captar el mayor tiempo posible de la atención digital de las personas consumidoras de estas redes.

El elemento subjetivo está condicionado por la captura de los algoritmos, con la producción permanente de sobrecarga informativa. El escenario es de una batalla comunicacional donde se enfrenta al miedo, el odio, la banalidad, y lo más esencial la desmovilización por desaliento, apatía y despolitización desplegadas por las *fake news* y la viralización como formas de guerra contra la subjetividad humana.

Las nuevas expresiones del capitalismo en tiempos de pandemia y crisis global no son una novedad abstracta, sino la profundización de la contradicción capital vida, y la voracidad virulenta del capital para devorar todas las fuentes de la vida humana y natural. Es la guerra declarada a la vida humana diversa y su cuidado en nombre de la vida que devora todo, univoca y universalizada, monitorizada, depredadora de la acumulación del capital y del mercado totalitario.

Son los poderes dominantes ejercidos por las élites y las minorías acaudaladas por la acumulación y financiarización del capital sobre la alimentación y la naturaleza, la vida y la salud, el habitat y territorios, suelos, la circulación libre de los seres humanos y los Instrumentos y mediaciones, la ciencia y la tecnología, el arte y la cultura, las espiritualidades.

La mundialización globalizada y neoliberal de la producción capitalista, regida por la lógica instrumental de mecanismos formales de explotación con una «acumulación originaria», reforzada cada vez más por poderes facticos globales, élites

económicas. La abrupta aparición de una pandemia acrecentó la crisis social y mostró el cautiverio total de las instituciones de salud a la lógica egoísta de la venalidad universal del mercantilismo capitalista neoliberal.

La crisis política es una crisis de hegemonía

La tensión entre poderes institucionales y poderes fácticos sigue estando presente en la realidad latinoamericana. En las últimas décadas, a pesar del fortalecimiento de las instituciones democráticas, los poderes fácticos siguen jugando un papel muy importante.

Según Nancy Fraser hay un debilitamiento drástico de las hegemonías por el derrumbe de la autoridad de las clases y partidos políticos establecidos, por el descreimiento de multitudes de personas en un sentido común sobre la dominación política imperante de élites buscando nuevas ideologías, organizaciones y liderazgos. Para ella la crisis política es:

la proliferación de “McEmpleos” precarios en el sector de servicios; el incremento imparable de la deuda de los consumidores para permitir la compra de baratijas producidas en otros lugares; el crecimiento conjunto de las emisiones de dióxido de carbono, los climas extremos y el negacionismo de la crisis climática; el encarcelamiento masivo de personas de determinadas categorías raciales y la violencia policial sistémica, además de un estrés en aumento que afecta la vida familiar y comunitaria, debido en parte a la prolongación de la jornada laboral y la disminución de las ayudas sociales. (2019, pp. 9 y 10)

La tendencia es a la captura del Estado por parte de poderes facticos como una élite económica, clase política, grupo abiertamente criminal, con dominio del dinero, prensa y de las armas. Esos poderes facticos son actores que, además de realizar las actividades normales declaradas y legales, realizan sistemáticamente prácticas que violan gravemente leyes válidas e incumplen decisiones públicas, legales y legítimas, en desafío de las autoridades gubernamentales a las que ignoran o neutralizan o las confrontan y doblegan; es decir, privan de efectividad a la legítima acción gubernamental.

Un problema tradicional de los países latinoamericanos ha sido el divorcio entre los poderes institucionales y los poderes

fácticos, ya que en la mayoría de los casos el poder real suele residir en instituciones a las que las normas asignan otras funciones, como las fuerzas armadas, o grupos que no hacen parte del orden político-institucional (familias tradicionales, grupos económicos y otros).

La dificultad para desentrañar el escenario en la región como condición de posibilidad de transformación radical está en el discernir e identificar los poderes facticos en los territorios contra los que se enfrentan las resistencias y luchas de los movimientos sociales por el derecho a los bienes comunes, servicios, derechos humanos. Estos poderes facticos articulados al capitalismo transnacional y los poderes imperialistas, principalmente norteamericano están declarando una guerra total a cualquier forma de poder popular, democrático, alternativa y paradigma emancipador.

Sin embargo, desde la mirada de las resistencias y luchas se avanza en los derechos de los pueblos y en el camino hacia un proyecto de soberanía regional y un orden internacional de justicia. En el curso del año 2023, el movimiento social popular panameño logró frenar la privatización minera, en el referendo constitucional en Chile se denegó por mayoría un texto reaccionario, conservador y de derecha; y el pueblo guatemalteco y especialmente las comunidades originarias tomaron las calles en defensa del respeto a la voluntad popular. Varios países de la región han denunciado el terrorismo y genocidio del Estado sionista de Israel contra el pueblo palestino pidiendo el reconocimiento del Estado de Palestina. Y la organización de las Naciones Unidas finalmente logra una resolución no vinculante de fin de la ocupación ilegal por Israel del territorio palestino. Con la decisión de la Corte Penal Internacional y la presión de comunidad internacional a finales de 2024, se logra rasgar el manto de impunidad del sionismo israelí.

Con Franz en el camino de la indagación sobre la posibilidad de las alternativas

Subvertir la intensificación del capitalismo neoliberal en la región, y el ascenso de la extrema derecha impone pensar los paradigmas emancipadores históricos y sus propuestas. De la mano de las propuestas reflexivas de Franz Hinkelammert sobre emancipación, espiritualidad de la liberación, solidaridad, bien común, alternativas y socialismo tenemos recursos necesarios para pensar las condiciones de posibilidad de la praxis emancipadora y su esperanza popular.

La emergencia de nuevos sujetos políticos en el campo popular apuesta a procesos emancipatorios como una gigantesca batalla cultural contra los patrones homogeneizadores, que es un patrón único: preferentemente blanco, colonialista, racista, machista, homofóbico, xenófobo. Y desde esas prácticas emancipatorias destellantes se piensa y se proponen caminos hacia la emancipación.

Pero los «nadies» que nombra el poeta (Galeano, 1993, p. 52) son los más, y no han cesado y se han ampliado las movilizaciones populares contra las políticas neoliberales, de genuflexión al imperialismo yanqui y al capital mundial. Estos se han levantado y reforzado las barricadas de lucha y esperanza. Frente a ello, el odio de la extrema derecha rearma un discurso fascista del anticomunismo con el que arremete contra los procesos populares, y los proyectos socialistas de la región. Las fuerzas de derecha y la extrema derecha promueven el odio, el escepticismo, la incertidumbre como sentido común, reforzando la cultura neoliberal del individualismo, y el egoísmo.

A contracorriente, los procesos revolucionarios van, la esperanza no desaparece y los movimientos populares, desde su organización, coordinación y movilización popular, enfrentan la batalla cotidiana por sus reivindicaciones y empujan a reforzar la unidad y la solidaridad. La certeza posible de que el camino de la emancipación es complejo, pero es la vía para que la dignificación de la vida toda, este en el centro de todo proyecto social de cambio.

Sin embargo, los movimientos sociales populares tienen acumulados de procesos de concientización, de formación y diálogo de saberes que promuevan una subjetividad emancipadora en este sentido, para hacerlos valer en la construcción de pensamiento crítico. Ese potencial es el recurso más importante para superar la actitud vacilante de víctima y concientizar la de subjetividad crítica en las redes sociales e Internet, que son un espacio tan real como la calle misma, donde se configuran relaciones sociales y construyen comunidades. Es necesario diseñar estrategias para saber y entender cómo están operando las armas comunicacionales y contrarrestarlas construyendo agenda de intervención social ante la agenda mediática.

Hoy para los movimientos populares es una urgencia pensar su práctica de lucha y resistencia desde la constitución del sujeto político. ¿Por qué para estos es tan complejo aquello que para las

fuerzas de dominación es una realidad única: la de dominantes y dominados? En los procesos de construcción de organización de movimiento social, en la comprensión de sus plataformas y agendas políticas se plantea superar la caracterización casual, espontánea del hacer de las subjetividades involucradas. Sin dudas es la necesidad misma de la emancipación en tanto la transformación social humanizada de una conciencia crítica, contra el sistema capitalista, patriarcal, racista, colonial, imperialista.

La formación del sujeto político pasa por las tensiones, cuestionamientos e inseguridades del proyecto compartido. Preguntarse dónde está el poder, qué poder construir, cómo construirlo, qué espacios disputar, son desafíos de la construcción de movimiento social plural y popular. En ese proceso se da una construcción de conocimiento sobre el por qué o para qué construir poder, cual es el rol de cada subjetividad en los espacios de poder y de la estructura de poder que responden a un sistema capitalista patriarcal, racista, colonialista, homofóbico, explotador, donde se privilegia las élites representadas por las elites tradicionales y conservadoras. Por esa razón que un sujeto del movimiento popular se mantenga en el gobierno no significa que cambia el sistema, en tanto es necesaria la construcción de poder popular, para que todas las subjetividades beligerantes al poder dominador que llegan a los espacios de decisión política se sientan respaldadas por las bases que representa.

En la interpretación del sujeto y las subjetividades en los procesos emancipadores ha estado la piedra angular de las posiciones epistemológicas en su interpretación. Mucho amellado en estos procesos las consecuencias del reformismo político, la absolutización, la rigidez interpretativa y teórica, el subjetivismo ramplón, la prepotencia, el extrañamiento histórico y la omnipresencia de la racionalidad vista como demiurgo, anclando la actuación histórica de los hombres y mujeres al remate de una verdad impoluta y única.

La forma falsa de la experimentación revolucionaria seguirá considerando que es posible descubrir un nuevo sistema y más perfecto orden social desde la propaganda, el ejemplo y el modelo, el que desde fuera, una vez implantando y tomado por realidad, como el reino único del ideal imposible, sea; y no sea más, el del impulso generador de este. La tendencia especulativa, el practicismo político y el fanatismo, aún persisten como perspectivas abstractas e inmóviles del proyecto emancipador.

En esta línea en la obra de Franz existen fecundas ideas y reflexiones sobre la lógica de las alternativas, la crisis del socialismo, y el Tercer Mundo. Como él planteaba analizando la crisis del socialismo, para los movimientos populares de la región el socialismo no era un modelo, sino una prueba de que las alternativas se intentan y son viables (1993b, p. 20). Por eso es posible la alternativa al capitalismo de otra manera y mejor.

Y sentenciaba que la derrota del campo socialista es la derrota del Tercer Mundo. Esto significa que la dominación capitalista se hace total: más represiva, contrato social mínimo en democracias sin movimientos populares y declaración de guerra al campo popular.

Sin dudas la extrema derecha actual se configura a partir de desmontar el primer postulado reformulando el segundo en formas paroxísticas.

La arremetida contra las democracias hoy en la región busca vaciar las formas democráticas alcanzadas por los gobiernos populares para que sea posible el triunfo total del mercado total como la ideología de la dictadura de las elites del capitalismo mundial.

No existen alternativas ni de desarrollo, ni de crecimiento o decrecimiento, eso es falacia promovida por la ideología de las élites, porque el objetivo es blindar una estrategia de guerra de exterminio de la vida humana y de depredación de la naturaleza.

“[L]os países centrales del Primer Mundo [argumentaba Franz] siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población” [...] Cuando se recrudece el capitalismo este impide toda política de desarrollo en los países subdesarrollados, de los cuales se dice que están en vías de desarrollo. Es decir, pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo. (1993b, p. 23)

La perspectiva epistemológica para valorar las problemáticas sociales ha pasado a ser beligerante en los movimientos sociales, no solo por la pluralidad de dimensiones de la dominación, sino por la necesidad de un punto de vista teórico y práctico.

En plena crisis del socialismo y en el año más difícil del llamado periodo especial en Cuba, como consecuencia del derrumbe del campo socialista, leemos a Franz en la *Revista Pasos* y encontramos algunas claves sobre las alternativas.

Para Franz el socialismo comienza como movimiento dentro de la sociedad capitalista con el resultado de la Revolución de 1917, y no solo es una fuerza política, sino que el socialismo como movimientos, “estructuran esta fuerza a partir de un cuerpo teórico elaborado que les permite enfocar una sociedad alternativa la sociedad capitalista” (1993a, p.10).

Por ende, elaboran teorías de la sociedad, de la economía y de la democracia. Esperan una sociedad diferente, y la formulan de una manera tal que la pueden perseguir como fuerza política. Elaboran un concepto de nuevas estructuras sociales. Contestan, por tanto, a la sociedad capitalista no solamente como protesta, sino por medio de formulaciones teóricas en todos aquellos campos en los cuales la misma sociedad capitalista ha formulado —también teóricamente— sus estructuras. (1993a, p. 10)

Este elemento de formulación de la alternativa es clave para entender hoy porque los movimientos sociales populares enfrentan preguntas tales como ¿Cuáles son las perspectivas del movimiento social popular?, ¿Cómo superar la fragmentación?, ¿Cuáles son los caminos para una acumulación política? ¿Cómo lograr que el progresismo popular sea algo más que una administración de la crisis e ir hacia una búsqueda de soluciones? ¿Por qué es un desafío la unidad para el movimiento popular? ¿Cómo un proyecto político alternativo propio deviene en una identidad común, compartida? ¿Cómo superar el techo reivindicativo economicista en las luchas sociales? ¿Qué debería contemplar un proyecto alternativo emancipatorio y cuales sus herramientas organizativas en el momento histórico concreto que vivimos? ¿Cuál es el momento histórico actual y la correlación de fuerzas para la lucha social? ¿Cómo politizar las luchas en perspectiva estratégica?

Solo una pedagogía de las preguntas moviliza el necesario pensamiento crítico para pensar las alternativas y atender la reflexión crítica constante sobre el modo de apropiación de la realidad que nos conforma como sujetos y que conformamos, y a revelar la construcción colectiva conjunta, participativa de otro modo de apropiación.

La crisis del socialismo y su derrumbe implicaron la consagración de un paradigma de sociedad para la que no hay alternativa, la sociedad capitalista sin límites. Frente a esta tendencia cada vez más marcadamente agresiva es necesario una reformulación de los “paradigmas teóricos básicos”, como los nombra Franz (1993a, pp. 11 y 12), de la formulación de la nueva sociedad, o la sociedad otra.

Franz advierte que “cuanto más avanza esta organización, más tienen que elaborar un concepto de la sociedad por construir” (1993a, p. 12). Como conocimiento social de organización popular es un análisis de la lucha de clases de la totalidad y la necesidad de formulación de un ideal social, que no sea ni ahistórico, ni estático, ni inmutable, ni encerrado en un pensamiento autoproclamado acabado y absolutamente verdadero.

En esa línea sobre el tema del socialismo encontramos muchos elementos de reflexión en la obra de Franz. Sobre todo, porque sus primeras motivaciones en sus primeros pasos teóricos siendo parte de un centro de tanques pensantes de la Alemania occidental para conocer el “enemigo”, estudia e investiga las sociedades socialistas del Este europeo en diálogo con la teoría crítica económica de Marx. Como bien señala Estela Fernández en su introducción a la Antología coordinada por ella y publicada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), la conclusión de estas indagaciones no fue del gusto de esta institución.

La mirada de Franz sobre los paradigmas de sociedad: capitalismo y socialismo es profundamente dialéctica. Franz parte de la perspectiva de la totalidad aquella que define en una sentencia simple, como nueva espiritualidad, que siempre regresa en la historia y condiciona un sentido de realidad: “el asesinato es suicidio”. Para él la historia ha dado cuenta permanente de esa respuesta de la humanidad como “respuesta a la decadencia del sistema, es resistencia, es alternativa, es luz que da sentido a la vida, es socavamiento de la legitimidad del poder de los fusiles” (2002, p. 27). Esa es el paradigma constantemente renovado de una nueva espiritualidad.

En tal sentido los paradigmas de capitalismo y socialismo son vistos desde la lupa de la nueva espiritualidad como procesos que, en su devenir histórico, sin dudas con profundas diferencias se han consagrado a partir de mecanismos automáticos, impersonales que como afirma en forma aforística: “La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata, da vuelta a la tierra y nos alcanza en la espalda” (2002, p. 27).

Franz aquí con profundidad advierte sobre los pilares de constitución de nuestra realidad y como ellos van a estar o no dando cuenta de ella o consagrando una realidad otra. Tanto el capitalismo como el socialismo reproducen esquematismo de funcionalidad del sistema de sociedad: el mercado y la planificación perfecta respectivamente.

Con la crisis del socialismo este se devalúa como alternativa a la crisis del capitalismo, indica Franz, pero, al mismo tiempo, la crisis del capitalismo en estas circunstancias de aparente victoria muestra que la crisis es más profunda, porque ahora es viable la posibilidad de ir más allá de la civilización occidental y de su misma modernidad.

Las circunstancias de esta posibilidad hoy están dadas en un contexto extremadamente violento, peligroso y desalentador. Sin embargo, aquí también la reflexión de Franz es un recurso al optimismo militante al decir de Gramsci (2012), pero no por un recetario para ello. Franz nos habla del pesimismo esperanzador con criterio de gratuidad recíproca. Y nos dice:

Es un pesimismo esperanzador. Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo de éxito, no vas a hacer nada, porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la liberación: “ama a tu prójimo, él eres tú”; “yo soy si tú eres”. (2022, pp. 362 y 363)

Las luchas sociales actuales se proyectan para superar las múltiples dominaciones en la búsqueda de proyectos políticos populares desde el interés universal del cambio radical revolucionario, que haga posible enfrentar la amenaza. En la actualidad el interés universal del cambio radical tiene una beligerancia en el territorio de la acción esperanzadora que promueven los movimientos sociales populares en su diversidad, y contradicciones.

La visión de la dialéctica, relacional entre la realidad y sus condicionantes, implica, esencialmente, un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que ellas mismas aparecen y un aplastamiento previo a las representaciones metafísicas, absolutas y reiterativas de la práctica de las relaciones sociales realmente existente. El carácter situado de la acción histórica del sujeto político tiene un carácter contradictorio y no es un proceso deliberadamente consciente e intencional.

Por esa razón, entender el lugar y papel del sujeto y la subjetividad política, es apremiante para el movimiento social popular. Ante esta emergencia sentida es Franz un compañero de viaje con instrumentos teóricos epistemológicos no unívocos, para enfrentar como el mismo plantea la metafísica de las ciencias empíricas y la epistemología positivista tan útil al dogmatismo político. Aquel advertido por Marx en el *Manifiesto Comunista*, y que hace su entrada de trastienda en las proyecciones políticas y los análisis del pensamiento y los movimientos de izquierda.

La metafísica de estas ciencias sociales parte de conceptos centrales que se desarrollan constantemente en estas ciencias. Se trata de conceptos que surgen de los conceptos correspondientes de la realidad empírica, como el mercado, la empresa, la planificación económica, la competencia, la estructura del Estado y la sociedad como comunidad de comunicación, o también sobre las condiciones imaginadas de seguridad y certidumbre. Dentro de las ciencias empíricas actuales, todas estas cantidades se piensan en forma de una perfección absoluta de sus funciones. De ahí surgen conceptos como el mercado perfecto o la empresa perfecta, la planificación económica perfecta, la competencia perfecta, la estructura perfecta del Estado o una comunidad de comunicación ideal perfecta. En todas estas construcciones de lo perfecto aparecen ciertas precondiciones de su posibilidad, que son supuestos y que exigen el conocimiento absoluto de todos los participantes como precondición de la factibilidad de su perfección. Sin embargo, eso también da lugar a la condición previa, que normalmente no se menciona, de una abstracción de la muerte. Implican una vida humana sin muerte. Pensar la vida humana dentro de estos conceptos de lo perfecto es, por tanto, indispensablemente pensar en una vida humana sin muerte. (Hinkelammert, 2021, p. 1)

En este recorrido crítico, los procesos de organización y formación política del movimiento social popular tienen la perspectiva epistemológica de la crítica al fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor para la comprensión del discernimiento del carácter del sujeto político. En las condiciones de las relaciones cosificadas, nacidas en la objetivación del sujeto como mercancía, la proyección de ideales, resultado de la relación sujeto-objeto remite a una relación escindida irremediablemente para la conciencia inmediata.

La inmediatez de esta escisión acarrea una consecuencia metodológica para la conciencia inmediata, en tanto afronta al sujeto y al objeto de forma inmóvil e insuperable y hace posible la instrumentalización del mundo, al hiperbolizar la relación objetual en una concepción excluyente, que valora las potencialidades del objeto para satisfacer determinados fines específicos y estrechos.

El objeto, externo e independiente del sujeto, demanda entonces, para su comprensión, a un sujeto gnoseológico capaz de asumirlo en su carácter universal y ahistórico. Tal situación se presenta, en la inmediatez opresiva de la vida cotidiana para los sujetos de las clases explotadas, como determinación de la existencia que condiciona la posibilidad real de trascender la representación contemplativa de la realidad. Esto las fuerza a reconocerse conscientemente en su proceso de producir y reproducir la sostenibilidad de la vida, la que no se le aparece como ilusión, sino como parte esencial del proceso histórico que acontece. Pero esa acción de reconocimiento de la vida humana en su lucha por su humanización no son una transcendencia abstracta de su ser cosificado e inmediato en las relaciones de mercado, sino la determinación de su conciencia como práctica de cambio y transformación.

El análisis del pensamiento crítico busca colocar la comprensión de la formación del sujeto político como autoperfeccionamiento social y humano, pero no reducido a un proceso exclusivo de reconstrucción moral, sino desde el asalto revolucionario a las realidades desde donde ese autoperfeccionamiento humano se genera y donde existe como posibilidad de transformación. El peso específico del cambio gira hacia el campo de posibilidades y de potenciación que no se contiene precisamente en los hechos sino en los sujetos que actúan.

La necesidad de encontrar en el sujeto —que el sistema intenta hacer desaparecer por la práctica del precarismo laboral, la exclusión, la explotación de los pueblos y las culturas por la ocupación violenta o por la conversión de las culturas en folclorismo, la imposición de la banalidad del publicismo comercial, la criminalización de las acciones de resistencia y rebeldía, la militarización, el reforzamiento del control policial a lo interno y lo externo de los estados, y la homogenización cultural—, las posibilidades de enfrentar en su contexto histórico, social y cultural concreto, la lógica del funcionamiento enajenante del capital, al asumir y reconstruir otra lógica universal desde otros principios, otra ética, donde

el individuo históricamente universal, el ser humano para el ser humano, sea realmente el objetivo central.

Una comprensión compleja y dialéctica del proceso histórico tanto del capitalismo como del socialismo es contraria a la simplificación de la actividad del sujeto a mero actor o agente de un proceso histórico (al estilo de la visión hegeliana como instrumento de la Razón). Pero no es con la reconstrucción de una antropología especulativa que se puede reintegrar la perspectiva del sujeto sino en relación con su actividad de resistencia política, organizativa, cultural y simbólica.

Un humanismo de la praxis como lo elabora Franz aporta a la actividad de resistencia y rebeldía de los movimientos sociales, *los sujetos que gritan*. Este coloca un horizonte de sentido desde la perspectiva del sujeto, el bien común. Como tal será solo si no es un interés general común impuesto, externo, de carácter restrictivo e incondicional al que se someten incondicionalmente. Sino será aquel bien donde tenga sentido la vida humana concreta de todes, en el principio no especulativo, pero sí trascendental histórico y concreto de que “el ser humano sea el ser supremo para el ser humano” (2022, p. 375).

Sobre estas ideas estaba trabajando Franz en los últimos años y ellas tienen una fuerza esencial al brindar muchos elementos imprescindibles para la discusión y reflexión, que tanto gustaba a Franz, sobre la demanda de formación y organización de los movimientos sociales, aquella presente como ausencia: la construcción de un nuevo horizonte emancipador. Franz lo constata al decir: “Hoy muchos movimientos populares piensan esta alternativa de manera distinta y creo que eso es necesario” (2022, p. 373).

Finalmente, alerta al afirmar:

Tenemos así la exigencia de una alternativa sin la cual la vida humana posiblemente no durará más allá de este siglo en el cual vivimos. La búsqueda de esta alternativa no es algo gratuito, no es solo querer una vida humana mejor que antes. La búsqueda de esta alternativa es obligatoria. Si no la encontramos, son previsibles las catástrofes que vamos a producir. O promovemos una sociedad alternativa, o no hay más sociedad. Lo que amenaza es la muerte de la propia historia humana. Lo que vivimos hay que sustituirlo por una sociedad diferente, y esperamos que sea una sociedad mejor (2022, p. 374)

Epílogo

“Al final del viaje está el horizonte, al final del viaje partiremos de nuevo, al final del viaje comienza un camino, otro buen camino [...]” (Rodríguez, 1978). Así cantó y vivió la juventud cubana y latinoamericana la ilusión y la certeza de que el devenir de la historia sería hacia una sociedad emancipada. Pero, al final del siglo XX, el de las grandes revoluciones sociales, se ironizaron “las grandes convicciones”, desacreditaron “las verdades profundas” y ridiculizaron todo lo que eran formas justas de vida. Un discurso innovador, avasallante y desestructuralizador se va imponiendo con significados y símbolos “flexibles, actuales, eficaces, funcionales”.

Pero el “aun no todavía” blochiano (Bloch, 1993) sigue retumbando las calles, los campos, las universidades, las plazas, los barrios, los territorios, los cuerpos, las culturas por el derecho a la vida, la paz, el cuerpo-territorio, la historia y memoria, los bienes comunes desde las cosmovisiones de los pueblos, saberes comunales y culturales diversos. Por la autorganización comunal desde las raíces culturales de los pueblos y su ancestralidad., por avivar la solidaridad, la justicia, la creatividad, el cuidado, la sostenibilidad, equilibrio y biodiversidad de la vida, por la descolonización de la ciencia, el Estado, para escuchar a la Madre Tierra con formas armoniosas de producción y reproducción de la vida y reconfigurar así el imaginario de proyecto alternativo al capitalismo.

Aún tenemos tareas pendientes con el pensamiento de Franz, porque es un imperativo categórico para toda tarea de praxis emancipadora y esperanza popular.

Referencias bibliográficas

Bloch, E. (1993). Sobre el significado de la utopía. *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 41, número extraordinario, 5-8.

Elizalde, R. M. (2022). Intervención en el panel Nuevas expresiones del capitalismo y el patriarcado en tiempos de pandemia y crisis global. En Galfisa, *Memorias del XIV Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios* (pp. 58-68). Editorial filosofi@.cu.

Fraser, N. (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Siglo XXI.

Galeano, E. (1993). Los nadies. En *El libro de los abrazos* (p. 52). Siglo XXI.

Gramsci, A. (2012). *Odio a los indiferentes*. <https://soypublica.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/gramsci-antonio-odio-a-los-indiferentes.pdf>

Grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (Galfisa). (2023). *Contradicciones, integraciones y consensos en el movimiento social popular cubano y latinoamericano. Desafíos desde lo cultural, lo intersubjetivo y lo cotidiano*. Informe final del proyecto de investigación. Instituto de Filosofía

Hinkelammert, F. (1993a). Capitalismo y socialismo: posibilidad de alternativas. *Pasos*, 48, julio-agosto, 10-15. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/835>

Hinkelammert, F. (1993b). El enfrentamiento norte-sur y el socialismo del futuro. En J. García-Nieto, *El futur democràtic es diu socialisme: la utopia necessària* (pp. 17-28), Fundació Utopia. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/5181>

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 edición (pp. 261-286). DEI.

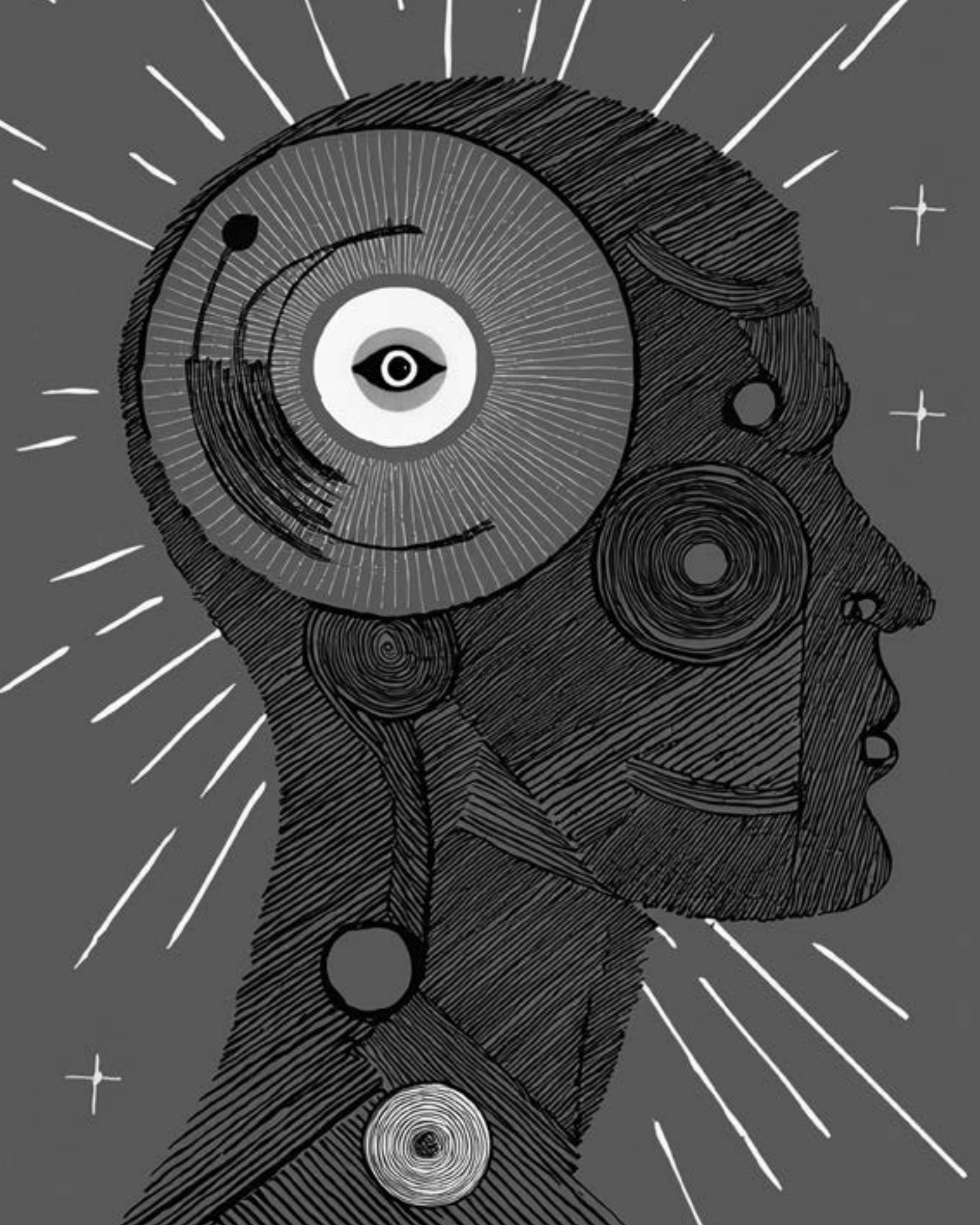
Hinkelammert, F. (2002). ¿Una nueva espiritualidad? *Pasos*, 99, enero-febrero, 26-27. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/3066>

Hinkelammert, F. (2021). *La metafísica de las ciencias empíricas*. Intervención en la apertura del VII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/5760>

Hinkelammert, F. (2022). *Razones que matan. Una introducción al pensamiento crítico*. Editorial Caminos / Editorial filosofi@.cu.

Observatorio de América Latina y el Caribe (Obsal). (2023). *Balances necesarios y proyecciones urgentes: Nuestra América de cara al 2024*. <https://thetricontinental.org/es/argentina/obsal22/>

Rodríguez, S. (1978). Al final de este viaje [Canción]. En *Al final de este viaje*. Sello discográfico Ojalá.



Imaginación y subjetividad corporal: entre la derrota y la reapropiación crítica. Reflexiones a partir del pensamiento de Franz Hinkelammert

Carlos Javier Asselborn

“El 31 de febrero, a las nueve y cuarto de la noche, todos los habitantes de la ciudad se convencieron que la muerte es ineludible (...).

La urgencia de liberarse de esta obsesión por lo mortuario, hizo que cada cual se refugiara —según su idiosincrasia— ya sea en el misticismo o en la lujuria. Las iglesias, los burdeles, las posadas, las sacristías se llenaron de gente. Se rezaba y se fornicaba en los tranvías, en los paseos públicos, en medio de la calle... Borracha de plegarias o de aguardiente, la multitud abusó de la vida, quiso exprimirla como si fuese un limón, pero una ráfaga de cansancio apagó, para siempre, esa llamarada de piedad y de vicio”

(Oliverio Gironde, *Espantapájaros*, Relato 24)

¿Derrota de las imaginaciones trascendentales emancipadoras?

Ante la crisis, sino derrota, de una imaginación alternativa al imaginario impuesto por las “democracias de seguridad nacional”

20 “La confrontación entre enemigos políticos durante el siglo XX terminó con la victoria del capital que convirtió a los vencidos en “gobernados”. Una vez que las alternativas revolucionarias fueron derrotadas y destruidas, una vez que se completó la tabula rasa subjetiva, pudieron establecerse nuevos dispositivos capaces de instaurar nuevos estándares para conducir y someter a los hombres. En la era de la dominación de las finanzas, el gobierno de las conductas no inaugura un período de paz: la relación gobernante-gobernado, que parece sustituir a la guerra, es en realidad su continuación por otros medios” (Lazzarato, 2020, pp. 25-26. Las cursivas son del original).

21 Entendemos que a nivel mundial viene sucediendo un proceso de derechización y fastidización que horadan y reprimen hasta a las mismas democracias formales liberales. Para nuestra interpretación, tal proceso tiene un impacto directo sobre los debilitados imaginarios emancipadores-democratizadores (Traverso, 2018b). La pregunta por la factibilidad de una democracia radical-sustantiva se reubica entonces ante el desafío epocal de sostener la formalidad abstracta-jurídica de las democracias realmente existentes. Sostener dicha formalidad adquiere, en el actual contexto de derechización de la sociedad, un significado político que, al menos, obliga a revisar los límites y posibilidades de las democracias liberales burguesas. Comprender tales procesos excede las pretensiones del presente escrito. Existen otros aportes que amplían nuestra interpretación (Fraser 2023; Strobl, 2022; entre otros)

(Hinkelammert, 1990), hoy “democracias mercadocéntricas” o democracias bloqueadas por el “totalitarismo del mercado” (Hinkelammert, 2018; 2021; 2022; 2023); nos preguntamos sobre sus causas. Decir derrota no significa negar la existencia de colectivos sociales organizados que resisten e interpelan, como pueden, al embate de las guerras del capital contra la humanidad (Lazzarato, 2020).²⁰ Especialmente la guerra contra las poblaciones empobrecidas, expoliadas y expulsadas por formas institucionalizadas de convivencia como condición de posibilidad de éstas. Esto incluye la guerra del capital contra la naturaleza, mediante la estrategia del extractivismo y monopolización y cartelización de la explotación de los recursos naturales. Lo dicho debe incorporar el inexcusable análisis de procesos históricos situados, donde se entrelazan lo económico, lo político, lo social y las subjetividades con sus culturas políticas. En nuestro caso, sostenemos la necesidad de estudiar las tensas relaciones entre democracias formales, procesos de democratización y las subjetividades sociales en medio ciclos políticos, especialmente desplegados en América del Sur (con particular énfasis en Argentina)²¹: progresismos con mayor o menor intensidad de izquierda, populismos desarrollistas-extractivistas con capacidad para ampliar derechos civiles aunque impotentes para trastocar la estructura de acumulación del capital, “derechas neoliberales”; “derechas radicales” (Svampa, 2020, pp. 33-75) o “anarco-capitalistas” (Grimson, 2024; Semán, 2024). Intentar comprender lo que pasó y lo que pasa en la subjetividad social, especialmente de *la gente común*, “la gente de la calle”; no es posible si no se atienden también a los procesos históricos nacionales de larga duración y las correspondientes disputas en torno a la propiedad, especialmente de la tierra; y los modos de producción que posibilitan, con mayor o menor eficacia, el reconocimiento jurídico de derechos económicos y sociales. Ni que hablar de la experiencia subjetiva de la derrota y la impotencia política en colectivos, organizaciones y movimientos sociales progresistas y/o de izquierda y sus imaginarios utópicos alternativos que tienden a sacralizar la memoria de las *víctimas*, en detrimento de la memoria de los *vencidos* (Traverso, 2018a). O del deterioro de una subjetividad social en la que se ha sedimentado una *sensibilidad neoliberal como forma de subsistencia precarizada* (Gago, 2015; Colectivo Juguetes perdidos 2017; Bartolotta y Gago, 2023).

Nuestra pregunta, que no pretende originalidad teórica, aunque sí pertinencia histórica, dadas las vicisitudes materiales y subjetivas experimentadas; especialmente en el actual contexto económico, social y político argentino; tiene

que ver con la incapacidad o impotencia para imaginar formas de convivencia social alternativas y críticas a las realmente existentes. Imaginación como condición subjetiva-corporal para movilizar energías instituyentes o, al menos, resistentes al avance de políticas contra las clases populares.

Nos interesa pensar problemas antes que autores. Aunque no somos ingenuos: intentamos pensar problemas a partir de reflexiones de ciertos autores. Además, intentamos pensar problemas en los que estamos implicados de forma próxima, *porque allí está nuestro cuerpo*: la materialidad histórica metida y mediada por las instituciones que se fetichizan y atravesada por el totalitarismo de mercado que opera de una forma particular y específica en Argentina. Y más específica aun en la ciudad de Córdoba (como opera de otra forma particular y específica en otras regiones del país y del planeta). Insistimos: el totalitarismo del mercado, tan estudiado por Franz Hinkelammert desde hace años; no se despliega de la misma forma en una provincia argentina agroganadera que en una provincia con escasos recursos naturales. Una cosa es el fetichismo de las instituciones en la capital del país (Ciudad Autónoma de Buenos Aires - CABA) y otra en un pueblo del norte de Argentina, con una población mayoritariamente originaria y con otra matriz societal (Ansaldi y Giordano, 2012, pp. 105-129). Siempre es más difícil pensar lo más próximo y presente (Rozitchner, 2011, p. 34).

De modo tal que viejas y reiteradas preguntas nos acompañan hace tiempo, centradas en ciertos problemas e interlocutores de nuestras reflexiones. Esto incluye también a las y los colegas del Grupo Pensamiento Crítico (GPC): ¿a quién le hablamos cuando hablamos sobre pensamiento crítico? ¿A quién o a quiénes estamos respondiendo con nuestras reflexiones en torno a la sacralización del mercado, la función de las utopías, las imaginaciones trascendentales, los mitos de dominación, etc.? ¿Para quiénes hablamos y escribimos? ¿Qué grado de potencia crítico-emancipadora *eficaz* tiene toda esta energía subjetivo-corporal puesta en tales reflexiones? Nuestras indagaciones ¿se dirigen a los intelectuales orgánicos de las derechas neoliberales y radicales? ¿Están dirigidas a colectivos populares organizados que llevan a cabo prácticas concretas de resistencia, interpelación y defensa de la dignidad de las clases o grupos sociales excluidos y violentados por el actual sistema de organización social? ¿Están encaminadas a visibilizar, en contextos académicos, la presencia de tradiciones teóricas emancipatorias nacidas y desarrolladas en América Latina, pero olvidadas o

22 Cfr. el artículo de Juan Pro (2024) en torno a la tradición utópica y los estudios sobre utopía en América Latina. Sugestivo, aunque incompleto: no hay una sola mención a los aportes de Franz Hinkelammert.

desaparecidas?²² ¿Están enfocadas a disputar teóricamente modos de producir conocimiento a partir de la reflexión de problemas que atentan contra las mayorías empobrecidas e injusticiadas? ¿Son un pretexto para disputar, fortalecer y ampliar espacios y tiempos institucionales para “pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para su transformarla” (Cerutti, 2000, p. 33)? ¿Leemos un autor o pensador para leer la realidad de la cual somos parte? ¿O leemos la realidad desde las categorías de un autor para que ésta nos resulte más maleable y así poder administrar nuestro conformismo a su insufrible complejidad? ¿O ambas prácticas son expresiones de un mismo acto de sobrevivencia material-subjetiva? ¿Leemos a otros colegas que estudian y problematizan cuestiones comunes a las nuestras? ¿Leemos lo que se produce en la región para ampliar nuestros marcos categoriales o poner en discusión nuestros presupuestos teóricos, epistemológicos y políticos?

Las respuestas a tales preguntas pueden ser todas afirmativas. Y suponemos que esas afirmaciones serán legítimas en cuanto sean más conscientes. Tanto de sus efectos práctico-políticos como de las fortalezas, debilidades e impotencias de un “pensamiento crítico”.

La sombra de esas preguntas acompaña lo que pretendemos reflexionar aquí. Se trata de repensar las posibilidades y las dificultades para imaginar alternativas al orden social existente. Imaginar otro orden (Lechner, 2013 [1984]). Desde una ciudad del sur de Nuestramérica, nuestra experiencia cotidiana, siempre limitada y posibilitada por las formas de habitar, intuye una crisis, no sólo de una conciencia crítica, sino de una sensibilidad social con trazas emancipatorias. La presencia discursiva de imaginaciones trascendentales crítico-emancipatorias no parecen animar de forma significativa a subjetividades corporales, tanto individuales como colectivas. Al parecer no hay un ejército de cuerpos animados y vivificados para oponer resistencia al realismo capitalista. No hay ganas para ello (decimos “ganas”, no voluntad racional). O las ganas están puestas en otro lado, con mayor o menor razón. Porque ganas y sueños hay. Pero al parecer se sueña más con los sueños del mercado (Galliano, 2020; 2024). La archi conocida afirmación de que “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fischer, 2018, citando a Jameson y Žižek), para nosotros, es sólo una parte del diagnóstico del cual partimos. Ahora bien, esta supuesta crisis (no hablamos aquí de muerte; tampoco de desaparición) de la potencia de las

imaginaciones trascendentales emancipatorias, ¿radicaría en un problema de mala racionalidad, o en una persistente imposición de la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la fetichización del mercado y sus instituciones afines (democracia formal, libertad de prensa, pero no de opinión, inversión de los derechos humanos, ilusiones trascendentales devenidas en ciencias con pretensión de omnisciencia, etc.)?

El vecino albañil, mientras se dirige a la mañana temprano a su lugar de trabajo, ¿cuánta racionalidad del cálculo pondrá en juego cuando imagina cómo volverá a su casa, con su cuerpo molido de cansancio, al final del día?, ¿qué ha hecho la coordinación social del trabajo con su cuerpo, con su imaginación, con sus ganas, con su agotamiento, con su bronca cuando escucha en su conciencia decir al patrón explotador: “yo soy si tú eres”?, ¿será consciente que su cuerpo molido que vuelve a su casa es el resultado del totalitarismo del mercado adherido en su misma corporalidad viviente?, ¿gritará ese sujeto? Y si no grita, ¿estará alienado entonces?, ¿o se grita de muchas maneras?

Hay “razones que matan” (Hinkelammert, 2022). Y razones que liberan. La *eficacia* de ambas y la *factibilidad histórica-concreta* de las segundas, según nuestra hipótesis, se potencia cuando logran alcanzar las profundidades de la subjetividad corporal, material e inmanente a la vida real. Y, asimismo, la *eficacia* de las razones que matan y la *no factibilidad* de las razones “que liberan” lo son porque son producidas por una subjetividad corporal derrotada, aterrada, vencida; aunque al parecer, no anulada; no eliminada. Las razones no viven solo en los vapores de la conciencia, siempre hay un cuerpo (individual y colectivo) que las produce, las sostiene, las desea, las goza o las sufre. Negar este vínculo primario supone esencializar el corte entre cuerpo y conciencia, lo que volvería problemática la pregunta por el origen histórico de dicho corte y los efectos de esa distancia perversa, de ese corte, de esa desconexión. Lo anterior se asienta en dos hipótesis que seguimos sosteniendo y problematizando junto a otros colegas:

- i) *La primera: Una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado.* (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009). Podríamos traducir esto de múltiples formas. Por ejemplo, una racionalidad crítico-emancipatoria es impotente ante deseos, gustos, emociones y sentimientos cooptados, colonizados y administrados como las formas más

eficaces de las luchas de clases “desde arriba”. O también: una imaginación trascendental crítica es impotente ante un cuerpo intervenido por el realismo capitalista.²³

23 “El problema en el capitalismo. ¿cómo formar una sociedad humana en medio de condiciones básicas inhumanas?; ¿cómo formar una comunidad humana allí donde el sistema de producción constituye básicamente, como sistema total, una negación del hombre como tal?” (Rozitchner, 2022, p. 142)

24 No es menor discutir los modos de recepcionar el pensamiento de un autor. La recepción nunca es pasiva, porque incluye el cuerpo que lee, la conciencia material-corporal. El lector-intérprete, al leer un autor, también está leyendo la conflictividad social que subyace a los textos que se expresa en éstos y que produce movimientos en el cuerpo. La hermenéutica (Ricoeur, Gadamer), la historia de las ideas (Roig, Fernández Nadal), la genealogía (Foucault), la teoría de la recepción (Escuela de Constanza) son algunas de las formas históricas en cómo se formaliza dicha recepción. Aunque estas formas históricas de recepción no terminan de integrar al cuerpo. En ellas el cuerpo parece molestar a la lectura, a la recepción a la verdadera comprensión: el cansancio, el hambre, las elucubraciones de las tripas, los olores, los ruidos. La recepción de un autor, mediada en sus textos no entra sólo por los ojos. El que recepciona es también un sujeto corporal, material, concreto, histórico, intersubjetivo.

- ii) *La segunda: La claridad de ideas no garantiza la correcta praxis* (Pacheco, Asselborn, 2009). No se niegan aquí los esfuerzos colectivos por llevar a cabo una profunda crítica racional a las ideologías de la dominación, sus mitos y sus totalitarismos. Aunque señalamos que con esto no alcanza. La lucidez epistemológica crítica tiene su asiento sobre un sujeto corporal y, por lo tanto, no sólo entendido como ser biológico necesitado, sino como cuerpo sensible, cuerpo afectivo, materia primera-arcaica (la mater del materialismo) que se historiza y abre “al mundo” (Rozitchner, 2011; 2015a; 2022). La “ortodoxia” lleva el peso de los cuerpos que sostienen las praxis. Y la ortopraxis, siempre histórica, lleva siempre el peso de la contingencia, ambigüedad y contradicción de la historia. Lleva el cansancio de los cuerpos y los sentimientos de resistencia o derrota de los seres humanos de carne y hueso. No sólo los imaginados.

No hay imaginación trascendental sin cuerpo que la vivifique

En varias oportunidades Carlos Molina Velásquez ha insistido en una idea, de larga data en la historia de la recepción y apropiación en el acto mismo de leer:²⁴ al pensamiento de Hinkelammert siempre lo leemos desde nuestros intereses. Siempre entendí ese recordatorio no solo como una constatación, sino como una invitación a *reconocer* el fondo subjetivo-corporal que pone en movimiento los intereses con los que cada colega lee y se apropia de la teoría hinkelammertiana. Sustanciales son los estudios, a partir de los escritos de Hinkelammert: los de Henry Mora Jiménez y Hugo Herrera Torres sobre la crítica de Hinkelammert a la economía clásica y neoclásica y sus aportes a la teoría de la dependencia latinoamericana; los escritos de Jorge Vergara sobre la crítica a los teóricos del neoliberalismo; Jung Mo Sung y Carlos Angarita y sus indagaciones en el ámbito de la teología o teologías de la liberación; Norman Solórzano con su crítica a la imaginación jurídica; Estela Fernández Nadal, Yamandú Acosta y Carlos Molina y sus investigaciones sobre

la filosofía política, los supuestos antropológicos y la ética hinkelammertiana; Ernesto Herra y su interés por vincular los aportes de Hinkelammert con procesos populares de lucha y resistencia; Yohanka León y sus reflexiones en torno a las contribuciones de Hinkelammert para repensar un socialismo en el sur global. La lista de colegas es incompleta, por supuesto.

Y *no sólo reconocer*, sino también *repensar* tales aportes, las fortalezas y las debilidades de esos mismos intereses que hacen posible las recepciones, interpretaciones y apropiaciones.²⁵ Se trata de los pre-juicios que son la condición de posibilidad de las diversas hermenéuticas. Tal vez esto no es lo que quiso dar a entender Carlos Molina, pero ésa fue nuestra apropiación de su advertencia. Uno de los intereses, al menos consciente, que posibilita apropiarnos de la propuesta hinkelammertiana, siempre de forma limitada y respetuosa, se expresa en la pregunta por las posibilidades concretas de producir y sostener procesos emancipatorios en las democracias realmente existentes. Especialmente en la democracia formalista en la cual vivimos, hoy asediada por las políticas llevadas a cabo por un gobierno anarco-capitalista elegido democráticamente (en Argentina, al menos). La pregunta contiene también una hipótesis: así como no puede ser factible una democracia sin procesos de democratización, tampoco es posible imaginar procesos de democratización emancipatorios sin problematizar las condiciones subjetivo-corporales que frenan o posibilitan tales procesos (Illouz 2023; Asselborn 2018, 2021). Cuando la desigualdad ha devenido *deseo de desigualdad*, cuando las ideas de derecha se han vuelto *sentimiento de derecha*; la relación entre las categorías de sujeto, subjetividad, actor e imaginación trascendental exigen, según nuestra interpretación, ser revisadas en profundidad, contrastándolas con los procesos históricos de cada región.

En los últimos tiempos hemos podido avanzar en el estudio del pensamiento de Franz Hinkelammert. También hemos podido leer y escuchar a colegas y amigos con un conocimiento más profundo, sistemático y analítico de las categorías de su teoría crítica. De todas estas intervenciones hay una insistencia teórica con la cual nos hemos sentido profundamente cercanos: la afirmación de *la primacía del sujeto corporal vivo, natural, necesitado, concreto, histórico-intersubjetivo por sobre el sujeto práctico y el sujeto cognoscente*. Hinkelammert ha insistido en esta primacía como condición de posibilidad de una ética primera.²⁶ Tal primacía del sujeto vivo corporal, permite distinguir las necesidades de las preferencias; justificar y criticar mediaciones institucionales y tomar conciencia de

25 Basta con leer algunos estudios de las y los colegas que conforman el Grupo Pensamiento Crítico para reconocer, aunque sea de manera iniciática, los intereses puestos en juego; o los intereses que se privilegian, a la hora de interpretar el pensamiento de Hinkelammert. Como también los intereses que se dejan de lado. Cfr. Hinkelammert (editor, 2020); y los artículos publicados en la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 27, N° 97, 2022, número coordinado por Yamandú Acosta; disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/issue/view/3720> Indicamos estas dos referencias sólo como una muestra de lo producido.

26 Aunque en esta ética del sujeto como ética primera, Hinkelammert no distingue criterios o principios para la construcción idealista de una arquitectónica ética que se constituye en el fundamento, y por eso mismo, el correctivo de toda praxis política. Su ética del sujeto es por cierto fundamento para la crítica, pero se aleja de la pretensión de elaborar alguna ética normativista. Con lo dicho estamos aludiendo a los aportes de E. Dussel. La distinción entre ambas propuestas teóricas es tarea que nos excede. Carlos Molina ha planteado esta intuición en su ponencia titulada “Mundos ideales que acompañan la Modernidad. Observadores perfectos y divinidades profanas” en el marco del Seminario en torno a la obra de Franz J. Hinkelammert. Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental, 13 de noviembre de 2023; disponible en <https://youtu.be/f99VxUCYnzQ?t=14956> También sobre la “ética del sujeto” puede consultarse la síntesis que construye Estela Fernández Nadal (2023). Sólo citamos dos colegas que han estudiado en profundidad esta cuestión; pero no sólo ellos. Otras y otros intelectuales lo vienen haciendo también desde hace tiempo, dentro de un colectivo de pensamiento más amplio. (cfr. por ejemplo Solórzano Alfaro, 2022 en torno a la inversión de los derechos humanos. O Herrera Torres, 2023 y sus estudios sobre economía crítica)

los límites presentes en la misma condición humana. De modo que sólo desde la vida corporal concreta del sujeto puede postularse su trascendentalidad al interior de la vida misma, en tanto sujeto que “trasciende todas sus objetivaciones” (Hinkelammert, 2002, p. 341).²⁷ Por cierto, que tal concepción del sujeto trascendental contiene trazas de la filosofía de Kant (Acosta, 2008, pp. 157-173), anudada con el punto de partida material de la filosofía de Marx. Lo material de la traza marxiana de este sujeto es entendido en tanto sujeto corporal necesitado; es decir, sujeto con necesidades materiales (siempre históricas) a satisfacer. Lo trascendental, propio de la traza kantiana, es entendido como capacidad para elaborar imaginaciones de mundos o situaciones perfectas (vida y felicidad plenas, vida sin muerte, por ejemplo) que posibilitan la elaboración de conceptos trascendentales. Es decir, conceptos de perfección institucional (Hinkelammert, 2002, p. 343) en tanto “principios constitutivos de la acción social” (Molina, 2022, p. 9). Se trata de conceptos trascendentales que, en no pocos casos, se constituyen como ilusiones trascendentales que creyendo superar los límites humanos, atentan contra la misma condición humana, incluso produciendo muerte:

Condición humana es ser sujeto necesitado y ninguna imaginación trascendental emancipadora debería pretender anularla, porque sería equivalente a “construir la muerte”. No hay vida humana sin la condición de ser necesitado. El objetivo, más bien, consistirá en la transformación de las condiciones que hacen que sea imposible para los seres humanos satisfacer sus necesidades. Las condiciones de exclusión, desigualdad, pobreza, etc. no son una negación de las necesidades de las personas, sino la negación de su condición de sujetos que puedan satisfacerlas. (...) Por otro lado, la acción solidaria debe constituirse a partir de la relación entre las imaginaciones trascendentales y la reivindicación del deber y el derecho de vivir, y no puede fundarse en sí misma nada más, ya que esta relación entre el deber y el derecho de vivir no es una simple yuxtaposición, sino una “estructura”, un sistema constitutivo que permite fundamentar las acciones humanas. Una acción solidaria se fundaría en sí misma si el derecho de vivir no tuviera como correlato el deber de vivir, el cual está implícito en una concepción de la subjetividad que postula que “el asesinato es un suicidio” (Hinkelammert: 1995, p. 200): la subjetividad es unidad corporal de

²⁷ Subyace aquí una disputa por los supuestos antropológicos que se ponen en juego a la hora de criticar los sistemas de dominación (cfr. Molina, 2017).

la humanidad. Por lo tanto, la acción solidaria que imagina mundos nuevos para la vida de todos tiene su base en el reconocimiento de que todos somos esa subjetividad que se encuentra amenazada (Molina, 2022, p.14; cfr. Hinkelammert, 2002, pp. 343-347)

Por supuesto que existen afirmaciones del propio Hinkelammert y estudios donde se detalla con fina agudeza las relaciones y distinciones entre sujeto cognoscente, sujeto práctico y sujeto vivo. Como también las relaciones y distinciones aludidas: imaginaciones trascendentales, conceptos trascendentales e ilusiones trascendentales; o de cómo los conceptos trascendentales pueden “transformarse en imaginaciones trascendentales” (Hinkelammert, 2023, pp. 98 y ss.). Sin menoscabo de tales reflexiones, nos quedamos con el punto de partida. Y aquí, reiteramos, se pone de manifiesto nuestro interés desde el cual leemos y nos apropiamos tanto del pensamiento de Hinkelammert como de los aportes de quienes lo estudian desde hace tiempo: *no hay imaginación trascendental sin sujeto corporal. Tampoco posibilidad de postular un sujeto trascendental que se resiste a cualquier objetivación sin cuerpo que lo sostenga como tal.* Y el cuerpo que somos trasciende lo que podamos decir de él. Aquí asumimos una traza spinoziana; sólo una de tantas. Una subjetividad corporal que se encuentra amenazada por la imposibilidad de satisfacer el hambre, por ejemplo, ¿qué imaginación trascendental produce en el presente? Y si el cuerpo, no sólo entendido como cuerpo natural sino como cuerpo sensible-afectivo, fue previamente cooptado en sus deseos, en su sentir, en sus afectos ¿qué contenidos puede tener esa imaginación? ¿Qué imaginación trascendental emancipadora puede producir un *cuerpo afectado por los afectos de la derecha*? ¿Qué pedazo de ese cuerpo sensible mata la derecha para obturar modos de producir imaginaciones trascendentales alternativas, en tanto condición de posibilidad para construir mediaciones institucionales que, sin negar y ocultar los riesgos, posibiliten formas de vida más dignas, más libres, más igualitarias? ¿Hay cuerpo para estas imaginaciones en nuestra época? ¿Hay cuerpo para utopías emancipatorias o solo hay cuerpo para el “realismo capitalista”?

Se trata aquí del realismo entendido como conformismo. Pero decimos “conformismo” no desde una supuesta superioridad moral. La moralización del conformismo y, por lo tanto, su despolitización, impide comprender a ese mismo conformismo como estrategia de las clases empobrecidas que les permite sobrevivir en medio de la precariedad de la vida

cotidiana. Entonces, tal conformismo: ¿es la contracara de una imaginación trascendental emancipadora derrotada? No nos referimos aquí al verdadero realismo político propuesto por Hinkelammert (2002, p. 380). Pero bien podría revisitarse dicho concepto postulando a ese conformismo como resultado de un “imposible que mueve lo posible”, en tanto lo posible es entendido como estrategia de sobrevivencia de sujetos corporales necesitados.

Reflexiones finales

En el ciclo neoliberal de la década de los noventa del siglo pasado, el filósofo uruguayo José Luis Rebellato (1995, pp. 67-87) describe aquel neoliberalismo como una ética del orden que produce una identidad sometida. Esa ética neoliberal del orden tendría tres características fundamentales: i) ser una ética sacrificial; ii) ser una ética fundada, no en la vida humana real, sino en la institución del mercado, y iii) ser una ética que niega el imaginario social. Construye esta caracterización a partir de categorías provenientes del pensamiento de Franz Hinkelammert, Cornelius Castoriadis, Norbert Lechner, Mario Sambarino, Yamandú Acosta, Jung Mo Sung; entre otros. Desde el momento que llegó a nuestras manos aquel libro, siempre nos sentimos cercanos al problema que pensó su autor. En primer lugar, por ser una reflexión que surgió en un contexto social y político algo similar al nuestro el Cono Sur Nuestroamericano. Y, en segundo lugar, por hacerse cargo de las consecuencias del neoliberalismo en la subjetividad corporal. De allí que utilice categorías como “fascinación por el orden”, “imaginario social”, “sentido de impotencia”, “sentimiento de resignación”, “conformismo”, “fatalismo”, “cultura del sometimiento”, “el poder de atracción del orden”, “gratificación en la dependencia”, “compulsión a la repetición”, “miedo a la marginación, a la soledad y a la muerte”, “violencia interiorizada”. Se trata de categorías que hacen referencia a lo llamamos subjetividad corporal, sensibilidad social que se constituye en ethos, en cultura. “La gran batalla del neoliberalismo se da en el campo que quizás más se descuida: el campo cultural” (Rebellato, 1995, p. 82).²⁸ Ya han pasado casi 30 años de aquellas reflexiones de Rebellato. Y estamos asistiendo a un nuevo ciclo neoliberal recargado, o, peor aún, un anarco-capitalismo. Sostenemos la validez de esas categorías. Pero según nuestras tímidas intuiciones, estarían demandando una revisión crítica, incorporando o reincorporando otros saberes, como el psicoanálisis freudiano. No ya entendido como terapia burguesa, sino como una herramienta limitada, por cierto, para ampliar la potencia de un pensamiento

28 A ello habría que incorporar los valiosos estudios de Jorge Vergara en torno a la crítica del pensamiento neoliberal. De la multiplicidad de ellos sólo citaremos dos: 2015 y 2022.

crítico. No estamos diciendo nada nuevo. Y también somos conscientes de la sospecha que Hinkelammert tenía sobre Freud y el psicoanálisis (Hinkelammert, 2000; 2003). Y, por si esto fuera poco, ¡tampoco somos psicoanalistas! No obstante, es interesante observar cómo, en determinados momentos de crisis de las alternativas emancipatorias y el surgimiento de las derechas y los fascismos, el pensamiento crítico occidental recurrió a categorías del psicoanálisis para tratar de entender la derrota subjetiva. La primera Escuela de Frankfurt es un ejemplo de ello. También los estudios de Ignacio Martín Baró reunidos en el libro *Psicología de la liberación* de 1998. Que se entienda, no es nuestra intención levantar las banderas teóricas del psicoanálisis ni disolver el sujeto corporal en la lengua lacaniana (tampoco sabríamos cómo hacerlo). Reiteramos: nuestro propósito es señalar la necesidad de pensar con mayor rigor la dialéctica entre totalitarismo de mercado y subjetividad corporal resignada. O, en otras palabras, vincular el malestar individual con la totalidad social que lo genera. Estudiar las tensiones entre democracia formal y subjetividad corporal aterrada; entre sujeto como infinitud atravesada de finitud (o, al decir de Manuel Cuervo Sola: el sujeto como “impulso vital gánico”, 2022) y cuerpo sensible o materialidad derrotada. Se trata también de revisar la potencia crítica de las humanidades y las ciencias sociales ante la utilización ideológica de las explicaciones de la neurobiología y las neurociencias en general.

Por estas razones, nos encontramos estudiando, aún en fase exploratoria, los posibles vínculos entre la teoría del sujeto y la teoría de la praxis en Hinkelammert y en León Rozitchner, filósofo argentino fallecido en el año 2011. Intuimos que hay algunos intereses comunes, algunas respuestas similares; pero también disidencias casi insalvables. Ambos se apropian críticamente de Marx desde América Latina. Ambos critican ferozmente a un estructuralismo sin sujeto (Hinkelammert, 2005; Rozitchner, 2015 [1966]). Ambos piensan desde la derrota (Chile/Hinkelammert y el socialismo democrático y posterior dictadura; Argentina/Rozitchner y los efectos de la dictadura cívico-militar y la implantación del neoliberalismo). Y desde esas experiencias de derrota ambos repiensen las democracias reales. Ambos conciben al sujeto en tanto cuerpo, pero no entienden lo mismo por cuerpo y corporalidad. Ambos leen y analizan los mitos fundantes tanto griegos, judíos y cristianos. Ambos hacen una crítica al capitalismo vinculando a éste con la mitología cristiana. Pero no dicen lo mismo. Ambos recurren a Pablo de Tarso, pero las lecturas son totalmente opuestas. Uno ve en éste una expresión “de las

raíces del pensamiento crítico” (Hinkelammert, 2013 [2010]; 2023). Otro ve en él la prehistoria de la inversión y negación de la corporalidad sensible para transformarla en “corazón” convertido (Rozitchner, 2013b). En Hinkelammert hay una lectura del cristianismo en tanto mito de liberación, invertido y pervertido luego como mito de dominación (Hinkelammert, 1998; entre otros trabajos). En Rozitchner el cristianismo es *la* condición de posibilidad para el surgimiento y el triunfo del capitalismo en nuestros cuerpos. No hay resto crítico allí. Aunque para el argentino, no es lo mismo el judío rebelde crucificado que un Agustín de Hipona y su madre Mónica en tanto madre paranoica (Rozitchner, 2007). En ambos, la crítica a la ley del padre está presente. Aunque en Hinkelammert la madre, en tanto mater primera y cobijante, cuya relación corporal-sensible con el hijo es escindida por el terror de la ley del padre, no aparece. En Hinkelammert aparece la rebelión de Eva (Hinkelammert, 2003). Pero no aparece la primacía del “vivirás materno”. Aparece más bien el “no matarás”. De allí la importancia de Levinas para Hinkelammert. Y en Rozitchner, el rechazo de la filosofía de Levinas en tanto expresión de una filosofía de la consolación para los derrotados: se niega el “vivirás materno” por el “no matarás patriarcal” (Rozitchner, 2013a).

Y entonces, ¿cuál es la propuesta? se nos increpará. No tenemos alternativas para ofrecer en esta reflexión. En todo caso las alternativas habrá que buscarlas en otros espacios y tiempos. Junto a otras y otros compañeras y compañeros, si es que hay ganas. No alcanza con arengas voluntaristas y eticistas. Hay que tener ganas. Y las ganas no son ningún capricho, sino cifra de los múltiples modos en cómo el sistema social se adhiere a nuestra sensibilidad corporal. Adherencia siempre contingente que puede enloquecer, deprimir o angustiar. Preferimos la última porque, al menos, abre un espacio para sabernos aun vivos. Por ello, sólo tenemos, por ahora, estas intuiciones que *podrían* (no que “pueden”, “*podrían*”) aportar a pensar por qué pasó lo que pasó, por qué pasa lo que está pasando, no sólo allá afuera, sino en las oscuras profundidades de la subjetividad corporal que somos. Pensar a partir de lo más cercano y presente que ha sido separado por diversos fetichismos institucionales y metafísicas que ocultan cómo “el cuerpo trabaja cuando piensa y siente, (cómo trabaja el cuerpo cuando) se integra o se desintegra en el pensamiento” (Rozitchner, 2015b, p. 34)

Referencias bibliográficas

Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Nordan-Comunidad Editorial.

Asselborn, C., Cruz G. y Pacheco O. (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. EDUCC.

Asselborn, C. (2018). “Sacrificio, risa y democracia. Ensayo sobre los procesos de subjetivación en las democracias contemporáneas”. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Revista de la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana Escuela de Filosofía UNC, Vol. 7, N° 14; pp. 5-25. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/20032>

Asselborn, C. (2021). “Subjetividad autoritaria y democracia como horizonte emancipatorio ¿Es posible una democracia sin padres?”. *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 158 (nov. 2021), 3-32. DOI: <https://doi.org/10.51378/realidad.v0i158.6429>

Barttolotta, L., Gago, I. (2023). *Implosión / Apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. CABA: Tinta Limón.

Cerutti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. CRIM – CCyDEL, UNAM.

Colectivo Juguetes Perdidos (2017): *La gorra coronada: diario del macrismo* / Barttolotta, L; Gago, I., Sarrais Alier, G. CABA: Tinta Limón.

Cuervo Sola, M. (2022). “Notas para una lectura de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert desde una clave ontológica”. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(97), e6377325. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6377325>

Fernández Nadal, E. (2023). “Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 62, N° 162, pp. 117-129.

Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* 1ª ed., 3a reimp. CABA: Caja Negra.

Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo XXI editores.

Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. CABA: Tinta Limón.

Galliano, A. (2020). *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*. Siglo XXI Editores.

Galliano, A. (2024). “¿El mercado sigue soñando (y nosotros ya no)?”. *Revista Nueva Sociedad* N° 309, enero-febrero. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/309-el-mercado-sigue-sonando-y-nosotros-ya-no/>

Grimson, A. (coord.) (2024). *Desquiciados*. CABA: Siglo XXI editores.

Herrera Torres, H. (2023). “Factibilidad trascendental. Postulados utópicos de una economía para la vida”. *Economía Teoría y Práctica*; número 58, enero-junio, pp. 199-224, <http://dx.doi.org/10.24275/etypuam/ne/582023/>
Herrera Hinkelammert, F. (1990, 2ª edición). *Democracia y Totalitarismo*. DEI.

Hinkelammert, F. (1998 3ª edición). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. DEI.

Hinkelammert, F. (2000, 3ª edición). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI.

Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la Razón utópica*. (Edición ampliada y revisada). Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. DEI.

Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Editorial Universidad Nacional de Heredia.

Hinkelammert, F. (2013; [2010]). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2018): *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. (editor) (2020). *Buscando una espiritualidad de la acción: el humanismo de la praxis*, Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* / prólogo de C. G. Aguilar. - 1ª ed. CLACSO.

Hinkelammert, F. (2022). *Razones que matan... y la respuesta del sujeto: una introducción al pensamiento crítico emancipatorio* / con la colaboración de Henry Mora Jiménez. Editorial Caminos.

Hinkelammert, F. (2023. 1ª reimpresión). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Escuela de Economía. Facultad de Ciencias Sociales; Universidad Nacional.

Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Katz.

Lazzarato, M. (2020). *El capital odia a todo el mundo: fascismo o revolución*. CABA: Eterna Cadencia.

Lechner, N. (1984). “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en Lechner, N. (2013) *Obras, Tomo II: ¿Qué significa hacer política?* FLACSO - FCE.

Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. UCA editores.

Molina Velásquez, C. (2022). “La imaginación trascendental de otros mundos posibles” en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, CESA-FCES-Universidad Del Zulia. Maracaibo-Venezuela, Año: 27, N° 97, e6375999. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6375999>

Pacheco O., Asselborn C. (2009). “La epistemología y sus ambigüedades en los procesos de liberación” (2009). Inédito

Pro, J. (2024). “América Latina, la utopía y los *utopian studies*”. *Nueva Sociedad* N° 309, enero-febrero, pp. 48-49. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/309-america-latina-la-utopia-y-los-utopian-studies/>

Robles, R. (2024). “Menos distopías y más imaginación”, en *Página 12*, 2 de marzo de 2024. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/717318-menos-distopias-y-mas-imaginacion>

Rozitchner, L. (2007; 2015). *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*. Losada.

Rozitchner, L. (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. CABA: Biblioteca Nacional, Quadrata.

Rozitchner, L. (2013a). *Levinas: o la filosofía de la consolación*. CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2013b). *Cuestiones cristianas*. CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015a). *Marx y la infancia*. CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015b). *Hegel psíquico I (Del Alma)*. CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015c). *Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*. CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015 [1966]). “La izquierda sin sujeto”. *Escritos Políticos*; CABA: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2022). *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*. CABA: Biblioteca Nacional.

Seman, P. (coord.) (2024, 3ª edición). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* CABA: Siglo XXI.

Solórzano-Alfaro, N. (2022). “Reflexiones sobre pensamiento crítico e inversión ideológica de derechos humanos. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 8, n. 2, jul./dez., Brasília, p. 127-146. Disponible en: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/44037>

Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. CABA: Katz editores.

Strobl, N. (2023). “Entre la extrema derecha y el conservadurismo radicalizado”. Entrevista de Mariano Schuster a Natascha Strobl. *Revista Nueva Sociedad*, edición digital. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/entrevista-natascha-strobl-conservadurismo-radicalizado-extrema-derecha/>

Svampa, M. (2020). “Lo que las derechas traen a la región latinoamericana. Entre lo político y lo social; nuevos campos de disputa” en Breno Bringel / Marxa Chávez Javier Gómez / Raphael Hoetmer Miriam Lang / Edgardo Lander Alejandro Mantilla / Börries Nehe Nina Pacari / Maristella Svampa Ailynn Torres / Cristina Vega (2020). *Nuevas derechas autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina*, 1a. Edición. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala, pp. 33-75.

Traverso, E. (2018a, 2ª edición). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. CABA: FCE. vc

Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha. Conversaciones con Régis Meyran*. CABA: Siglo XXI.

Vergara Estévez, J. (2015). *Mercado y sociedad: la utopía política de Friedrich Hayek*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Centro de Pensamiento Humano y Social. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

Vergara Estévez, J. (2022). “La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado”. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 27(97), e6374322. Recuperado a partir de <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6374322>



El ascenso de la extrema derecha: reflexión sobre sus causas

William R. Hughes O.

Introducción

El último encuentro del Grupo de Pensamiento Crítico (GPC) se convoca con el tema: “El pensamiento crítico emancipatorio ante el totalitarismo del mercado y el ascenso de la extrema derecha”. El fortalecimiento de grupos de extrema derecha en Europa, con ampliación de su radio político de acción, así como en América Latina, es un hecho palpable, pero, es de gran relevancia ahondar en sus posibles causales, realizar una reflexión sistemática, más allá de la confirmación del hecho. Interesa aquí sustentar una Tesis central de las razones de tal ascenso, como parte de la necesidad de profundizar en sus causales, para comprender la situación actual y para impulsar acciones de respuesta y forjadoras de alternativas para la emancipación humana.

En la primera parte se expone la línea lógica teórica del análisis y la Tesis central que se argumenta, como orientación metodológica esencial para aproximarnos a la reflexión del tema. Luego hacemos un breve resumen de la evolución de la estructura económica después de la segunda guerra mundial, y la estructura de poder y de valores que correspondientemente se estructuran, hasta la redefinición de la estructura económica y de la estructura de valores, su teoría e ideología, que abre el escenario del neoclasicismo neoliberal y las tendencias a la derechización en las formas de ejercer el poder político y económico, marcada por los gobiernos de Margaret Thatcher en el Reino Unido (1979) y de Ronald Reagan (1980) en los

Estados Unidos. La ejecución de las políticas económicas tendientes a redefinir la estructura económica se tenía que basar en el desmantelamiento de la anterior, el llamado “Estado benefactor”, produciendo mayor deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores y sus familias, lo que produce reacciones de oposición por el movimiento social que son enfrentadas con la represión generalizada, por las estructuras de poder, generando la propia dinámica, dificultades para que se construya una alternativa estable a la crisis reproductiva del capital, lo cual abordamos en la tercera parte. Finales de los ochenta e inicios de los noventa, con la “caída del muro de Berlín” y la desintegración de la URSS, se abre otro escenario, pero inserto en la dinámica previamente expuesta, lo que presentamos en la última parte.

La lógica teórica del análisis y la Tesis

El análisis de toda sociedad supone comprender las leyes que rigen su funcionamiento, vistas como totalidad, es decir, comprender las leyes que rigen la dinámica de la economía, la estructura de poder correspondiente, así como la ideología que busca legitimar tal estructura de poder, presentándose como defensora de los valores más nobles del ser humano. En el capitalismo este valor central es “la libertad”, en cuyo nombre se articula toda una ideología que presenta la forma de funcionamiento material de la sociedad capitalista como la forma más humana, y cuyo trastoque se presenta como atentado a la vida humana. La estructura de poder se erige sobre esta argumentación ideológica, por lo que para salvar “la libertad” se justifica cualquier cosa, incluso, la supresión de “la libertad”, de algunos, para garantizar la libertad “de la mayoría”, pero, además, sin que haya precisión sobre la “libertad” de la que se habla.

Es una “libertad” en abstracto, vacía, sin contenido sustantivo. Nada tiene que ver con la vida humana, sobre la cual, se supone se erige dicho valor. Tienes “la libertad” de consumir según tus “gustos y preferencias”, pero si no lo logras, al menos tienes “la libertad”, se argumentaría. No se pregunta por qué no lo logra, o a lo sumo se alude (no explica) a una responsabilidad individual. “No haces el esfuerzo suficiente”, etc., lo cual no es explicación alguna.

La transformación social supone el cuestionamiento de la estructura de poder, y ello implica cuestionar la racionalidad sobre la cual se construye todo el andamiaje social, la

racionalidad económica y su ideología y la estructura de poder correspondiente. Este es el fundamento del materialismo histórico. Nada más alejado de una visión economicista o determinista que algunos le atribuyen a Marx. Conviene incluir la extensa cita de la carta de Engels a José Bloch (1890), que precisa, claramente, esta ausencia de determinismo en la teoría marxista:

“Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta --las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas-- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.”

Esto es fundamental. Lo económico como determinante en última instancia, en una relación dialéctica con la estructura de poder y la estructura de valores correspondiente de la sociedad. No es posible concebir sistema social alguno sin que al menos reproduzca la vida del productor directo, pero la continuidad del sistema supone otros elementos; la reproducción de la vida del productor directo no es suficiente, sobre todo en un sistema social que su reproducción supone atentar contra la vida; “La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la

técnica y la combinación del proceso social de la producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”. (Marx, 2013, TI, Vol. 2, p.612-613) Esto es resultado del objetivo sobre el cual el capitalismo articula todo el andamiaje social, la maximización de la tasa de ganancia, la masa de ganancia por unidad de capital, presentando la destrucción de la vida como creadora de vida, la destrucción de vida se presenta como necesaria para garantizar la vida. Está obligado a desarrollar un cuerpo ideológico que promueva la aceptación de la destrucción de la vida, presentándola como la mayor realización humana.

La maximización de la tasa de ganancia es el criterio de referencia de la toma de decisiones en el capitalismo; se produce solo lo que permite obtener una tasa de ganancia comparativa a otras actividades económicas, se produce para quienes pueden comprar porque no todos forman parte del “mercado”, por tanto, no se produce para todos. Este objetivo es implícito, no explícito, aun cuando a nivel de “la economía de empresa” si está explícito, y establece las condiciones para “maximizar el beneficio”. Pero se refiere a la masa de ganancia, haciendo la aproximación a la tasa de ganancia mediante la relación entre masa de ganancia y costos totales. En la retórica se argumenta la inversión como medio de generar empleo y crecimiento económico, y por supuesto, bienestar social. Pero el empleo también es efecto no intensional de la acción intensional de generar la máxima tasa de ganancia posible. Afirmar que produce “bienestar social”, es parte del discurso ideológico con el cual se acompaña el objetivo esencial de la dinámica económica capitalista.

Lo que se plantea como objetivo explícito es el máximo crecimiento del producto (producto interno bruto-PIB), lo cual se busca alcanzar maximizando la tasa de ganancia, a través de los capitales individuales, y esto no puede hacerse sin contratar trabajadores. La caída del PIB es solo expresión de la caída de la tasa de ganancia, y la pretensión de aumentar las tasas de crecimiento económico (hasta el infinito) es guiada por la maximización de la tasa de ganancias. La asignación de recursos tiene este criterio de referencia y no la satisfacción de las necesidades. Por tanto, le es exigente construir un cuerpo ideológico que legitime la forma histórica concreta de funcionamiento del capitalismo, así como su estructura de poder y su estructura de valores. En este cuerpo teórico se encuentra también, la retórica argumentativa del conjunto de políticas económicas que se corresponden con la forma histórica de la acumulación de capital.

Las crisis, por tanto, se refieren a la incapacidad del capital de reproducirse fluidamente, lo que se manifiesta en lo económico en la caída de la tasa de ganancia, como resultado de la acumulación de capital, por la acción de los capitalistas individuales de la búsqueda de la máxima tasa de ganancia posible, a mayor velocidad que la extracción de plusvalor-ganancia, expresión de la sobreacumulación de capital, y su superación supone la redefinición de la forma concreta de la acumulación de capital, que a su vez implica destrucción de capital y recomposición de las formas de extracción de plusvalor-ganancia, pero a su vez, implica la recomposición de la estructura de poder y la estructura de valores que sufren deslegitimación, y con ello, el andamiaje ideológico se tiene que readecuar a las nuevas circunstancias. La estructura de valores y el cuerpo ideológico correspondiente, que sostiene el proceso de acumulación, es vital, y se hace más vital en la medida que la rearticulación de las formas históricas de la acumulación de capital se hacen cada vez más difíciles, en tanto impone mecanismos de extracción de plusvalor-ganancia más severos para la clase trabajadora. La crisis de reproducción de la fuerza de trabajo o de la naturaleza, en el capitalismo, son resultados no intencionales de la acción intencional de la búsqueda de la máxima ganancia. Por ello, la estructura de valores debe promover la aceptación de estos efectos no intensionales en aras de alcanzar el valor supremo; “la libertad”.

En las crisis, se pone en cuestionamiento la forma material histórica de funcionamiento del sistema (capitalista), pero también su paradigma teórico que forma parte del basamento ideológico, así como entra en crisis las formas de legitimidad de la estructura de poder y la estructura de valores. La superación de las crisis así sea temporal, implica una recomposición, no solo del basamento material de la sociedad, sino también de los paradigmas teóricos que lo sostienen, así como todo el cuerpo ideológico más general que posibilitaba la legitimidad. A medida que el desarrollo del capitalismo encuentra cada vez mayores dificultades para impulsar formas materiales de su reproducción cuya dinámica produzca su legitimación, la estructura de valores y el cuerpo ideológico, tiende a ser más relevante y se ideologiza casi absolutamente la teoría argumentativa de las políticas económicas, importando muy poco la necesidad de demostrar sus efectos positivos para la vida humana.

La Tesis que argumentamos es que el dominio de la teoría neoclásica neoliberal desde los años ochenta, cuando se inicia

los giros hacia la derechización, es expresión de la crisis de la reproducción material histórica del capitalismo, así como de la estructura de valores y el cuerpo ideológico correspondiente, y con ello, del paradigma teórico keynesiano. Pero, además, la ejecución de sus políticas ha contribuido a que las alternativas de reproducción del capital en crisis sean cada vez más ausentes, fortaleciendo así la ideologización absoluta de la teoría y su contenido deificante, por lo que se hace una cuestión de fe, la creencia en el mercado para alcanzar el equilibrio general y el bienestar general de la sociedad, y su máximo valor, “la libertad”. No se requiere argumentar sobre los mecanismos de interacción humana mediante los cuales tal bienestar general se alcanza, sino que simplemente se afirma como una verdad absoluta, incuestionable, y cuestionarla supone un acto de herejía. Esta progresiva ausencia de alternativas estables a la crisis del capitalismo, tiende a producir mayor deslegitimidad de las estructuras de poder, y el cuerpo ideológico que lo sostiene se recompone sobre la marcha buscando la aceptación de la población de las políticas que atentan contra la vida humana, como políticas salvadoras de la vida humana, y en la medida que el cuerpo ideológico no tiene esta capacidad por la mayor conciencia de la población de la inversión de valores que promueve la ideología dominante, las estructuras de poder recurren a formas de gobernar más represivas, haciendo uso de todos los instrumentos a su alcance desde el Estado, afianzándose prácticas políticas aún más de derecha, de ultraderecha. Pero como todo proceso contradictorio, el proceso también genera una ideología contestataria al sistema socioeconómico y a la forma histórica de acumulación, dando posibilidades al surgimiento de gobiernos “progresistas”, que, sin pretender cambiar la estructura de poder vigente, buscan hacer reformas, que son esfuerzos para recomponer su legitimidad de las estructuras de poder. Al no cuestionar las estructuras de poder, terminan siendo gobiernos que administran las políticas neoliberales, y las ejecutan mostrando una supuesta preocupación de las condiciones sociales de la población, que al no lograrlo, porque no son intenciones reales, o porque las condiciones de reproducción del capital no lo hacen factible, la población termina también, renegando del progresismo, abriendo la posibilidad a formas de gobernar de ultraderecha, con ribetes fascistas, como los que se expresan en la actualidad, tanto en América Latina como en Europa. Pero, igualmente, una visión transformadora, emancipatoria, supone cuestionar la estructura ideológica vigente, en tanto que tal cuestionamiento devela el vaciamiento de contenido de los valores, y la transformación emancipatoria se constituye en una lucha ideológica, que enfrenta, con todos los medios

a su alcance, la estructura de poder que ahora toma cuerpo en prácticas legitimadoras cada vez más represivas y violatorias a los derechos humanos.

La estructura económica de posguerra y la estructura de poder y de valores correspondientes

Al finalizar la segunda guerra mundial se había redefinido la estructura de poder mundial; Estados Unidos (y Europa) por una parte, y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) por la otra. Europa había sido devastada por la guerra y lo que siguió fue su reconstrucción y la denominada guerra fría. En el plano económico fue un período de alta producción industrial que implicó altos niveles de consumo de recursos naturales. La economía mundial creció al 4.7% promedio anual durante 1950-1973, los Estados Unidos al 3.8% y la URSS al 4.8%. (Madison) El proceso económico generaba crecimiento del empleo, y la lucha social resultó en mejoras relativas para los trabajadores, en organización sindical, servicios de salud, educación, normas laborales y salariales, lo que se conoció como la “economía de bienestar”, en cuyo proceso influyeron los resultados favorables de las economías socialistas, en cuanto a las políticas sociales. La guerra fría implicó, también, reajustes de la política económica de las economías capitalistas para contrarrestar el impacto ideológico que producía el modelo soviético. La propia estructura económica capitalista producía valores legitimadores de las estructuras de poder; se generaba empleo y se mejoraban las condiciones sociales. Las economías capitalistas aplicaron reformas sociales tanto por presión del movimiento de los trabajadores como para contrarrestar el eventual efecto demostración que podría tener el socialismo soviético. Dos cambios importantes en materia económica se habían desarrollado en las economías capitalistas, que redefinían las estructuras de poder: el acelerado crecimiento de la producción industrial y el fortalecimiento del capital financiero.

Pero el antecedente se encuentra en la crisis de los años treinta. Arrow (1978), en un artículo que lo catalogó como autobiografía, recordaba la crisis de aquella época, como expresión de que el sistema económico-social capitalista era incapaz de enfrentar las demandas sociales, y lo exponía como antitético al socialismo:

“Los grandes problemas del socialismo y el capitalismo se hicieron evidentes para mí, como para muchos

otros, durante la Gran Depresión. Mi propia familia se vio gravemente afectada. Un precoz estudiante de secundaria, criado en un ambiente de excelentes periódicos y en una familia muy interesada en los acontecimientos mundiales, no podía evitar reflexionar sobre el sistema y sus fallos. Parecían bastante obvios. Las largas colas de desempleados en los comedores de beneficencia que aparecían en los periódicos y los noticieros, las oleadas de quiebras bancarias y las tragedias personales de los ahorradores, las luchas desesperadas de los familiares que intentaban dirigir pequeños negocios y la siniestra conexión entre el desempleo y el ascenso del nazismo eran pruebas convincentes de que el sistema económico actual era un desastre. La idea, que a veces se barajaba en aquella época, de que el desempleo era culpa de los desempleados —que eran vagos o incompetentes o lo que fuera— me parecía ridícula. Lamento decir que este concepto ha sido revivido por algunos de mis colegas economistas”.

Las políticas económicas aplicadas después de la segunda guerra mundial también eran expresión del éxito relativo que en materia social ocurría en los países socialistas, en comparación a la problemática descrita por Arrow durante la crisis de los años treinta, la denominada “gran depresión”. Los Estados Unidos, país que surgía con fuerza económica y militar después de la guerra, junto a los aliados europeos, desarrollaría la guerra fría, como mecanismo de minar el fortalecimiento del socialismo.

No obstante, para finales de los años sesenta e inicios de los setenta, las economías capitalistas ya mostraron los signos de crisis a través de la denominada crisis del dólar (Mandel, 1974, Zarifian 1978) y el repunte de la inflación, lo cual era, también, expresión del desarrollo del capital financiero. Según los datos de Madison (Tabla 1), la economía de los Estados Unidos había disminuido su importancia relativa del 26.5% del PIB mundial al 21.1%, durante 1950-1970. Había disminuido 5 puntos porcentuales, aunque todavía representaba la quinta parte de la economía mundial. Japón había experimentado un crecimiento vertiginoso y había mejorado su participación del 2.9% al 6.9% en el mismo período; el entonces llamado, “milagro japonés”.

Aun cuando los datos difieren de los consignados por el Banco Mundial, coinciden con la tendencia descendente de la

importancia de la economía estadounidense a nivel mundial. Durante 1960-1970 cayó en 3 unidades porcentuales, pero según el Banco Mundial la economía estadounidense representaba más de la cuarta parte de la economía mundial. La diferencia de los datos pudiera deberse a que Madison incorpora la Federación Rusa desde 1950 y el Banco Mundial los incorpora a partir de 1989, además de cuestiones metodológicas de la estimación.

La participación de los salarios y compensaciones de los trabajadores en el PIB aumentó en el mismo período en los Estados Unidos, la principal economía mundial, de 52% al 58%, mientras que las ganancias con respecto al PIB disminuyeron de 36% al 30%, en un contexto de alto crecimiento del capital fijo, resultando que la tasa de ganancia general de la economía estadounidense disminuyera sistemáticamente desde la posguerra. Aunque las tasas de crecimiento del PIB aumentaron, el aumento del plusvalor-ganancia no compensó el aumento del capital invertido, lo que fue reforzado por la mayor participación de los salarios en el PIB.

El énfasis puesto al crecimiento económico desde la pos segunda guerra mundial produjo enorme consumo de materiales, generando serias preocupaciones sobre sus límites e implicaciones para la vida en el planeta. En 1972 se publicó “Los límites del crecimiento económico” (Meadows y otros, 1972), auspiciado por el Club de Roma, el cual expresaba tal inquietud, manifiesta también por las Naciones Unidas (UN, 1968a y 1968b), inscribiendo el problema en el marco de los derechos humanos, declaración que había sido suscrita en 1948 y discutida desde la primera sesión del Organismo en 1946, en reconocimiento de las atrocidades cometidas durante la guerra contra la vida humana. Esta declaración formaría parte de la estructura de valores redefinida después de la posguerra. El estudio hizo énfasis en cinco variables: población, producción de alimentos, recursos naturales, producción industrial y contaminación, concluyendo que todas ellas manifestaban un crecimiento exponencial (p.62), y también confirmaba que las economías de mayor crecimiento lo eran Estados Unidos, Japón y la Unión Soviética, con tasas de 3.4%, 9.9% y 5.8% en el PIB por habitante, respectivamente. (Cuadro No. 2, p.62) El Informe Brundtland (1987), reconfirmó la situación, señalando que “La producción industrial ha crecido 50 veces en los cien años pasados, y los cuatro quintos de este crecimiento ocurrieron a partir de 1950.” Esto correspondía al 80% de la producción.

En la segunda parte del siglo XX los síntomas de la crisis fueron cada vez más frecuentes. La denominada “época dorada” (the Golden Age), fundamentada en el keynesianismo, alcanzaba su final. También aquí, la crisis expresó el decaimiento del paradigma teórico vigente, el keynesianismo, pero como ocurre en todo proceso contradictorio y dialéctico, también mostró signos de potenciales recambios del paradigma teórico. La crisis económica mundial expuesta a finales de los años sesenta y continuada en los setentas (con sus alzas y bajas), produjo impactos importantes en el estudio de la teoría económica. La visión paradigmática que sustentaba el cuerpo ideológico del crecimiento económico, el keynesianismo, sufría fuerte deterioro. En Hughes (2019, p.1-8)) se presenta una síntesis de este proceso hasta el afianzamiento del neoclasicismo neoliberal. Interesa añadir los esfuerzos de Arrow y Debreau (1954, 1959) por demostrar la denominada “mano invisible” de Adam Smith, la deificación del mercado, como mecanismo de coordinación del sistema de división social del trabajo. El primer trabajo se centró en demostrar la existencia del equilibrio general, haciendo uso de altos desarrollos matemáticos que, la mayoría de los economistas creyentes en la religión del mercado (Hinkelammert, 2020) no se preocuparon por analizar y simplemente gritaron vítores de júbilo, frente a “tal hallazgo”, que lo asumieron como un acto de fe. En la suposición de la existencia del equilibrio, faltaba aun mostrar que la interacción humana en el mercado generaba una dinámica que conducía al equilibrio. A ello se dedicó Arrow, junto a otros (1959), aunque, en este caso, los resultados no fueron tan optimistas como lo fueron los del primer trabajo, conformándose con afirmar que, en general, tales conductas conducirían al equilibrio general de la economía. Scarf (1960), demostraría, con diversos ejemplos, que tal idea de que “en general” las acciones humanas conducirían a la condición de equilibrio económico, era infundada. Arrow y Debreau, recibirían, posteriormente el premio nobel en 1972 y 1983, respectivamente, paradójicamente por sus contribuciones a la teoría del equilibrio general.

Luego de estos esfuerzos para demostrar la existencia de la “mano invisible” del mercado ya no aparecieron otros. Con el fracaso del keynesianismo, expresado por la crisis de finales de los años sesenta e inicios de los setenta, parecía no ser necesario, pero lo cierto es que las alternativas para salir de la crisis implicaba revertir todas las políticas keynesianas del estado benefactor, por lo que opciones de corte progresistas, críticas a la teoría neoclásica, que se desarrollaron desde los años sesenta, y que se expresó en la polémica Cambridge vs

Cambridge (Harcourt, 1969), no eran posibles considerarlas. Contrarrestar la caída de la tasa de ganancia suponía cambiar la distribución del ingreso a favor, en mayor grado, a las ganancias, al mismo tiempo que se restringía el gasto social realizado por el Estado. Se abrió espacio al dominio del neoliberalismo y a la ideologización casi absoluta de la teoría económica.

La situación era la siguiente: ya no era posible continuar con las políticas sociales, la actividad industrial ya no generaba el empleo y salarios del período de posguerra, que generaba una base desde la dinámica interna del sistema, para su legitimación, en tanto mostraba que daba respuestas a las demandas de la mayoría de la población, y contrariamente, ahora había que reducirlas, para recomponer la rentabilidad del capital, pero con dicha acción, se producía más deslegitimidad de la estructura de poder, por lo que se hacía más exigente desarrollar un cuerpo ideológico que, aunque la reproducción material de la vida humana atentara contra la vida humana, se presentara como necesario para salvar la vida humana y satisfacer las necesidades humanas. La destrucción de las fuentes de la riqueza, el trabajador y la naturaleza, había que presentarlas como necesarias para garantizar la vida del trabajador. La muerte como necesaria para dar vida. La represión policiaca a las manifestaciones populares que reaccionaron en defensa de las condiciones sociales existentes, se presentaban como necesarias para enfrentar a aquellos “subversivos” que querían promover el comunismo y el caos, pretendiendo con ello legitimar, la violación de los derechos humanos para preservar los derechos humanos; eran aspectos del cuerpo ideológico. Es una lógica perversa contra la vida humana, requerida y exigida para enfrentar los problemas reproductivos del capital, para recomponer la valorización del capital. El articular el sistema social alrededor de la búsqueda de la máxima ganancia posible establece un límite a las reformas progresistas que pudieran legitimar la estructura de poder. La ideología asume un rol cada vez más protagónico, acompañado de un Estado represor, para quienes no se someten y aceptan las readecuaciones exigidas por el capital. Esto es esencial para comprender el proceso progresivo de lo que se ha dado a conocer actualmente como los “giros hacia la derechización” o el afianzamiento de la ultraderecha.

La ejecución de la alternativa a la crisis que produce más crisis y cierra posibilidades a la generación de alternativas más permanentes de salida a la crisis.

Las políticas del neoclasicismo neoliberal, del neoliberalismo, que buscaron enfrentar los problemas de la reproducción del capital, la caída de la tasa de ganancia, resultaron en un éxito precario. En tanto que darle respuesta a la caída de la tasa de ganancia suponía dismantelar el llamado “estado benefactor”, y con ello todas las mejoras sociales alcanzadas hasta el momento, ello no podía hacerse sino con un “Estado fuerte”, represor y violatorio de los derechos humanos, aunque presentándose la violación de los derechos de algunos como necesaria para defender los derechos humanos de la mayoría. Era el andamiaje ideológico con el cual llevar adelante la recomposición del capital.

El brazo teórico-ideológico lo fueron el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI). Michel Candessus, (1989:15), director del FMI lo expuso claramente a finales de los años ochenta debido al poco avance, que, en la visión de la institución, habían tenido los reajustes que proponía como indispensables:

“La necesidad por políticas más fuertes y no por algún gradualismo complaciente en esfuerzos de ajuste ... Varios países han elegido este camino – una decisión dolorosa en muchos casos – porque ello les ofrece una perspectiva de alcanzar crecimiento sostenible. Esta ‘revolución silenciosa’ en actitudes en muchos países en desarrollo (...) está ahora mostrándose en un número de países que han solicitado ayuda al Fondo en formular sus programas de ajuste orientados al crecimiento”.

La llamada “revolución” para nada fue silenciosa. La imposición de los ajustes por el FMI y el BM resultaron en protestas sociales generalizadas, recurriendo la estructura de poder a la represión policiaca, el asesinato, el encarcelamiento y al terrorismo judicial como instrumento de persecución política. Para enfrentar la crisis del capital era necesario acallar a todo el que se oponía y lograr su aceptación mediante la política del terror. Se hizo uso de todo tipo de estigmatizaciones; los que se oponían a los “ajustes” querían “sembrar el caos”, promover “ideologías extrañas”, aludiendo al comunismo, “socavar la democracia”, “se oponían al

desarrollo”, tenían “intereses ocultos”, etc. El cuerpo teórico-ideológico adquiriere gran relevancia, en un contexto en el que las políticas económicas exigentes para enfrentar la crisis del capital suponen dismantelar beneficios sociales de la gran mayoría de la población, y lo bueno se presenta como malo, y lo malo como la salvación de la humanidad, un sacrificio que se debe hacer para salvarla. Es la tergiversación de la realidad, tendiente a absolutizar el engaño; lo que pasa realmente poco importa, sino que importa lo que se interioriza en la conciencia de la población de lo que supuestamente pasa, aunque no sea cierto. El control de los medios de comunicación también potencia su importancia para desplegar la retórica del cuerpo ideológico.

Los resultados de la ejecución de las políticas económicas para enfrentar la crisis del capital, promovidas por el FMI y el Banco Mundial, junto al Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que siempre ha sido impulsador de la visión de Washington, no han sido halagadores, en cuanto a construir un proyecto capitalista alternativo, con estabilidad. Lo que siguió en el plano económico desde finales de los años sesenta fueron crisis recurrentes (ver gráfica anterior), manifestadas de distintas formas: la llamada “crisis del dólar” de finales de los sesenta, los choques petrolero de los años setenta, la crisis financiera de los ochenta, cuando se articula claramente el proyecto de dismantelamiento del llamado “estado benefactor”, el crash de la bolsa de valores de New York en 1987, las crisis de los años noventa (México y el “efecto tequila” y Argentina entre 1993-1994, la crisis asiática de 1997-1998, Brasil en 1999, como secuela de la de Asia), la crisis de los Estados Unidos y las empresas tecnológicas (.com) en 2001 hasta la gran crisis de 2008, la cual, al menos hasta 2016, había claridad en que se estaba todavía en proceso de recomposición. (Jacobs y Mazzucato, 2016 y Blanchard, Dell’Ariccia y Mauro, 2014) Posteriormente, las supuestas explicaciones se han mezclado con el impacto de la Pandemia desde el 2020.

Pero, estas son manifestaciones explosivas de la crisis, la cual tiene una historia más larga, como bien confirma el FMI (1993:octubre:1) “Este año se cumple el cuarto año consecutivo de un rendimiento por debajo del promedio del crecimiento de la economía mundial, e indicios de una reanudación de un crecimiento más fuerte en 1994 aún son tentativos”, cuestión que reafirma en su informe de 1994: “la economía mundial había sufrido una severa caída desde 1990 con el riesgo adicional de la profundización de la recesión en muchos países industriales” (FMI:1994:octubre:1).

Con la crisis de 2008 se expuso también la crisis del paradigma teórico neoclásico, no obstante, alternativas a dicho paradigma están ausentes. Intentos de recomposición del paradigma existen (Hughes, 2019 y 2020), pero sin viabilidad material de lograrlo, por lo que se fortalece aún más la ideologización de lo económico, así como formas de dominación de las estructuras de poder más represivas y violatorias de los derechos humanos. Los esfuerzos de recomposición de la crisis del neoliberalismo construyen un cuerpo teórico-ideológico para seguir argumentando que el capitalismo todavía es “el mejor sistema” socio económico, y que las políticas neoliberales son las más apropiadas para el desarrollo y el bienestar de la población, sin importar lo mal que está funcionando en la actualidad. No es el sistema social el que produce la crisis, son las personas, los errores de política económica, las imperfecciones del mercado, la corrupción, los malos políticos, etc., pero hay que seguir haciendo sacrificios para que funcione, terminan argumentando. (Stiglitz, 1994, pp.153 y 166)

Pero, tal recomposición del paradigma teórico supondría que el sistema funcione de manera que resulte en mejor distribución del ingreso y de la riqueza, que posibilite mejorar las condiciones de vida de la mayoría de la población en materia de alimentación, salud, educación, transporte, vivienda, servicios básicos; todos los aspectos vinculados a la vida humana, lo cual supondría aplicar políticas económicas equivalentes al del período del “estado benefactor”, “the Golden Age”, políticas que resultaron en la caída de la tasa de ganancia, y lo que ha hecho el neoliberalismo ha sido impulsar acciones tendientes a mejorar tal comportamiento pero pese a desmejorar las condiciones materiales y sociales de los trabajadores y de la población en general, ello no ha sido suficiente para mejorar la tasa de ganancia general, al menos que alcance a la mayor parte de los capitalistas. El PIB crece, se reduce la participación de los salarios en el producto generado, lo que expresa un aumento de la relación ganancias-plusvalor/salarios, y por tanto, un aumento del grado de explotación de la fuerza de trabajo, pero la tasa de ganancia general no muestra cambios significativos, aunque tales acciones de política deterioran más la legitimidad política y desestabilizan el sistema social, exigiéndose mayores acciones represivas contra la población, que deterioran todavía más la legitimidad de las estructuras de poder. El instaurar el miedo mediante la represión policiaca, se asienta como mecanismo cotidiano para que la población logre aceptar las imposiciones de la política de las estructuras de poder. Además, un sector de la elite económica concentra grandes fortunas, porque aunque hay disminución de la tasa

de ganancia general, estos capitales individuales de la elite, si alcanzan buenas tasas de ganancia, por lo que también, entre los capitalistas se produce una segmentación de ingresos entre los que ganan mucho y los que ganan menos, y estos últimos, se presionan para acentuar las acciones contra los trabajadores para compensar la concentración de las ganancias en la elite de los multimillonarios. Lo que queda entonces es que, frente al fracaso del neoclasicismo neoliberal, hay que ejecutar más neoclasicismo neoliberal, para enfrentar el fracaso del libre mercado hay que hacer más libre mercado. Solo debemos extender un poco más la lógica y arribamos a estructuras de poder que necesitan gobernar mediante mecanismos característicos de la ultraderecha. La tendencia a la derechización observada en el mundo solo puede comprenderse si se inscribe en la dinámica de la reproducción material de la vida humana, en este caso, en la forma concreta histórica en cómo, y por qué, se ha estado desarrollando el capitalismo desde los años ochenta del siglo pasado.

La caída de la URSS y la recomposición de la estructura económica social mundial, y la estructura de poder

No pretendemos explicar aquí las causas que condujeron a la desintegración de la URSS sino constatar el hecho y su significado para la recomposición de la estructura de poder mundial, y cómo ello contribuye a sustentar la Tesis aquí expuesta sobre el afianzamiento de la ultraderecha.

Durante los años ochenta se empezaron a desarrollar acciones para la ejecución de las denominadas políticas de ajuste estructural. Pese a los avances, el FMI estaba insatisfecho con la velocidad de la ejecución (ver cita 7) y clamó por acelerarlos; lo cual se hizo. La velocidad del ajuste fue marcada por la reacción del movimiento social en defensa de sus derechos y por sectores del capital que se oponían porque las medidas afectaban sus procesos de acumulación de capital particulares. La desintegración de la URSS presentó a los Estados Unidos como el único poder mundial. Para 1990, Japón y Estados Unidos continuaban siendo las economías más importantes, por su dinamismo la primera y por representar todavía casi una quinta parte del PIB mundial, la segunda. Pero la situación cambió drásticamente en los años subsiguientes; Japón perdió su dinamismo y China se erigió como una potencia económica mundial, además de desarrollarse tecnológica y militarmente.

Sin embargo, los Estados Unidos, al parecer interpretaron su supremacía económica y militar mundial, como un derecho a hacer lo que quisieran en el mundo. Jeffrey Sachs (2024) explica con detalle este proceso, utilizando el caso de Ucrania, y cómo los Estados Unidos violentaron los acuerdos con la entonces URSS, en el marco de la Unificación de Alemania en 1989 y la disolución de la URSS en 1991. En 1994, el presidente Bill Clinton firmó un acuerdo de expansión de la OTAN hacia las fronteras de Rusia y en 1999 ingresaron varios países de la antigua URSS, y en 2004 otros siete. La expansión de la OTAN hacia las fronteras de Rusia se llevaba a cabo. En ambos casos el gobierno de Rusia protestó, pero, al parecer su situación económica no era la mejor como para enfrentar las acciones de los Estados Unidos. Ese año Estados Unidos lideró el ataque a Belgrado, por 78 días. En el 2001 se produce el ataque a las torres gemelas, el gran símbolo del capital financiero, y la consecuente invasión de Estados Unidos a Afganistán. Estados Unidos se retiró unilateralmente del Tratado de Misiles Antibalísticos en 2002, y subsecuentemente se planteó instalar dos sistemas de misiles en Europa del Este, a lo cual también se opusieron los rusos, señalando que atentaba contra su Seguridad Nacional. Impulsó al golpe de estado a Ucrania contra Víktor Yanukóvich y Sachs afirma que “pusieron” a Yushchenko. Sin embargo, en 2010, Yanukóvich ganó las elecciones teniendo como plataforma de su campaña la neutralidad del país y, por tanto, la no incorporación a la OTAN, lo cual impulsaba los Estados Unidos. Según Sachs, “el 22 de febrero de 2014, Estados Unidos participó activamente en el derrocamiento de Yanukovich” acorde con los planes de expansión de la OTAN, y “en 2019 abandonó el Tratado sobre armas nucleares de medio alcance”. Sachs señala que Putin propuso un acuerdo el 15 diciembre de 2021 el cual fue rechazado por los Estados Unidos. Añade, “Llamé a la Casa Blanca la semana siguiente y les supliqué que aceptaran negociar. Putin ha ofrecido algo: evitar esta guerra”, pero no parecía ser este el ambiente en las altas esferas del gobierno. La llamada se la hizo Jake Sullivan, asesor de seguridad nacional de EE UU. Cinco días de iniciada la guerra contra Ucrania en febrero de 2022, Zelensky acepta la neutralidad, no incorporar Ucrania a la OTAN, como medio de acabar con el conflicto, y Sachs afirma que estuvo presente en las negociaciones en la que intermedió Turquía, y que los Estados Unidos lo rechazaron y plantearon que debían seguir la guerra; que los respaldarían.

Cuando Rusia toma acciones en el plano internacional, ya mostraba recuperación económica, al menos en los términos de la macroeconomía tradicional, y su fuerza militar se

había consolidado y ampliado tecnológicamente, tanto como para recuperar su papel protagónico que tenía antes de la desintegración de la URSS, aunque ahora, como país capitalista. China igualmente, se había fortalecido, así que el mundo unipolar que estaba, al parecer, en la conciencia de los estrategas geopolíticos de los Estados Unidos, en la realidad no existía, pero dicho país continuaba, y continúa como si el escenario mundial fuera unipolar.

Utilizando los datos del BM, China representaba en 1990 el 2.8% de la Economía Mundial y en 2022 había aumentado su participación a 18%, añadido a lo previamente anotado de su desarrollo tecnológico y militar. Rusia, por su parte, luego de la crisis profunda que le siguió a la desintegración, progresivamente se fue recuperando, y aunque su participación en la economía mundial apenas alcanzaba el 1.6%, ello solo fue resultado del crecimiento de la participación de China. En términos de tasas de crecimiento promedio, Rusia creció en 2.2% anual durante 1989-2023 y Estados Unidos lo hizo al 2.5%, tasas que, excluyendo el período de crisis de los noventa, muestran para Rusia una tasa de 3% anual en comparación con 2.5% de Estados Unidos, durante 1998-2023. China había crecido en ambos períodos por encima del 8% anual. Se añade India, que también muestra un gran desarrollo mundial, ubicándola como una de las económicas de mayor dinamismo, e incluso con desarrollo de armamento nuclear. Para el período 1989-2023, India creció al 6.2% como promedio anual, muy por encima del crecimiento de la economía mundial, al igual que China. Su participación mundial aumentó de 1.3% a 3.3%. Las transformaciones económicas, tecnológicas y militares que se produjeron desde la década del noventa, plantean que actuar bajo la suposición de un mundo unipolar es de alto riesgo para la vida en el planeta, cuestión a la que hasta ahora los EE UU se aferran. Brzezinski (1997) afirmaba entonces que Estados Unidos era, ciertamente, la única potencia global (p.194), aunque señaló que “A largo plazo, la política global está destinada a volverse incompatible con la concentración del poder hegemónico en manos de un solo Estado. Por tanto, Estados Unidos no sólo es la primera y única superpotencia verdaderamente global, sino que también es probable que sea la última.” (p.209)

Lo anterior es incompleto. Se trata de estructuras de poder y como tales trascienden los estados nacionales. Las economías nacionales crecen, basados en la lógica de la maximización de la tasa de ganancia, cuya garantía de lograrlo no existe, pero lo intentan recurrentemente; el instrumento lo son las

empresas, las corporaciones transnacionales, controladas por las estructuras de poder. El Análisis hay que complementarlo escudriñando la relación de las corporaciones transnacionales, los grupos de poder que representan, y la estructura de poder y de valores que se configura en tales condiciones. El Estado no es solo un “instrumento de la clase dominante”, pero es un instrumento de la clase dominante, y los sectores que lo administran se tienen que mover dentro de las contradicciones existente en la estructura de poder. Este es el margen de la autonomía relativa de quienes administran el Estado. Por ello es importante comprender la visión de los grupos de poder, dentro de este contexto contradictorio, sobre la forma de la administración del estado y la forma de cómo alcanzar la estabilidad del sistema, de cuánto esfuerzo dedicarles a los mecanismos ideológicos de convencimiento antes de ejecutar mecanismos coercitivos, represivos, tanto físicos como institucionales.

Lo expuesto por Jeffrey Sachs, sobre la conducta de los Estados Unidos de empujar a Ucrania a ir a la guerra, sin importar las consecuencias, obliga a preguntarse ¿qué es lo que motiva tal conducta de quienes administran el Estado estadounidense? Pero también valorar las conductas de las contra partes mundiales frente a esta conducta. ¿Se someterán? Se produce así una situación de alta tensión mundial que podría desencadenar una conflagración mundial. Ambas cuestiones, las estructuras de poder que expresan los conglomerados transnacionales y su instrumentación a través de quienes administran el Estado, así como lo que motiva a dicha estructura a hacer la guerra a toda costa, es tarea pendiente, pero obligada. Lo que sugerimos es que, metodológicamente el análisis debe afincarse en “lo económico como determinante en última instancia”, en el sentido materialista y dialéctico expuesto por Engels (1890) en la carta a Bloch, sin hacer determinismos economicistas, pero sí, que lo económico es lo que importa en última instancia, pero lo económico no es todo lo que importa. Esta relación dialéctica es la que se impone.

Conclusiones

Comprender la tendencia hacia la derechización de los procesos políticos y las formas de gobernar, de administrar el Estado, con signos de ultraderecha y hasta de fascismo, supone inscribirlos dentro de la lógica general de la acumulación de capitales y las formas específicas históricas que adopta, así como la estructura de poder y la estructura de valores, y, por consiguiente, del cuerpo ideológico correspondiente, en

el marco de una relación dialéctica y no de determinismo económico. Esta perspectiva metodológica es esencial para comprender el proceso en cuestión.

Se identifica el giro hacia la derechización, en los años ochenta, teniendo como hito histórico los gobiernos de Margaret Thatcher en el Reino Unido y de Ronald Reagan en Estados Unidos, entendiéndose ésta como una forma de gobernar (que no solo abarca la administración del Estado sino también la administración de las empresas) que no puede legitimarse por la propia dinámica de la acumulación de capitales, y recurre a una estructura ideológica estabilizadora del sistema, y en la medida que ella encuentra dificultades, como resultado de las acciones de los grupos sociales que logran develar la trama de engaños, que ponen al descubierto el sentido escondido del cuerpo ideológico y con ellos los valores que representan realmente, entonces recurren a formas represivas de dominación, en todos los niveles, tanto físicos como institucionales, adoptando una fisonomía de terrorismo de Estado. Siempre lo presentan como si los que se oponen, porque han comprendido el verdadero propósito del andamiaje ideológico, son la minoría, y para ello se hacen acompañar del control de los medios de comunicación. Los medios de comunicación reproducen sincronizadamente la retórica mediática, tratando de inculcar en la población la realidad inversa: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno, hay que asesinar para salvar vidas, hay que hacer sacrificios en beneficio de un fin superior, el “bienestar colectivo”, se violentan los derechos humanos bajo el argumento que quienes defienden sus derechos son los que violentan los derechos humanos, por lo que esos que defienden sus derechos, no tienen derechos, y bajo esa lógica se busca legitimar el encarcelamiento, la privación de la libertad, para defender, supuestamente, la libertad. Protesten, pero sin afectar los derechos de terceros, proclaman. Es una visión del derecho humano del individuo, y no el derecho humano vinculado al otro.

Los años ochenta se redefine el paradigma teórico-económico, en razón de la crisis del sistema debido a la baja de la tasa de ganancia que resultó de las políticas del denominado “Estado benefactor”, y de inicia su desmantelamiento a través de las políticas neoliberales. No obstante, tales pretensiones de recomposición de la acumulación de capital para mejorar la tasa de ganancia, no ha tenido resultados estables de largo plazo, traduciéndose en crisis recurrentes, que ponen en evidencia, también, la crisis del paradigma teórico, el neoclasicismo neoliberal. Sin embargo, las estructuras de poder insisten en

aplicar más neoliberalismo, más libre mercado, y con ello, mayores medidas que afectan la reproducción de la vida del trabajador y su familia, generando mayor deslegitimidad de dichas estructuras. Las estructuras de poder buscan recomponer los niveles de rentabilidad del capital, aumentando la concentración del ingreso y deteriorando la parte del salario en el producto, pero todavía no son suficientes para posibilitar una mejoría de la tasa de ganancia a largo plazo, con lo que formas más represivas de dominación son exigentes, lo que agrava la legitimidad política.

La tasa de ganancia general de la economía no muestra mejoría, pero grupos de la elite económica, parte de las estructuras de poder, obtienen tasas de ganancia por encima del promedio, reforzando las medidas contra los trabajadores, para que los otros capitalistas que obtienen ganancias, pero inferiores a la tasa media, mejoren su condición de apropiación de ganancia. Se refuerza así, la deslegitimidad de las estructuras de poder y se afianza el control de los medios de comunicación para propagar la retórica mediática que lo malo es bueno y la bueno es malo, que el asesinato es creación de la vida y que, la violación a los derechos humanos es para preservar los derechos humanos.

En este contexto, surgen los gobiernos “progresistas” que terminan deslegitimándose igual porque solo administran las políticas neoliberales con una retórica (parte del cuerpo ideológico) del bienestar para todos, que no resulta en tal cosa, y produce el desencanto de la población de tales procesos, lo que da la posibilidad al surgimiento de gobiernos de ultraderecha, que se presentan con “mano dura”, “firmeza”, para enfrentar los retos económicos, sociales y ambientales del país, y terminan siendo electos por el pueblo, acompañado, nuevamente de la retórica mediática.

El derrumbe del socialismo histórico, la desintegración de la URSS se suma al “desencanto” y con ello, se afianza una retórica del “capitalismo como el mejor sistema”, “con defectos, pero es el mejor”, y se acrecienta el discurso anticomunista y con ello descalificar a todo aquél que cuestione el sistema capitalista, y en su forma vigente, la visión neoliberal. Se pierde el paradigma de una sociedad alternativa. En el plano mundial, los Estados Unidos impulsan una visión estratégica por el control del mundo, basado en la unipolaridad: los Estados Unidos como la única potencia económica y militar existente. China, India y también Rusia, así como varios países del medio oriente, que sin representar grandes economías a nivel mundial pero que

asumen posiciones divergentes al “polo único”, redefinen la unipolaridad, aunque todavía, al parecer, los Estados Unidos se resisten a aceptarlo.

Pareciese que se está en un callejón sin salida. El capitalismo no encuentra salidas de largo plazo a la crisis de acumulación, al menos para la mayoría de los capitalistas, esto hace aplicar medidas a los trabajadores y población en general, cada vez más excluyentes de los beneficios de la creación de riqueza, con lo cual se afianza la opción política de la ultraderecha, que haciendo uso del terrorismo de Estado, acalla la protesta y logra la aceptación de su actuación. Opciones alternativas parecen más distantes, en tanto que su ejecución supondría agravar todavía más la valorización del capital en crisis, gestándose el desánimo de la población lo que facilita la legitimación de las estructuras de poder. Sin embargo, la potencialidad de un proceso emancipatorio de la sociedad supone enfrentar las estructuras de poder vigentes, lo que implica que las formas de gobernar deben trascender las reformas. Supone fortalecer la lucha ideológica, en todos los terrenos, así como la organización del movimiento social, la lucha política y la lucha social, que cuestione las estructuras de poder. Darse por vencido no es una opción.

Referencias bibliográficas

Arrow y Debreau (1954). “Existence of an equilibrium for a competitive economy, *Econometrica*, 22, p.265-290.

Arrow, K., Block y L. Hurwitz (1959). On the stability of the competitive equilibrium II, *Econometrica* 27, p.82-109.

Arrow, K. (1978). Un argumento cauteloso a favor del socialismo <https://www.dissentmagazine.org/article/a-cautious-case-for-socialism/>

Benetti, C. (1978). Valor y Distribución. Ed. Saltés.

Brzezinski, Z. (1997). The Grand Chess Board. American Primacy and its GeoStrategic Imperatives. Actualizado con un nuevo Epílogo de 2016. Basic Books.

Brzezinski, Z. (2012). Strategic Vision. America and the Crisis of Global Power. Basic Books.

Boughton, J. (2001). La Revolución Silenciosa. El Fondo Monetario Internacional 1979-1989. FMI.

Brenner, R. (2006); *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005*.

Bush, G. Casa Blanca, Discurso, 17 de septiembre de 2002. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nssall.html#:~:text=We%20fight%2C%20as%20we%20always,open%20societies%20on%20every%20continent.%22>

Camdessus, M. (1995). *Drawing Lessons from the Mexican Crisis: Preventing and Resolving Financial Crises, the Role of the IMF*, presentación ante la Conferencia del Consejo de las Américas, “Manteniendo el rumbo: forjando un área de libre comercio en las Américas”, Washington, D.C., May 22.

Camdessus, M. (1997). *Lessons from Southeast Asia*, Director del FMI, 97/16, Singapore, Noviembre 13.

Central European University, (2019)” Economist Joseph E. Stiglitz Awarded the Open Society Prize”. <https://www.ceu.edu/article/2019-06-24/economist-joseph-e-stiglitz-awarded-open-society-prize> Visitado el 14 de julio de 2019.

CEPAL (1967, 1968 y 1969); *Estudio Económico de América Latina, y el “agotamiento del modelo sustitutivo de importaciones*.

Cueva, Agustín (2008). “Posfacio. Los años ochenta: una crisis de alta intensidad (1977-1994)”. En *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Siglo del Hombre – CLACSO.

Chalmers, D., Campello de Sousa, Boron, A. (Editores) (1992). *The Right and Democracy in Latin America*. Bloomsbury Publishing.

Engels F. (1890) Carta de F. Engels a J. Bloch, Londres, 21-[22] de setiembre de 1890. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>

FMI (1997), *World Economic Outlook*, Marzo.

Giddens, A., (1994). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Cátedra.

Glyn, A. y Sutcliffe, B. (1972). *Capitalism in Crisis*. Pantheon Books.

Gorastiaga, X. (1978). Los Centros Financieros Internacionales. ILET.

Harcourt, G.C. (1969). "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital, *Journal of Economic Literature*, Vol. 7, No. 2, Junio, 1969, pp. 369-405.

Hinkelammert, F. (1970a). Ideologías del desarrollo y Dialéctica de la Historia, Ediciones Nueva Universidad - Universidad Católica de Chile.

Hinkelammert, F. (1970b). Dialéctica del desarrollo desigual. EDUCA.

Hinkelammert, F. (2003). La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo, *Revista Pasos* No. 107-Segunda Época: Mayo – Junio.

Hinkelammert, F. (2020). El totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo. Akal.

Hinkelammert, F. (2023). Razones que matan. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio. Editorial Caminos.

Hughes, W. (2019). ¿Hacia dónde se dirige el nuevo paradigma de la economía burguesa? <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-otros-autores.html?download=77:william-r-hughes-o&start=20>

Hughes, W. (2020). "Joseph Stiglitz y el 'nuevo' paradigma teórico", en Hinkelammert, F., (2020) Buscando una Espiritualidad de la Acción: El humanismo de la praxis. Editorial Arlekin.

IMF (1989). Summary Proceedings, p. 15.

Jiménez, E. (1979). Las Empresas Multinacionales y el Sistema Político Latinoamericano, Editores UCA.

Lucas, R. (2003). Macroeconomic Priorities. AER.

Madison, A. Base de Datos.
<https://www.rug.nl/ggdc/historicaldevelopment/maddison/releases/maddison-database-2010>, Accesada el 14 de noviembre de 2024.

Mandel, E. (1974). El dólar y la Crisis del Imperialismo. Editorial ERA.

Marini, R. M., (1979). Centro financiero: Panamá es más que el Canal El Universal, miércoles, 31 enero.

Marx, K. (2013). El Capital, en 8 Tomos. Editorial Siglo XXI.

Meadows, D.H y otros, (1972). Los límites del crecimiento. FCE.

Mirowski, P. (2014). Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown 1st Edition.

Moseley, F. (1991). The Falling Rate of Profit in the Postwar United States Economy. Macmillan.

Naciones Unidas (1987). Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, (Informe Brundtland) 4 de agosto.

Naciones Unidas, (1968a). Asamblea General, Vigésimo tercer período de sesiones, 3 de diciembre. https://digitallibrary.un.org/record/202555/files/A_RES_2403%28XXIII%29-ES.pdf Visitado el 3 de enero de 2024.

Naciones Unidas, (1968b). Resolución 1346 (XLV) del Consejo Económico y Social de 30 de julio. https://digitallibrary.un.org/record/214491/files/E_RES_1346%28XLV%29-ES.pdf Visitado el 3 de enero de 2024.

Obama, B. (2011). Discurso de 6 de diciembre. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2011/12/06/remarks-president-economy-osawatomie-kansas>.

Obama, B. (2016). Discurso en la 71a Asamblea General de las Naciones Unidas. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/09/20/address-president-obama-71st-session-united-nations-general-assembly>.

Robert, M. <https://thenextrecession.wordpress.com/2016/10/04/the-us-rate-of-profit-1948-2015/>

Sachs, Jeffrey (2024). Sobre los motivos de la guerra en Ucrania. Entrevista del 22 de octubre. <https://youtu.be/QO4m4MuFzLQ?si=hCD3LdHiCOimJSuk>

Shaikh, A. (1992). Estados Unidos: Crisis Económica y Tasa de Ganancia. *Revista Investigación Económica*, Vol. 51, No.199 (enero-marzo), pp. 257-291. UNAM.

Scarf, H. (1960). "Some examples of the global instability of the competitive equilibrium", *International Economic Review*, I, p 157-172.

Stiglitz, J. (1994). *Whiter Socialism?* The MIT Press.

Stiglitz, J. (2013). The Great Divide, "Inequality is a Choise". <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/10/13/inequality-is-a-choise/>

Stiglitz, J. (2015). *El precio de la desigualdad*. Grupo Editorial Penguin Random House.

Stolowicz, W., B. (1988). Los procesos de derechización en América Latina: una realidad que demanda respuestas. *Estudios Latinoamericanos*, 3(4), 21–28.

Sunkel, O. (1984). Pasado, Presente y Futuro de la Crisis Económica Internacional. *Revista de la CEPAL*, No.22, p.81-106

World Bank, base de datos, <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG?view=chart>. Revisada el 14 de noviembre de 2024.

Yapes, D. (1972). The Marxian Theory of Crisis, Capital and the State. *Bulletin of the Conference of Socialist Economists*, pp 5-58. <https://www.marxists.org/subject/economy/authors/yaffed/1972/mtccs/index.htm>

Zarifian, P. (1978). *Inflación y Crisis Monetaria Internacional*, H. Blume Ediciones.



III PARTE.

CRISIS CIVILIZATORIA Y SUSTENTABILIDAD

Del marco de la economía de la dona al marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa. Líneas generales

David Orlando Ramírez-Naranjo
Hugo Amador Herrera Torres

Introducción

La sustentabilidad como categoría de análisis tiene su origen dentro de las ciencias forestales cerca de 1713, en torno de las investigaciones realizadas por Hans Carl von Carlowitz, quien propuso la gestión sustentable de la minería en Freiberg, Alemania, dentro de su obra “*Sylvicultura Oeconomica*”, donde formuló el concepto sustentabilidad (o *nachhaltigkeit* en alemán) (Schmithusen, 2013). Su propuesta consistía en que solo se debía cortar la cantidad de madera que pudiera regenerarse mediante proyectos de reforestación planificados. El término sustentabilidad posteriormente se convertiría en un concepto relevante para las ciencias biofísicas y sociales que en la segunda mitad del siglo pasado buscaban una categoría que les permitiera atender la evidente contaminación de los ecosistemas, acrecentada por el metabolismo socio-natural de la estructura económica capitalista después de la revolución industrial (Naredo, 2004).

Entre 1960 y 1972 fueron múltiples las publicaciones académicas y de activistas ambientales que denunciaban la creciente contaminación a los ecosistemas y sus impactos a la especie humana, como *Primavera silenciosa* de Carson (1964)

o *Los límites del crecimiento* de Meadows et al. (1972). De manera que en este contexto de denuncias sociales a favor de una reducción de la contaminación ambiental en el año de 1972 se organizó *La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano* en Estocolmo, Suecia. Del dialogo académico y político llevado a cabo en Estocolmo surgen hitos relevantes que configuran el entendimiento moderno y dominante de la sustentabilidad como categoría de análisis (Cerón Hernández et al., 2019).

Desde las ciencias económicas emergen dos enfoques a través de los cuales se espera dar solución a la problemática socioecológica en cuestión. Por un lado, de la ortodoxia de la economía, de la economía neoclásica, surge una subdisciplina denominada economía ambiental que explora la incorporación de los bienes naturales, públicos y sin derechos de propiedad al mercado, con el propósito de solucionar la problemática de la contaminación mediante leyes del libre mercado (Linnemer y Martimort, 2019; Norgaard, 1985; Stavins, 2017); mientras por el otro lado, se encausa el enfoque de la economía ecológica en la convergencia entre la heterodoxia de la economía y la ciencias físicas, particularmente la termodinámica, que critican los postulados de la economía ambiental y formulan una propuesta soportada en los sistemas termodinámicos cerrados, es decir, sistemas que como la Tierra intercambian energía (en forma de calor) pero sin intercambio de materia, y por tanto el crecimiento económico material indefinido es físicamente imposible (Alier et al., 1998; Armsworth y Roughgarden, 2001; Constanza et al., 1999).

Del debate académico entre la economía ambiental y la economía ecológica emerge la propuesta dominante de la sustentabilidad, el desarrollo sustentable, presentada en el Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo “Nuestro Futuro en Común”. En el cual se define al desarrollo sustentable como “satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (Naciones Unidas, 1987, p. 16). Posteriormente, esta propuesta dominante de la sustentabilidad formula la política internacional “Agenda del Milenio”, que se materializó en ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) para cumplir en el año 2015. De los 189 países que firmaron los ODM, menos del 20% de estos cumplieron uno o más objetivos (Asamblea General de Naciones Unidas, 2015).

Sobre el fracaso de los ODM, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático presentó en París, Francia, el 12 diciembre de 2015, la “Agenda 2030” y sus Objetivos de Desarrollo Sustentable (ODS); 17 objetivos y 169 metas que fueron definidos como “poner fin a la pobreza, proteger el planeta y mejorar las vidas y las perspectivas de las personas en todo el mundo”, para cumplirse en el año 2030 (Asamblea General de Naciones Unidas, 2015, p. 1). Junto a los ODS se presentaron otros dos mecanismos que reforman el seguimiento y concepto del desarrollo sustentable, el primero, fue la *Sustainable Development Solution Network* (SDSN), red de instituciones académicas dirigida a medir el cumplimiento y avance de los ODS, y el segundo mecanismo, fue la presentación de la economía de la dona o roquilla, forma renovada del concepto de desarrollo sustentable, marco que en la práctica concreta representa la forma conceptual más acabada/avanzada de la postura del desarrollo sustentable.

El marco de la dona o roquilla que interpreta conceptualmente la práctica del desarrollo sustentable no ha presentado buenos resultados. Por ejemplo, el último informe de la SDSN muestra que solo el 16% de las metas establecidas en los ODS están en camino de alcanzarse a nivel mundial para 2030 (27 de 169 metas), y el 84% restante muestra un progreso limitado o una reversión del progreso (Sachs et al., 2024). Problemáticas como la deforestación han incrementado más del 10% en los últimos 10 años, mientras las emisiones de Gases de Efecto Invernadero crecen entre 4% y 8% anual (IPCC, 2023); se estima que para el 2085 entre el 25% al 40% de las especies endémicas del África desaparezcan (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2023); y según cifras del Banco Mundial (2023), las personas en pobreza extrema aumentaron en 23 millones, entre 2019 y 2023, de 712 millones a 735 millones.

Lo anterior demuestra que el desarrollo sustentable como estrategia para entender y atender la crisis ambiental o socioecológica resulta ser inadecuada y, por tanto, es necesario transitar hacia una alternativa conceptual que guíe la práctica de la sustentabilidad, de manera que el objetivo de este capítulo es esbozar elementos que permitan encaminar un concepto de sustentabilidad alternativo, a través de identificar las principales críticas que surgen al concepto dominante, desde las epistemologías alternativas de la sustentabilidad. Encontrando que, desde la teoría y práctica alternativa de la sustentabilidad, se logra encauzar un marco conceptual alternativo denominado marco de variaciones

de la sustentabilidad alternativa, en el cual la reproducción y mantenimiento de la vida real es posible dentro de límites trascendentales de inter y ecodependencia.

Crítica del marco conceptual de la sustentabilidad dominante

El concepto con popularidad académica y política que hoy representa la práctica concreta de la sustentabilidad dominante, el desarrollo sustentable, es el propuesto por la economista Kate Raworth. Internacionalmente difundido dentro de la publicación del libro *Doughnut Economics: Seven Ways to Think like a 21st-Century Economist* de 2017; publicación distribuida en más de 20 idiomas y que le valió a Raworth amplios reconocimientos políticos y académicos al convertirse en *bestseller* en el año 2018.

Raworth (2017) edificó la propuesta de la economía de la dona sobre la reinterpretación del desarrollo sustentable de 1987. Concepto que entendía la sustentabilidad como un equilibrio entre tres dimensiones (lo social, lo ecológico y lo económico), y que fue llevado a la práctica por el enfoque ortodoxo de la sustentabilidad bajo la consigna de desarticular la curva de crecimiento económico de las externalidades negativas sociales y ecológicas de este, materializado en ideas como la curva ambiental de Kuznets (Zilio, 2012).

La idea conceptual de la economía de la dona tiene fuerte influencia del modelo del flujo circular de Samuelson y Nordhaus (2006), las investigaciones de Rockström et al. (2009), sobre los límites planetarios, y la declaración universal de los derechos humanos de 1948. En este sentido, el marco conceptual de la dona consta de dos anillos concéntricos o límites; el más pequeño representa los derechos humanos, base social o límite inferior; mientras que el anillo más grande representa los límites planetarios, techo ecológico o límite superior, siendo la zona entre los dos anillos un área en forma de dona que se considera un espacio donde el desarrollo sustentable es posible como práctica, ver figura 1.



Figura 1. Marco desarrollo sustentable, economía de la dona.
Fuente: (Raworth, 2017)

De acuerdo con lo anterior el desarrollo sustentable según el marco de la dona se define como:

“Apunta a un futuro que puede satisfacer las necesidades de cada persona al tiempo que salvaguarda el medio natural del que todos dependemos. Por debajo del fundamento social de la rosquilla se sitúan las deficiencias de bienestar humano que afrontan quienes carecen de elementos esenciales de la vida [...]; más allá del techo ecológico se hallan los excesos de presión sobre los sistemas que sustentan la vida en la Tierra [...]. Pero entre estos dos límites se extiende una zona óptima [...] que resulta ser un espacio a la vez ecológicamente seguro y socialmente justo para la humanidad” (Raworth, 2017, p. 45).

De la interpretación del desarrollo sustentable que hace el marco de la dona se puede distinguir fácilmente que el concepto dominante de la sustentabilidad apuesta por una civilización que no tenga deficiencias en las necesidades humanas cruciales, entendidas como cumplimiento de los derechos humanos, y

además que no se excedan los límites planetarios en un área o contexto en particular. La base social incluye alimentos, salud, educación, ingresos económicos, saneamiento, energía, redes, vivienda, igualdad de género, equidad social, voz política, paz y justicia (ver figura 1).

Mientras tanto, los indicadores ecológicos para mantener los sistemas de soporte de la vida de la Tierra incluyen la crisis climática, la acidificación de los océanos, la contaminación química, la carga de nitrógeno y fósforo, las extracciones de agua dulce, la conversión de tierras, la pérdida de biodiversidad, la contaminación del aire y el agotamiento de la capa de ozono (ver figura 1). Estos indicadores consisten en una o más variables ponderadas que dependen de los autores del modelo y funcionan como un estándar y brújula socioecológica que permite medir el panorama general, donde en teoría todos los seres humanos contribuyan a una sociedad más sustentable.

Las instancias o límites de regulación del marco de la dona se convierten entonces en instituciones fundadas sobre el discurso del desarrollo sustentable que confunde necesidades humanas con satisfactores y bienes, plantea límites inalcanzables como objetivos alcanzables y presenta una propuesta como marco conceptual reduccionista. Estas críticas son distorsiones que invierten el propósito de la sustentabilidad como categoría que estudia la posibilidad de la vida real de los seres humanos. En los siguientes puntos se desarrollan las críticas presentadas:

1. **Confusión entre necesidades, satisfactores y bienes.** Raworth (2017) confunde la categoría de necesidades humanas, con la de satisfactores y bienes. Los 12 indicadores sociales, límite interior del desarrollo sustentable, son presentados como necesidades básicas que todo ser humano deberían tener. Max-Neef et al. (1998, p. 42) menciona que “las necesidades humanas fundamentales no están culturalmente determinadas, sino los satisfactores de esas necesidades”, lo que quiere decir que las culturas de acuerdo con su contexto y periodo histórico particular crean satisfactores para atender a las necesidades humanas que son finitas y clasificables (según categorías axiológicas son: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad) (Max-Neef et al., 1998).

Cuando Raworth (2017) coloca indicadores como alimento suficiente, agua limpia, un saneamiento adecuado, acceso a la energía, instalaciones culinarias

limpias, etc., en la base del desarrollo sustentable, no se da cuenta que está posicionando satisfactores y no necesidades básicas fundamentales. Sin darse cuenta está negando la posibilidad de satisfacer las necesidades humanas de culturas o formas de vivir la vida diferente a la moderna colonial. Raworth considera que sustentable es solo la forma dominante de vivir la vida, en otras palabras, parafraseando a Hinkelammert, ninguna sustentabilidad para los enemigos del desarrollo sustentable²⁹.

Ninguna sustentabilidad para los enemigos del desarrollo sustentable explica, por ejemplo, por qué en la actualidad se atropella, explota y despoja constantemente a las comunidades asentadas históricamente en territorios ricos en níquel, coltán, litio, etc., recursos estratégicos para la transición energética o descarbonización de la estructura económica dominante, en nombre del desarrollo sustentable. El asunto con las comunidades indígenas, negras o campesinas, asentadas en territorios normalmente del sur global, que no están dispuestas a explotar sus territorios, gira en torno a formas distintas de entender, practicar y satisfacer sus necesidades humanas, conceptualizadas en consignas como el *Buen vivir* de los andes en el cono sur de América, el *Swaraj* de la india o el *Ubuntu* del África.

Con esto no se quiere decir que tener energía o acceso a la educación está mal, sino que satisfactores como la educación, la alimentación o redes de apoyo no son los que logran la sustentabilidad de la vida real, es la satisfacción de las necesidades, y estas son más que tener satisfactores o bienes de una forma particular de vivir la vida. Las necesidades se pueden cubrir de infinitas formas, dependiendo del periodo histórico, cultural o estratos sociales. Esto, por tanto, abre las posibilidades a una variedad de expresiones dentro de la sustentabilidad como práctica concreta, que el marco de la dona reduce a unos satisfactores y bienes determinados por la estructura histórica dominante.

2. **Límites como ilusiones trascendentales, límites planetarios y derechos humanos.** Posicionar fines determinados, en este caso nueve límites ecológicos y 12 límites sociales, implica institucionalizarlos, y

29 Esta paráfrasis se toma de la cita “La inversión de los derechos humanos que efectúa Locke se puede resumir en una fórmula que él aún no utiliza pero que expresa bien su punto de vista: ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad” (Hinkelammert, 2018, p. 134).

esto a su vez involucra que las acciones que se lleven a cabo para alcanzar su realización se transformen en acciones medio-fin, es decir, cualquier medio es válido para al alcanzar los fines, así los medios elegidos sean violadores de los límites planetarios u derechos humanos antes establecidos³⁰. Hinkelammert (2018, p. 137) al respecto menciona: “cuando se imponen derechos humanos como fines, los medios contradicen a estos derechos. De esta forma los medios revelan el verdadero fin: no son derechos humanos, sino la imposición de una determinada institucionalidad, que implica la imposición de una dominación”.

Aunque las instituciones tiendan a sacralizarse y con ello independizarse del ser humano y subordinarlo, son indispensable para el funcionamiento de la civilización humana (Hinkelammert, 2002), pero su carácter dual como necesarias y peligrosas marca su impedimento como límite absoluto. El error no está en el carácter trascendental de los límites que posiciona Kate Raworth (2017), proponer fines inalcanzables, sino en confundirlos con objetivos alcanzables, volverlos ilusiones, fines que detonan acciones medio-fin. La búsqueda por cumplir los límites planetarios y los desechos humanos admite también su propia violación.

La economía de la dona al proponer límites como ilusiones trascendentales, se aleja de lo mejor posible cuando formula límites como fines alcanzables en algún momento futuro. Lo anterior implican introducir una trascendencia incompatible a la vida humana del sujeto concreto, es decir, se impone una tensión hacia el futuro imposible resultado de la idea errónea de objetivos trascendentales alcanzables (Hinkelammert, 2002).

Sobre esta lógica, todo lo que se oponga al desarrollo sustentable, la realización de sus fines, concreción perfecta de los límites planetarios y los derechos humanos presentes, será visto como un obstáculo a ser eliminado. Las luchas sociales presentes y futuras aun sin reconocimiento, no incorporadas en los límites propuestos por el marco de la dona serán vistos como obstáculos para alcanzar el desarrollo sustentable y por ende susceptibles de suprimir (en nombre del desarrollo sustentable). En la conferencia

30 Esta lógica de legitimar acciones medio-fin no es nueva, es un método específico del sistema hegemónico capitalista, racista, patriarcal, especista, moderno y colonial, para investir consignas ganadas en las luchas sociales por la reivindicación de sus derechos. “El método se repite, solo cambian las palabras” (Hinkelammert, 2018, p. 134), desde Locke hasta la actualidad esta lógica consiste en legitimar la violación de los derechos reconocidos en las luchas sociales, en nombre de los mismos derechos ya adquiridos.

inauguran del Congreso de ALAS, Hinkelammert (2015) lo explica de la siguiente manera:

“Precisamente este último caso muestra el nuevo tipo de derechos humanos que se reclaman en las emancipaciones posteriores a la revolución francesa. Se trata ahora de derechos humanos que surgen a partir de la vida humana efectivamente vivida y no de ningún orden institucional. Enfrentan más bien la propia institucionalidad. Una vez lograda la ciudadanía también para los que habían sido esclavos y para las mujeres, aparece una nueva emancipación que de hecho continúa estas luchas: por un lado, el racismo sigue después de la abolición de la esclavitud formal y por el otro la discriminación de la mujer sigue más allá de los logros de la ciudadanía. Inclusive se amplía ese espacio de las nuevas emancipaciones.”

Es por esto por lo que construir un marco de sustentabilidad sobre ilusiones trascendentales dejara por fuera del ámbito de posibilidad de reproducción de vida aquellos sin derechos aún no reconocidos. En lugar de acercarse a la sustentabilidad, el marco de la dona guía un proceso de alejamiento de esta, al permitir la violación de límites en nombre de los mismos límites. Los derechos humanos y los límites planetarios siguiendo a Hinkelammert (2018), que cita a Camus, son una rebelión, la rebelión del ser humano y la naturaleza que como sujetos vivientes se oponen a su aniquilación. El asunto entonces no radica en aniquilar o desaparecer los derechos humanos o los límites planetarios, sino de incorporarlos como jueces que legitiman a los medios, no como fines en sí mismos, ilusiones trascendentales.

3. **Sistemas complejos y sustentabilidad.** El marco dominante para la sustentabilidad no da cuenta sobre cuestiones que son necesariamente una sola (migración, pobreza, degradación ambiental, discriminación, entre otras), la realidad está entre tejida de manera compleja y por lo tanto su entendimiento debe atender dicha complejidad. El marco de la dona, aunque reconocen los límites de posibilidad de la vida, su interpretación es simplista,

no da cuenta de las relaciones de complejidad que ocurren entre los seres humanos, de estos con la naturaleza, y de sus construcciones institucionales codeterminadas que precisamente construyen la realidad.

El análisis sobre la sustentabilidad se debe hacer desde la teoría de la complejidad, de lo contrario es incomprensivo como marco para la posibilidad y mantenimiento de la vida real. La economía de la dona no brinda las categorías necesarias para hacer un entendimiento de los problemas de la reproducción material de la vida real como primera y última instancia y, además, tampoco lo hace desde la coordinación con los diferentes marcos de la realidad. Esto implica ir más allá de aspectos superficiales y adentrarse en las teorías sociales del poder, de las clases sociales, del Estado y de los sistemas institucionales, constructos epistemológicos a los que renuncia porque de ello depende su *status quo* (de aquí su carácter como representación del sistema hegemónico).

Este punto lo expresa claramente Hinkelammert (2023, p. 108):

“Todo se pone a prueba, como se pone a prueba la capacidad de tensión de una barra de acero en el laboratorio. (En nota pie de página Henry Mora continúa diciendo), Pero incluso en física y en ingeniería se acepta lo difícil que es calcular la capacidad de tensión de un material, cuando se toman en cuenta las diversas variables de la vida real y no simplemente un modelo simplificado”.

Para atender entonces la posibilidad de la vida real, es decir, la sustentabilidad de la vida real se debe analizar desde su complejidad, y no desde modelos o marcos conceptuales simplistas, que en su reducción de la complejidad conciben modelos imposibles como posibles.

Hacia un marco conceptual alternativo de la sustentabilidad

El problema central que analiza la categoría sustentabilidad es el de la posibilidad presente y futura de la civilización humana, en otras palabras, la posibilidad de la vida de los sujetos reales, concretos, corporales y vivientes. Este es el punto de partida, la vida real de los seres humanos, como *criterio de discernimiento* vida-muerte. Por tanto, empezar la construcción hacia un concepto que dé cuenta de la práctica del sujeto concreto en términos de sustentabilidad implica enmarcar su zona de factibilidad, sus límites de posibilidad empírica que hoy se revelan ante el dominio de ilusiones trascendentales como el progreso infinito o la competencia perfecta. “Lo que observamos como reacción (por ejemplo, en las crisis ecológicas o en las migraciones masivas) es la rebelión de los límites. [...], lo que también ha llevado a la crisis de la propia modernidad tardo-capitalista-imperial. Es la rebelión de los límites del ser humano mismo y de los límites de la naturaleza entera” (Hinkelammert, 2023, p. 106).

Los límites que se revelan son las dos fuentes originarias de toda riqueza, ya anunciadas por Marx (1975), la naturaleza y el ser humano en comunidad. “No se trata solo de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto en comunidad. La comunidad tiene siempre una base o una dimensión corporal [...] se trata del nexo corporal entre los seres humanos y de estos con la naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 24). Este nexo entre seres humanos y la naturaleza se configura en el proceso de trabajo, que junta seres humanos y naturaleza con el propósito de producir satisfactores y bienes que permiten llenar necesidades humanas finitas.

La relación inseparable entre seres humanos y naturaleza constituyen lo que Hinkelammert y Mora (2013) denominan el circuito natural de la vida humana, o bien, lo que Marx (1975) llama el metabolismo socio-natural. De este circuito o metabolismo emergen los límites empíricos de posibilidad de la vida real que primero fueron bosquejados brevemente por Hinkelammert y Mora (2013, p. 493), en lo que llamaron “marco de variación de la relación de intercambio para el producto “a””, que posteriormente Herrera (2021, p. 12) desarrolló en la propuesta denominada “marco de variación del proceso económico”.

A partir del marco de variación del proceso económico se pueden deducir los límites empíricos que permiten construir un concepto alternativo de la sustentabilidad, al delimitar las dos condiciones de posibilidad de la vida real como *criterios técnicos*, que por un lado marcan el *límite de ecodependencia* entre naturaleza y ser humanos en comunidad (puntos F y G en figura 2), y por otro lado, marcan el *límite de interdependencia* entre sujetos primero necesitados y después productores (puntos H y I en figura 2).

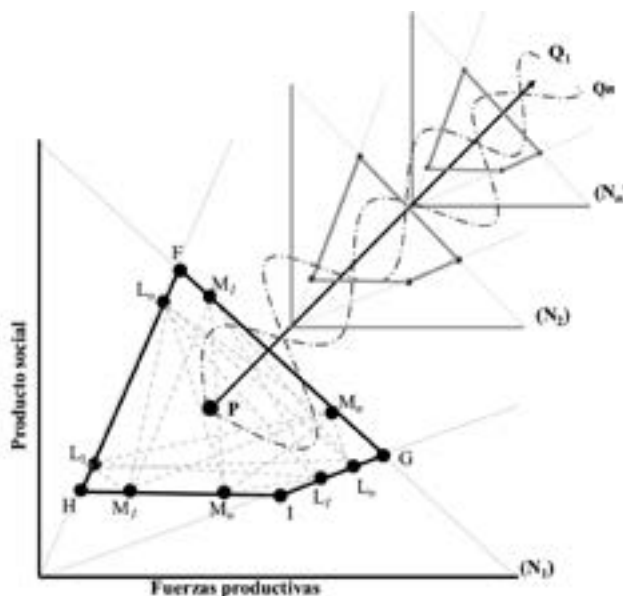


Figura 2. Marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa. Fuente: elaboración propia.

Las líneas que conectan los puntos H-F e I-G son bandas sobre las cuales se puede desplazar el sujeto de la praxis dentro de las condiciones de posibilidad o criterios técnicos de eco e interdependencia. “La línea de existencia del sujeto productor 1, del punto H al F, pudiera denominarse “línea de producción de bienes factibles 1”. Arriba del punto F, [...] los bienes no son factibles. Abajo del punto H, [...] los bienes son factibles, pero insuficientes. Lo mismo sucede con la línea de existencia del sujeto productor 2.” Herrera (2021, p. 13). El cruce de cualquier individuo/grupo arriba de F-G o abajo de H-I, significa mayor y menor consumo de materia y energía, respectivamente, producto del trabajo social.

La figura geométrica conformada por los puntos F, H, I y G enmarca un espacio de factibilidad de la civilización humana, como posibilidad de la vida real que implica mantener un “equilibrio dinámico entre las diferentes praxis humanas” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 379). Es decir, espacio sustentable que denominaremos Marco de Variaciones de la Sustentabilidad Alternativa (MVSA). Área alternativa a la delimitada en el marco conceptual de la economía de la dona, representación del desarrollo sustentable. Dentro del MVSA existen condiciones de reproducción y mantenimiento, en forma de comportamientos entre sujetos productores y con la naturaleza, que mantienen la solides de los límites o cohesión del marco dentro de la praxis humana.

Del trabajo en general pero ahora en red, surgen relaciones entre los seres humanos, y de estos con la naturaleza como mecanismos que facilitan la reproducción y mantenimiento de la vida real, dentro del MVSA. Estos mecanismos son criterios diferentes a los técnicos de inter y ecodependencia y brotan en el espacio de factibilidad de la vida real como *criterios prácticos de reproducción y mantenimiento*, que pueden tomar múltiples formas ayudando los relacionamientos del circuito natural de la vida (relaciones seres humanos-naturaleza, letras M_1 a M_n , en la figura 2) y la coordinación social del trabajo (relaciones entre seres humanos, letras L_1 a L_n , en la figura 2).

Los criterios prácticos se pueden identificar en las formas de vida de comunidades que se resisten al sistema hegemónico y por tanto ejercen formas económicas alternativas orientadas por cosmovisiones como el *Buen vivir*, el *Swarajo* o el *Ubuntu*. Algunas de estas experiencias se han teorizado en los denominados enfoques alternativos de la sustentabilidad o epistemologías del sur, como lo son la economía social solidaria y las economías feministas críticas, específicamente en los feminismos indígenas o comunitarios (Ramírez-Naranjo y Herrera, 2023).

La economía social solidaria estudia las prácticas de reciprocidad y solidaridad que fortalecen las dinámicas colectivas y con ello los intereses fincados en la gestión comunitaria y conservación de la naturaleza (Coraggio, 2011). Por un lado, la reciprocidad es un facilitador de la cooperación entre humanos y no humanos que se basa en mecanismos de prestigio y honor comunitario, fundamentos alejados del interés instrumental e individual de la economía de mercado capitalista (Mauss, 1990; Polanyi, 1989); por otro lado, la solidaridad es un facilitador de la cooperación en humanos y no humanos, basado en la aceptación de la diferencia, a través de la identificación en lo común (Coraggio, 2011),

permitiendo cooperar aun en la diferencia, con los otros y con la naturaleza.

Las economías feministas críticas estudian otra condición de comportamiento entre sujetos y con la naturaleza que aporta en la reproducción y mantenimiento de la vida real, el cuidado. Este mecanismo es un facilitador de la cooperación entre humanos y no humanos, basado en las emociones, sentimientos y afectos, aspectos que movilizan acciones en el sujeto de la praxis que protegen y reparan la vida real. Los criterios prácticos de reproducción y mantenimiento como la reciprocidad, la solidaridad y el cuidado, presentes en la epistemología y práctica alternativa al sistema hegemónico son relaciones que juntas tejen la *red de factibilidad de la vida real* (Líneas puenteadas dentro del MVSA y que conectan los punto M y L, en la figura 2).

Encaminar una derivación de concepto general alternativo de la sustentabilidad a partir del MVSA debe incorporar la complejidad de la vida real, en la codeterminación con los demás campos de la vida (la totalidad). Esto implica ajustar el MVSA a un *criterio de complejidad y articulación*, que permita entender que la sustentabilidad como categoría de análisis en lo concreto real no está desarticulada de los demás marcos o campos de la totalidad, en otras palabras, movimientos en el campo de la economía, política, cultura, etc., determinan el marco de la sustentabilidad, y a su vez el marco de la sustentabilidad determina los demás campos de la realidad (ver marcos representados con las letras N_1 a N_n en la figura 2).

De manera que se requiere de un criterio que permita guiar la práctica concreta real del sujeto de la praxis que se mueve indistintamente en la totalidad del mundo real, pues la realidad no está parcializada. Los recortes que hacemos de la realidad es solo una forma para comprenderla (García, 2006). Este criterio de complejidad es la ética (punto P en figura 2), que a su vez puede tomar múltiples formas desarrolladas como la estética (Punto Q_1 a Q_n en la figura 2). La ética de la vida real como criterio de complejidad y articulación permitirá direccionar el sentido del MVSA en coherencia con los otros marcos alternativos de la totalidad (flecha que atraviesa y coordina los marcos en la figura 2), sobre la orientación fundante de que todo lo que niegue la vida humana en comunidad, especialmente, la vida de los excluidos u oprimidos, no puede considerarse un acto ético o moralmente racional, dado que la razón (como material, formal o factible) es un instrumento para la vida real (Dussel, 2006).

El criterio de complejidad y articulación ético puede expresarse de manera desarrollada de múltiples maneras, un ejemplo, es la estética de la vida real que, con fundamento en la ética, se manifiesta de manera concreta en la obra de arte como grito de las víctimas del sistema hegemónico. La forma desarrollada de la ética en la estética guía los diversos marcos de la realidad hacia un mismo rumbo de liberación (Dussel, 2018). Esto se manifiesta en prácticas concretas como: arengas que gritan las mujeres cada 8 de marzo, baile de las comunidades negras del sur global, improvisación de los raperos en las calles urbanas, murales de indígenas o ecologistas, etc. Todas estas expresiones estéticas de la vida real, que denuncian al unísono la liberación de las presiones económica, política, cultural, etc., que no permiten la reafirmación de la vida real como posibilidad, es decir, una civilización sustentable.

Conclusiones

El concepto vigente de la práctica del desarrollo sustentable, el marco de la economía de la dona, propone límites como ilusiones trascendentales, al proyecta instituciones que conciben una realidad alcanzable. Posicionar a los límites planetarios y derechos humanos como fines admiten acciones medio-fin, en otras palabras, acciones cualesquiera, incluyendo aquellas que violen los mismo fines o límites propuestos. Legitimando procesos de explotación y despejo, que a su vez dejan por fuera del ámbito de posibilidad de la vida real a los sujetos que conciben y practican formas distintas de la sustentabilidad del desarrollo sustentable.

Aun el presente insustentable de la civilización invita a pensar alternativas de sustentabilidad como imaginaciones imposibles, abriendo un horizonte hacia las transformaciones posibles, se debe cuidar no caer en la ilusión de su carácter empírico. De manera que la propuesta hacia otra forma de conceptualizar la sustentabilidad desde las epistemologías alternativas, encuentra camino en el marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa, propuesta trascendental en la forma de imaginación, como una red de factibilidad que permite la producción y mantenimiento de la vida real, que inicia en el ser humano necesitado concreto y que al activar el proceso de trabajo se convierte en ser humano productivo, con la finalidad de crear valores de uso para la reproducción y mantenimiento de la vida real sobre el juicio vida-muerte como criterio de discernimiento primario.

En lo abstracto, la creación de satisfactores y bienes implica condiciones técnicas, prácticas y de complejidad que transforman al sujeto productor en sujeto de la praxis. Las primeras condiciones, las técnicas, se refieren a las condiciones empíricas de posibilidad de la vida real, expresadas en inter y ecodependencia; las segundas condiciones, son condiciones prácticas, que hacen alusión a las pautas de comportamiento que facilitan la cooperación entre sujetos y de estos con la naturaleza, como el cuidado, la reciprocidad y la solidaridad; las terceras condiciones, son condiciones de complejidad, que hacen referencia a la necesaria coordinación de las primeras dos condiciones (técnica y práctica) dentro de la totalidad, para guiar la praxis humana a través de la ética de la vida real, la cual en lo concreto real puede expresarse de múltiples maneras que permiten la construcción de un sistema coherente y dinámico, lo mejor posible a las condiciones de posibilidad de la vida real del sujeto concreto, en constante renovación.

Esta propuesta como concepto de sustentabilidad posiciona criterios técnicos, prácticos y de complejidad, que apuntan hacia una superación de los límites de la factibilidad, pero sin negar que tales límites son una imposibilidad, son un horizonte inalcanzable, por su carácter trascendental en la forma de imaginación, que se aleja en la medida que nos acercamos, pero permite guiar el camino hacia la mejor sustentabilidad posible en continua actualización. Diferente a la propuesta del marco de la economía de la dona que convierte instituciones: los límites planetarios y derechos humanos, en fines futuro alcanzable a través de acciones medio-fin en el presente. Estas instituciones del marco de la dona, dentro del marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa tomaran la forma de juzgadores que legitiman los medios o acciones que se realicen en nombre de la posibilidad de la vida real, la sustentabilidad, como finalidad y no fin de la praxis humana.

Por último el marco de variaciones de la sustentabilidad alternativa en el análisis de sus líneas generales, abre al menos dos áreas de exploración futura: primera, la identificación de espacios críticos de no retorno, es decir, espacios de seguridad ante la posibilidad de puntos de no retorno implicados en los límites de inter y ecodependencia; segunda, desarrollo de la ilusión trascendental en el fundamento del criterio mercantil del concepto del desarrollo sustentable, como espejismo de aproximación, en tanto se reproduce el capital como medio-fin para materializar un estado imposible de sustentabilidad plena.

Referencias bibliográficas

Alier, J., Roca, J., y Sánchez, J. (1998). Curso de Economía Ecológica (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, Eds.; Versión corregida).

Armsworth, P., y Roughgarden, J. (2001). An invitation to ecological economics. *Trends in Ecology & Evolution*, 16(5), 229–234. <http://tree.trends.com> .

Asamblea General de Naciones Unidas. (2015). Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. <https://doi.org/10.2307/j.ctv36k5dxk.21> .

Banco Mundial. (2023). Reducción de las desigualdades: avances y retrocesos en la reducción de las desigualdades de ingresos. El Atlas de Los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2023. <https://datatopics.worldbank.org/sdgatlas/goal-10-reduced-inequalities/?lang=es> .

Carson, R. (1964). Primavera silenciosa. Luis de Caralt.

Cerón, V., Fernández, G., Figueroa, A., y Restrepo, I. (2019). The approach of socio-ecological systems in environmental sciences. *Investigación & Desarrollo*, 27(2), 85–109

Constanza, R., Cumberland, J., Daly, H., Godland, R., y Norgaard, R. (1999). Una Introducción a la Economía Ecológica (D. Boudjikianian, Ed.; Primera edición). Compañía Editorial Continental, S.A. de C.V. <https://www.un.org/es/global-issues/population> .

Coraggio, J. (2011). Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital (A. Acosta y Martínez Esperanza, Eds.; Primera edición). Ediciones Abya-Yala.

Dussel, E. (2006). 20 Tesis de Política (Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, Ed.; Primera edición). Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una “estética de la liberación.” *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, 14, 30–65. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.30>.

García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación de la investigación interdisciplinaria*. Editorial

Gedisa, S.A. <https://doi.org/10.18682/jcs.v0i6.582> .

Herrera, H. (2021). Los marcos de variación en una economía para la vida. *Economía y Sociedad*, 26(60), 1–23. <https://doi.org/https://doi.org/10.15359/eyes.27-60.1> .

Hinkelammert, F. (2015, December 4). El vaciamiento de los derechos humanos en la estrategia de globalización (La perspectiva de una alternativa). Conferencia de Inauguración Del Congreso de ALAS.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. (2023). *Razones que matan... y la respuesta del sujeto: una introducción al pensamiento crítico emancipatorio* (Con la colaboración de Henry Mora Jiménez). Editorial caminos.

Hinkelammert, F., y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (M. A. Gonzáles Butrón, Ed.; Cuarta edición). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

IPCC. (2023). *Summary for Policymakers: Synthesis Report*. In *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*.

Linnemer, L., y Martimort, D. (2019). Introduction to the special issue on frontiers in environmental economics. In *Annals of Economics and Statistics* (Issue 133, pp. 1–24). GENES (Groupe des Ecoles en Economie et Statistiques). <https://doi.org/10.15609/annaeconstat2009.132.0001>

Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo I* (P. Scaron, Ed.; Primera español, Vol. 1). Siglo veintiuno

Mauss, M. (1990). *The Gift: The form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Routledge

Max-Neef, M., Elizalde, A., y Hopenhayn, M. (1998). Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. In Fundación Dag Hammarskjöld (Ed.), *Development Dialogue* (Segunda edición). Icaria Editorial, S.A.

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., y Behrens, W. (1972). Los Límites del Crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad

Naciones Unidas. (1987). Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo “Nuestro futuro común.”

Naredo, J. (2004). Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible. Cuadernos de Investigación Urbanística, 41, 7–18. <https://doi.org/10.20868/ciur.2004.41.1032>

Norgaard, R. B. (1985). Environmental economics: An evolutionary critique and a plea for pluralism. *Journal of Environmental Economics and Management*, 12(4), 382–394. [https://doi.org/10.1016/0095-0696\(85\)90007-5](https://doi.org/10.1016/0095-0696(85)90007-5)

Polanyi, K. (1989). LA GRAN TRANSFORMACIÓN. Crítica del liberalismo económico. La Piqueta

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. (2023). Informe sobre la Brecha de Emisiones 2023. Un megahit candente. Aún con temperaturas récord, el mundo fracasa en reducir sus emisiones (por enésima vez). <https://doi.org/https://doi.org/10.59117/20.500.11822/43922>

Ramírez-Naranjo, D., y Herrera, H. (2023). Concepto de sustentabilidad. Revisión crítica de enfoques. In R. Colín, H. Guerrero, & H. Herrera (Eds.), *Desarrollo y sustentabilidad. Crítica a la economía de mercado capitalista: Vol. Tomo I* (Primera ed, pp. 87–120). División de Estudios de Posgrado, FEVaQ, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Raworth, K. (2017). Doughnut Economics: Seven Ways Think Like a 21st-Century Economist. Donughnut Economics Action Lab.

Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H., Nykvist, B., De Wit, C. A., Hughes, T., Van Der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P. K., Costanza, R., Svedin, U., Foley, J. (2009). Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity.

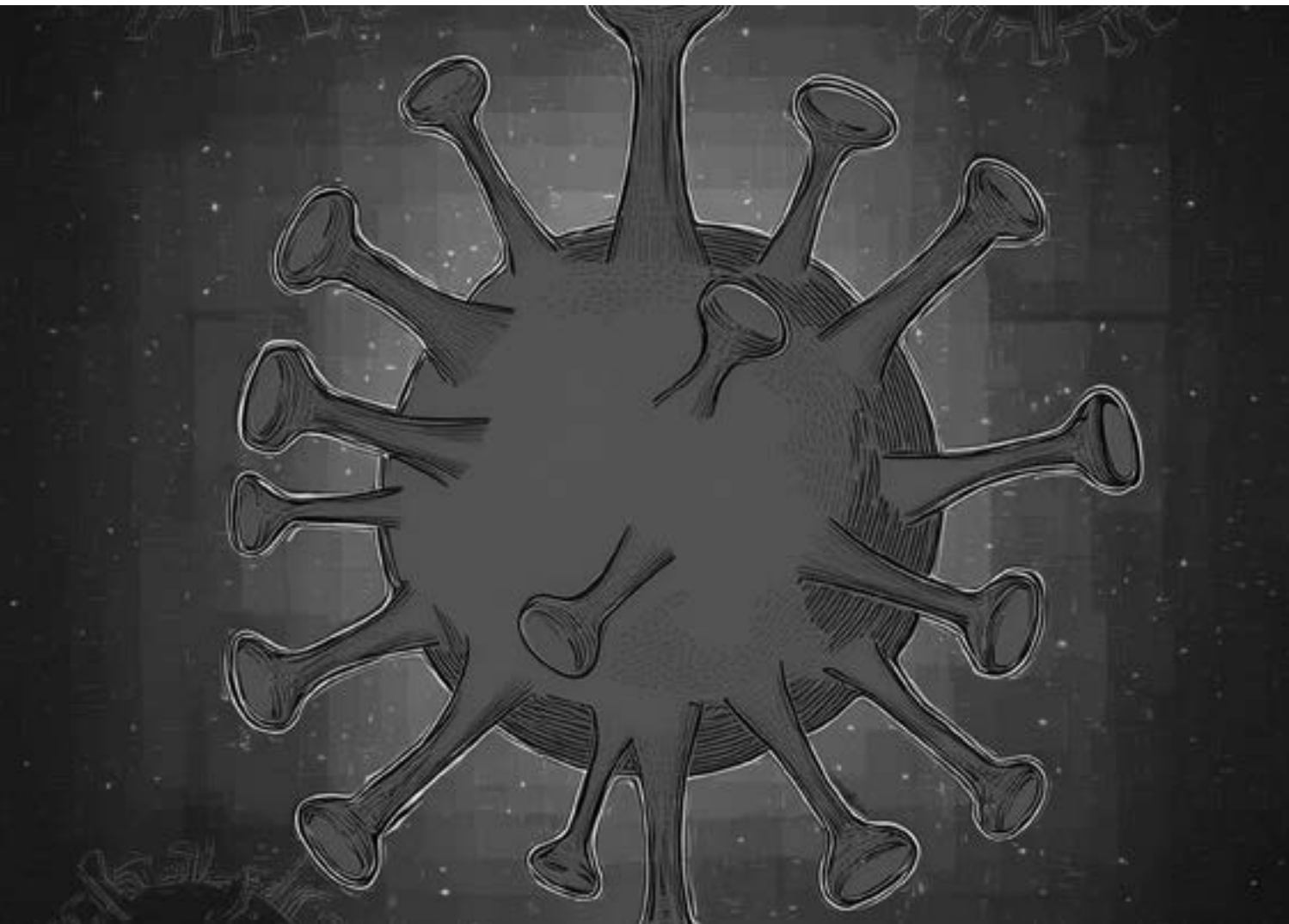
Sachs, J., Lafortune, G., y Fuller, G. (2024). The SDGs and the UN Summit of the Future. Sustainable Development Report 2024. <https://doi.org/doi:10.25546/108572>

Samuelson, P. y Nordhaus, W. (2006). *Economía* (Decimoctava edición). Madrid: Mc Graw Hill

Schmithusen, F. (2013). La sostenibilidad aplicada en el sector de las actividades forestales cumple 300. *Unasylva*, 64(240), 3–11. <https://doi.org/10.3929/ethz-a-009955625> .

Stavins, R. (2017). The Evolution of environmental economics: a view from inside. In *Singapore Economic Review* (Vol. 62, Issue 2, pp. 251–274). World Scientific Publishing Co. Pte Ltd. <https://doi.org/10.1142/S0217590816500399> .

Zilio, M. (2012). Curva de Kuznets ambiental: la validez de sus fundamentos en países en desarrollo. *Cuadernos de Economía*, 35, 43–54. www.elsevier.es/cesjef.



COVID-19 y crisis civilizatoria. Aportes desde una escatología de la praxis³¹

José Fernando Castrillón Restrepo

Una catástrofe humanitaria global

Por el corto tiempo en que ocurrió y por la cantidad de víctimas mortales que dejó entre 2020-2021 (15 millones), sin contar las personas empobrecidas y marginadas, la reciente pandemia de COVID-19 se ha constituido en una catástrofe humanitaria global para la civilización humana, solo comparable con eventos del siglo XX como las dos guerras mundiales o la gripe de Kansas, denominada hegemónicamente como gripe española (Ramonet, 2020). Sin embargo, y al contrario del proceso de propaganda que ha logrado mantener vigente la memoria de dichas guerras, la pandemia de COVID-19 pareciera correr la misma suerte de la pandemia de la gripe de Kansas: ser escondida en el anaquel del olvido para terminar siendo mirada como un evento lejano y anecdótico.

Pero las cosas no eran así en sus inicios. A mediados del 2020, ya se presentaba un tsunami de escritos de diversa índole sobre la pandemia y las posibilidades de hacer frente a ella. Por un lado, escritos de corte científico que examinaban las respuestas dadas por los sistemas de salud en el mundo, preocupados por su eficiencia y su funcionalidad en el sistema social global (Cid y Marinho, 2022). Por otro lado, estudios científico-sociales, filosóficos y teológicos que proponían explicaciones muy diversas del acontecimiento de la pandemia y analizaban su impacto en los ámbitos humano y sociocultural (cfr. Amadeo,

31 El presente artículo es resultado de la investigación “La crisis global y civilizatoria evidenciada en la pandemia de COVID-19. Una reflexión crítica desde el pensamiento teológico de Franz Hinkelammert”, la cual es financiada por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).

2020; Alarcón, 2020; Francisco, 2020; Ramonet, 2020; De Sousa, 2020). Incluso, ya empezaban a presentarse reflexiones con ciertos grados de proximidad al pensamiento crítico que trataban de correlacionar la pandemia con los estallidos sociales acaecidos en distintas latitudes, denunciando las respuestas desiguales e injustas del sistema (García, 2022).

En este campo del pensamiento crítico, De Sousa ya denunciaba que recurrir a teorías tradicionales para explicar la situación relacionada con la pandemia no permitía interpretar adecuadamente lo sucedido. Para este autor, el desafío está en repensar cómo hacerse pueblo en medio del obligatorio aislamiento que produjo la pandemia y de la imposibilidad de hacerlo desde las lógicas excluyentes del capitalismo neoliberal (2020, 23); en una línea similar, el Papa Francisco llamaba a imaginar cómo hacerse pueblo, comunidad, a partir de un diálogo con los Movimientos Populares y organizaciones de la economía informal (2020, 6-7). En suma, desde la perspectiva crítica, surgía la pregunta sobre cómo volver a estar juntos como comunidad, como pueblo, construyendo un mundo otro.

Por otro lado, Ramonet entendía que la pandemia no se podía reducir al ámbito de una crisis sanitaria, fruto de un virus, sino que se debía entender como un “Hecho social total”, es decir un hecho que convulsiona el conjunto de las relaciones sociales, y conmociona a la totalidad de los actores, de las instituciones y de los valores (2020). Se trata, en primera instancia, de entender la pandemia en el marco del sistema mundo actual, en cuanto sistema que, en su lógica de privatizar los sistemas de salud, de explotar el medio ambiente y de generar altos niveles de concentración humana -bajo malas condiciones de convivencia- ha creado las condiciones apropiadas para el surgimiento de esta pandemia y de otras que emergieron a inicios del siglo XXI. En suma, para Ramonet, se trata de entender la pandemia de COVID-19 en el marco de la crisis global y civilizatoria del mundo actual.

De hecho, al principio de la pandemia, las imágenes de las calles vacías, las empresas cerrando, el hundimiento de las bolsas de valores, la caída de los precios del petróleo y la recuperación del medio ambiente, vaticinaban un pronto y necesario cambio del sistema capitalista neoliberal y el posible posicionamiento de un cierto “keynesianismo de guerra” que hiciera realidad políticas como el ingreso mínimo vital universal, el subsidio a pequeñas y medianas empresas, el apoyo al campesinado en su producción y la condonación, a ciertos niveles, de las deudas externas (Ramonet, 2020). En suma, se vislumbraba

la posibilidad de construir un mundo otro que coexistiera con una especie de capitalismo reformado.

No obstante, en medio del proceso de evolución de la pandemia y de una razonable contención sanitaria del virus, la pregunta por hacerse pueblo, construir un mundo otro y de reconocer la pandemia como “hecho social total”, ha tratado de ser marginada por el neoliberalismo que, como discurso hegemónico, pretende seguir imponiendo su actual modelo depredador de desarrollo (Ramonet, 2020).

De hecho, el sistema ha respondido de manera brutal. Pasado el estadio de confinamiento y ya con procesos de retorno a la “antigua normalidad”, el capitalismo justificó una necesidad, casi febril, de “recuperar” las ganancias que no se obtuvieron durante el aislamiento social y de superar la ralentización del desarrollo económico. La inflación global, la caída del empleo, el posicionamiento de totalitarismos políticos de derecha y el uso de la guerra como nuevo instrumento político han sido justificados ideológicamente, bajo la idea de recuperar la “buena salud” de la economía mundial. La dificultad para develar la sacrificialidad que está detrás de estos discursos económicos de desarrollo proviene del carácter ideológico y fetichista que está a la base del pensamiento neoliberal, en cuanto ideología compleja cuya influencia hace presencia en múltiples niveles de la vida social, política, económica y cultural (Castrillón, 2023); particularmente, justificada por medio de ciertas imágenes de futuro y esperanza que movilizan el comportamiento humano, en general.

En la línea de visión de futuro individual, el sistema capitalista se adapta a la transformación digital para justificar y legitimar prácticas socioculturales y económicas como la reivindicación de la ciencia como “*fast knowledge*”, la promoción de la visibilidad en las redes sociales como nueva forma de reconocimiento y, por tanto, de acumulación de riqueza, y la valoración de una vida de consumismo exacerbado como clave de éxito.

En esta misma línea de visión de futuro, pero en términos estructurales, un elemento central de la ideología neoliberal consiste en presentarse como un pensamiento anti-utópico que, con un carácter hegemónico y finalidad totalizante, pretende negar las utopías de los pensamientos sociales de la Modernidad: liberal, anarquista y soviético (Hinkelammert, 1990). En este sentido, la democracia liberal y el capitalismo económico tardío son considerados el estadio final del progreso

económico y político de la sociedad humana. Así, este carácter anti-utópico llega a negar cualquier posibilidad de emergencia histórica de las utopías modernas de hombres libres, afirmando que no es posible que emerja un mundo ideal de seres humanos libres, sino que lo “razonable” y pragmático es someterse a este último y único mundo existente, con el fin de “salvarse” de la “necesaria” sacrificialidad de masas humanas que demanda su lógica de crecimiento económico continuo. Así, lo “racional” en este mundo de competencia salvaje sería adaptarse al mismo enfrentando al otro, como enemigo, en una lucha a muerte por la supervivencia individual (Hinkelammert, 1998).

Anti-utopismo y esperanza cristiana

En cuanto a su visión de esperanza, esta ideología anti-utópica y negadora absoluta de la praxis humana ha tenido una relación de interferencia mutua con ciertas corrientes de la teología cristiana, lo cual ha facilitado también su fácil y rápida aceptación por buena parte de la población global. Por un lado, el fundamentalismo apocalíptico de origen norteamericano que anuncia el advenimiento de un cataclismo divino que, inevitablemente, aniquilará al anticristo del mundo actual, el cual comprende a todos aquellos que sueñan con conservar este mundo, no en cuanto mundo existente neoliberal, sino en cuanto mundo posible (Hinkelammert, 2013).

Por otro lado, la teología de la prosperidad que está a la base de movimientos neopentecostales y carismáticos. Esta teología tiene entre sus postulados afirmar una primacía de la fe sobre la acción humana: tener fe es creer en que Dios cumplirá con la prosperidad individual, entendida esta como riqueza económica y salud física, a quienes lo declaren públicamente (Piedra, 2005). De esta manera, estas corrientes teológicas se suman al anti-utopismo neoliberal al privar a la persona del principio esperanza de la cultura moderna: la comprensión del ser humano como agente de su destino. Así, mientras en lo socioeconómico, el ser humano se circunscribe a la lucha por la supervivencia dentro del sistema, en lo religioso la acción humana se reduce a tener fe en que Dios destruirá a los enemigos de los creyentes y proveerá a estos con riquezas y salud.

Sin embargo, la ausencia de este carácter transformador no se limita a las teologías apocalípticas y de la prosperidad anteriormente mencionadas, se encuentra también en diversas interpretaciones teológicas de la pandemia que surgieron durante los primeros años de la misma. Unas pocas, de carácter

radical y sacrificial, llegaron a afirmar que la pandemia era un “castigo de Dios” por la pérdida de fe y por las acciones inmorales de los creyentes (Moreno, 2020). Otras, más mesuradas, entendían la pandemia como signo de los tiempos que nos permitía redescubrir nuestras relaciones con la divinidad, recuperando una visión de esperanza que supone poner la confianza en Dios, sabiendo que, a pesar de lo oscuro de la situación, su acción nos llevaría a feliz término (Alarcón, 2020; Kasper et al., 2020).

Este segundo grupo de interpretaciones, que fue el lugar común de la mayoría de teólogos durante la pandemia, supone cierta comprensión del mal en clave de teodicea. Dios, bueno y todopoderoso, no crea el mal que está presente en el mundo (en este caso, la pandemia y sus consecuencias), sino que este es fruto de la autonomía de la naturaleza creada y de la libertad humana. El mal, entonces, sería fruto del pecado original y de las consecuencias que este provoca en la creación entera (Martínez, 2020). En este marco el ser humano estaría llamado a dos cosas: poner la confianza en el Dios de la vida que vencerá el mal presente en la COVID-19 y, en coherencia con la fe, actuar de manera solidaria ayudando a todos los afectados por el virus. En suma, esperar en Dios y realizar acciones tradicionales de caridad cristiana sería el camino por seguir en la noche oscura de la pandemia.

A pesar de sus buenas intenciones y de los aportes que pueda brindar, la teología presentada, y particularmente su visión escatológica de esperanza, circunscribe la acción transformadora a la agencia divina y limita la acción humana a planteamientos propios de la moral social. Así, y debido a la ausencia de un pensamiento crítico, esta teología no solo carece del principio de praxis humana, sino que también está limitada para hacer frente al carácter ideológico del neoliberalismo actual y su influencia central en la crisis social y civilizatoria, cuya imagen se hizo fuertemente presente durante la pandemia.

En este escenario, se puede afirmar que la “aparente victoria” del neoliberalismo, luego de la contención del virus, ha consistido en reducir y apropiarse de la acción humana con el fin de erigirse como único actor legítimo a nivel global. Luego, y para hacer frente a la ideología neoliberal, se hace necesario proponer una perspectiva alternativa de esperanza y recuperar la praxis humana. Se trata, entonces, de recuperar el carácter transformador de la realidad que está a la base del principio esperanza en la Modernidad.

Teología y praxis

Hemos señalado que la crisis global y civilizatoria del mundo existente se patentiza, como respuesta brutal y violenta a gran escala, en la legitimación de un mercado sin límites y sin control y en la promoción y emergencia de estados totalitarios, de corte policivo y libertario. La pandemia de COVID-19 no solo ha evidenciado esa crisis, sino que también clama por respuestas desde una praxis que reivindique la reproducción de la vida humana y planetaria.

En este contexto, y con el fin de hacerle frente a la visión individualista y aislacionista de futuro y de esperanza presente en el capitalismo tardío, se hace necesario que la praxis humana cuente con cierto concurso de la teología, particularmente desde la escatología, en cuanto esta proporcione una reflexión crítica que permita imaginar las posibilidades de emergencia de mundos otros desde el reconocimiento del ser humano como agente de su propio destino (Gutiérrez, 1975).

Sobre este tema, ya desde la escatología moderna del siglo XX se empezaban a dar pasos para analizar la relación entre escatología y praxis humana. Incluso, la escatología presente en el evento conciliar, particularmente en *Gaudium et spes*, pretendía zanjar las disputas entre teólogos encarnacionistas y escatologistas, afirmando que el progreso humano es benéfico en cuanto signo de la presencia del Reino de Dios en la historia, pero que el advenimiento definitivo del mundo futuro solo puede ser obra de Dios mismo (Alviar, 2014). En suma, la escatología conciliar no alcanzó a resolver la disputa entre ambas vertientes escatológicas, pero ya dejó entrever posibilidades para pensar la escatología cristiana en términos de pensamiento crítico y de una propuesta de praxis transformadora de la realidad.

Este proceso demandó desarrollar escatologías críticas y autocríticas que se ubicaron en el marco de la tradición de una teología que emergió a la luz del Concilio: la teología de la liberación. De hecho, ya desde los inicios de esta teología, Gustavo Gutiérrez entendía la profunda relación entre escatología y política en clave del principio esperanza en Moltmann. Para Gutiérrez, la esperanza es propulsora de la praxis humana que busca hacer emerger un mundo nuevo dentro de la historia humana (1975, 279-288). Por otro lado, Ignacio Ellacuría entendía la escatología cristiana como orientadora de una praxis en clave de utopía cristiana, particularmente desde la emergencia de una sociedad socialista cristiana al

estilo latinoamericano (1990, 393-442). En el marco de la relación entre pensamiento crítico y teología de la liberación, y siguiendo la línea de imaginación de mundos otros que hagan frente a la imagen de mundo existente del capitalismo tardío, nuestra opción en este texto es proponer una escatología de la praxis, en perspectiva anti-idolátrica, a partir de la dimensión teológica del pensamiento de Franz Hinkelammert.

Escatología de la praxis

Para hacer frente a la realidad de la crisis civilizatoria actual, Hinkelammert ha afirmado la necesidad de transformar constantemente las estructuras que soportan el sistema; en particular, este autor habla de la necesidad de un control democrático del Estado y de realizar una intervención sistemática de los mercados, desde las perspectivas del humanismo de la praxis (2022, 267-268).

Para ello, es importante partir de la relación de interferencia entre pensamiento crítico y la teología de Pablo y de Apocalipsis que desarrolla Hinkelammert (2013, 71-115). Por un lado, de acuerdo con este autor, las raíces del pensamiento crítico están ya presentes en Pablo de Tarso y, particularmente, en su crítica de la ley en la Carta a los Romanos. En el análisis de este texto Hinkelammert afirma que para Pablo la ley es una ley de vida, pero en su origen contiene una maldición: el asesinato del hermano. El asesinato es justificado en nombre de la ley, en cuanto la ley legitima la codicia humana y las acciones que sean necesarias para llevarla a cabo, incluyendo en estas todos los niveles de explotación del ser humano en nombre de dicha codicia; por tanto, lo que Pablo encuentra es que el cumplimiento de la ley desemboca en el asesinato, pero al ser justificado por la ley este pecado se convierte en un pecado que se comete con buena conciencia. Dice Hinkelammert (2013):

Esta subordinación del cumplimiento de la ley bajo la codicia -maximización, sea del goce o del capital y el dinero- es el problema central de la crítica de la ley que hace Pablo. Eso tiene en común con el mensaje de Jesús: el pecado -la maldad como tal- opera en nombre del cumplimiento de la ley y no a partir de violaciones de la ley. Violaciones de la ley ocurren, pero no son explicativas por sí mismas. El pecado se comete en el cumplimiento de la ley. (p.78)

En este punto, la respuesta Pablo, según Hinkelammert, será la liberación del ser humano de la ley, particularmente entendida

esta como liberación del cuerpo (2013, 162-166). El ser humano no puede vivir sin ley, pero el cumplimiento de esta lleva a la legitimación del asesinato del hermano. Por tanto, la liberación del ser humano implica no la negación, sino la domesticación de toda ley, en cuanto la ley está a la base de toda institucionalidad humana y, por tanto, a la base de toda forma de relacionarnos como seres humanos.

Por otro lado, señala Hinkelammert que la pretensión de Pablo de domar toda ley proviene de la imaginación escatológica de un mundo futuro, que advendrá después de la muerte y la resurrección de las personas. En este sentido, se trataría de una imaginación de la liberación futura de la ley y de la muerte, la cual, sin embargo, no llega a contener una praxis significativa de los seres humanos; es decir, se trata de imaginar otro mundo, pero sin intención sistemática de su realización aquí en la tierra (2022, 50-51). De hecho, para Hinkelammert, en la Carta a los Gálatas, Pablo propone una imaginación de un mundo futuro de igualdades, sin discriminación alguna y opuesto a todo tipo de explotación que provenga de la esclavitud, de la opresión de la vida obrera o de la distinción de sexos, pero esta imaginación se circunscribe a ese mundo futuro, después de la muerte y la resurrección (2022, 49-50). En suma, el pensamiento de Pablo contiene las raíces del pensamiento crítico, pero su imaginación de un mundo de igualdades no alcanza para desarrollar un humanismo de la praxis. Para ello, según Hinkelammert, sería necesario esperar el surgimiento de la Modernidad.

32 Para Hinkelammert, en la Modernidad aparece la praxis social como resultado de la humanización de Dios a nivel antropológico. Pero con ello, también surgen dos problemas que llevan a “ilusiones trascendentales”: 1) en el capitalismo, una gran ilusión en cuanto al mercado y a su posibilidad de lograr equilibrios perfectos regulándose a sí mismo (utopía que es imposible y desemboca en una amenaza a la reproducción de la vida humana en la tierra); 2) en el socialismo, la perfección de la convivencia ideal implica que esta no puede realizarse sin la desaparición del dinero (pero como abolir el dinero es imposible, esta utopía termina amenazando la forma humana de vivir. Pero ello no implica una renuncia a esta utopía, sino una crítica a ella y a su realización directa). (2022, 53-54).

En este sentido, la tradicional ausencia de un análisis de la interferencia entre pensamiento crítico y teología permite entrever las dificultades que, como hemos señalado antes, ha tenido cierta teología tradicional para elaborar una perspectiva de praxis humana que esté iluminada por la imaginación escatológica del surgimiento de un cielo nuevo y una tierra nueva. Para superar estas dificultades se hace necesario pensar la relación escatología y praxis desde una *crítica de la razón utópica* (Hinkelammert, 1990). Esta crítica entiende que la razón humana es razón utópica, en cuanto el ser humano siempre imagina mundos ideales como criterio de su acción en el mundo, pero, y este es el aporte de Hinkelammert, este criterio no puede orientarse a pensar que podemos llegar teleológicamente a la construcción histórica y material de esos mundos ideales –lo cual es el problema central de las ilusiones trascendentales-³², sino en imaginarlos como criterio de acción para la construcción de mundos posibles. Entendidos estos como mundos donde se

pueda reproducir el circuito natural de la vida humana y del medio ambiente.

Sin embargo, la imaginación de mundos ideales y la construcción de mundos posibles requiere, de acuerdo con el pensamiento de Hinkelammert, otro criterio, uno que evite una visión esencialista, ahistórica y voluntarista de la acción humana: *el humanismo de la praxis* (2013, 179-203). Se trata de entender la acción en el marco de las relaciones humanas, las cuales no son directas, sino que tienen un carácter institucional y estructural. Considerando que el poder que estas relaciones tengan sobre nosotros, como seres humanos, tiene que ver con la tensión fetichista que está en dichas relaciones y cuyo origen está ubicado en la divinización de la ley (2013, 17-23), el humanismo de la praxis implica una liberación humana que permita orientar esas relaciones hacia la reproducción del circuito natural de la vida.

A partir de la ley, las instituciones humanas, como el mercado y el estado entre otras, tienden a convertirse en fetiches en la medida que las personas entregamos “libremente” nuestra voluntad a estas instituciones, con lo cual terminamos actuando de manera sacrificial y violenta (producto de la avaricia humana), pero con buena conciencia. Por ello, una escatología de la praxis también debe contener una perspectiva anti-idolátrica que le permita promover la liberación del ser humano del poder fetichista de la institucionalidad humana.

En este punto, para Hinkelammert, el criterio de la intervención de las relaciones institucionales es el *amor al prójimo*. Pero no entendido como criterio de comportamiento moral, sino como criterio de la racionalidad de la acción humana que tenga como finalidad la reproducción del circuito natural de la vida (yo soy, si tú eres).³³ Esta racionalidad responde, entonces, a las irracionalidades presentes en la ley, y a sus consecuencias, las cuales atentan contra la vida humana en su totalidad. En suma, se trata de pensar la acción humana desde las posibilidades de la vida del otro, en cuanto ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Por otro lado, y desde nuestra perspectiva, los criterios de acción del humanismo de la praxis también pueden ser profundizados desde una lectura hinkelammertiana de otras comprensiones escatológicas que partan de la imaginación de mundos ideales con el fin de construir mundos posibles.

33 Se trata de la racionalidad de la convivencia frente a la irracionalidad de la racionalidad de la lucha a muerte.

En el mismo pensamiento paulino, hay una conexión entre corrientes escatológicas de corte apocalíptico y ascético que desembocaron en ciertos niveles de resistencia ante el mundo existente de la época. Dice Pablo en 1 Tesalonicenses:

Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús. Os decimos esto como palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor, no nos adelantaremos a los que murieron. El mismo Señor bajará del cielo con clamor, en voz de arcángel y trompeta de Dios, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. (4, 14-17)

La idea apocalíptica de la *inminente* parusía del Señor daba pie para relativizar, en términos temporales, las relaciones institucionales humanas, considerando que el mundo viejo “prontamente” se transformaría, gracias a la acción del Señor (1 Tes 4, 11-17). De hecho, y ya en 1 Corintios, dice Pablo:

El tiempo apremia...los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutasen. Porque la representación de este mundo pasa. (7, 29-31)

En este texto, relaciones institucionales que son centrales en la sociedad como el matrimonio, protector del patrimonio familiar, o la defensa de la propiedad privada pasaban a un segundo plano, y su poder de relacionalidad social era relativizado, considerando la “inminencia” del fin del mundo presente.

Ambos textos, el de 1 Tesalonicenses y el de 1 Corintios, fueron la base para lo que en otro libro Román y otros consideramos una particular presencia de la escatología apocalíptica en Pablo, entendida esta en términos de anarquismo teocéntrico (2019, 71-82). Es decir, una acción creyente de relativización de las estructuras relacionales humanas bajo la esperanza de una pronta y decisiva acción divina que destruiría el mal presente en este mundo.

Si bien, esta teología es apocalíptica y está en la línea de lo que Hinkelammert considera una acción sin intención sistemática de ser realizada en la tierra, en cuanto *relativización* de las relaciones institucionales puede servir para deconstruir, a pequeña y mediana escala, el poder fetichista de dichas relaciones, particularmente de aquellas cimentadas en la lógica del mercado. Esto significa, en términos teológicos, reconocer el carácter de ídolo de barro, presente en esas relaciones; y, en cuanto simple barro, cuya realidad es perecedera, frágil y caduca, quitarle el poder divino que estas poseen sobre el ser humano.

En nuestros tiempos, y asumiendo el humanismo de la praxis de Hinkelammert, esta *relativización* puede orientar una praxis de deconstrucción del poder idolátrico del sistema hegemónico actual, en su posicionamiento como fin de la historia, por medio de una imaginación escatológica que permita ver, en el ya de la historia, las semillas de su crisis y su “inminente” caída.

Así, se puede hablar de esta escatología como un *anarquismo escatológico* que, bajo la imagen de inminencia de un mundo ideal, sin ley y sin muerte, permite relativizar el poder de ídolos y fetiches de mundos existentes, con el fin de liberarse de ellos para construir mundos posibles. En este punto, es central el criterio comunitario: Koinonía, para evitar caer en nuevos ídolos y, a la vez, privilegiar la reproducción del circuito natural de la vida.

En últimas, estamos ante una lucha de dioses, apoyada en una lucha de imaginaciones de mundos: de mundos existentes que reivindican el asesinato, sin saber que este se convertirá en suicidio, contra mundos posibles donde la vida se haga presente y se reproduzca en sus múltiples manifestaciones. En este sentido, la respuesta a esta lucha dirá lo central acerca de nuestro compromiso con las diversas generaciones de la historia.

Referencias bibliográficas

Alviar, J. (2014). La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II. *Scripta Theologica* 46, 653-676.

Alarcón, M. (2020). Covid 19 (2). MA-Editores.

Amadeo, P. (2020). Sopa de Wuhan. ASPO.

Castrillón, J.F. (2018). Liberation theology and its utopian crisis. *Theologica Xaveriana* 186, 1-26.

Castrillón, J.F. (2023). Towards a theology of human praxis: A proposal from liberation theologies in a neoliberal world. *Verbum et*

Ecclesia 44(1), 1-9. <https://doi.org/10.4102/ve.v44i1.2705>

Cid. C. & Marinho, M.L. (2022). Dos años de pandemia de COVID-19 en América Latina y el Caribe. CEPAL.

De Sousa Santos, B. (2020). La cruel pedagogía del virus. Clacso.

Ellacuría, I. (1990). Utopía y profetismo. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 393-442). Editorial Trotta.

Francisco. (2020). La vida después de la pandemia. Tipografía Vaticana.

García, E. (2022). Pandemia y protestas sociales: las ciudades como “olla a presión” en la era COVID-19. *Notes Internacionais CIDOB*, 1-8.

Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación: perspectivas* (7ª ed.). Sígueme.

Hinkelammert, F. (1990). *Crítica a la razón utópica* (2ª ed.). Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto: del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2013) *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin.

Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano crea la Modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental* (2ª ed.). Universidad Nacional.

Kasper, W., Augustin, G., Bermejo, J.C., Forte, B., Halik, T. & Janus, M-D. (2020). *Dios en la pandemia: ser cristianos en tiempos de prueba*. Sal Terrae.

Martínez, E. (2020). Y en la pandemia, ¿dónde está tu Dios? Facultad de Teología San Vicente Ferrer. <https://www.teologiavalencia.es/2021/05/y-en-la-pandemia-donde-esta-tu-dios/>

Moreno, V. Coronavirus, ciencia y religión. Nueva tribuna. <https://www.nuevatribuna.es/opinion/victor-moreno/coronavirus-ciencia-religion/20200801134023177811.html>

Piedra Solano, A. (2005). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. Espiga 6 (11), 1-12.

Ramonet, I. (2020). La pandemia y el sistema-mundo. Le Monde diplomatique en español. <https://mondiplo.com/la-pandemia-y-el-sistema-mundo>

Román C.E, Castrillón J.F., García, P., Casas, J., Arango, O. Lara, D. (2016). Jesús y el conflicto. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.



AL TARISMO DEL MERCADO Y A LOS TEMS

IV PARTE. HUMANISMO DE LA PRAXIS Y ALTERNATIVAS

La opción por los pobres después del neoliberalismo: una reflexión a partir de Franz Hinkelammert

Jung Mo Sung

La opción por los pobres y la relevancia social del cristianismo

Una de las grandes novedades que impactó a la sociedad latinoamericana, especialmente en el campo religioso en la segunda parte del siglo XX, fue sin duda la “opción por los pobres” por parte de importantes sectores del cristianismo. Esta opción fue teológicamente justificada y fundamentada especialmente por la Teología de la Liberación Latinoamericana (TLLA).

En los años 70 y 80, este tema de la opción por los pobres fue debatido no sólo en las iglesias o en el mundo teológico, sino también en los periódicos y en la televisión. Esto se debió a que era una época marcada por la Guerra Fría -esa lucha político-ideológica entre el capitalismo y el socialismo- y la entrada de la Iglesia Católica en los debates sobre la pobreza, en particular, generó una reacción del campo capitalista. En otras palabras, era de esperar una reacción contra la opción por los pobres, asumida oficialmente por sectores de la jerarquía católica, y contra la Teología de la Liberación; tanto de la parte conservadora de las iglesias cristianas como de los defensores del capitalismo.

Al principio, los ideólogos del capitalismo no criticaron la lucha contra la pobreza, que era masiva, pero invirtieron la

noción de “opciones para los pobres”. Para ellos, la mejor o única manera de realizar la “opción por los pobres”, es decir, la superación de la pobreza sería optar por los ricos y el sistema de mercado capitalista. Un ejemplo significativo de esta inversión económico-teológica es una conferencia pronunciada por Michel Camdessus, entonces director general del F.M.I., ante el Congreso Nacional de Dirigentes de Empresas Cristianas en Francia. Dijo: “Mercado-Reino, sabemos bien que debemos casar estos dos”. (Camdessus, 1992, p. 3) Después de decir que el “Rey [Dios] se identifica con los POBRES” y que en la perspectiva del Reino de Dios y del juicio final “mi juez y mi rey, es mi hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero” (Camdessus, 1992, p. 4), tema central de la Teología de la Liberación. Continúa diciendo que Jesús se dirige a los empresarios y a los responsables de la globalización de la economía para que cumplan su misión de aliviar el sufrimiento de sus hermanos pobres y expandir la libertad de Dios. Siguiendo esta inversión, dice: “Nosotros somos los que hemos recibido esta Palabra [refiriéndose al texto de Lc 4,16-23]. (...) Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad. Somos los que administramos el intercambio y también los portadores del compartir”. (Camdessus, 1992, p. 5)

En el ámbito más específicamente teológico, en los años ochenta y noventa, el principal teólogo que elaboró esta inversión fue Michael Novak (1982; 1990), premiado con el Premio Templeton al Progreso en Religión en 1994³⁴. Defendió explícita y teológicamente que el sistema de mercado capitalista era la expresión histórica del Reino de Dios por su eficiencia, productividad, inventiva y prosperidad.

Paralelamente a este discurso de inversión de quiénes son o deben ser los agentes de la opción por los pobres y del sistema de superación de la pobreza, se produjo la emergencia del neoliberalismo como ideología dominante del proceso de globalización. De los años 80 a los 90, la ideología neoliberal se hizo hegemónica y la discusión sobre la “ayuda” u opción por los pobres cambió radicalmente. Si antes había una inversión de que el agente eficiente de la opción por los pobres serían los empresarios y el mercado, con el neoliberalismo hubo una inversión más radical de la interpretación: los pobres dejaron de ser objeto de promoción o ayuda y pasaron a ser explícitamente culpados por su pobreza (Sung, 2019). Culpados no sólo de su sufrimiento y pobreza, sino también de querer que el Estado interviniera en el mercado para resolver sus problemas sociales. Es decir, de ser los causantes del

34 Como se indica en el sitio web de la Fundación Templeton (<https://www.templeton.org/pt/about-portuguese>), «El Premio Templeton es un galardón anual en metálico que supera el valor del Premio Nobel y honra a una persona viva que haya realizado una contribución excepcional a la afirmación de la dimensión espiritual de la vida, ya sea a través de ideas, descubrimientos o trabajos prácticos».

movimiento en la sociedad y las iglesias de querer hacer la “opción por los pobres”.

En este proceso de inversión, no debemos olvidar que el tema de la prosperidad económica también se ha convertido en un concepto fundamental para sectores del cristianismo que asocian la bendición de Dios con la prosperidad. El cristianismo que más crece y tiene hegemonía en la sociedad es el que identifica la bendición de Dios con la riqueza y, por tanto, la pobreza como maldición de Dios o castigo por el pecado, ya sea no aceptar las leyes de Dios o la ineficacia y/o la pereza.

Así pues, parece que hoy tenemos una lucha ideológica y teológica sobre la interpretación de la figura del pobre o la elección entre la “opción por los pobres” y la culpabilización de los pobres. Sin embargo, tenemos una tercera vía, especialmente para los cristianos que reconocen que la figura del pobre es importante en la tradición bíblico-cristiana, pero no hacen de la opción por los pobres el tema central o uno de los temas centrales de sus reflexiones o prácticas. Podemos ver esto en varios trabajos en los que se reivindican de la tradición de la teología de la liberación (o de líneas teológicas que han sido influenciadas por la teología de la liberación) y luchan por cuestiones de género, raza, etnia, cultura, sexualidad u otras cuestiones de la llamada esfera pública, pero no articulan explícitamente sus temas con la cuestión de los pobres o de la pobreza.

Incluso cuando se habla o se asume implícitamente la “opción por los pobres”, a menudo se trata de una visión abstracta de la opción por los pobres. En otras palabras, hablan genéricamente de los pobres y de las implicaciones y consecuencias de esta opción. Hay una entrevista concedida por Clodovis Boff al Instituto Humanitas que vale la pena considerar:

En mi opinión, la Teología de la Liberación ha “prescrito” históricamente. Dio lo que tenía que dar: concienciar a la Iglesia de la opción preferencial por los pobres. Esto se incorporó fundamentalmente al discurso normal de la Iglesia sin más discusión. Así, la corriente liberacionista reingresa por fin en la gran corriente de la teología católica o universal, reforzando y actualizando lo que siempre ha sido una riqueza de la Iglesia: el amor preferencial por los sufrientes de todo tipo. (Boff, 2014)

No quiero discutir aquí la posición teológica actual de C. Boff en relación con la teología de la liberación (Boff, 2023) -corriente de la que en los años 80 y 90 participó, pero que ahora critica radicalmente-, sino su tesis de que la opción preferencial por los pobres de la Iglesia católica se ha incorporado y se ha convertido en el discurso “normal” de la Iglesia. Creo que es demasiado optimista sobre la Iglesia católica, es decir, que la opción preferencial por los pobres (expresión menos radical que “la opción por los pobres” utilizada en los discursos de la Iglesia católica) se ha convertido en un discurso natural en la Iglesia. Pero esto es probablemente correcto en relación con aquellos sectores del cristianismo en las iglesias más diversas que creen que ser cristiano también tiene que ver con hacer la opción por los pobres o defender los derechos de los pobres a vivir con dignidad.

Sin embargo, es importante distinguir entre dos tipos de opción por los pobres. Una visión o interpretación abstracta de la opción por los pobres, es decir, un discurso genérico y abstracto a favor de los pobres sin tener en cuenta las causas sistémicas de la pobreza y las luchas para superarla. Y otra, concreta, que discute el proceso histórico-social, las causas y las formas de superarlo.

Como he dicho más arriba, no todos los sectores de las iglesias cristianas se preocupan por la vida y los derechos de los pobres y, por tanto, son insensibles o se oponen a la opción por los pobres. Muchos de ellos defienden teologías explícitamente religiosas o subyacentes a teorías económico-sociales (Assmann & Hinkelammert, 1989; Coelho, 2021) que defienden el actual sistema capitalista que produce profundas desigualdades sociales y afirman que la pobreza es una maldición y un castigo de Dios o del mercado sobre los pobres. Otros que, aunque estén de acuerdo con la opción por los pobres o defiendan los derechos de los pobres, tienen una visión abstracta de esta opción. Sólo una visión concreta de la opción por los pobres, contextualizada y analizada desde la perspectiva de las luchas por los derechos de todos a vivir dignamente, puede el cristianismo de liberación - “un concepto que es más amplio que ‘la teología’ o ‘la Iglesia’ e incluye tanto la cultura religiosa y la red social, como la fe y la práctica”. (Löwy, 2000 p. 57)- y, en concreto, la teología de la liberación en sus diversas formas puede recuperar relevancia social en los tiempos actuales.

Pues como dice Franz Hinkelammert, en su libro *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la*

liberación, “La opción por los pobres hoy no dice lo mismo que anunciaba en los años setenta, peor aún, hoy con la opción por los pobres no mueve a casi nadie” (Hinkelammert, 2012, pp. 122-123). Si queremos desarrollar un pensamiento liberador, dice, éste debe tener como punto de referencia el realismo y, a partir de ahí, “articular su análisis económico, su análisis social, su protesta, su resistencia, porque con la pura afirmación de la opción no puede generar hoy ninguna resistencia” (Hinkelammert, 2012, p. 136). Si el TLLA quiere realmente marcar la diferencia en nuestro tiempo, afirma que es esencial:

recuperar la democracia, confiando en que la opción por los pobres no desaparecerá (...) La defensa del Estado de Derecho es algo básico para una teología de la liberación hoy, pero vinculada a la crítica tradicional del Derecho, un Derecho discernido desde la opción por los pobres, por la vida humana, por una vida digna para todos, incluida la naturaleza. Es el discernimiento de la ley, pero no la abolición de la ley y menos aún la sustitución de la ley por la voluntad del poder, que es hoy la posición del imperio. Este es el entorno en el que tendría que actuar hoy la teología de la liberación. Insistir obstinadamente en el punto de las lenguas anteriores se convierte en un fundamentalismo de la liberación. (Hinkelammert, 2012, p. 126)

Lo que más me llama la atención de esta cita es la última expresión: “fundamentalismo de la liberación”. Normalmente, quienes critican el fundamentalismo asocian esta noción a sectores conservadores de la sociedad y de la religión, pero Hinkelammert critica a los sectores de la liberación que, según él, siguen insistiendo en lenguajes y, por tanto, en conceptos y proyectos de liberación que ya no se adaptan a los retos de nuestro tiempo.

La opción por los pobres, el socialismo y la intervención del mercado.

Volvamos a la tesis de Clodovis Boff, que citamos más arriba, sobre la contribución de la teología de la liberación con el tema de la opción por los pobres como algo “universal”. Es decir, un principio y un discurso que deberían ser asumidos por todos, en todas partes y en todo momento. Por tanto, para él, ya no sería necesario rediscutir y contextualizar esta opción ni analizar concretamente las causas de la situación actual de pobreza y las formas de luchar para superarla. Pero todo discurso, para

ser comprendido, necesita formulaciones concretas. En los años 70 y 80, la opción bíblica por los pobres (Pixley & Boff, 1986) se articuló con el proyecto de una sociedad socialista en oposición al modelo capitalista dominante en América Latina. Así, por ejemplo, C. Boff decía:

examinemos *la esencia misma del socialismo*. El ideal de la “comunidad de bienes”, del que el socialismo es hoy la forma moderna, fue y sigue siendo el gran ideal social de los cristianos. No hay más que ver los Hechos de los Apóstoles 4:32-37 (...) Y ésta fue también la gran doctrina de la Iglesia antigua. (...) Vale la pena citar aquí el aforismo resumido de San Ambrosio: Dios hizo la comunidad, y el robo hizo la propiedad. (Boff, (1989, p. 139. El *italico* es mío).

No quiero discutir aquí la noción de propiedad y robo de San Ambrosio ni la de otros Padres de la Iglesia, pero sí señalar que en las primeras décadas de la teología de la liberación hubo una asociación muy fuerte entre la opción por los pobres, la vía del socialismo y una crítica metafísica y esencialista del mercado capitalista en general. En las décadas de 1970 y 1990, muchos textos de la TLLA que abordaban la cuestión de la superación de la pobreza y la explotación capitalista no hacían referencia al mercado, ya fuera un mercado capitalista o poscapitalista, porque se daba por sentado que el sistema de mercado era malo en sí mismo y sería superado mediante la “liberación” (Sung, 2003). Esta visión de futuro presuponía la posibilidad histórica de construir una sociedad sin mercado (sin compraventa con ánimo de lucro), sin propiedad privada de los medios de producción (sin negar la propiedad privada de los bienes personales) y sin Estado, entendido como sistema institucional opresor. En resumen, la liberación se entendía como la construcción de una sociedad sin relaciones institucionales opresivas, explotadoras y dominadoras. En otras palabras, una vida social totalmente libre.

Lo que Hinkelammert critica es esta visión esencialista y abstracta de lo social, que aparece en esta cita de C. Boff – que fue escrita antes de la crisis del bloque socialista – y también en otros sectores del cristianismo de la liberación. Y con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista, también llamado comunista, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, esta línea de la teología de la liberación y de la opción por los pobres perdió aún más su referencia histórica. Al inicio del proceso de crisis del bloque socialista, después de un viaje a Alemania Oriental en febrero

de 1990, donde discutió la crisis del socialismo, Leonardo Boff dijo que “el colapso del socialismo autoritario no es una victoria del capitalismo y una confirmación de la economía de mercado capitalista. Es una victoria del espíritu democrático, desde abajo y de la presión popular” (Boff, 1990, p. 91). En otras palabras, seguía defendiendo un socialismo humanista y democrático. Poco a poco, sin embargo, gran parte del TLLA abandonó la referencia al proyecto socialista, sin proponer otro.

Con esta pérdida, la línea de la opción del cristianismo por los pobres se vació o mantuvo su principio ético-teológico de forma abstracta, incluso fundamentalista. Es decir, defendiendo esta opción sin una nueva contextualización y sin desarrollar las nuevas implicaciones y consecuencias para y en la sociedad. Como cualquier tipo de fundamentalismo, la convicción puede mantener al grupo repitiendo sus principios, pero no le permite generar nuevas estrategias de lucha que sean eficaces para alcanzar sus objetivos en el nuevo contexto. Además del hecho concreto del fin del bloque socialista, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, el argumento de Hinkelammert (2002), presentado en el libro *La crítica de la razón utópica*, publicado a principios de los años ochenta, de que no es posible organizar una economía en una sociedad compleja y amplia sin mercado, también dejó una huella significativa en un sector del TLLA (Sung, 2003). Así, podemos decir que, en el tema del socialismo, el TLLA se dividió en dos grupos: uno que asumía la imposibilidad histórica de crear una sociedad alternativa sin mercado, y otro que mantenía la tesis de que la nueva sociedad postcapitalista sería sin mercado, ya que el mercado seguía viéndose como algo esencialmente malo que había que destruir.

En oposición a la perspectiva fundamentalista o esencialista, Hinkelammert, como vimos anteriormente, dice que es fundamental para el TLLA “recuperar la democracia en la confianza de que la opción por los pobres no desaparecerá” (Hinkelammert, 2012, p. 126), asumiendo que esta expresión “opción por los pobres” ha perdido la fuerza histórica que tuvo en el pasado reciente y no dice mucho para hoy. Lo que propone es la recuperación del significado original de la opción por los pobres en el TLLA en las luchas por la defensa del Estado de Derecho en la actualidad.

Es importante destacar que Hinkelammert relaciona directamente el tema de la democracia y el Estado de derecho con la cuestión de la opción por los pobres. Anteriormente,

la opción por los pobres se relacionaba casi directamente con el socialismo; mientras que, por otra parte, en el discurso económico-teológico pro-capitalista, por ejemplo, de Michel Camdessus, M. Novak o la teología de la prosperidad, “la opción por los pobres” o el problema de la relación pobres-ricos pasaba por el mercado y el criterio de la eficacia económica medida por el beneficio.

El conflicto ideológico, incluso después del final de la Guerra Fría, sigue siendo entre el capitalismo neoliberal y el socialismo. Sin embargo, lo que Hinkelammert propone es el tema de la democracia con el Estado de derecho como vía política para la realización concreta e histórica de la opción por los pobres. Optar por los pobres significa luchar por el derecho de los pobres a vivir dignamente, es decir, luchar por una sociedad o unas relaciones sociales que permitan a todos los seres humanos, aunque sean pobres, satisfacer todas sus necesidades corporales básicas y tener la posibilidad de participar en la vida social y económica. En el mundo capitalista neoliberal, los pobres no tienen derecho a vivir porque no son consumidores, porque no tienen acceso al mercado “libre” donde se venden y compran los bienes que necesitan y desean para vivir. Como dijo Paul A. Samuelson, Premio Nobel de Economía en 1970, en el sistema económico capitalista “los bienes van donde hay más votos o dólares” (Samuelson, 1979, p. 49) y los pobres no tienen ese “voto”.

En la medida en que la exclusión del mercado significa exclusión de la sociedad y de las posibilidades de vivir con dignidad, no hay forma de defender el derecho a vivir de las masas de pobres y excluidos sin la intervención política y la regulación del Estado. Esto significa proyectos sociales y políticas económicas para la inclusión económica y social. Pero sabemos que el proyecto neoliberal también ha reformulado la noción y el rol del Estado nacional, reduciendo el rol social del Estado y ampliando su rol policial para defender las propiedades y los bienes de los ricos contra los pobres. Por esta razón, Hinkelammert sitúa el tema de la democracia y el Estado de derecho como clave de la teología de la liberación. No se trata simplemente de discutir qué es el Estado, sino de hacer de la opción por los pobres el criterio para repensar y reorganizar el Estado y la democracia.

En este argumento, recuerda que el significado de la expresión “la opción por los pobres” no es ni puede ser el mismo después de tantos conflictos y cambios culturales e ideológicos. Podemos decir que una nueva forma de expresar la opción por

los pobres podría ser la defensa de los derechos de los pobres, derechos que deben o deberían estar por encima de los derechos de los propietarios y consumidores, y de la ciudadanía. Porque los derechos de los consumidores y de los propietarios tienen su fundamento en el sistema de mercado; los derechos de ciudadanía, del Estado nacional y los derechos de ciudadanía no garantizan los derechos de los pobres a sobrevivir con dignidad. Por no hablar de los inmigrantes ilegales que están fuera de la esfera de la ciudadanía y del mercado. Los Estados nacionales, bajo la hegemonía del capitalismo neoliberal globalizado, ya no quieren ni pueden asumir eficazmente el rol de defensores de los derechos económicos y sociales de los pobres.

Por esta razón, Hinkelammert afirma que:

el problema para la democracia hoy es controlar este poder económico. Esto no es imposible porque este poder es indirecto, aunque casi absoluto. Pero todavía hay margen para recuperar una democracia, aunque esto signifique ahora controlar el poder económico. (Hinkelammert, 2012a, p. 13)

De este modo, la cuestión de la democracia ya no se reduce al ámbito de la política, es decir, al derecho político de todos los ciudadanos a participar en las decisiones sobre el presente y el futuro de una nación, sino que también debe articularse con los derechos económicos y sociales de los pobres. Así pues, la democracia no debe reducirse a la democracia política, como ocurre en el mundo moderno (especialmente en forma de elecciones), sino que también debe realizar el aspecto económico-social de la democracia. Y esta democracia más amplia entra en conflicto, o debe entrar en conflicto, con el proyecto capitalista neoliberal, que hace del mercado el criterio último y absoluto de la sociedad.

Por ello, Hinkelammert afirma que este control estatal del poder económico “es hoy necesariamente una intervención sistemática en los mercados”, por lo que “la recuperación de la democracia presupone no sólo establecer la legitimidad de una intervención sistemática en los mercados, sino también forzarla”. (Hinkelammert, 2012a, p. 13)

Esta afirmación choca frontalmente con la tesis central del neoliberalismo: “no hay alternativa” al sistema totalitario de mercado o a la utopía del “libre mercado”. Es decir, el mercado libre de intervención del Estado o de la sociedad civil.

Esto significa que la opción por los pobres y sus luchas tiene consecuencias o implicaciones macro-políticas y económicas que tienen que ver con las discusiones que estuvieron muy presentes en los orígenes del TLLA sobre reformas sociales y transformaciones sociales profundas. Pero en una forma diferente de argumentación y estrategias de lucha.

Además, contra la idea de que esta opción por los pobres es una opción por una parte de la sociedad y por lo tanto parcial, reafirma algo que es tradicional en el TLLA: “es una opción por el bien común, por el bien de todos. No es simplemente una opción por un grupo cuando estamos optando por una sociedad sin exclusión.” (Hinkelammert, 2012, p. 131) La intervención sistemática del mercado, un sistema que busca “automáticamente” la acumulación ilimitada de capital y pone en peligro la sostenibilidad social y ambiental del planeta, es una necesidad urgente. Por eso dice: “Tenemos que aspirar a una sociedad que pueda resolver los problemas medioambientales que son de todos, no sólo de los pobres, sino también de los ricos. Todo el mundo se enfrenta ahora al riesgo de la vida y la muerte”. (Hinkelammert, 2012, p. 131)

Neoliberalismo, bien común y derechos humanos

Vivimos en una época en la que, además del conflicto entre los intereses de los países más poderosos del mundo, Estados Unidos y China, las “grandes tecnológicas” (Alphabet/Google, Amazon, Apple, Meta, Microsoft, Nvidia y Tesla) también tienen una riqueza y un poder que trascienden la riqueza y el poder de la mayoría de las naciones y no quieren someterse a las leyes nacionales. La ley que prevalece es la ley del más fuerte en el mercado global y, en geopolítica, de la nación más poderosa.

La “ley del más fuerte” es la ley que transforma la voluntad del más poderoso en ley, es decir, la identificación de la ley con el deseo y el interés del más poderoso. Es la negación de la idea de que la ley se aplica a todos. La noción de que la ley se aplica a todos en la comunidad, la nación o la humanidad presupone la igualdad fundamental de todas las personas ante la ley. Mientras que la ley del más fuerte niega esta igualdad. De hecho, detrás del discurso que dice que la ley se aplica a todos, lo que vemos son sistemas jurídicos que legalizan desigualdades humanas histórica y socialmente construidas.

Por eso, la opción por los pobres hoy requiere, como dice Hinkelammert en la cita que estamos analizando, “el discernimiento de la ley, pero no la abolición de la ley y menos la sustitución de la ley por la voluntad del poder, que hoy es la posición del imperio”. Este es el ambiente en el que la teología de la liberación tendría que operar hoy”. (Hinkelammert, 2012, p. 126).

Contrariamente a las expectativas de las décadas optimistas de los 50 a los 80 – en las que se esperaba la expansión y el crecimiento de una cultura global a favor de los derechos humanos (a favor de las mujeres, los negros, los indígenas, la comunidad LTGBQ+, los pobres...) –, con la hegemonía del pensamiento neoliberal y ahora también aliado con lo cultural y políticamente autoritario o neofascista, vivimos una época que Hinkelammert (2022) denominó la “rebelión contra la igualdad”.

Para él, en el mundo moderno, esta rebelión contra la igualdad tiene sus raíces en el pensamiento de Nietzsche y se expresó como fascismo, y no terminó con el fin del fascismo. Tras la Segunda Guerra Mundial y la derrota del nazismo y el fascismo, los derechos humanos se reforzaron a lo largo de varias décadas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948 es el sello distintivo de este proceso. Pero, como era de esperar, la reacción de quienes no aceptaban la tesis de la igualdad fundamental de todas las personas no se hizo esperar. A finales de los años 40, asistimos a la fundación de la Sociedad Mont Pèlerin (Dardot & Laval, 2016), que reúne a los principales pensadores del neoliberalismo, como Hayek, von Mises, M. Friedman y otros. Este movimiento se afianzó y se convirtió en la ideología y cultura hegemónica en el mundo tras las elecciones de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en 1980.

El principio antropológico y ético fundamental del neoliberalismo es la negación de los derechos humanos. Como dijo L. von Mises – mentor de F. Hayek, el principal pensador del neoliberalismo – en su libro de 1956, *La mentalidad anticapitalista*, “La peor de todas estas ilusiones es la idea de que la ‘naturaleza’ ha concedido a cada hombre ciertos derechos. [...] Cada palabra de esta doctrina es falsa”. (Mises, 2008[1956], p. 80-81). La ilusión a la que se refiere es la de los defensores de los derechos humanos, especialmente los socialistas, pero también los economistas keynesianos, que defendían, en nombre de los derechos humanos, el papel del Estado en la intervención en la economía para resolver

los problemas económicos y sociales. En otras palabras, el neoliberalismo, con su visión antropológica, ética, política y económica, es una reacción contra la igualdad humana y la noción de derechos humanos.

Es en este sentido que Hinkelammert afirma que “el neoliberalismo se convierte en su sucesor perfectamente legítimo y, por lo tanto, también puede contar con Nietzsche como uno de sus padres, aunque no debe confundirse con el fascismo” (Hinkelammert, 2022, p. 263). No quiero discutir aquí el fenómeno del neofascismo o del autoritarismo en el campo político que está teniendo lugar en el mundo de hoy y la alianza de estos grupos con los neoliberales. Pero es importante destacar la diferencia que se da en esta relación entre el fascismo que predominó hasta la Segunda Guerra Mundial y el neoliberalismo: “El fascismo se basa en el totalitarismo de Estado, mientras que el neoliberalismo se basa en el totalitarismo de mercado” (Hinkelammert. 2022, p. 263).

Estas relaciones entre fascismo, neoliberalismo y neofascismo o autoritarismo sólo son posibles y se justifican teóricamente y en la práctica porque comparten un principio antropológico común: la desigualdad humana.

Esta relación entre Nietzsche y Hayek y los neoliberales ha sido analizada por Corey Robin (2015) como una afinidad electiva más que una influencia directa. Y el punto que nos interesa en este artículo es la crítica de Nietzsche a la era moderna porque estaba “dedicada a la ‘dignidad del trabajo’”. Comprometida con la ‘igualdad de derechos para todos’, la democracia eleva al trabajador y al esclavo”. (Robin, 2015, p. 116) El problema es que las demandas de justicia de los trabajadores y los esclavos, defendidas también por el TLLA, van en contra de la visión más aristocrática de Nietzsche, Hayek y sus compañeros.

Robin utiliza el concepto de “afinidad electiva” – es decir, dos tradiciones que comparten una estructura profunda de pensamiento que puede no ser inmediatamente visible en cada una de ellas, pero que son compatibles y, por tanto, atraen mutuamente a sus defensores – como clave para entender esta proximidad y una alianza, aunque sea inconsciente, con los neoliberales y los seguidores del pensamiento nietzscheano o los “aristócratas” que defienden la superioridad de un sector de la humanidad sobre el resto.

Dada la importancia de este concepto weberiano de “afinidad electiva” en este análisis, cabe mencionar también aquí el uso que de él hace Michael Löwy:

la afinidad electiva es el proceso por el cual a) dos formas culturales/religiosas, intelectuales, políticas o económicas o b) dos formas culturales y el estilo de vida y/o los intereses de un grupo social entran, sobre la base de ciertas analogías significativas, parentescos cercanos o afinidades de significado, en una relación de atracción e influencias recíprocas, elección activa, convergencia y refuerzo mutuo. (Löwy, 2014, pp. 71-72)

Las analogías significativas de formas culturales intelectuales, estilos de vida e intereses en una relación de atracción e influencias recíprocas son cuestiones clave en este concepto de afinidad electiva. En este sentido, podemos decir que encontramos una afinidad electiva entre Nietzsche y el pensamiento de Hayek. En palabras de Bruno Lacerda:

para Nietzsche, la igualdad predicada en su época se aleja de las exigencias de la justicia y se acerca peligrosamente a la injusticia, adoptando la forma de una vendetta urdida por los más débiles (los individuos y pueblos ‘decadentes’) contra los hombres superiores, que no temen seguir la voluntad de poder” (Lacerda, 2017, p. 159).

Mientras que en Hayek encontramos un paralelismo, por ejemplo, en la siguiente afirmación:

el evangelio de la “justicia social” apunta a sentimientos mucho más sórdidos: la aversión hacia los que están mejor, o simplemente la envidia, la más antisocial y dañina de todas las pasiones. Esa animadversión hacia las grandes fortunas, que considera un “escándalo” que unos disfruten de riqueza mientras otros tienen necesidades básicas insatisfechas, y esconde bajo el nombre de justicia lo que nada tiene que ver con ella. (Hayek, 1985, p. 120)

Esta inversión de la búsqueda de la “justicia social” para todas las personas y grupos sociales como un sentimiento sórdido, la envidia y el principio que destruye el progreso de la civilización basado en la voluntad de poder es uno de los elementos de la estructura común de esta afinidad electiva

entre el neoliberalismo y el pensamiento de Nietzsche que está presente en el fascismo y el neofascismo.

Para Nietzsche y otros pensadores que, en nombre de la naturaleza o de la voluntad divina, defienden la desigualdad humana, la jerarquía es lo que permite sobrevivir a cualquier sociedad y hace posible que los tipos superiores de personas gobiernen sobre los menos capaces. Hinkelammert y otros no niegan la importancia o la necesidad de una jerarquía de funciones dentro de la sociedad o de cualquier sistema organizativo. Pero lo que critica es el uso de la jerarquía de funciones y posiciones para justificar la discriminación de las personas y la negación de la dignidad humana de todas las personas (trataremos este tema en la siguiente sección).

Además, para Nietzsche, como para Hayek y otros, lo que el cristianismo original y luego el socialismo y la socialdemocracia llaman “justicia social” no es más que una invención “que tiene su origen en la debilidad, la envidia, la venganza” (Nietzsche, 2007, § 57). Es más: “La injusticia nunca radica en la desigualdad de derechos, sino en la reivindicación de derechos ‘iguales’.” (Nietzsche, 2007, § 57) Y para él, “El veneno de la doctrina de los ‘derechos iguales para todos’ - fue difundido fundamentalmente por el cristianismo” (Nietzsche, 2007, § 43).

Con esto quiero señalar que el vínculo entre la opción por los pobres y las luchas políticas y sociales para que el Estado intervenga en el mercado para defender los derechos sociales de los pobres – y es importante repetir que estos derechos sociales forman parte de los derechos humanos que están o deberían estar por encima de los derechos de propiedad, de consumo y de ciudadanía – es un punto fundamental, tanto para la fe cristiana como para un proyecto de civilización que reconozca la dignidad y la igualdad de todos los seres humanos. Y, por tanto, los derechos humanos fundamentales de todos.

En esta lucha, no debemos olvidar la relación entre la rebelión contra la igualdad y la perspectiva religiosa en esta discusión. Debemos recordar la admiración de Nietzsche por el Código de Manú, la legislación que instituyó el sistema de castas indio, que aún existe en la India moderna, aunque se mitigara tras su abolición legal. Al tratar el tema de la religión/teología y la opción por los pobres como expresión de la lucha por los derechos fundamentales de todos los seres humanos, no debemos olvidar que en el mundo hay religiones o sectores de religiones que, en nombre de lo sagrado, defienden la

desigualdad fundamental entre las personas. Y una expresión de ello es el sistema de castas.

Sin una crítica teológica de una cosmovisión religiosa o sagrada basada en el orden de castas, o en otras formas similares de organización social y religiosa, no es posible criticar radicalmente el orden social injusto e inhumano en el que vivimos. Para Nietzsche, “el orden de castas, la jerarquía, no hace sino formular la ley superior de la vida misma, [...] la desigualdad de derechos es la condición de los derechos. - Un derecho es un privilegio”. (Nietzsche, 2007, § 57)

Isabel Wilkerson, en su libro *Caste: the Origins of our Discontents*, defiende la tesis de que la casta es la infraestructura de las divisiones en Estados Unidos. “Es la arquitectura de la jerarquía humana, el código subconsciente de instrucciones para mantener, en nuestro caso, un orden social de cuatrocientos años de antigüedad” (Wilkerson, 2020, p. 17).

Aunque este libro se centra básicamente en el problema de las castas en la sociedad estadounidense, creo que este concepto puede sernos útil en esta reflexión. Ella define el sistema de castas de esta manera:

Un sistema de castas es una construcción artificial, una clasificación fija y encarnada del valor humano que establece la supuesta supremacía de un grupo frente a la supuesta inferioridad de otros grupos sobre la base de la ascendencia y de características a menudo inmutables, características que serían neutras en abstracto pero a las que se asigna un significado de vida o muerte en una jerarquía que favorece a la casta dominante cuyos antepasados la crearon. (Wilkerson, 2020, p. 7)

Esta definición comienza afirmando que se trata de una construcción social artificial, pero a continuación explica que “un sistema de castas perdura porque se justifica como voluntad divina, originada en un texto sagrado o en las supuestas leyes de la naturaleza, reforzada por toda la cultura y transmitida de generación en generación” (Wilkerson, 2020, p. 17). Esta dialéctica entre el hecho histórico de ser una construcción artificial que se entiende, interpreta y enseña a las generaciones futuras como voluntad divina es la clave de la función social de la religión en las sociedades opresoras e injustas.

Wilkerson también señala que en la historia de la humanidad destacan tres sistemas de castas: el sistema milenarista de la India, el nazismo y la cambiante y tácita pirámide de castas basada en la raza de Estados Unidos. Sin entrar en una discusión más profunda sobre el uso del concepto de casta, es decir, si podemos o no utilizar el concepto de casta en un sentido más amplio que los estudios sobre el tema en la India u otras sociedades similares, quiero citar aquí una afirmación suya que puede ayudarnos: “Cada versión se basaba en la estigmatización de los considerados inferiores para justificar la deshumanización necesaria para mantener a los de rango inferior en la base y racionalizar los protocolos de aplicación”. (Wilkerson, 2020, p. 17)

Ciertamente, el sistema de castas de la India es el más largo y sistemático y puede servir como modelo histórico que nos ayude a pensar en lo que sería el sistema de castas “ideal”, es decir, un concepto trascendental de casta que subyace justifica y operacionaliza sistemas sociales concretos basados en la clasificación de seres humanos esencialmente superiores e inferiores. Sin profundizar en esta discusión, pues no es nuestro objetivo en este texto, hay una afirmación de Wilkerson que me parece importante aquí: “La casta, como la gramática, se convierte en una guía invisible no sólo de la forma en que hablamos, sino también de la forma en que procesamos la información” (Wilkerson, 2020, p. 18).

La ley del más fuerte, el derecho como privilegio del superior y la gramática invisible basada en la lógica de castas con la que procesamos la información son las estructuras fundamentales que llevan a neoliberales, neofascistas, racistas, autoritarios y otros a aliarse políticamente por afinidad electiva.

Frente a la rebelión de quienes están en contra de la igualdad humana, cuando hablamos de los derechos de los pobres a vivir con dignidad y de los riesgos de vida y muerte de toda la humanidad debido a la crisis ambiental, no podemos dejar de abordar una nueva cuestión cultural que proviene de los grandes avances tecnológicos de nuestro tiempo. Hablamos de lo que está ocurriendo en el campo de la tecnobiología y la inteligencia artificial, que está reforzando el mito del transhumanismo, la idea de que los seres humanos pueden superar los límites de la propia condición humana y, en el futuro, alcanzar la condición de inmortalidad.

Calvin Mercer y Tracy Trothen, en su libro *Religion and the Technological Future*, en el que abogan por un

“transhumanismo cristiano”, afirman que “Está surgiendo un nuevo mundo, y está llegando mucho más rápido de lo que la mayoría de la gente cree. Describimos las diversas categorías de mejora humana radical – algunos preferirían la palabra ‘extrema’ – y las tecnologías de biohacking que las facilitan” (Mercer & Trothen, 2021, p. 16/387). Esta práctica consiste en combinar tecnología y biología para desarrollar avances científicos y nuevas formas de estar en el mundo. Lo que nos interesa aquí no es tanto la discusión sobre el transhumanismo y el desarrollo biotecnológico con el avance de la inteligencia artificial, sino una cuestión antropológica.

En medio de grandes transformaciones sociohistóricas, que incluyen también grandes cambios tecnológicos y económicos, las sociedades necesitan replantearse qué significa ser un ser humano. Y dentro de los grupos que debaten y apuestan positivamente por este futuro, que se está gestando con el avance de la inteligencia artificial, son muchos los que afirman: “El transhumano acabará siendo un paso intermedio entre los humanos ‘normales’ y los seres que no son humanos, es decir, son posthumanos” (Mercer & Trothen, 2021, p. 41/387). En este entorno, la prolongación de la vida y la inmortalidad práctica están en el centro de la visión transhumanista y de su misión. Nick Bostrom, un importante líder del movimiento transhumanista, filósofo que dirigía el Instituto del Futuro de la Humanidad de la Universidad de Oxford, afirmó: “Buscar una cura para el envejecimiento no es sólo algo bonito que podríamos hacer algún día. Es un imperativo moral urgente y evidente”. (Bostrom, 2005)

El movimiento transhumanista, como su nombre indica, es un movimiento de transición: el paso de humanos “normales” a posthumanos o nuevos seres que trascienden la condición humana, es decir, que serían en parte humanos, pero se liberarían de los límites de su condición humana, es decir, de la mortalidad. Ahora bien, si superar los límites de la condición humana, incluida la mortalidad, es posible, esta misión de crear un ser inmortal se convierte en un “imperativo moral urgente y flagrante”. Más que urgente, sería un imperativo absoluto, incuestionable, sagrado. Así, cualquier exigencia que sea necesaria para que los seres humanos transhumanos se acerquen a este objetivo será entonces aceptable y éticamente válida. Incluida la negación de cualquier gasto social a favor de los pobres, los inferiores, y la concentración de todos los recursos y tecnologías en función de este imperativo absoluto.

Esto implica, de nuevo, aceptar como válidas todas las exigencias sacrificiales de los seres humanos “normales”, los que no pueden formar parte de la comunidad de posthumanos, de seres superiores. ¿Y quiénes serían los miembros de esta comunidad de superiores, transhumanos o posthumanos? El criterio de pertenencia vendría definido por la eficacia económica del libre mercado. Esto nos ayuda a comprender la alianza política práctica entre los multimillonarios que financian y ganan mucho dinero con estas nuevas biotecnologías, los neoliberales y los autoritarios.

La teología y la lucha por la igualdad y los derechos humanos.

Franz Hinkelammert, en su último libro publicado en vida, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, asocia el discernimiento de la ley con la opción por los pobres, los derechos humanos y la teología del apóstol Pablo. Partiendo de la afirmación del apóstol de que en Jesús “no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer” (Gal 3,28), dice: “Esto no significa que no haya diferencias entre las personas, sino que las diferencias no se utilicen como pretexto para discriminar a los demás”. (Hinkelammert, 2022, p. 18)

Esta afirmación de Pablo, retomada por Hinkelammert, no significa que esta realidad de no diferencia entre hombre y mujer o entre esclavo y libre ya existiera en la época de Pablo o exista en el mundo actual. De hecho, la enseñanza de Pablo, basada en la de Jesús, es una crítica radical de la sociedad de la época e incluso de la actual. En este sentido, lo que se afirma no es lo que existe, sino lo que podría y debería ser, o lo que se aproxima, aunque no sea perfectamente.

Lo que Jesús y Pablo proponen es que todos los seres humanos sean tratados como iguales en su dignidad, que proclamemos y realicemos una sociedad nueva, distinta de una sociedad basada en la esclavitud y la dominación. Una sociedad que se caracterice por “este conjunto de derechos humanos que Pablo hace presente” (Hinkelammert, 2022, p. 18).

La idea de hacer presente el conjunto de los derechos humanos es algo diferente de cómo se ha defendido y justificado en el pensamiento moderno. Por ejemplo, Manfredo A. Oliveira, al tratar la cuestión de los derechos humanos y la ética moderna, resume diciendo: “

En cuanto persona, el ser humano es portador de derechos inalienables, que están esencialmente ligados a la esencia de la persona y, como tales, deben ser considerados como naturales, es decir, como exigencia de la esencia concreta del ser humano en su sociedad. (Oliveira, 2010, p. 213)

Sin embargo, como el ser humano es un ser histórico, también afirma que estos derechos son siempre una obra por realizar en la historia y, por tanto, siempre habrá nuevos derechos por realizar. Con todo, como estos derechos están ligados a su esencia, dialécticamente “los derechos humanos existen a priori” (Oliveira, 2010, p. 213).

Las críticas realizadas al pensamiento occidental moderno desde el pensamiento poscolonial y decolonial (por ejemplo, Dussel, 1992; Maldonado-Torres, 2018) nos muestran que las concepciones esencialistas modernas de los derechos humanos están marcadas por una perspectiva individualista y burguesa. Incluso si pensamos en los derechos humanos desde una perspectiva no burguesa, es decir, desde una perspectiva social y colectiva, seguimos teniendo el problema de la visión esencialista de estos derechos y del ser humano. La cuestión es cómo y qué ser humano puede “ver” la esencia de la persona y sus derechos. Esta teoría presupone un ser humano “especial” capaz de ver lo que hay más allá de las categorías culturales.

A diferencia de la perspectiva de la razón moderna y del antihumanismo neoliberal, Hinkelammert propone que el pensamiento de Pablo ofrece una crítica radical de la sociedad existente que nos permite “ver” otro mundo en el que todas las personas víctimas de relaciones injustas y opresivas son tratadas y vistas como iguales. Y esta visión es el resultado, no de la razón filosófica, sino del seguimiento de Jesús como Mesías, el que hace presente una fe que revela que todos los seres humanos son iguales.

Es importante dejar claro que lo que se discute aquí no es qué religión es la verdadera o aceptar una afirmación porque es una doctrina de una religión vista como verdadera. Jesús como Mesías, que nos hace “ver” la igual dignidad de todos los seres humanos, no es una prueba de que el cristianismo sea la religión verdadera, sino de que todas las personas que son capaces de ver lo que Jesús “vio” y mostró, la igualdad de todos los seres humanos, están revestidas de este Mesías, independientemente de su condición religiosa o cultural.

Por otra parte, para Hinkelammert,

la antifilosofía de Pablo [...] se dirigía a los pobres como sujetos de sus propios derechos, afirmando que es posible enfrentarse a las autoridades y entrar en conflicto con ellas. Para el derecho natural aristotélico-tomista, los pobres son objetos de autoridad; para Pablo, son sujetos. Sus derechos no proceden de la naturaleza, sino de las relaciones sociales. (Hinkelammert, 2012a, p. 17)

Por eso, para Hinkelammert, el pensamiento filosófico-teológico de Pablo critica de raíz el sistema dominante. Desde una perspectiva humana, filosófico-teológica, Hinkelammert propone retomar las intuiciones fundamentales de Jesús y Pablo para fundamentar y justificar el derecho de los pobres a vivir con dignidad, derechos que se expresan en el mundo contemporáneo a través de los derechos humanos. En otras palabras, lo que Pablo está haciendo es expresar lo que Jesús llamó el Reino de Dios, ahora en términos de un lenguaje más propiamente filosófico, pero no como filosofía del ser, sino como “filosofía de la praxis humana”. Una filosofía crítica que, desde la perspectiva de Hinkelammert, “abarca el conjunto de derechos humanos que anuncia, en términos de mesianismo, la llegada de una nueva sociedad, tanto en la tierra como más allá de la muerte” (Hinkelammert, 2022, p. 19).

Referencias bibliográficas

Assmann, H. & Hinkelammert, F. (1989). *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Vozes.

Boff, C. (1989). *Cartas teológicas sobre o socialismo*. Vozes.

Boff, C. (2014). Entrevista: Só é possível uma Teologia da Libertação sob a condição de começar e acabar no horizonte da fé. *Instituto Humanistas*. 11 Agosto de 2014. Disponível: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/534115-frei-clodovis-boff-so-e-possivel-uma-teologia-da-libertacao-sob-a-condicao-de-comecar-e-acabar-no-horizonte-da-fe>

Boff, C. (2023). *A crise da Igreja católica e a teologia da libertação*. Cedet.

Bostrom, N. (2005). The Fable of the Dragon-Tyrant. *Journal of Medical Ethics*. Vol. 31, No. 5, pp. 273-277. Acessível no: <https://nickbostrom.com/fable/dragon>

Camdessus, M. (1992). Marché-Royaume. *La double appartenance. Documents Episcopats*. Bulletin de Secretariat de la Conférence des Evêques de France Nr. 12, Juillet-Aut, 1992.

Coelho, Allan da Silva. (2021). *Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação*. Recriar.

Dardor, P. & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Boitempo.

Drees, W. B. (2009). Introduction: Technology, Trust, and Religion. In: DREES, Willem B. (ed). *Technology, Trust, and Religion. Roles of Religions in Controversies on Ecology and the Modification of Life*. Leiden University Press, pp. 9-22.

Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía.

Hayek, F.A. von. (1985). *Direito, Legislação e Liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. Volume II: A miragem da justiça social. Visão.

Hinkelammert, F. (1991). Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. *Pasos*, n. 37, set-oct/1991. DEI, pp. 11-24.

Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Ed. ampliada y revisada. Desclée.

Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. Ed. Arlekin.

Hinkelammert, F. (2012a.). *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. Paulinas,

Hinkelammert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. 2ª edición ampliada y revisada. Costa Rica: Universidad Nacional.

Lacerda, B. A. (2017). Nietzsche e a igualdade da justiça. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, v. 33, n. 2, jun./dez, pp. 158-171.

Löwy, M. (2000). *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Vozes.

Löwy, M. (2014). *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Boi Tempo.

Maldonado-Torres, N. (2018). The decolonial turn. In J. Poblete (Ed.). *New approaches to Latin American studies: Culture and power*. Routledge, pp. 111–127.

Mercer, C.; Trothen, T.J. (2021). *Religion and the Technological Future. An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism*. Palgrave Macmillan.

Mises, L. von. (2008). *The Anti-Capitalist Mentality*. Ludwig von Mises Institute.

Nietzsche, F. W.. (2007). *O Anticristo. Maldição ao cristianismo*. Cia das Letras. (ed epub).

Novak, M. (1990). *Toward a theology of the corporation*. Rev. ed. The AEI Press.

Novak, M. (1982). *The Spirit of Democratic Capitalism*. Madison Books.

Oliveira, M. A. (2010). *Ética, direito e democracia*. 2ª ed. Paulus.

Pixley, J.; Boff, C. (1986). *Opção pelos pobres*. Vozes.

Roin, C. (2015). Wealth and the Intellectuals: Nietzsche, Hayek, and the Austrian School of Economics. In: Leeson, R. (eds) *Hayek: A Collaborative Biography. Archival Insights into the Evolution of Economics*. Palgrave Macmillan, pp. 112-158.

Samuelson, P. A. (1977). *Introdução à análise econômica*. 2 vol., 8a.ed. Agir.

Sung, J. M. (2003). Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez”, em: *Perspectiva Teológica*. CES, ano XXXV, no. 97, set-dez/2003, pp. 341-368.

Sung, J. M. (2019). *Neoliberalismo y Derechos Humanos: una crítica teológica y humanista al nuevo mito capitalista*. DEI.

Wilkerson, I. (2020). *Caste: the Origins of our Discontents*. Random House.



La locura fundamentalista global y la locura de la liberación. Reflexiones desde el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Donald Trump, imputado judicialmente y de nuevo candidato a la presidencia de los Estados Unidos, recoge en la actualidad las más diversas tradiciones de derecha de su país y aglutina al partido republicano (Grand Old Party) en torno a un proyecto radical dispuesto incluso a reventar el sistema institucional. El fenómeno *Tea Party* que se gestaba al interior de los republicanos desde la administración Obama, fue catalizado por la personalidad de Trump. Sin embargo, su fuerza la obtuvo más allá de la esfera política, en expresiones de derecha que van desde mentalidades sin afiliación alguna, pasando por las religiosas integristas cristianas, siguiendo por las fanáticas como el Ku Kux Klan hasta llegar a las milicias antiestatales (Caldeira, 2023).

Dueño de un emporio corporativo (bienes raíces, hotelería, casinos, un *reality show* y la especulación financiera), Trump representa al hombre de negocios exitoso que incursiona tardíamente en la política para replicar su éxito en el ámbito público. Se deslinda de los políticos tradicionales a quienes responsabiliza de la decadencia estadounidense y se presenta como el dirigente impoluto que encarna las virtudes del pueblo y cuestiona al *stablishment* para “hacer que América vuelva a ser grande” (Make America Great Again) o que América sea para los americanos (Busoletti, 2024).

El sueño de poder ser lo que eran lo promete, no como una utopía, sino como un fin práctico alcanzable a corto plazo: proteger el mercado nacional con el fin de recuperar la hegemonía en el capitalismo global. Para ello anuncia el destierro de los males sociales provenientes del exterior, porque los políticos:

permitieron la entrada de... muchos, muchos millones de criminales. Permitieron la entrada de terroristas. Permitieron la entrada de delincuentes callejeros comunes. Permitieron que gente, traficantes de drogas, entraran en nuestro país... Y creo que probablemente lo hicieron porque piensan que van a conseguir votos... (CNN español, 2024)

Así pues, para el expresidente los millones de inmigrantes son el mal que “envenena la sangre del país”, como afirmó en septiembre de 2023. Con esta furiosa estigmatización sigue exacerbando los ánimos de adeptos que se tomaron el Capitolio en 2021, alegando el robo de las elecciones a su candidato. Hoy, crece el número de norteamericanos favorable a usar la violencia política para extirpar el mal de los Estados Unidos.

Todavía más, Trump asegura con desfachatez que alcanzará ese propósito aplicando la estrategia autoritaria de enemigos ideológicos como Vladimir Putin, Kim Jong Un o Xi Jinping. De este último habla como un “hombre brillante” que con “mano de hierro” “controla a mil400 millones de personas sin piedad”.

Para terminar, reconoce que su autoritarismo no lo iguala a Dios: “Este país tiene un salvador, y no soy yo: es alguien que está mucho más arriba que yo”, sentenció en 2021. No obstante, su conducta política, adelantada al mejor estilo de cualquier pastor frenético y dentro de todo un rito secular con estructura religiosa, le permite ganar incondicionales de diversas tendencias evangélicas que lo reconocen como el enviado que libra la verdadera batalla por el alma de la nación escogida. En esta última campaña incluyó la venta de biblias de 60 dólares, impresas en China, que incluyen extractos de documentos fundacionales de la nación y la letra del canto “God Bless the U.S.A.”

El discurso de Trump desconcierta a intelectuales y atrae hoy más sectores sociales ajenos al libreto de la confrontación ideológica de la guerra fría. Sin embargo, su matriz incluye los elementos del fundamentalismo de mercado: 1) representa al modelo de hombre que triunfa y se realiza dentro del mercado

capitalista; 2) porque sataniza lo público, sacraliza lo privado; 3) la utopía de la libertad no la espera, la actualiza con la vuelta a un origen nacional, dorado y fantasioso; 4) ostentando la sabiduría propia del enviado de Dios, sabe identificar el mal y al enemigo a perseguir, que no están afuera sino adentro: los migrantes criminales, auspiciados por los políticos de siempre; 5) el autoritarismo es el otro nombre de la inevitable guerra que, sin piedad, debe adelantarse contra el mal; 6) lo suyo no es capricho, es el cumplimiento de la voluntad divina y salvadora, tal y como se lo reconocen múltiples iglesias.

Donald Trump no es un caso aislado ni del azar. Con él se expresa un fenómeno que se ha venido instalando culturalmente en Europa, Asia y América a través de plataformas en red y de iniciativas políticas y religiosas consuetudinarias desde décadas atrás (Forti, 2024). De cualquier modo, las disputas electorales las han hecho visibles. En América Latina se fueron forjando con el fujimorismo en Perú y el uribismo en Colombia. Hoy tenemos que hablar del bolsonarismo en Brasil, del bukelismo en El Salvador y recientemente del mileismo en Argentina. Se trata de corrientes lideradas por dirigentes con discursos nada ortodoxos que desafían la democracia y los derechos humanos sobre los cuales se ha construido el proyecto moderno. Por ejemplo, Jair Bolsonaro aseguraba que en Brasil “el error de la dictadura fue torturar y no matar” y lo que él hacía era a nombre de “Dios por sobre todo. No quiero eso del estado laico. El estado es cristiano y la minoría que esté en contra, que se vaya”. O Nayib Bukele que se ufana de haber encarcelado a más de 60 mil integrantes de las maras salvadoreñas y que “no me importa lo que digan los organismos internacionales, que vengan a proteger a nuestra gente, que vengan a llevarse a esos pandilleros si tanto los quieren, los entregamos todos”. O Javier Milei cuando señaló que “entre la mafia y el Estado prefiero a la mafia. La mafia tiene códigos... cumple, no miente, compite”, mientras se autoproclama “el general AnCap [anarcocapitalista]. Vengo de Liberland, una tierra creada por el principio de apropiación originaria del hombre (...) Mi misión es cagar a patadas en el culo a keynesianos y colectivistas hijos de puta”.

En cada caso, alguno de los seis aspectos arriba mencionados ha cobrado más fuerza, según las circunstancias, pero en la base siempre aparecen dos comunes denominadores: la seguridad y la economía (Stefanoni, 2024). Estos dos asuntos demuestran el fracaso de la estrategia neoliberal: no fue capaz de ejercer el control social ni de estabilizar una economía orientada a la acumulación infinita del capital, porque los propios capitales

se devoran entre sí. Por eso el fenómeno de derechización extrema aparece como una respuesta desesperada de sectores del poder que pretenden radicalizar el libre mercado pues, a su juicio, o no se ha hecho o no se ha hecho bien.

Los sectores del capital y sus burócratas políticos saben que su búsqueda por una salida a cualquier precio necesita contar con el apoyo de las sociedades. En ese sentido, se han dado a la tarea de disputar el favor de las mayorías y de buscar adherentes mediante enconadas confrontaciones ideológicas. El ascenso vertiginoso, aunque no consolidado, de sus proyectos políticos electorales revela algo inquietante: existen bases en todas las capas de la sociedad que le apuestan a la tentativa de una solución final para conseguir sus demandas y expectativas aplazadas (Stefanoni, 2020).

Como resultado, los proyectos populares y de transformación que se gestaron en las décadas de los 70, 80 y 90 y que durante los años más recientes han intentado rehacerse o, incluso, han logrado ser gobiernos “alternativos”, pierden credibilidad y capacidad de convocatoria. Desconcertados, se preguntan qué sucede ante la naturalización de las narrativas de derecha, más cercanas a la locura que a la praxis con sentido. Las reflexiones que siguen se ocuparán del trasfondo de esta pregunta y de esta locura y de sus posibles respuestas.

Crisis utópica y crisis de legitimidad de la praxis utópica

El panorama esbozado evidencia dos cuestiones que ya habían sido analizadas por Franz Hinkelammert en 1977: la crisis utópica y la crisis de legitimidad de la praxis utópica.

En ese entonces, el mundo estaba en la antesala de la consolidación de la estrategia neoliberal y del derrumbe del proyecto socialista histórico. El neoliberalismo no se preocupó por formular utopía alguna pues le bastó con afirmar que asistíamos al fin de la historia, es decir, que no había que esperar ninguna utopía distinta al mercado global. Y el proyecto socialista en declive todavía oteaba “la única trascendentalidad que aparece a la luz de la razón ... la del hombre liberado”, o lo que es lo mismo, la “del hombre real y material ... en una tierra nueva”, es decir, el reino de la libertad como lo denominó Marx. Se trataba de una trascendentalidad al interior de la historia, no por fuera de ella, que dependía de la praxis humana y no de la voluntad de un ser supremo. Sin embargo, el propio Marx reconoció la imposibilidad humana de este reino “porque no es factible que el hombre lo establezca”. En

consecuencia, desde el punto de vista de los proyectos sociales en disputa, la esperanza utópica entró en crisis: bien porque el neoliberalismo la quiso disolver o bien por la ausencia de su factibilidad absoluta por parte del socialismo. Hasta hoy, dicha crisis persiste. Con todo, el dato antropológico indica que la razón humana necesita vislumbrar alguna utopía para darle sentido a su praxis, por lo que la resolución de la crisis no equivale ni a eliminarla ni a dejar en suspenso su factibilidad.

En cuanto a la praxis utópica, Hinkelammert señalaba: “si bien no necesita legitimación de sus metas, sí necesita legitimación de su praxis en función de ellas”. Para el caso del socialismo, entrampado en la paradoja de la no factibilidad del reino de la libertad, el autor alemán advertía:

si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿dónde está entonces su razón de ser? Esta posible crisis de legitimidad de la praxis utópica no tiene ninguna solución, a no ser insertando en ella una fe cristiana (Hinkelammert, 1977, 271).

En palabras nuestras: hay un problema cuando el concepto trascendental del reino de la libertad de Marx no puede incidir la praxis que busca acercarse a la utopía, ya que ésta no es factible; o, dicho de otro modo, no se sabe a dónde conducen las metas finitas socialistas, con pretensión de ser utópicas, porque el reino de la libertad no es factible. Así que el criterio de juicio de la factibilidad de la praxis no procede. En consecuencia, la legitimidad de la praxis utópica socialista requería de una fe cristiana para hacerse significativa.

En el marco de los dilemas mencionados es que el cristianismo de liberación (CL) y la teología de la liberación (TL) se vincularon a la praxis revolucionaria socialista en América Latina. El proyecto socialista los incorporó porque tal visión de fe concibió que su utopía, el Reino de Dios, aunque no se realiza a plenitud en la tierra, sí se anticipa de algún modo. En tal sentido, se introduce un criterio de factibilidad de la praxis utópica. Para la TL el fundamento de tal anticipación es la creencia de que Dios acompaña la praxis de liberación de los pueblos, y la fe en la resurrección es la garantía:

Ella da la imagen de lo que es la nueva tierra: es esta tierra real y material, pero sin la muerte. La resurrección es la prueba de que Dios está comprometido con su realización. La trascendentalidad de la nueva tierra y un Dios comprometido con la realización de ella, no

son dos afirmaciones separadas. La resurrección unió a las dos en una sola (Hinkelammert, 1977, 271).

Dicha comprensión no posterga la resurrección para otra vida ni para el cielo. La resurrección se vive ya, en esta vida y en la tierra, como lo testimoniaron los primeros cristianos en relación con Jesús. Y la resurrección se experimenta en todo esfuerzo por quitar la muerte aquí en la tierra y se hace parcialmente visible en cada transformación hacia la vida. Además, la nueva tierra que va emergiendo es tarea humana y no de Dios, en contraposición con la imagen de un Dios creador, omnipotente y supuestamente único capaz de realizar la nueva tierra. Así que, si la tierra sin muerte depende de la acción humana, se abandona la idea de un ser supremo por sobre la voluntad humana, como bien lo había criticado Marx. Dios solamente se hace presente acompañando la construcción de la nueva tierra. Hinkelammert deriva estas aseveraciones a partir de su lectura de Pablo de Tarso, concluyendo que “el reconocimiento de Dios como Señor por parte de Pablo no es una renuncia del hombre a su libertad, sino el reconocimiento de Dios como fundamento del realismo de la libertad” (Hinkelammert, 1977, 273).

Evidentemente, la forma como la TL y el CL legitiman su praxis, con fundamento en la resurrección, no es un principio racional sino una fe, una apuesta que orienta su praxis hacia la vida. Pablo de Tarso concretó esta praxis afirmando que “la voluntad de Dios es que el hombre sea libre como sujeto en comunidad” (Hinkelammert, 1977, 273). La nueva tierra, pues, se anticipa cuando el ser humano se hace comunidad, lo cual se convierte en el criterio de juicio de factibilidad del reino de Dios. Así, aunque el reino de Dios no se realice a plenitud, sí orienta la praxis y anticipa la utopía de ese reino.

Pablo precisará que la comunidad es consecuencia de la exigencia ética del amor al prójimo. Dicho amor no es un principio abstracto ni un mero sentimiento, sino praxis de producción y reproducción de la vida corporal concreta. Siguiendo a Pablo, Hinkelammert advierte que la comunidad humana se puede perder de dos maneras:

Primero: por depositar la confianza en una «cosa del cuerpo» (Flp 3, 3), ya sea ésta la apropiación de riqueza por amor al dinero, o por la creencia en la justificación por la observancia de la ley, sea ésta «de arriba» o no... En segundo lugar: la comunidad también se pierde por parte del pobre en su miseria. En el pobre es por la carencia de bienes; en esta carencia se siente la ausencia de la comunidad (Hinkelammert, 1977, 274).

En consecuencia, el amor al dinero y la observancia de la ley son “cosas del cuerpo” o fetiches que impiden la liberación del cuerpo. Son fetiches porque son instancias que configuran la subjetividad humana desde fuera de la voluntad del ser humano y lo fragmentan. Son fetiches también porque llevan a hacer creer falsa y subjetivamente que el dinero o el cumplimiento de la ley salvan la vida del cuerpo. Este es el trasfondo de la subjetividad que se viene configurando masivamente en los proyectos de derecha de los que hablamos arriba: hoy mucha gente cree ilusoriamente que accederá en forma expedita al dinero y al capital y adhiere a la idea de que la política de seguridad es condición para conseguirlo. Mercado y seguridad son “cosas del cuerpo”, no el cuerpo real luchando por su liberación.

De otra parte, la existencia masiva de pobres revela la fragmentación de la humanidad y la expulsión de los pobres de su posibilidad de humanizarse: y no sólo de los pobres, sino de toda la humanidad. “En la fe, en cambio, se constituye un sujeto a partir de la unidad venidera entre los hombres. La subjetividad correspondiente se constituye a través del amor al prójimo, es decir, a partir de la vida” (Hinkelammert, 1977, 182). A juicio de Hinkelammert, la formulación de Pablo de Tarso de esta praxis del amor al prójimo como constituyente del género humano, en comunidad, configuró la subjetividad del proyecto cristiano primigenio, esto es, consiguió que los cristianos creyeran en ello. No obstante,

En todo este análisis de Pablo es notable *la dificultad* de expresar esta unidad entre los hombres como cuerpo liberado. Lo hace refiriéndose al cuerpo de Cristo, en el cual todos los cuerpos humanos son uno solo. Pero no logra darle a esa corporeidad una expresión que anteceda a tal corporeidad, y que sea transformada por ser ahora cuerpo de Cristo. Ni el cuerpo de Cristo ni el amor al prójimo tienen expresión corporal propia que pueda ser referencia del juicio sobre la relación entre los hombres... El mismo problema surge en Pablo cuando se trata de vincular el cuerpo liberado con el universo liberado. No da la referencia corporal que una las dos liberaciones, y que haga de una la condición de la otra. *Lo que falta, y que en aquel tiempo no se podía percibir, es una percepción de la división del trabajo como unión corporal previa y condicionante de la vida de cada uno de los hombres.*

Sin eso, no hay derivación de los comportamientos a partir de la comunidad humana definitiva para

establecer el deber ser. Como resultado, Pablo salta siempre de la fe a ejemplos del comportamiento. Eso es necesario al no tener un puente corporal entre comportamiento y comunidad humana definitiva (Hinkelammert, 1977, 182-183, *las cursivas son nuestras*).

En efecto, aunque Pablo entiende al ser humano desde su corporeidad concreta (Hinkelammert, 1977, 164-171), el agudo análisis de Hinkelammert revela que Pablo sólo expresa el cuerpo liberado a través de la imaginación utópica de hacernos todos uno en Cristo (Gal 3,29). La utopía de la unidad apenas atina a acercarla con ejemplos particulares de la vida en comunidad sin que éstos permitan explicar y hacer juicios de las relaciones sociales y con la naturaleza que establecen los cuerpos humanos. Ello ocurre porque no era posible percibir la división del trabajo entre los hombres. En consecuencia, no era viable derivar la imaginación de una sociedad nueva. Esto explica, a su vez, que el movimiento cristiano primigenio fuese apenas un movimiento de rebelión que, en todo caso, en su resistencia socavó la legitimidad del poder romano imperial, pero no fue un movimiento revolucionario con capacidad de impulsar una sociedad alternativa determinada.

La carencia que anotaba Hinkelammert en 1977 sobre Pablo de Tarso y el cristianismo primitivo, la han heredado la TL y el CL, sin resolverla aún. De ahí que el cristianismo, cuya impronta es la rebelión, nunca ha desarrollado una praxis utópica. Por eso el CL simplemente se sumó a la praxis revolucionaria socialista y con ello trató de resolver su carencia. Pero también se debe reconocer que el cristianismo liberador coadyuvó a que el proyecto socialista encontrara en el CL una posibilidad de mostrar su factibilidad a través del principio de anticipación utópica formulado por la TL. Por eso Hinkelammert concluía que “el encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también” (Hinkelammert, 1977, 271).

La fallida “alianza estratégica” entre marxistas y cristianos

La visión de Hinkelammert, en aquel entonces, enfatizó el encuentro complementario ocurrido en América Latina entre socialismo y cristianismo. De hecho, fue una novedad positiva pues en occidente tradicionalmente se excluían los dos. Sin embargo, gran parte de la crisis utópica y de la crisis de legitimidad de la praxis utópica que hoy se manifiestan

con el ascenso radical del actual fundamentalismo político-religioso, puede explicarse a partir del error que, a juicio de Helio Gallardo, fue cometido por el CL en su articulación con el proyecto socialista. Según el filósofo chileno, entre las dos vertientes “se desplazó el tema de los conflictos entre las visiones de mundo y espiritualidades y se las reemplazó por algo más manejable y práctico: la ‘unidad’ en la lucha social”. Tal decisión se conoció con el nombre de “alianza estratégica”:

Finalmente se resolvió -dice Gallardo- que los creyentes religiosos participarían en la lucha social como combatientes populares, sin connotación de fe... en las luchas dirigidas por marxistas, como parte de los sectores populares pero sin banderas ni reivindicaciones específicas y bajo la dirección socialista o democrática. Esta decisión fue un error (Gallardo, 2006, 341)

La equivocación consistió en que los cristianos de la liberación renunciaron a adelantar un frente de lucha específico, el *antiidolátrico*, que es propio de los creyentes religiosos y particularmente de cristianos y católicos, dentro del cual comprometen su *identidad*:

Amar al prójimo, que es la forma de amar a Dios, pasa por discernir, denunciar y destruir liberadoramente los ídolos y las lógicas de idolatría. En eso consiste el compromiso sociohistórico y político específico del creyente cristiano y, más particularmente, del católico. Mediante este compromiso político se busca que los empobrecidos se autotransfieran el poder que requieren (y que contienen) para ser *sujetos*, es decir, protagonistas de sus existencias.

...Jesús de Nazaret dio esta lucha, en su tiempo, contra los sábados que matan. Hoy la daría también. (Gallardo, 2006, 344).

Así el estado de cosas, Gallardo entiende como tarea principal del CL la crítica y transformación del cristianismo espiritualizado y la consolidación de una espiritualidad que nazca de “aprender a pensar social y políticamente la fe”. No basta dar testimonio de fe, hay que hacer teología desde la praxis de liberación y a ello no se puede renunciar bajo el pretexto de alianzas estratégicas.

El fundamentalismo global como individualismo *in extremis*

El desdibujamiento del proyecto socialista y del CL tiene como correlato el avance del fundamentalismo político-religioso. La base antropológica del fundamentalismo es la concepción del ser humano como individuo. Lo que efectivamente ha conseguido la globalización neoliberal es profundizarla como individualismo *in extremis* y, con ello, deslegitimar las iniciativas comunitarias.

El fundamentalismo, además, es en la actualidad la expresión más clara del fetichismo: el individualismo opera hoy como un fetiche. Marx había mostrado cómo los fetiches de la mercancía, del dinero y del capital despojan al ser humano de su voluntad y logran someterlo a sus dinanismos de intercambio y reproducción incesantes. El mercado neoliberal ha logrado ir más allá y captura al ser humano, lo transforma como capital (capital humano) y rapta su subjetividad haciéndole creer que es un individuo. El fetiche del individualismo *in extremis* se caracteriza porque el ser humano acepta, sin saberlo, ser tratado como capital humano: está dispuesto a hacer todo lo que esté a su alcance para hacerse parte de la reproducción del capital, convencido ilusoriamente de que es una decisión propia e individual que lo redimirá. En términos políticos, cuando muchos individuos sienten que han fracasado en su supuesta decisión autónoma, se adhieren y hasta se someten a quien reconocen como líder con la expectativa de hacerse libres en el mercado. Esto es lo que está ocurriendo en el presente alrededor de figuras como Trump, Bolsonaro, Bukele y Milei. Muchos de sus seguidores son aquellos que ni siquiera están siendo valorados como capital humano, ni siquiera son excluidos, sencillamente no existen para el capital.

En este contexto emerge un ser humano desgarrado. Su desgarramiento se expresa en la frustración que puede llevar hasta al suicidio o en la violencia llevada incluso hasta el asesinato. No es un fenómeno individual, es colectivo: Franz Hinkelammert lo caracterizó como suicidio colectivo de la humanidad. Si esta dinámica no se detiene ni se revierte, efectivamente puede conducirnos al exterminio como especie.

Mientras los proyectos alternativos siguen buscando la legitimación adecuada de su praxis utópica (cuando así lo hacen), el resquebrajamiento subjetivo de las personas está siendo intervenido por las religiones e iglesias que espiritualizan la fe cristiana y moldean una subjetividad

dispuesta a enajenarse. Es una subjetividad de masas que se anida en cada individuo y se expande principalmente a través de las redes sociales. Presenta el actual estado de cosas como el inminente fin del mundo -propio de la visión apocalíptica- que reclama la guerra espiritual contra el mal, encarnado éste en el progresismo. Para ello hay que seguir y acatar al líder porque es un enviado de Dios, así sea imperfecto, capaz de señalar al maligno, denunciarlo y perseguirlo: por eso ha sido elegido por el Señor. En el caso de Bolsonaro en Brasil, en las elecciones presidenciales de 2022, los defectos del candidato fueron excusados por el pastor evangélico Binha Santana quien aceptó que Jair “no es evangélico, pero las oraciones de su esposa lo cubren”. Y Michelle, esposa del candidato e indiscutida evangélica, expuso el ‘verdadero’ contenido del proyecto político: “Vamos a llevar la presencia de Jesús al gobierno y declarar que esta nación le pertenece al Señor”; “las puertas del infierno no prevalecerán por sobre nuestras familias, la iglesia brasileña ni nuestro Brasil” (Biller y Crary, 2022) .

La espiritualidad del mercado: *odio, obediencia y codicia*

En esta subjetividad individualista se configura la espiritualidad del mercado global, conformada por una nueva santísima trinidad: el *odio*, la *obediencia* y la *codicia*.

En primer lugar, desde la visceralidad del individuo se trata de una espiritualidad de combate que alimenta el sentimiento del *odio*. Al respecto, Hinkelammert cita a un católico colombiano, José Galat, declarando la guerra al marxismo: «Al cristiano está permitido el odio que le está mandado: el odio al pecado. Si más adentramos, cristiano es quien odia al odio» (Galat-Ordoñez, 1976, 141). Es lícito para el cristiano odiar el pecado (no perdonarlo ni quitarlo), odiar a los pecadores que engendran el odio: “Hasta ahora se había pensado que el cristiano es el que ama a su enemigo. Pero tenemos que concluir que amar al enemigo es odiar el odio” (Hinkelammert, 1977, 301), ironizaba Hinkelammert. En estos pecadores que odian, “repletos de resentimientos”, se subsumía a cualquier movimiento socialista en la década del 70. En la actualidad, la estrategia neoliberal agrega a todo el que se opone a la sagrada ley del mercado. Son tildados de autoritarios, de polarizar y de excluir a las élites minoritarias.

En segundo término, la otra cara del odio, en esta espiritualidad, es la *obediencia*. En aquel entonces Hinkelammert también

controvertía al obispo colombiano, Alfonso López Trujillo, oponente de la TL, quien se abrió paso en la burocracia eclesiástica hasta llegar al Vaticano y quien sostenía: «el reino de Dios se hace patente allí donde los hombres se hacen obedientes a la ley» (López Trujillo, 1977, 116). Abiertamente Hinkelammert señalaba como falsa esta aseveración y precisaba:

Pablo dice que se hace presente [el reino de Dios] eliminando la ley. Según Pablo, el odio acecha a espaldas de la ley, como consecuencia del pecado. En la cruz, según Pablo, Cristo mató el odio, eliminando «la ley con sus preceptos y sus mandatos» ... El amor no mata el odio, y la cruz de por sí no es el amor. En la cruz se mata al odio, eliminando la ley. La eliminación de la ley es la paz, no su cumplimiento. Esta eliminación de la ley da cauce al amor (Hinkelammert, 1977, 302).

Como López Trujillo hablaba en nombre de la dominación, no eliminó la ley sino que la sacralizó. Hay que odiar a los que odian la ley, por desobedientes, sería la conclusión. Pero la ley es la máscara del odio y, por tanto, hay que eliminarla para hacer posible el amor al prójimo, pensaba Hinkelammert. Según el autor, si se espiritualiza a San Pablo se llega a un fundamento distinto a nombre de la fe cristiana:

Es el derecho del propietario a defender su propiedad. Este es el único derecho, para el cual la doctrina social reconoce sin ningún problema la aplicación de la violencia. Defender la propiedad es considerado por la doctrina social como el único caso de la aplicación legítima de la violencia. Sin embargo, al hombre que defiende su vida económica, le niega este derecho. Propiedad sí, vida no (Hinkelammert, 1977, 305).

En esta discusión de Hinkelammert con ideólogos de la doctrina social de la iglesia católica, descubrimos orígenes recientes, 50 años atrás, del fundamentalismo del mercado que hoy lo encarnan principalmente las iglesias neopentecostales. En aquel momento se trataba de una espiritualización que invierte la realidad, fundamentándola en la propiedad privada:

Acepta cualquier reivindicación popular, las declara rasgo de la propiedad privada verdadera (bien entendida), y las somete a la propiedad privada real (mal entendida). Declara el derecho de vivir en el plano de la «realidad verdadera», lo declara la esencia

de la propiedad privada verdadera (bien entendida) y de ahí se desprende la obligación del hombre de someterse a la propiedad privada real (mal entendida) como la verdadera realización de este su derecho de vida. Declara de esta manera la violencia legítima del propietario en la defensa de su propiedad, como una defensa en última instancia del derecho de vivir de todos (Hinkelammert, 1977, 306).

La racionalización de esta irracionalidad que declara la propiedad privada como fundamento de la realidad, ocurre así. Dicha visión de fe imagina una “realidad verdadera” donde hay propiedad privada “bien entendida”, derivada del “derecho a vivir”. El derecho, por tanto, es una esencia. Al tiempo, habla de una “realidad palpable” donde también hay propiedad privada, pero “mal entendida”; en consecuencia, declara un “deber vivir” que deriva de la esencia de la “realidad verdadera” y de la propiedad privada “bien entendida”. Cuando esta visión defiende reivindicaciones populares -dice Hinkelammert- lo hace a nombre de la “realidad verdadera” y de la propiedad privada “bien entendida”, es decir, a nombre de una realidad inexistente con menoscabo de la realidad palpable, la que sí existe. En consecuencia, los derechos reales de los sectores populares son “defendidos” a nombre de una fe ahistórica y los somete en la práctica al necesario cumplimiento de la ley de propiedad privada (la “mal entendida”) que estos sectores deben cumplir. El derecho de vivir se trastoca, así, en deber ante la ley; por ende, desde esta perspectiva la ley y su cumplimiento dan la vida.

Y, finalmente, en el año 2013 Hinkelammert denunciará, a partir de una lectura más sistemática de Pablo de Tarso, *la codicia* como otro componente de esta espiritualidad. Comienza citando Rom 13,9: “En efecto, lo de ‘no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Al respecto, afirma Hinkelammert:

La ley de la cual habla sigue siendo por supuesto el núcleo de la ley como lo ve Pablo, es decir, los mandamientos seis al diez... frente a los cuales se encuentra el mandamiento que según Pablo es el más importante, es decir, el décimo mandamiento con su: “No codiciarás” ... *Por lo general este aspecto de la crítica de la ley de Pablo es completamente marginado.* (Hinkelammert, 2013, 92, *las cursivas son nuestras*)

¿Por qué Hinkelammert considera el décimo mandamiento, “no codiciarás”, como el principal de la ley para Pablo? Explica el autor alemán:

Esta codicia no es de ninguna manera algo como un instinto o envidia. Interpretarla de esta manera, elimina cualquier posibilidad de crítica. Se trata de una acción racional “con arreglo a la codicia” y que se vuelve amenazadora precisamente al cumplir la ley y al realizarse en cumplimiento de la ley. (Hinkelammert, 2013, p. 78)

La codicia no es un mero sentimiento. La codicia es deseo y acción racional. La codicia es realización del deseo de poseer la casa y la mujer del prójimo, su siervo, su sierva, su buey, su asno, todo lo del prójimo (Ex 20, 17) a través de una acción con la que racionalmente se ejecuta y se justifica dicha apropiación. Por la codicia también se mata, se roba, se comete adulterio. En la codicia conviven conscientemente el deseo, la acción y el cálculo racional que exacerban el deseo. Marginar o esconder el precepto de la codicia es la manera de dejarla viva. El odio al enemigo y la obediencia a la ley servirán para preservar la codicia que acecha detrás de la ley.

La anterior racionalización no la elaboran hoy los fundamentalismos, pero sí afirman un origen esencial (por ende, imaginario) propio de una “realidad verdadera” (que no existe) con los asuntos que pretenden defender: la propiedad, la familia, la vida antes de nacer. La invención de la “realidad verdadera” (sea divina o natural), les sirve para promover el odio, la obediencia a la ley y la codicia como pilares de su espiritualidad. Por consiguiente, la crítica de la abstracción o fetichismo de la realidad que hacía Hinkelammert desde ese entonces, sigue siendo útil para comprender y enfrentar los fundamentalismos actuales: el que persigue migrantes porque envenenan la sangre del país; el que odia y mata, a nombre de dios; el que, después de convencer a su sociedad, exige a los organismos internacionales odio contra los jóvenes pandilleros; o el que prefiere la obediencia a la ley de la mafia para cagarse en keynesianos y en colectivistas.

La locura del cristianismo liberador ante la locura de este mundo

Después de describir el panorama actual del poder, al comienzo de estas reflexiones, dijimos que los proyectos populares ‘se preguntan qué sucede ante la naturalización de

las narrativas de derecha, más cercanas a la locura que a la praxis con sentido'. En esta última sección queremos pensar la locura, siguiendo los aportes de Hinkelammert desde Pablo de Tarso y en la perspectiva de la TL. Ciertamente es un enfoque teológico, pero entendiendo que en Pablo no sólo se explica el cristianismo sino la civilización occidental, incluida la modernidad, y específicamente en él encontramos las raíces del pensamiento crítico, según Hinkelammert.

La manera como se expresa la derecha es, desde la perspectiva popular, locura. La crítica efectuada aquí intenta desentrañar el grado de racionalidad que tiene esa locura. La locura no es pura, también tiene razones. Y la racionalidad no es sólo sabiduría, también contiene locura. Pablo así lo expresaba: “¿Acaso no dejó Dios a la vista la locura de la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación” (1 Co. 1, 20-21). He aquí un criterio inicial para abordar el debate actual respecto a las visiones del mundo: toda visión tiene algo de racional y algo de locura, y de tal modo deben reconocerse las visiones. De lo cual no se infiere que no se excluyan, sino que coexisten en contradicción y por alguna se debe optar.

La sabiduría de este mundo, hoy, afirma estas razones: declara que tiene enemigos y existen la propiedad y el deseo de poseer. La locura de esa sabiduría, en la crítica que hacemos, es que no necesariamente hay que odiar al enemigo, ni supeditar el ser humano a la ley de la propiedad, ni organizar la vida humana con arreglo a la codicia. Este reconocimiento y esta crítica se hacen desde “el lugar epistemológico desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar. No es el resultado [sólo] de un análisis, sino la condición de posibilidad de un conocimiento realista. Este lugar Pablo lo llama la sabiduría de Dios” (Hinkelammert, 2013, 40). Así, desembocamos en el juego de locuras en el cual también desembocó Pablo: “a la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura” (Hinkelammert, 2013, p. 37).

Para Pablo la sabiduría de este mundo es una lucha por el poder que en algunas de las primeras comunidades cristianas se expresaba con el intento de institucionalizarse a través del bautismo y, con ello, dominar en el mundo. Su preocupación estaba en la disputa del orden establecido. A ello respondía Pablo: “Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo

para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciados del mundo ha escogido Dios; lo que *no* es, para reducir a la nada lo que *es*” (1 Co. 1, 27-28). Se trata de una sabiduría, locura para este mundo, que Hinkelammert resume así:

en la debilidad está la fuerza y lo plebeyo y lo despreciado es escogido por Dios. Eso implica la dialéctica de lo que *es* y lo que *no* es. El ser -lo que *es*- es reducido a la nada, y lo que *no* es, es de lo que se trata (Hinkelammert, 2013, 39)

La locura de la sabiduría de Dios es, entonces, una apuesta por la debilidad de los plebeyos y despreciados del mundo, porque fueron escogidos por Dios como el lugar donde se expresa lo que es, la verdadera fuerza.

Dicha sabiduría, para Pablo, se verifica en una praxis por la justicia que no se alcanza por la ley sino que la hacen los que se hacen justos. La verdadera obediencia es a la justicia, no a la ley ni a las instituciones. Y nos constituimos justos cuando producimos la vida con nuestro obrar.

¿Cómo desarrollar esta praxis? Pablo responde en Rm 13, 1-3: Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación.

A todas luces, la redacción de estos versículos contradice la visión paulina. Pareciera que Pablo echara por tierra su concepto de la ley y legitimara las autoridades y las instituciones establecidas, a nombre de Dios. De hecho, sobre la base de este texto se ha legitimado el poder de dominación en occidente.

Hinkelammert, siguiendo al teólogo suizo Ivo Zurkinden, aclara que se trata de un error de traducción del término griego *exousía*:

... en todos los otros usos de la palabra *exousía* en el Nuevo Testamento esta palabra nunca se traduce por autoridad, sino se refiere más bien a un poder (de apoderado del mesías) de Dios que se ejerce frente a la autoridad (Hinkelammert, 2013, 117)

Hinkelammert decide interpretar *exousía* como poder de Dios frente a la autoridad, en concordancia con el corpus del pensamiento paulino. Para explicar cuál es el poder que da Dios, recurre a la primera carta a los Corintios, un texto anterior de Pablo en el que afirma: “Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores del Mesías y administradores de los misterios de Dios” (1Cor 4,1). Distinto a someterse a autoridad alguna, el Mesías habilita y da poder a sus seguidores para servir y administrar los misterios de Dios. Ahí está su poder y a este poder hay que someterse, no al de las autoridades.

Hay un signo que hay atender para saber que administramos el poder que nos da Dios:

hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria” (1 Co. 2, 6-9).

Por tanto, la elección de Dios en favor de la sabiduría de los débiles tiene por destino la gloria nuestra. Al respecto, comenta Hinkelammert:

Este “gloríese en el Señor” presupone precisamente que el Señor para Pablo es el “Señor de nuestra gloria”. No dice: Quien se quiere glorificar, glorifique al Señor. Al contrario: quien se quiere glorificar, glorifíquese en el Señor. No excluye la glorificación de Dios. Pero Dios no es glorificado por haber hecho obras gloriosas. Es glorioso, porque ha destinado su sabiduría misteriosa “desde antes de los siglos para gloria nuestra” (Hinkelammert, 2013, 121)

Es un proyecto de glorificación del ser humano en la historia que se realiza desde los insignificantes de este mundo: “recibieron un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. (Rm 8, 14-17). Declarar a todos los seres humanos hijos de Dios, especialmente a los plebeyos, era “ya una provocación frente al emperador, [y] ahora la asignación de *exousía* una provocación frente a cualquier señorío”. (Hinkelammert, 2013, 117-118). Se inaugura con ello un nuevo tipo de relación entre los seres humanos, ya no entre amo y esclavo, sino “una relación de reconocimiento mutuo, no de sumisión ... El ser humano tiene dignidad frente a Dios como sujeto”. (Hinkelammert, 2013, 121)

Algunas conclusiones y retos provisionales

- Nos encontramos en un escenario de disputa, no sólo política e ideológica, sino utópica. La crisis utópica se exhibe en todos los proyectos sociales y políticos. En general, la derecha insiste en afirmarse en el mercado y sus lógicas, sin formulación utópica; la izquierda, por su parte, después de la derrota del socialismo histórico, se queda en la afirmación institucional de la democracia y los derechos humanos, pero sin perspectiva utópica, más bien con el criterio de recuperar ciertos aspectos de un referente perdido. En suma, el movimiento popular tiene el desafío de largo aliento de formular una utopía, a la manera de un mito liberador.
- Los errores cometidos en este período en que los movimientos populares han intentado una praxis de legitimación utópica deben ser revisados, reconocidos y enmendados. Desde la amplia vertiente de la izquierda debe identificarse las expresiones sociales de praxis de legitimación utópica que deben ser consideradas, recuperadas y transformadas. Aquí nos hemos referido a la relación del proyecto socialista con el CL, pero también podría pensarse en otros de carácter popular. Desde la perspectiva del CL, es imperativo releer y dimensionar el significado de la praxis comunitaria -fundamento desde los inicios del cristianismo- y sus posibilidades de articulación con una praxis utópica en el presente, en el marco de la lucha antiidolátrica y la necesaria crítica de la religión. En una y otra vertiente, es menester repensar sus vinculaciones institucionales a las que ha venido reduciendo sus prácticas de “transformación”.
- Frente a la avanzada de la locura derechista en este momento de la globalización neoliberal, la lectura que ofrece Hinkelammert de Pablo de Tarso nos da unas claves para enfrentarla. Lo que propone es una apuesta que, al tiempo, ostenta una base racional y entraña una locura. La apuesta de Pablo descansa en una fe religiosa, pero puede tratarse, así mismo, de una fe antropológica secular. Por eso Hinkelammert insiste en que el cristianismo paulino se transformó como modernidad y pasó a ser una vertiente, entre otras varias, que aporta a la configuración del humanismo de la praxis.

- Pablo enseña que en los despreciados existe una sabiduría. O creemos en esto y apostamos, o definitivamente no lo hacemos. Esa sabiduría hay que descubrirla y reconocerla pues no siempre está a la vista sino, sobre todo, escondida. Dicha sabiduría no es sólo una forma de ver el mundo sino de afrontarlo para existir y reexistir. Muchos oprimidos de este mundo históricamente han enseñado que, pese a las confusiones de las que ellos mismos hacen parte, poseen la facultad de rebelión frente a la ley y la institucionalidad opresora. La TL ha tenido la capacidad de identificar los rasgos de esta actitud y de potenciarlos, pero este oficio lo ha perdido: es imperativo retomarlo.

Referencias bibliográficas

Biller, David y Crary, David (2022). *Atrás en encuestas, Bolsonaro se juega la carta religiosa*, Los Angeles Times, <https://www.latimes.com/espanol/internacional/articulo/2022-09-27/atras-en-encuestas-bolsonaro-se-juega-la-carta-religiosa>

Busoletti, Andrea (2024). Donald Trump y Silvio Berlusconi: elementos para una comparación entre derechas populistas. *Revista Temas Sociológicos* No 34, 204-210

Caldeira, Odilón (2023). Ultraderecha y democracia en Estados Unidos: Trump, el trumpismo y más allá. En Sanahuja, JA y Stefanoni, P. (Eds.), *Extremas derechas y democracia: perspectivas iberoamericanas*, Fundación Carolina, pp. 81-97

Forti, Steven (2024). ¿La extrema derecha otra vez «de moda»? Metapolítica, redes internacionales y anclajes históricos. *Revista Nueva Sociedad* No 310, pp 66-78

Galat-Ordóñez (1976). *Liberación de la liberación : la iglesia rica y aliada de los ricos? : marxista o aliada del marxismo?* Ediciones Paulinas, 1976, p. 146

Gallardo, Helio. *Siglo XXI. Producir un mundo* (2006). Editorial Arlequín.

Hinkelammert, Franz (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI.

Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.

López Trujillo (1975), *¿Liberación o revolución?* Ediciones Paulinas, p. 116

Stefanoni, Pablo (2020). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Siglo XXI editores.

Stefanoni, Pablo (2024). América Latina: ¿un momento destituyente? *Revista Nueva Sociedad* No 311, pp 4-16

Wolf, Zachary (2024). *27 frases que explican el debate presidencial entre Trump y Harris*. CNN en español, <https://cnnespanol.cnn.com/2024/09/11/frases-debate-presidencial-trump-harris-trax>



Ética de la vida para una praxis liberadora

Norman José Solórzano Alfaro

Palabras liminares

Quienes compartimos con Franz Hinkelammert y nos hemos alimentado con su obra sabemos que él nunca abrigó la idea de crear un sistema de pensamiento, rigurosamente articulado. A él le interesaba proponer, sugerir e introducir lo que podemos considerar “claves” para la comprensión de los fenómenos que hacen nuestra realidad.

No obstante, adentrándonos en sus reflexiones, que van adquiriendo la forma de espirales ascendentes sobre diversos tópicos, podemos encontrar una profundísima coherencia y los materiales suficientes para la construcción de una ética, tanto en el ámbito teórico conceptual como -y esto es lo más importante- el ámbito práctico, por tanto, una ética para la vida cotidiana, la cual se articula, a la vez, con las tesis sobre el conocer o epistemología, en un arco-puente del hacer-saber o acción-conocimiento, que sustenta su propuesta utópica e integral de ética para la vida y constituye una praxis liberadora.

Desplegar sistemáticamente este extenso programa intelectual que Franz nos ha legado es un proyecto en proceso, en el cual muchos y muchas nos hemos matriculado, y será fuente de largo aliento para todas aquellas personas que se sientan movidas por el pensamiento crítico y el compromiso de seguir difundiendo sus ideas.

En virtud de ello, y como pequeña contribución, voy a presentar unos brevísimos apuntes, todavía muy preliminares, con cierto carácter exegético, para nada dogmático, sobre la espiral virtuosa de la *ética para la vida*, que aparece de forma

muy sintética en el último apartado o ensayo contenido en *Hacia una crítica de la imaginación mítica* (Hinkelammert, 2008, pp. 227-235). Es decir, lo que haré es simplemente un *desenvolvimiento* de lo ya dicho por Franz Hinkelammert.

Intuiciones de partida

En *Hacia una crítica de la razón mítica*, Hinkelammert (2008) dice:

No todo pensamiento que critica algo es, por eso, pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación. (p. 227).

En ese último apartado o capítulo, Hinkelammert retoma una de las ideas fuerza presente en toda su obra y que señala un punto de partida para la acción emancipadora, la cual, como lo vemos, constituye el núcleo fuerte de la ética. Se trata, en clave de Marx, de la máxima o imperativo de derribar todo aquello que sojuzgue, oprima o destruya al ser humano y no lo reconozca como ser supremo para el propio ser humano.

Teniendo en cuenta esto, veamos como procede el pensamiento en espiral -como dice Henry Mora- que despliega Franz Hinkelammert, en un esfuerzo y tensión ascendente que tiene, al menos, tres movimientos:

- El movimiento de la indignación o ética de la indignación.
- El movimiento de la emancipación propiamente dicha o ética de la emancipación.
- El movimiento de la justicia o ética de la justicia, “que expresa un bien común” (Hinkelammert, 2008, p. 235).

Ética de la indignación.

En el imperativo de derribar todo aquello que sojuzgue, oprima o destruya al ser humano y no lo reconozca como ser supremo para el propio ser humano, encontramos dos dimensiones o caras inescindibles, pero distinguibles entre sí.

La primera lo constituye el movimiento de la indignación (ética de la indignación) ante los tramados de relaciones que “[s]e imponen al ser humano y lo someten a sus propias lógicas de sometimiento” (Hinkelammert, 2008, p. 230), los cuales en la modernidad están representados típicamente por el mercado, el capital y el Estado, pero también por los órdenes patriarcal, racial y colonial, entre otros.

Esta indignación surge por la *no indiferencia* ante la realidad, en particular, la realidad opresora o destructora. Ella es la fuerza capaz de movilizar a/hacia la acción. Pero puede ser cualquier acción, es decir, ella misma no supone una orientación específica más que el cumplimiento de ese imperativo. Es el momento específicamente *negativo* de la acción.

Este puede ser el movimiento de masas³⁵ que arremete contra los símbolos de los poderes opresivos, o contra las personas y colectivos a los que se culpabiliza y que son colocados en una otredad amenazante, dígase migrantes, judíos, afrodescendientes, etc. También es el impulso que puede estar en situaciones de acción-reacción en los que se pretende tomar la justicia por propia mano frente a personas halladas *in fraganti* cometiendo acciones reprochables social y jurídicamente.

Por eso, la indignación no basta. Es punto de partida y, en tanto tal, resulta necesaria, pero a la vez debe ser orientada o intencionada. Por tanto, la ética de la indignación solo puede ser un primer movimiento de la acción, pero debe trascender y trascenderse, para evitar una nueva deriva opresora o de sometimiento.

Ética de la emancipación

Ese momento negativo de la acción debe estar intencionado en términos emancipatorios (ética de la emancipación), por lo cual debe emerger un “juicio segundo”.

Aquellas lógicas de sometimiento y dominación presentes constituyen una *realidad normalizada* (lo que es), respecto de la cual se reacciona. Pero para que esa reacción no sea fuerza ciega, con potencialidades destructoras, la acción debe estar guiada por la presencia de una *ausencia* que clama, es decir, debe hacerse en nombre de un ser supremo que, después de la denuncia de los dioses de dominación del cielo y de la tierra, incluida las formas del hombre *que es*, secularmente, resulta ser “el ser humano que no es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es ser humano” (Hinkelammert, 2008, p. 230).

35 Recuerdo que estas eran algunas de las inquietudes de Franz, a quien entusiasmaba el llamado movimiento de los indignados o Movimiento 15-M, surgido a partir de mayo de 2011; pero, a la vez, le preocupaba.

Lo que es, lo que existe, lo que constituye la realidad normalizada y que se impone en nombre de los dioses del cielo y de la tierra es deshumanizante. En esta deshumanización está incluida la ‘desmesura’ por el orgullo y la arrogancia (*hybris*) que pretende erigir al ser humano “realmente existente” como norma, como modelo a seguir.

En el orden capitalista este modelo resulta ser el *hombre industrial*; este es el laberinto que lleva de Bacon a Locke, del mandato de “extraer y explotar la naturaleza” a la legitimación del expolio colonial de los pueblos ancestrales que no acumulan y, por tanto, no respetan la “propiedad privada” como derecho natural que constituye al individuo propietario.

Por el contrario, el juicio segundo es un juicio de la imaginación trascendental, de ahí que hemos indicado que se trata de una ausencia, de lo que *no es*. Hinkelammert (2008) dice:

Aparece una trascendencia que es humana y que aparece a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. (p. 230)

Esa trascendencia, que es el ser humano que asume la tarea de humanizarse -esta es la clave de “el ser humano como ser supremo para el ser humano”- es un concepto trascendental, el cual es necesario para guiar la acción.

Pero tal concepto trascendental no está dado o disponible, sino que supone el proceso de autoconciencia, que es posibilitado por “la crítica de la deshumanización de lo humano”; proceso que autoconstituye al sujeto en sus dos imperativos: echar por tierra aquello que lo deshumaniza (momento negativo) y trabajar en pro de su humanización (momento positivo-constructivo).

Entonces, si la reacción de la indignación se hace en nombre de esta exigencia (mandato) de humanización, que ahora no es un mandato heterónimo, sino el acto autoconsciente que fundamenta la autonomía, se abre la posibilidad de la emancipación.

Es decir, a partir de este concepto trascendental se posibilita una ética de la emancipación que es un humanismo, ahora como humanismo de la praxis.

Hinkelammert (2008) concluye:

Eso constituye una espiritualidad de lo humano, aunque Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal. De hecho, se puede resumir todo materialismo histórico así: hazlo como Dios, hazte humano. Resulta a la vez una ética necesaria para la sobrevivencia humana, que es a la vez una ética para pasar a una “buena vida”. (p, 231)

Y es esta latencia-tendencia de una “buena vida” la que abre el tercer movimiento. El movimiento hacia la justicia o ética de la justicia.

Ética de la justicia

Al respecto, nuestro autor señala:

Esta ética no es ética de buena vida simplemente, es ética de la vida. (Hinkelammert, 2008, p. 233)

Lo que él dice de forma sintética en esa frase, supone, a la vez, al menos dos juicios, que son juicios de hecho:

- por una parte, la exigencia de aseguramiento de la vida -resuena aquí la reflexión que hace a partir de la idea del *conatus* de Spinoza, pues esa vida asegurada, aunque sea “una vida banal o insignificante o miserable”, es la condición de posibilidad de cualquier acción-,
- por otra parte, supera la remisión a valores para calificar la vida, pues resultan “una decoración de la vida y en este sentido [son] secundari[os]. (Hinkelammert, 2008, p. 233); por el contrario, él está aludiendo a la materialidad de la vida, por tanto, a un juicio de hecho, “según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo”³⁶(Hinkelammert, 2008, p. 235), momento negativo que Hinkelammert liga con la exigencia de la emancipación (momento constructivo): asegurar “la sobrevivencia de la humanidad”.

De esta forma, el aseguramiento de la sobrevivencia de la humanidad resulta un *bien común*, pero este “no es el interés general, del cual habla la tradición del liberalismo económico” (Hinkelammert, 2008, p. 235).

36 El carácter autodestructivo del sistema capitalista es un juicio de hecho, que puede ser verificado en sus resultados: crisis del cambio climático; crisis de la sociabilidad política, etc.

Se trata, por el contrario “del bien común desde la perspectiva del sujeto”, es decir, de “un bien de todos en sentido de vida humana concreta” (Hinkelammert, 2008, p. 236).

Este bien común aparece atrapado por las lógicas de apropiación y acumulación del orden capitalista, a la vez que es atravesado por las otras lógicas de dominación patriarcal, racial y colonial, por ejemplo.

De esta forma, en los órdenes realmente existentes, impuestos sobre las espaldas de los sujetos, está negada la humanidad. Por consiguiente, emergen las exigencias de la ética de la emancipación, lo cual, entre otras acciones:

“...presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática en procura de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma al mercado (y al capital) en ser supremo frente al ser humano y, por tanto, en un fetiche (un Dios falso). (Hinkelammert, 2008, pp. 236-237)

Este tercer movimiento de la acción en procura de este bien común, que es “el interés de cada uno de los seres humanos siempre cuando se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite” (Hinkelammert, 2008, p. 237), que es el límite de la naturaleza y de la humanización- resulta en aseguramiento de la vida y la sobrevivencia humanas, lo cual constituye una ética de la justicia:

SUUM CUIQUE TRIBUERE

(Dar a cada uno/una lo suyo según sus necesidades)

Esta convergencia ascendente de los tres movimientos indignación-emancipación-justicia, en los cuales aparecen imbricados ética y conocimiento, son constitutivos de una ética de/para la vida, lo cual para Franz Hinkelammert es el único *realismo político* posible.

Referencias bibliográficas

Hinkelammert, F. J. (2008). Hacia una crítica de la imaginación mítica: el laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. Palabra Comprometida Ediciones-Driada-DEI.



V PARTE. **FRANZ J. HINKELAMMERT, *IN MEMORIAM***

La Universidad Nacional fue una casa abierta para Franz Hinkelammert, donde él desplegó su magisterio desde su llegada a tierras centroamericanas en 1976. Por eso, la UNA siente la partida del maestro y celebra su vida y rinde tributo por su obra imperecedera.

Homenaje³⁷

Ernesto Herra Castro

Buenos días tengan todas y todos ustedes. En nombre de la escuela de Economía, el Instituto de Estudios en Población y la escuela de Sociología de la Universidad Nacional les damos la más cordial bienvenida.

El presente es un homenaje cargado de valores a partir de los que rendimos gratitud al magisterio de aquel al que Enrique Dussel se refiere como el “más grande filósofo del siglo XX”, criterio compartido por cada una y cada uno de sus discípulos diseminados por toda América Latina y Europa, ampliando los horizontes lingüísticos y culturales que atraviesa la utopía común de la emancipación.

Con paciencia, sutileza y mucha sofisticación, el Dr. Hinkelammert dio continuidad a la crítica de la religión que, para el Marx de 1843, había llegado a su fin, para retomarla como crítica a la idolatría para confrontar a todo Dios del cielo y de la tierra que no reconozca que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.

Franz, como nos referimos a nuestro maestro, coordinador, compañero y amigo, cultivó entre las y los suyos una vocación hacia el trabajo arduo, el compromiso honesto, desinteresado y sincero de recuperar el imperativo categórico de Marx, según el cual se debe “...echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Desde Brasil, Chile, Bolivia, Colombia y Venezuela, atravesando el Istmo centroamericano desde Panamá, Costa Rica y El Salvador, el pensamiento de Franz Hinkelammert gozó de amplia recepción. Así en México y en Cuba, Argentina y en su natal Alemania.

37 Palabras de bienvenida en el homenaje in memoriam, Franz J. Hinkelammert: humanista de la praxis y creador de utopías, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional (UNA), el 14 de setiembre de 2023.

El pensamiento de Franz se cultivó entre las y los pensadores críticos del sur global y gozó de años de florecimiento en el Grupo de Pensamiento Crítico, que él mismo coordinó y que tuvo nacimiento no en otra sino en esta casa de enseñanza: la Universidad Nacional. Y es que la nuestra no es *necesaria* por discurso, retórica o pose. Es *necesaria* porque en ella se produce el pensamiento crítico más sofisticado producto del encuentro de decenas de pensadores que han hallado en ella tierra fértil donde sembrar sus sueños e ilusiones. Las de Franz tenían que ver con la emancipación del ser humano.

Con este sentido homenaje compartimos con ustedes nuestra profunda tristeza esperanzada en el presente y el futuro de nuestra especie para que ella tenga la capacidad de transformar sus instituciones y ponerlas al servicio del ser humano y no en el sentido contrario. Nuestra tristeza esperanzada está fundada en la utopía. Pero en este momento temprano todavía sigue siendo eso: tristeza profunda, sentida, llorada y en cercanía entre las y los nuestros, deseándole a su familia fortaleza para superar la partida física de su padre y esposo. El cariño que le hemos tenido a su papá ha sido extensivo a toda su familia. Su familia guarda entre las y los miembros del Grupo de Pensamiento Crítico el cariño sincero de quienes lo integramos.

La tradición aimara, en la cual tuvo también influencia el maestro Hinkelammert, piensa la partida física como un momento de la muerte más no muere aquel que es recordado. A Franz no sólo lo recordaremos por años en el plano del cariño sentido, sino por su vigencia crítica en el presente tiempo histórico.

A Franz lo trabajaremos en el sur global durante las décadas por venir, con la esperanza de honrar a nuestro maestro no para copiarle sino para, junto a él, continuar nuestro camino. De parte de quienes fuimos tus discípulos no te deseamos otra cosa sino un buen viaje en tu camino a la eterna liberación, querido maestro.

¡Larga vida a la crítica! ¡Larga vida a la utopía! ¡Larga vida a tu memoria querido maestro!

Semblanza

Franz Josef Hinkelammert, *in memoriam*

Norman José Solórzano Alfaro³⁸

Conocí a Franz una tarde de invierno en Sevilla, en 1999, pero la vida ya me había hecho seguir su magisterio intelectual desde 10 años antes, cuando en mis búsquedas intelectuales me había encontrado con la luminosa *Crítica a la razón utópica*, versión del DEI, que me cambió completamente la manera de pensar, investigar y actuar. La misma obra que, más tarde, junto con el compañero Juan Antonio Senent, tuvimos la oportunidad trabajar y colaborar con Franz para su edición ampliada como *Crítica de la razón utópica*, edición de la española Desclée y que es el nombre que originalmente el autor había querido.

Desde ese momento se estableció una relación de “amistad, de respeto y cariño”, como dice la canción, y Franz me incluyó en su escuela de pensamiento y reflexión. Esa de la que formamos parte tantos y tantas en todo el continente latinoamericano de sus pasiones, en su natal Alemania, y en su querida España.

Hoy, en este homenaje, me corresponde hacer una breve semblanza de su itinerario vital, la cual muchos mejor que yo podrían hacerla. Por eso solo haré un sencillo recordatorio de algunos momentos de su larga, productiva, luminosa y amorosa vida, y para ello empiezo por lo fundamental, es decir, por...

Franz, la persona, el amigo

Franz Josef Hinkelammert, nació en Emsdetten, en la región de Renania del Norte-Westfalia, Alemania, el 12 de enero de 1931 y nos dejó el pasado 16 de julio de 2023, continuando su viaje cósmico.

38 PUna primera versión de esta semblanza se compartió en el homenaje rendido en la UNA, el 14 de setiembre de 2023. Esta versión corresponde a la compartida en el marco del VIII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico.

Sus primeros años de vida trascurrieron en el contexto de ascenso y consolidación del nazismo, en una sociedad movilizada por la guerra y bajo un régimen político totalitario. Esto lo marcó fuertemente, como muchas veces él lo recordaría en sus conversaciones.

Esta experiencia de la sin-razón y la perversión deshumanizante también estuvo presente en muchos momentos de su vida. Como cuando tuvo que acudir a la embajada alemana en Santiago de Chile, en los momentos del golpe de Estado, para preservar su vida y la de los suyos y poder salir, también él, a un exilio.

Sin embargo, estas situaciones nunca lo llevaron a caer en cinismo nihilista, ni en pesimismo derrotista, sino que él se abrazó a la causa de la humanidad, que era la suya, la de su gente querida y cercana. Por eso también disfrutó la vida y vivió el amor.

Franz disfrutaba sobremanera conversar. No era la suya una voluntad de enseñar como el que sabe, sino de preguntar como el curioso que comparte una visión. Y si eso se hacía con una copa de vino, tanto mejor. Vino que alegraba el espíritu y lo movía a tomar la guitarra y cantar, cuando lo compartía con sus cercanos y cercanas, en íntima complicidad de pensamiento y acción.

El dolor tampoco le fue ajeno, con sus pérdidas de personas queridas o por las deslealtades de quienes consideraba sus colaboradores e interlocutores. No obstante, poco espacio había en él para el rencor y sí mucha la tarea por hacer, y esta solo tenía sentido si la compartía con otros y otras.

Franz generó vida, la de sus siete hijos (Johannes, Kathy, Franklin, Anita, Maricella, Francisco y Vilma Paula), pero también la vida intelectual de cientos de sus alumnos, discípulos y contertulios. Él veía una extensión de esa vida-conversación interminable en la publicación y lectura de sus trabajos, sus libros y artículos... eran como otros hijos, por eso le interesaba saber si eran leídos y las reacciones y resonancias que había frente a estos, pero no por vanidad, sino para continuar pensando, trabajando, descubriendo nuevas preguntas y alumbrando nuevas claves de entendimiento.

En fin, parafraseando a otros, siempre tuve la sensación de que a Franz poco le importaba saber que él era Hinkelammert, el grande, como lo veíamos todos nosotros/as.

Esa es la gran humanidad, que sostuvo a...

Hinkelammert: el maestro, el intelectual

Esta es la dimensión conocida y compartida por la mayoría de nosotros, de la que se escribe y publica, pero también central en este itinerario vital y en este homenaje.

El itinerario intelectual de Hinkelammert también es un recorrido por los espacios donde vivió, amó y pensó.

Así, terminada la Segunda Guerra Mundial, y en pleno proceso de reconstrucción de Alemania, Franz Hinkelammert entró a estudiar en la Universidad de Friburgo en 1950, pasando a la Universidad de Hamburgo y luego a la Universidad de Münster, donde desarrolló sus intereses en las cuestiones económicas, de filosofía y teología, que estuvieron siempre presentes en su trabajo, y le permitieron centrar su atención en la relación teórica entre ideología y economía. Además, para él lo teológico no le servía como afirmación e imposición doctrinal externa, sino como horizonte de sentido último de toda acción humana - como dice su traductor al portugués Silvio Saleg Higgins.

En 1955 obtuvo una beca que le permitió iniciar sus estudios de posgrado y doctorado en economía en la Universidad Libre de Berlín, los cuales concluyó en 1960. En esta universidad se mantuvo como asistente de investigación hasta 1963.

Durante ese periodo -nos recuerda Enrique Dussel- la investigación de Hinkelammert lo conduce a descubrir que el socialismo real y el capitalismo constituyen dos proyectos de dominación que responden a la misma racionalidad instrumental moderna. El proyecto socialista se propone la dominación de la naturaleza, mientras el proyecto capitalista se propone la dominación de la naturaleza y del ser humano. Con ello también plantea una seria crítica al sistema soviético, lo que hace que su presencia en el Instituto de Europa Oriental se volviera insostenible.

Por otra parte, el interés de Hinkelammert por Latinoamérica fue temprano, pues a partir de los diecisiete años, como señala Yamandú Acosta, Hinkelammert empezó a interesarse por nuestra historia, y a leer sobre acontecimientos como la conquista de México, en la que resaltaba la figura de Hernán Cortés y las guerras de independencia con la presencia de próceres como Simón Bolívar.

Este hecho llevó a que la Fundación Konrad Adenauer le ofreciera trabajo en Chile, en calidad de profesor de Sociología Económica en la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), por lo que en 1963 se asienta en Santiago de Chile. Primero trabajó en la Escuela de Sociología y en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) y luego se trasladó al Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN).

En 1968 se separó de la Democracia Cristiana, y empezó a militar en el Movimiento de Acción Popular Unitaria, más conocido por su acrónimo MAPU, partido político de izquierda, fundado el 19 de mayo de 1969. De esta forma se dio el acercamiento de Franz Hinkelammert a la coalición política de la Unidad Popular. En este contexto político, y trabajando desde el CEREN, publicó en 1970 dos de sus obras imprescindibles: *Dialéctica del desarrollo desigual e Ideologías del desarrollo* y *dialéctica de la historia*, de lo cual Henry Mora conversará más adelante.

En 1973, con motivo del golpe de Estado en Chile, perpetrado por las fuerzas militares, encabezadas por Augusto Pinochet, del cual se están cumpliendo 50 años, se vio obligado a dejar ese país y retornar a Alemania. No obstante, su querencia profunda por Chile nunca cesó, y ese tiempo vivido en el país austral y las experiencias tenidas siempre estuvieron presentes en su conversación y en sus obras.

A su retorno a Alemania, se incorporó como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano de la Universidad de Berlín, hasta 1976, pues la confirmación de la cátedra universitaria que había obtenido fue bloqueada por intereses políticos.

Este hecho y su pasión por Latinoamérica, lo hizo retornar en 1976, esta vez para establecerse definitivamente en Costa Rica, con un breve periodo de su estancia en Honduras, entre 1978 y 1982, cuando se desempeñó como director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

En Costa Rica, junto con Hugo Assman y Pablo Richard, fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) desde el cual ejercería su magisterio intelectual y desarrollaría su obra, en los siguientes 30 años, hasta 2006, cuando tuvo que dejar ese espacio, y con ello se abrió una herida en su corazón, la cual, sin embargo, en los años posteriores pudo restañar y seguir colaborando.

En el DEI, Hinkelammert recibió a muchos pensadores y pensadoras, de distintas partes del mundo, además ahí imaginó y escribió muchos de sus textos.

Otro espacio muy querido por él, eran los encuentros anuales, a los que acudía con mucha ilusión en Suiza, con sus amigos de habla alemana, donde exponía sus reflexiones y de donde surgieron muchas de sus intuiciones y elaboraciones. Estos encuentros lo revitalizaban y fue de las cosas que más extrañó en sus últimos años.

En lo cotidiano, Hinkelammert compartía sus labores en el DEI con la docencia en la Universidad Nacional (UNA) y la Universidad de Costa Rica (UCR), donde también sembraría las semillas de su humanismo y pensamiento crítico. Su presencia en estas universidades se mantuvo prácticamente durante toda su vida.

Estos fueron algunos de los lugares desde donde Hinkelammert ejerció y proyectó ese magisterio que a tantos y tantas nos ha transformado y nos ha enrolado en su gran proyecto intelectual; así lo reseña Estela Fernández:

“Alejado del DEI a partir de 2007, Franz Hinkelammert continúa... su tarea de investigación y docencia en Costa Rica, donde mantiene vínculos institucionales con la Universidad de Costa Rica (UCR), donde dicta periódicamente seminarios de posgrado, y fundamentalmente con la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). En 2008 Hinkelammert fundó con un puñado de colaboradores el Grupo de Pensamiento Crítico (GPC), asociación sin fines de lucro formada por numerosos profesores, investigadores y estudiantes costarricenses, a los que se fueron uniendo otros latinoamericanos. Muchos de sus integrantes habían participado en décadas anteriores del “Seminario de Investigadores”, realizado anualmente en el DEI por un periodo de cuatro meses. Este espacio multidisciplinario –donde convergen economistas, filósofos, sociólogos, juristas, educadores, escritores y artistas– nació en estrecha coordinación con la Cátedra de Pensamiento Crítico “Franz Hinkelammert”, fundada en el año 2007 en la Universidad Nacional (UNA)” (Fernández Nadal, E. (2016). Palabras en ocasión de la entrega del doctorado *honoris causa* a Franz Hinkelammert. Anuario de Estudios Centroamericanos, Universidad de Costa Rica, 42: 483-507)

En esta última etapa de su vida, que abarca casi la veintena de años, Hinkelammert siguió colaborando en diversos espacios en los que, sobre todo, disfrutaba compartir con estudiantes. Es la época en la que va a alumbrar su segunda crítica, la crítica a la razón mítica, y la formulación de su humanismo de la praxis, que viene aparejada y como sustento de sus dos críticas.

Un detalle de la personalidad de Franz Hinkelammert era su renuencia a ser el centro de atención, él lo que quería era conversar y que se discutieran sus ideas e intuiciones. Sin embargo, aceptó honores, más que merecidos, como posibilidad de que estas ideas se conocieran y se discutieran. Por eso es relevante mencionar ahora los...

Honores y reconocimientos

Entre los muchos honores y reconocimientos que recibió Franz en vida, se cuentan:

- En 2003, el Ministerio de Cultura de Costa Rica le entregó el Premio Nacional Aquileo J. Echeverría.
- En junio de 2006, fue galardonado con el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, entregado en Caracas por el presidente venezolano Hugo Chávez.
- En 2008 se fundó la Cátedra de Pensamiento Crítico “Franz Hinkelammert” en la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), y en torno a ella se creó el Grupo de Pensamiento Crítico; contando ambos espacios con la figura de Franz Hinkelammert como fundamental animador.
- Ha recibido el Doctorado Honoris Causa en cinco universidades: la Universidad Nacional de Costa Rica (2002), la Universidad UniBrasil (2005), la Universidad Bolivariana de Venezuela (2007), la Universidad de la Habana (2013) y la Universidad Nacional de Cuyo (2015).
- Desde 2018, y para facilitar la lectura de los trabajos de Hinkelammert, la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, a través del Departamento de Filosofía y la Biblioteca “P. Florentino Idoate, S.J.”, ha puesto a disposición de los interesados la Colección Virtual Franz Hinkelammert, que garantiza la disponibilidad

y acceso gratuito a su vasta obra. Tienen disponibles textos en español, inglés, alemán, portugués e italiano.

- El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) puso a disposición de manera gratuita parte de su obra en formato digital.

Para terminar, quiero compartir algunos fragmentos de otras personas, que se han referido a Franz Hinkelammert, desde antes de su partida y también con motivo de esta:

Testimonios

Para finalizar, quiero traer las palabras de personas que compartieron, discutieron y caminaron con Franz, lo cual da cuenta de la talla humana e intelectual de nuestro maestro y amigo.

“La partida reciente del enorme intelectual, filósofo y economista Franz Hinkelammert es un hecho que por comprensible que sea no deja de resentirse por la falta que nos hace su tino y lucidez de pensamiento crítico en el marasmo hacia el que avanzamos inexorablemente como sociedad. Pero, además, por la calidez de su persona, su gran sentido del humor y su humanismo. Un lujo que hubiera escogido Costa Rica como su casa por tantos años y que desde aquí divulgara su pensamiento de nivel universal.”

Redacción Universidad (26 julio, 2023). <https://semanariouniversidad.com/suplementos/franz-hinkelammert-el-gigante-del-pensamiento-critico/>

“Indudablemente, Franz Hinkelammert es uno de los investigadores sociales más importantes de América Latina. Esto se manifiesta no sólo en la difusión de su obra, la publicación de sus libros en Europa y en nuestro continente, sino también en el creciente reconocimiento de sus aportes por importantes investigadores, científicos sociales, teólogos críticos y filósofos latinoamericanos.”

Vergara Estévez, J. (2001). Franz Hinkelammert, El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización (p. 297). Ed. Lom. <https://journals.openedition.org/polis/7220?lang=fr>

“A pesar de su densidad teórica y de la precisión con que enfoca las cuestiones decisivas de nuestro tiempo, la obra de

Hinkelammert ha afrontado y afronta todavía dificultades para lograr un grado de conocimiento acorde con su envergadura. Seguramente esos inconvenientes están originados en el hecho de que Hinkelammert escribe en castellano, para un público primeramente latinoamericano, y lo hace desde un pequeño país de Centroamérica y a través de sellos editoriales independientes y modestos.”

Fernández, E. (2017). Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. CLACSO/ALAS. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano).

“La obra de Hinkelammert permite justamente entender cómo el cientista social latinoamericano con pretensión crítica, perdió el horizonte crítico al caer acríticamente en los prejuicios de la modernidad, es decir, al asumir ingenuamente el modelo trascendental de la modernidad como si fuese el modelo ideal por excelencia de la humanidad cuando en realidad no lo es. Pero para entender este diagnóstico, primero hay que entender la obra de Hinkelammert, la cual a juicio nuestro no ha sido entendida ni difundida no sólo por los prejuicios típicos de nuestros cientistas sociales, sino por la dificultad y complejidad de su obra”

Bautista Segales, J. J. (2007). Hacia una ética crítica del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento de Franz Hinkelammert.

“Franz Hinkelammert es uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo. (...) Su vida no solo ha transcurrido como intelectual de muy alto nivel, sino como militante de los derechos humanos y la democracia, con un pensamiento maduro y comprometido. (...) Franz no solo es un escrito del caso o del informe, el pensamiento de Hinkelammert es universal, intenta abarcar la totalidad, pero es el escrito inmerso en un tiempo de diversidades, de alternativas, de apuestas por la transformación hechas con ópticas diversas. No es el autor del nihilismo, tampoco del capricho, lo relevante es el tema en toda su obra (...). Es un pensador de la complejidad del mundo que urge de voces de denuncia y de reflexiones serias” (9)

Lilia Solano y Marcela Vega Vargas (Hinkelammert. F. (s.f.). Raíces del pensamiento crítico. Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Observatorio de Derechos Humanos, Paz y Conflicto, Alfredo Correa

de Andréis). <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/2153/1/Ra%C3%ADces%20del%20pensamiento%20cr%C3%ADtico.pdf>

“... el diálogo interdisciplinario de la teología Latinoamericana con otras ciencias es parte de todo un programa de trabajo que ya cuenta con un vías institucionales y organizativas sólidas (...). Lógicamente, no se debe silenciar en este contexto la importancia decisiva de la obra de Franz J. Hinkelammert para el fomento del diálogo interdisciplinar de la teología latinoamericana, especialmente con la economía y la política. Su obra sería, por cierto, la mejor base para mostrar en un estudio detallado la transformación de la racionalidad teológica en y a través de la interacción con la economía” (131)

Fornet Betancourt, R. (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Desclée De Brouwer.

“Con el fallecimiento de Franz Hinkelammert el 16 de julio a los 92 en San José de Costa he perdido a un amigo entrañable y la teología de la liberación pierde a una de las voces más lúcidas y autorizadas del pensamiento crítico latinoamericano que fue capaz de articular armónicamente cuatro campos de reflexión y análisis no siempre bien avenidos: la filosofía política, la economía, la sociología y la teología.

“A esto cabe añadir su gran humanidad, su sentido de la amistad, su trato exquisito y su solidaridad sin límites con los sectores populares más vulnerables de la población mundial.

“Considero a Franz Hinkelammert un luminoso ejemplo de “amor político eficaz”, del que hablaba y puso en práctica Camilo Torres.”

Tamayo, J. J. (2023). Franz Hinkelammert: economía y teología de la liberación. *Redes Cristianas*. <https://redescristianas.net/franz-hinkelammert-economia-y-teologia-de-la-liberacion-el-dialogo-juan-jose-tamayo/>

“En este recién pasado mes de junio falleció Franz J. Hinkelammert (1931-2023), alemán de nacimiento, pero también latinoamericano por elección personal.

“Digamos que Franz fue siempre correctamente obstinado. Como deben serlo quienes, como él, desean un mejor mundo para todos, donde la libertad/goce/dignidad de cada uno nutra o promueva la libertad/goce/dignidad de cada otro. Este tipo

de pensar/sentir es el que lleva a imaginar que el catolicismo de Hinkelammert no fue nunca excesivamente ortodoxo. Las verdaderas divinidades así lo habrán comprendido.

“Gracias, Franz. Y hasta la victoria siempre.”

Gallardo, H. (2023). Franz J. Hinkelammert. *Pensar América Latina*. <https://heliogallardo-americalatina.info/>

“Franz Josef Hinkelammert (1931-2023) es el más grande pensador crítico latinoamericano contemporáneo. Su obra deja al descubierto el fundamento ideológico, fetichista y de dominación del proyecto civilizatorio de la modernidad, así como la irracionalidad de su razón instrumental y científica, principales responsables de la profunda crisis en la que se encuentra la humanidad en el siglo XXI.

“Durante los años 70 tomamos contacto con él, e inspirados en una conferencia suya escribimos un artículo sobre “El ateísmo de Marx y los profetas”, conversamos largamente sobre ser ateos ante los dioses terrestres, ahí surgió una profunda amistad y un diálogo que se mantuvo hasta el final. Se puede decir que nuestra filosofía de la liberación es discípula de Franz Hinkelammert, a través de su obra se nos reveló el materialismo de Marx, lo que nos permitió formular el principio material de la ética y de la política.”

Enrique Dussel Ambrosini, E. y Colmenares Lizárraga, K. (2023). Franz Hinkelammert: hacia un nuevo humanismo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2023/08/07/opinion/019a2pol>



RESEÑA DE AUTORES



Yamandú Acosta (Uruguay)

Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas y estudios Latinoamericanos. Docente libre, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Investigador Activo Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Autor de artículos, capítulos de libros y libros de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos.



Henry Mora Jiménez (Costa Rica)

Economista y académico. Doctor en Ciencias Económicas de la Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología (ULACIT) y postdoctorado en Bienes Públicos de la Universidad de Tilburg. Licenciado en economía con énfasis en estadística de la Universidad de Costa Rica y Máster en política económica de la Universidad Nacional. Autor de varios libros y textos académicos, como “Hacia una Economía para la vida” en coautoría de Franz Hinkelammert.



Hugo Amador Herrera Torres (México)

Doctor en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid. Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de La Habana. Posdoctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica. Es Profesor e Investigador Titular en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Su línea de investigación principal es enfoques alternativos al desarrollo económico capitalista. hugo.herrera@umich.mx



Jorge Vergara Estévez (Chile)

Doctor en Filosofía, por la Universidad de París 8, Vincennes-Saint-Denis. Profesor de planta en Universidad de Chile. Investigador senior en filosofía política, especialmente en liberalismo, neoliberalismo y democracia.



Carlos Molina (El Salvador)

Obtuvo su doctorado en Filosofía Iberoamericana por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), en 2006. Desde 1996 trabaja como profesor en el Departamento de Filosofía de la UCA, dedicándose a la investigación y enseñanza en las áreas de ética, pensamiento crítico y cultura contemporánea.



Yohanka León del Río (Cuba)

Educadora popular (1998), Doctora en Filosofía (2006). Profesora titular de la Universidad de La Habana (2012). Investigadora titular (2014) del grupo América Latina, filosofía social y axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía de Cuba. Coordinadora de la Cátedra de pensamiento crítico “Franz Hinkelammert” e integrante del equipo de coordinación del Espacio Feminista “Berta Cáceres”; ambos del Instituto de Filosofía. Miembro del Consejo Científico de la Revista Cubana de Ciencias Sociales. Ha publicado artículos sobre pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, feminismo, utopías, movimientos sociales y paradigmas emancipatorios. Orcid: 0000-0002-0684-9414. Email: yohankal@gmail.com



Carlos Asselborn (Argentina)

Doctor en Estudios sociales de América Latina. Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba. Director del proyecto de Investigación “Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el pensamiento crítico latinoamericano”, 2023-2026. FFyH/FCPolyRRII, Unidad asociada del CONICET: Área de Ciencias Sociales y Humanidades; Universidad Católica de Córdoba.



William R. Hughes (Panamá)

Profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Panamá. Ha sido Decano de la Facultad de Economía de la Universidad de Panamá, así como Director del Centro de Investigación de su Facultad. Es autor de numerosas publicaciones sobre temas de desarrollo y ha sido profesor visitante en universidades de Canadá, Costa Rica, España, Honduras y México.



David Orlando Ramírez Naranjo (México)

Profesor de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Campus Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudiante de doctorado en Desarrollo y Sustentabilidad en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Maestro en Desarrollo y Sustentabilidad por la UMSNH. Especialista en Gerencia del Riesgo por la Universidad Minuto de Dios, Colombia, e Ingeniero Ambiental por la Universidad El Bosque, Colombia. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Investigaciones Sociales, el Instituto de Investigaciones Económicas y el Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad, todos de la UNAM.



José Fernando Castrillón Restrepo (Colombia)

Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana e integrante del grupo de investigación “Pensamiento crítico y subjetividad”. Doctor en Teología (Dominican University College y Carleton University), Magister y Teólogo (PUJ). Investigador en las áreas de teología de la liberación y escatología desde el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. <http://orcid.org/0000-0002-4716-629X>



Jung Mo Sung (Brasil)

Doctor en Ciencias de la Religión y especialista en la relación entre Teología y Economía, así como de la teoría de la educación en vista de la solidaridad. Autor de numerosos artículos y libros de éxito. Trabaja dentro del paradigma de la teología de la liberación.



Carlos Angarita (Colombia)

Investigador independiente en el ámbito de la Teología Política. Doctor en Teología y Magíster en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Ha desarrollado investigaciones teóricas y de campo inspirado en el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Autor de artículos y libros como: “La constitución del ser humano como sujeto. Teología de la liberación y pensamiento crítico” (2016), “Cuando se hacía la fiesta, todos vivíamos en comunidad”. Comunidades en destierro: Narraciones para una espiritualidad del peregrino” (2007) y “Estado, Poder y Derechos Humanos en Colombia” (2000).



Norman José Solórzano Alfaro (Costa Rica)

Doctor en Derecho con énfasis en Derechos Humanos por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla-España. Doctor en Educación con énfasis en mediación pedagógica por la Universidad La Salle, San José. Director del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional. Cuenta con diversas publicaciones, entre ellas: Crítica de la imaginación jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia (2007); Experiencia jurídica... experiencia de aprendizaje. Una mirada a la imaginación jurídica desde la pedagogía y el pensamiento complejo (2013).

IMPRESO EN:

Ciudad de México, octubre 2025, por Editorial Color
El tiro consta de 300 ejemplares impresos sobre papel
Book Cream de 60 gramos; cubiertas impresas sobre
cartulina Couché de 250 gramos.
<http://www.editorialcolor.com/>

AJUSTE EDITORIAL DE LA REIMPRESIÓN:
Daniel Sandoval Vázquez

La modernidad, fundada en las ciencias empíricas, está a punto de destruirse a sí misma. Practica esta destrucción, porque no entiende más los contenidos utópicos de su propio ser, y además trata este hecho como un tabú. Comportándose así y considerándose como praxis realista "más allá" de toda utopía, la modernidad destruye a su propio mundo. Por ello, darse cuenta del problema de la utopía llega a ser la condición de la sobrevivencia del mundo moderno de hoy mismo. Una iluminación tal, por un lado, tiene que elevar a la luz los contenidos utópicos de la modernidad, y por el otro tiene que dar cuenta de la *condición humana* como espacio de lo posible del ser humano.

La crítica de la razón utópica demuestra que en la modernidad la razón misma ha adoptado un carácter utópico. Por eso hoy esta crítica es posible y necesaria. 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 conciencia. Por consiguiente, la crítica la razón utópica no se propone la tarea de abolir la utopía. Eso sería la utopía más peligrosa y más destructora de todas. El pensar en utopías hace parte de la *condición humana* misma. Quien proclama el "fin de las utopías", llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *condición humana*. El hecho de que hoy se emprende este levantamiento precisamente en nombre de la *condición humana*, la hace más peligrosa aún.

La abolición de las utopías es el problema, sino la toma de conciencia en cuanto a su importancia y sus características. Las utopías son imaginaciones, que se relacionan a un "más allá" de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la *conditio humana*. Todavía vale el grafiti de 1968 en un muro de la universidad de París, aunque un poco cambió: "¡Seamos realistas, pensemos lo imposible!" Porque no pensar lo imposible es imposible, y sin pensar lo imposible jamás podemos circunscribir el marco de lo posible.

Franz J. Hinkelammert (2002). Crítica de la razón utópica. Desclée.



ISBN 9789974801211



9 789977 148012 1