

TEOLOGÍA PROFANA Y ÉTICA DEL SUJETO EN FRANZ HINKELAMMERT

Estela Fernández Nadal*

esfer@speedy.com.ar

En el capítulo 1 del libro primero de *El Capital* Marx desarrolla la cuestión del "fetichismo de la mercancía", fenómeno por el cual los bienes producidos para ser intercambiados en el mercado adquieren vida e iniciativa propias. Una mesa, por ejemplo, considerada como un valor de uso no tiene nada de misterioso,

Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía* [...] no solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso¹.

El carácter "metafísico", "místico", "misterioso" que adoptan los objetos producidos por el hombre en tanto mercancías, le recuerda a Marx "las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres"². Por eso llama al fenómeno "fetichismo" y se interesa por descubrir el secreto de ese comportamiento autónomo.

En un trabajo de 1977, titulado *Las armas ideológicas de la muerte*³, Hinkelammert retoma el problema del fetichismo, para releer a Marx y examinar en detalle las tres dimensiones del fetichismo, propuestas en *El Capital* (de la mercancía, del dinero y del capital). Allí define el fetichismo como "el modo como se hace visible y perceptible lo abstracto", y explica el fenómeno

* INCIHUSA-CONICET. U.N.de Cuyo. Mendoza

¹ Marx, K. (1966), *El Capital*, 2 ed., FCE, México, pág. 36 y s. Subrayado del autor.

² *Ibidem*, pág. 38.

³ Hinkelammert, F. (1997), *Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José.

descubierto por Marx como efecto, al interior de la sociedad mercantil-capitalista, de un juego engañoso de espejos, que hacen visible (de modo invertido) lo invisible (las instituciones, esto es el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas), al tiempo que invisibilizan lo visible: las necesidades de la vida real de los hombres concretos.

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos "físico-metafísicos". Por un lado estas mercancías son objetos; por otro, tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto (...) se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, (se) arrojan la decisión sobre la vida o la muerte de aquel (...). Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida⁴.

Para Hinkelammert lo que Marx demuestra en estas páginas es que las relaciones jurídicas contractuales son un espejo en el que se hacen visibles las relaciones económicas mercantiles, en sí mismas abstractas e invisibles. Pero la imagen que ese espejo revela es, en primer lugar, parcial, pues oculta una parte de la realidad, una parte "ausente": aquello "que no es", pero "que podría ser", a saber, las relaciones humanas no son, pero podrían ser, relaciones de reconocimiento y respeto entre seres que se necesitan, en el marco de una sociedad donde se garantiza la reproducción de la vida de todos y todas. Y, en segundo lugar, la imagen está invertida, es una imagen distorsionada, porque la dimensión humana "ausente" –el carácter social del ser humano– es trasladado a las cosas, convertidas ahora en mercancías y revestidas del carácter social humano del cual se ha despojado a los productores-consumidores. Así, las cosas devienen seres dotados de vida propia, sujetos sociales que se relacionan entre sí. El carácter de producto social del trabajo

⁴ *Ibidem*, pág. 12.

colectivo de los sujetos es invisibilizado-visibilizado bajo la forma de su imagen distorsionada: la mera intercambiabilidad.

En definitiva, en la medida en que las personas se relacionan como meros propietarios unidos por un vínculo contractual, resultan dominados por las relaciones "sociales" entre cosas. En el seno de la relación contractual ha acontecido una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) ha resultado subsumido e invisibilizado bajo el imperio de lo abstracto (la institución mercado). Ahora el mercado decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos y de la naturaleza, según criterios formal-instrumentales. La mercancía ha devenido un fetiche que gobierna la vida humana, el producto del trabajo humano se ha independizado de su productor y genera un mundo espiritual habitado por seres poderosos, dioses de una extraña religión (en sentido amplio) no confesional –o no religiosa (en sentido estricto)– sino profana.

Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados –siendo este mecanismo obra suya– no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima⁵.

En este pasaje de Hinkelammert –que necesariamente nos trae a la memoria el célebre escrito de Walter Benjamin: "El capitalismo como religión"– se sostiene que en esa religión profana el mercado es la divinidad suprema: una divinidad inmanente, sin ninguna vocación trascendente, que además, como en las religiones llamadas "primitivas", es una divinidad que exige sacrificios humanos, pero lo hace en una proporción que ninguna cultura "primitiva" podría haber imaginado ni justificado jamás.

Hinkelammert encontró en el análisis marxista del fetichismo una clave interpretativa de la compleja realidad existencial humana. Según su entender,

⁵ *Ibidem*, pág. 22.

para desarrollar sus posibilidades latentes, el ser humano necesita establecer relaciones sociales que vayan más allá de la relación inmediata, cara a cara, con otros; necesita generar instituciones, lenguaje, leyes, ciencia, cultura, un mundo de dispositivos abstractos que le permiten ampliar el ámbito de su experiencia directa y pensar en términos de universalidad. Este mundo acompaña e impulsa el proceso de "humanización" del ser humano, pero al mismo tiempo, por su carácter abstracto tiene capacidad de independizarse de sus creadores, de convertirse en espejismos que absorben su ser sujeto, los subordinan y los instrumentalizan en función de fines que ya no son humanos, en sentido estricto, sino institucionales, sistémicos. Se convierten entonces en sujetos, fetiches, divinidades que pueblan la ideología sedicente "secular" de las sociedades modernas. Divinidades, por tanto, "seculares", inmanentes, profanas. Para pensarlas (y poder sustraerse de su poder) hay que desarrollar una "teología profana", esto es, una forma de pensamiento crítico y emancipatorio que está dispuesta a no dejarse engañar por el carácter profano de los dioses a cuyos pies se inclinan y someten las sociedades modernas.

En el texto comentado, Hinkelammert retoma el tópico marxiano del "fetichismo de la mercancía" y lo generaliza, más allá del mercado, a todo el sistema institucional y simbólico de las sociedades modernas. De allí que, a lo largo de más de cincuenta años de trabajo intelectual, haya ensayado diversas aproximaciones teológico-profanas. Pasaremos revista, a continuación, a dos de las más importantes: la ciencia moderna y las utopías socio-políticas.

Para Hinkelammert, no sólo el mercado sino también la ciencia moderna es un ámbito poblado por seres "físico-metafísicos". Detrás del prestigio logrado a partir de su capacidad para desplazar a la religión de su lugar de privilegio en la cultura pre-moderna, Hinkelammert devela que el fetichismo permanece solapado y activo.

El filósofo sostiene que, a pesar de que se la considera y denomina "empírica", la ciencia moderna no se basa en la experiencia. Muy por el contrario, surge de la *abstracción* de la experiencia, ámbito éste que se organiza en torno a la centralidad del sujeto. La abstracción, en cambio, supone

un distanciamiento de ese ámbito que da por resultado la construcción teórica de lo que llamamos “objetividad” del mundo.

Si la experiencia de chocar contra una pared nos enseña que ésta es dura, la perspectiva científica supone un distanciamiento de esa experiencia subjetiva fundante y la construcción del dato “objetivo” (independiente del sujeto) de la dureza del muro. Se produce entonces una inversión: la cualidad impenetrable de la pared aparece como el dato primero, y la experiencia del choque y del dolor en el cuerpo pasa a ser considerada una cuestión derivada. El ser humano se convierte él mismo en un objeto entre otros⁶.

A partir de la experiencia subjetiva de la abolladura de la frente, se construye el objeto duro. Otra vez se consume una inversión. Se olvida que dicha “objetividad” resulta de un ejercicio de abstracción, y en consecuencia se produce la enajenación de ese mundo objetivo, su conversión en un ser independiente, en fetiche portador de una voluntad autónoma y caprichosa. Nuevamente la mesa se ha puesto a bailar y de su cabeza de madera están saliendo extrañas consignas. Tal es lo que sucede cuando las ciencias se pueblan de representaciones de mecanismos perfectos (la mano invisible del mercado de Smith, el demonio de Laplace, el observador que viaja a velocidad de la luz de Einstein, el juez Hércules de Habermas, etcétera), que abstraen la dimensión contingente de la realidad humana, para poder pensar los fenómenos en el nivel de abstracción y generalización que requiere la mirada científica. Conceptos como los de caída libre, péndulo matemático, movimiento de un cuerpo sin fricciones, no corresponden a ningún objeto empírico. Son *constructos* que surgen de pensar la naturaleza en términos de mecanismos de funcionamiento perfecto. A partir de ellos se formulan las leyes científicas, que permiten explicar muchos fenómenos; luego, el proceso de formación de tales mecanismos se olvida; finalmente, en función de ellos, los hechos empíricos terminan siendo interpretados como “desviaciones” de los modelos perfectos contruidos por abstracción. Todos ellos –no sólo los que operan en la física

⁶ Hinkelammert, F. (2007), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Arlekin, San José, pp. 180-187.

sino también en las ciencias sociales, como la economía— se basan en la suposición de la existencia de un ser omnisciente hipotético, que tiene un conocimiento absoluto, sin resto, de todas las variables que intervienen en un proceso complejo e incognoscible a cabalidad para un entendimiento finito. No se advierte que a través de tales mecanismos perfectos penetra la metafísica y la teología en el corazón de la razón instrumental⁷.

En ese sentido Hinkelammert puede afirmar que las ciencias constituyen un espacio teológico privilegiado de las sociedades capitalistas (en particular) y de la modernidad (en general), un espacio poblado por seres omniscientes y todopoderosos, que han desalojado al criterio vida-muerte del horizonte de la reflexión:

Aunque la introducción de estas idealizaciones sea considerada heurística, aparece como dimensión de toda ciencia empírica una dimensión metafísica: la abstracción de la muerte y la introducción de un ser omnisciente y todopoderoso (...). El resultado es que las ciencias empíricas contienen implícitamente una metafísica y una teología⁸.

Nos trasladamos ahora a otro terreno, el del pensamiento y la práctica políticos.

La concepción de la política como “arte de lo posible”, es decir la idea de que el hombre puede remodelar la sociedad a partir de criterios puramente racionales, inscriptos en la “naturaleza humana” y factibles de ser desentrañados por medio de la razón, es una idea moderna que, como tal, ha estado presente en todas las utopías proyectadas en la modernidad. Precisamente en ellas encuentra Hinkelammert otro espacio donde se desarrollan las bases de una religiosidad profana.

Siguiendo a Kant, Hinkelammert concibe a las utopías como ideas reguladoras de la razón, esto es como principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible.

⁷ *Ibidem*, pp. 189-198.

⁸ *Ibidem*, pág. 211.

Recordemos que para Kant la razón, a través de sus ideas, puede pensar lo incondicionado como aquel conjunto de condiciones de toda experiencia posible, pero que no pueden ser ellas mismas objeto de experiencia⁹. Ahora bien, si las ideas son tales principios trascendentales, considerar a las utopías como metas de la acción humana y pretender alcanzarlas empíricamente, es caer en la ilusión trascendental.

Como sabemos, este tema ha sido largamente desarrollado por Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica*¹⁰. No resulta posible en esta ocasión desarrollar ampliamente las tesis allí presentadas por el autor; para el cometido de esta reunión basta aclarar que la crítica de la razón utópica que formula Hinkelammert no significa que él deseche las utopías o que cuestione su importancia para la construcción de un mundo más humano. Por el contrario, su crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable y necesaria del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. El secreto para que esto funcione bien consiste en no olvidar que la utopía proyectada no es una meta empírica, para cuyo logro se hace necesario postergar la solución de problemas presentes y aceptar todos los sacrificios que se imponen en el camino que conduce a ella; en definitiva, agachar la cabeza y pagar los costos del peaje sin chistar. Las utopías no son metas sino ideas de la razón, cuya potencialidad emancipatoria reside en ser criterio racional para juzgar y transformar el presente en un sentido de mayor libertad y justicia. No hay metas, hay caminos que se transitan andando cada día.

¿Por qué es tan difícil conjurar la "ilusión trascendental"? ¿Por qué siempre nos topamos con ella? Porque la razón utópica se sostiene en un mito pregnante y poderoso de la modernidad: el mito del progreso o del crecimiento indefinido, convertido por la ideología de la Ilustración y las revoluciones burguesas de los siglos XVII a XIX en la escalera que conduce al cielo

⁹ Kant, I. (1977), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, pp. 168-174.

¹⁰ Hinkelammert, F. (2002), *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, Bilbao.

secularizado de la sociedad capitalista. La fe en la escalera sostiene el olvido del carácter trascendental de las utopías. Dicho de otro modo, la imaginación moderna hace caso omiso de la advertencia kantiana acerca del carácter regulativo y trascendental de las utopías, y las concibe, en cambio, como mecanismos idealizados de funcionamiento perfecto, como fetiches. Aunque se presenten como solo "posibles en principio", lo cierto es que tales utopías son imposibles, pues se ubican más allá de los límites que impone la condición humana finita.

Curiosamente, se habla de objetivos posibles "en principio", expresión que, mirada atentamente, significa: "haciendo abstracción de la muerte", opacando la condición contingente del ser humano. "Posible en principio" significa entonces "imposible" para nosotros (posibles tal vez para los dioses). Por eso se trata siempre de metas pensadas en términos de instituciones perfectas, no apropiadas para seres imperfectos, finitos, mortales. Y justamente, por ser pensadas en términos de perfección, son convertidas en verdaderos ídolos, a los que se ofrece la vida humana en sacrificio¹¹.

Esta lógica resulta perversamente catastrófica (promete el cielo y produce el infierno) debido a que, en la práctica, la ilusión de aproximación efectiva al ideal produce una sacralización del *statu quo*. El sistema vigente pasa a ser considerado como un momento necesario en un camino que conduce a la plenitud real, a la utopía fetichizada que aguarda a la humanidad al final. Operando de este modo, la razón utópica ha originado los sucesivos regímenes totalitarios del siglo xx y alimenta actualmente la estrategia capitalista de acumulación global, estrategia impuesta por las grandes burocracias privadas de las empresas de producción mundial y sostenida militarmente por el gobierno de los Estados Unidos que, a pesar de su decadencia económica, no renuncia todavía a su papel de gendarme mundial¹².

¹¹ Hinkelammert, F. (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, pp. 206 y ss.

¹² Hinkelammert, F. (2003), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, pp. 17-31.

La ilusión de que la sociedad perfecta es una meta "posible en principio" (pero imposible de hecho), a la que nos acercamos paulatinamente, convierte su persecución en una "tarea infinita"; por ese camino se justifica, al mismo tiempo, su continua postergación y su permanente e incuestionada vigencia.

El fetichismo de la mercancía, los seres omniscientes que pueblan la ciencia moderna, las ilusiones de perfección social proyectadas por el ejercicio acrítico de la razón utópica, son algunos de los espacios que la razón instrumental genera "a espaldas de los sujetos" –como diría Marx– o, también, son sus efectos indirectos o no intencionales. En los tres casos se trata de lo mismo: la construcción de mecanismos abstractos es una faceta necesaria del desarrollo de la razón y responde a la necesidad de suplir la finitud humana; sin embargo la ambigüedad de esta tendencia se revela en que tales dispositivos propenden a independizarse de los seres humanos y a convertirse en mecanismos autorregulados de un sistema abstracto –el caso del mercado global es el más ilustrativo– que por su propio funcionamiento tienden a aplastar a los sujetos.

Como tituló Francisco Goya su célebre estampa de 1797: "el sueño de la razón produce monstruos". ¿Por qué sucede esto? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica.

La racionalidad fundada en la relación medio-fin y, en el límite, en el cálculo de costos y beneficios, es radicalmente reductiva y fragmentaria: ignora la totalidad concreta hombre-naturaleza, que configura el marco de toda acción directa. Produce, en consecuencia, una representación de lo real como un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada –incluyendo el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas y, correlativamente, la interdependencia que existe entre ellas–. En definitiva, se construye un mundo donde la dimensión vida-muerte ha sido "abstraída"; un mundo de dimensiones calculables y previsibles, de realidades simples, fragmentarias, aisladas, en el

que fácilmente surge y crece la aspiración a desarrollar conocimientos y tecnologías capaces de producir instituciones perfectas. Es un mundo que se permite olvidar la precariedad de los supuestos en los que se asienta todo el edificio, envuelto en una tenaz ilusión de infinitud y de poder absoluto.

Cómo es lógico, ese mundo perfecto tiene que estrellarse, y lo hace periódicamente, contra la pared de la imperfección y contingencia radicales de la vida. La experiencia nos lo enseña bastante a menudo: los cálculos suelen fallar y las instituciones perfectas fracasan con frecuencia. Como dice un refrán popular de la tradición judía: "si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes".

Esta es la explicación de la existencia y persistencia de los mitos en las sociedades modernas secularizadas: son una consecuencia de la insuficiencia de la racionalidad instrumental para dar cuenta de la realidad como totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fin. En este sentido, el mito no se opone a la razón sino que es una dimensión complementaria de la racionalidad instrumental, que desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida/muerte, siempre excluido de esa racionalidad. Es una forma de respuesta a la imprevisibilidad y contingencia de la vida de seres que son, básicamente, mortales; es una respuesta de tipo mágico, pero no irracional. Razón mítica y razón instrumental son dos caras de la misma razón.

Los mitos sirven para orientar a la gente frente a las amenazas que se ciernen sobre ellos. Esa orientación, empero, no tiene un sentido unívoco; de allí que puedan cumplir una función de justificadora o transformadora de la realidad. Tampoco se trata de una orientación necesariamente religiosa; puede aparecer revestida de un formato tanto religioso como secular. Prueba de ello es que los mitos no solo no han desaparecido con la emergencia del mundo moderno, sino que, por el contrario, con la modernidad y como contrapartida del predominio creciente de la razón instrumental, estos aparecen con enorme e inusitada potencia.

En la interpretación hinkelammertiana de la complementariedad entre razón instrumental y razón mítica hay un evidente contrapunto con Max Weber, quien, como es sabido explica la modernización como un proceso de

racionalización progresiva, por el cual las formas de la vida moderna se alejan paulatinamente de la matriz cristiana que constituyó su punto de partida¹³. Por eso "modernidad" es sinónimo de "desencantamiento" del mundo, de pérdida irrecuperable del velo de magia y misterio que envolvía a las sociedades anteriores, y de imposición de una lógica opuesta, de cálculo y control, que domina crecientemente tanto las relaciones de mercado como la organización burocrática del Estado. El resultado es presentado por Weber como sumamente ambiguo: por una parte, todo el proceso conduce al vaciamiento de la vida humana de todo significado trascendente, pero, por otra, impulsa el surgimiento de espacios diferenciados del saber, donde se originan las ciencias particulares. En ellas se sacrifica la dimensión de la totalidad pero se gana en eficacia y en posibilidades técnicas¹⁴.

En definitiva, contrariamente a la confianza y el optimismo propios de la Ilustración, para Weber el proceso de "racionalización-secularización" no conduce a ninguna perspectiva esperanzadora, sino que deriva en el encarcelamiento del hombre moderno en sistemas deshumanizados, en una verdadera "jaula de hierro", que es la sociedad moderna, desencantada y administrada. Weber describe un panorama en términos fatalistas, pero evita incurrir en cualquier evaluación crítica y, mucho más, en una búsqueda de alternativas, pues para él no corresponde a una perspectiva científica la formulación de juicios de valor.

La interpretación hinkelammertiana de la "secularización" moderna recoge a grandes rasgos los tópicos weberianos, pero lo hace dentro de una perspectiva crítica y de mayor densidad teórica. En su caso, el significado de "secularización" se recorta sobre el fondo de su más amplia interpretación de la historia, deudora en buena medida de la teología paulina de crítica a la idolatría de la ley. Según esta perspectiva, desde sus más oscuros orígenes, la

¹³ Wellmer, A. (1988), "Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración", en A. Guiddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, pp. 72 y ss.

¹⁴ Cfr. Weber, M. (2002), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 189 y s.

humanidad ha estado impulsada por una dialéctica de sometimiento y rebelión frente a lo instituido, lo objetivado, lo abstracto, que puede sintetizarse en la oposición sujeto/ley¹⁵.

Este conflicto atraviesa la historia humana y proporciona la clave para comprender el significado profundo de la "secularización" de la sociedad moderna. La antinomia sujeto/ley ya está presente en antiguos mitos de la tradición judía. El cristianismo la recibe en su seno, le da una dimensión universal y la transmite a la cultura moderna occidental. Lo decisivo para Hinkelammert es que la tensión sujeto/ ley no sucumbe ante esa transformación histórico-cultural, sino que, por el contrario, la sobrevive bajo un ropaje nuevo, ahora profano¹⁶. Como en Walter Benjamin, en Hinkelammert el núcleo religioso, mesiánico, mítico, sigue vivo y operante dentro de la nueva apariencia secular¹⁷.

Para iluminar el núcleo mítico alojado en el corazón de la modernidad, Hinkelammert adopta un punto de vista privilegiado: el que le proporciona el mito de Prometeo. Siendo en su origen, un mito griego, en el Renacimiento se transforma en el mito prototípico de la modernidad, en el sentido de que abre un espacio imaginario dentro del cual germinan y se desarrollan las utopías modernas, desde la de Moro y los demás autores renacentistas hasta las actuales.

La transformación sufrida por Prometeo es relevante, pues en su original formulación griega el personaje es un titán, que roba el fuego a los dioses, sus pares, y se los entrega a los hombres. A partir del Renacimiento, en cambio, los relatos de Prometeo lo presentan, no ya como un titán, sino simplemente como

¹⁵ Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 ed., DEI, San José.

¹⁶ Hinkelammert, F. (2002), *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia Bogotá, pp. 419-472.

¹⁷ "El Reino de Dios no es el telos de la dynamis histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta [...]. Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino [...] es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico"; Benjamin, W. (2002), "Fragmento teológico-político", en *Ensayos*, vol. IV, Editora Nacional, Madrid, pág. 71.

un hombre que se levanta contra los dioses. La tesis de Hinkelammert es que esa mutación solo es posible a partir de la asimilación y transformación de la matriz cultural del Cristianismo –y, en especial, del acontecimiento decisivo y fundacional de esa matriz, a saber, que *Dios se hiciera hombre*–, en el seno de la racionalidad moderna que despunta en el Renacimiento. Su significación es clara: el ser humano se libera de toda idea de divinidad que se imponga por encima suyo, esto es, que implique la aceptación de un principio de discernimiento sobre la vida y la sociedad humana por fuera de la humanidad misma. Por eso todos los Prometeos modernos son hombres rebeldes que no aceptan una normatividad impuesta desde fuera (Calderón de la Barca, Goethe, etcétera). Pero de todos ellos, Hinkelammert se queda con uno particularmente importante para la derivación de una ética del sujeto: es el Prometeo del joven Marx.

Efectivamente, entre 1841 y 1843 Marx asocia la filosofía a la figura mítica de Prometeo y le asigna la función de realizar la necesaria “crítica de la religión”. El objetivo es claro: se busca “derrocar todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios”¹⁸. Poco después, Marx aduce que la tarea de destrucción de falsos dioses conduce a la “doctrina de que el hombre sea el ser supremo para el hombre”, y, en contrapunto con Kant, formula el “imperativo categórico” de su ética, según el cual hay que “subvertir todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, y despreciado”¹⁹.

En el imperativo de Marx se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador – que, como veremos enseguida, no es el único posible– la esencia

¹⁸ Marx, K. (2004), “Prefacio”, en *Diferencia entre la filosofía de la materia de Demócrito y Epicuro*, F.C.E., pág. 8.

¹⁹ Marx, K. (1937), “Para la crítica de la ‘Filosofía del Derecho’ de Hegel”, en Hegel, G. F., *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, pág. XIV y s. Nos hemos apartado de la traducción al español consultada, que dice: “la doctrina según la cual el ser humano sea *lo más alto* para el hombre”. En su lugar, siguiendo a Hinkelammert, hemos traducido “la doctrina según la cual el ser humano sea *el ser supremo* para el hombre”, que corresponde a la expresión usada por Marx en alemán, a saber: “das höchste Wesen”.

de la modernidad. Por una parte, la ética marxiana, condensada en la figura de Prometeo es una ética de la autorrealización del *ser humano* por la afirmación de su dignidad como *sujeto*; algo que no está en el mito griego, que solo sería posible después del cristianismo y que alcanza en Marx una dimensión universal más allá de cualquier fórmula religiosa. Pero además, el sujeto que se afirma como centro de la realidad y la historia es, en oposición a la mayoría de las éticas consagradas en la modernidad —que entienden la libertad como sometimiento a la ley autogenerada—, el sujeto *corporal, necesitado y vulnerable*, que se declara criterio de discernimiento respecto de todas las leyes e instituciones. Por tanto, no se somete a ellas, sino que permanece autónomo frente a ellas y está dispuesto a transformarlas siempre que dejen de estar al servicio de la vida. Es, por esto último, una ética *de emancipación*.

Antes de finalizar propongo detenernos en las dos cuestiones mencionadas: el sujeto y la emancipación.

Primera cuestión: el sujeto

Para Franz Hinkelammert el problema del sujeto tiene una dimensión histórica insoslayable. El devenir sujeto del ser humano no es una consecuencia natural, el develamiento de un rasgo inmanente a una esencia humana previamente dada, sino una determinación histórica, ligada al surgimiento y consolidación de la modernidad.

Como producto histórico, la condición de sujeto se constituye en el marco del desarrollo de la racionalidad moderna y lo hace a lo largo de un proceso, en el que alcanza diferentes determinaciones y sufre cambios, hasta desembocar en una forma específica de negación del sujeto, que tiene lugar en la actualidad en el marco de la sociedad capitalista global actual. Con anterioridad a esta situación son hitos fundamentales de ese proceso de subjetivación: el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el *homo economicus* de la economía política clásica y neoclásica. En todos estos casos, el sujeto es

pensado como uno de los términos de la relación sujeto-objeto: es, básicamente, pensamiento enfrentado al mundo de los objetos, entendidos estos como corporeidad. Es también un punto de vista exterior a la realidad corporal –incluidos el propio cuerpo, la naturaleza y los otros hombres–, que se afirma a sí mismo como juez de toda objetividad, como amo dominador de toda la realidad puesta a su servicio. En la última centuria, con la expansión de las relaciones capitalistas a lo largo y lo ancho de todo el globo, se arriba al *desiderátum* de ese proceso: el primado del individuo poseedor, actor solitario y autosuficiente, sustancia calculadora, que ha devenido el eje articulador de la racionalidad.

Sin embargo y al mismo tiempo, la primacía del sujeto calculante no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano posee una dimensión corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes, y que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. De este modo, la experiencia fundamental de todo hombre en tanto viviente y corporal, despeja otra dimensión de la subjetividad: el hombre como cuerpo vivo que convive con otros cuerpos vivos y necesita de ellos, en el seno de un mundo natural en el cual todos están sometidos a la necesidad de enfrentar y transformar el mundo compartido. Esta dimensión plantea un tipo de relación diferente, que remite, no ya a un yo pensante, trascendental, mente calculadora, ego poseedor enfrentado a la objetividad sometida, sino a una interacción entre seres vivos y corporales que se necesitan recíprocamente para reproducir la vida, tanto individual como colectiva. Se devela, por esta vía, otra determinación del sujeto: el *sujeto viviente*.

Hinkelammert recuerda así que la condición de posibilidad de la vida se asienta en la preservación de las fuentes originarles de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla. En efecto, como ser corporal, que tiene necesidades, el hombre

está compelido a integrarse en el circuito natural de la vida humana para preservar su existencia. Como la noción de "genericidad" que formulara Marx en sus "Manuscritos de París" de 1844²⁰, el "circuito natural de la vida humana" de Hinkelammert posee una doble dimensión: natural y social. Supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. Tanto ésta como el mundo creado por la actividad humana es un producto colectivo de la humanidad en su conjunto. La noción de sujeto viviente puede entenderse, por tanto, como una compleja unidad ser humano-ser humano y ser humano-naturaleza, es decir como intersubjetividad socio-natural²¹.

En oposición a la concreitud del sujeto viviente, la sociedad capitalista está gobernada por la abstracción y tiende por su propia lógica a la abolición del *plus* no objetivable que es la subjetividad. Genera el fetichismo del mercado, en particular, y de las instituciones, en general, y proyecta una trascendencia abstracta, negadora de la vida y ocultante de las necesidades, que aplasta al sujeto y lo cosifica. Con la falsa promesa de la plena realización y unidad del género humano alrededor de la institución-mercado sacralizada, la orientación instrumental que anima la sociedad basada en la producción e intercambio de mercancías da la espalda a la totalidad que conforma el entorno natural y social. Esta dinámica suicida, que siempre fue inherente a lógica del capital, ha llegado hoy, en el marco de la estrategia de globalización, a un punto crítico.

Nunca más que hoy la consigna de Rosa Luxemburgo: "socialismo o barbarie" resume la desesperada constatación del desastre que se avecina y de la necesidad de revertir urgentemente las tendencias destructivas en curso.

Sólo el reconocimiento de la necesidad de reproducción de la vida, como criterio primero y elemental de racionalidad, abre la posibilidad de frenar a tiempo esta insensatez generalizada y evitar el peor desenlace.

Este reconocimiento debe alcanzar a la vida de todos. Pensado desde el interés egoísta —producto de la racionalidad formal y abstracta del cálculo—

20 Cfr. Marx, K. (1974), *Manuscritos: economía y filosofía*, 5 ed., Alianza, Madrid.

21 Ob. Cit. Hinkelammert, F., *El retorno del sujeto reprimido*, pp. 341-351.

cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la competencia entre iguales. Este concepto de utilidad calculada es un concepto mítico –y se trata de un mito particularmente perverso–. Su correlato imaginario es ilusión de una naturaleza infinita y de una humanidad que, como especie, tendría garantizada, por alguna misteriosa razón, su perpetua reproducción, con independencia de la satisfacción de sus necesidades. Lo que nos muestra la realidad es muy diferente de esa ilusión imaginaria: el individuo calculador, al totalizar el cálculo, no sólo sacrifica a los otros y a la naturaleza, también se sacrifica a sí mismo en el altar del mercado, pues socava las bases de la propia vida y produce amenazas globales. “*Asesinato es suicidio*” significa que la vida del otro es necesaria para mi vida: dado mi carácter finito, no puedo vivir si el otro no vive, entendiendo por “otro” los demás seres humanos y la naturaleza²². En este sentido, la concepción del autor no se funda en una argumentación caritativa, basada en el sacrificio o la conmiseración. El ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros. Por eso el lema que sintetiza la concepción del sujeto de Hinkelammert es: “Yo soy, si tú eres”, entendido como criterio de racionalidad y como principio ético.

²² “Que somos seres finitos significa que debemos integrarnos a la división social del trabajo para no morir, esto es, que necesitamos de los otros hombres para subsistir. Que además somos seres naturales y corporales, significa que requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza es condición de posibilidad de nuestra propia vida. Cfr. Fernández Nadal, E. (2003), “Las categorías de ‘sujeto’ y ‘bien común’ en la teoría ético-política de Franz Hinkelammert”, en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, Vol. 1, N° 97, UNAM, México, pp. 21-40.

Segunda cuestión: la emancipación

Esta interpretación hinkelammertiana de la historia humana contiene dos aspectos interrelacionados e inseparables, que conviene retener: de un lado, la existencia de una continuidad entre Cristianismo y modernidad, que desemboca en el concepto de ser humano como destino divino; de otro, el carácter agonal, atravesado de conflictividad interna, de todo ese proceso histórico, que resulta en la ambigüedad inherente al concepto de ser humano; por eso, según cómo se lo interprete, será posible desarrollar una significación de emancipación (por ejemplo, la de Pablo de Tarso o la de Marx) o de opresión (por ejemplo, la de la ortodoxia cristiana o neoliberal).

En efecto, que "Dios se haya hecho humano", y que en torno de este acontecimiento se organice el marco mítico-categorial de la modernidad, es algo que posee un significado ambiguo. Por un lado, significa la posibilidad de humanización de la vida humana en un sentido universal. Pero, por otro, revela también un hecho sugestivo: en el seno de la modernidad, las peores atrocidades cometidas contra seres humanos se hicieron y justificaron (y se hacen y justifican hoy mismo) en nombre de la humanidad.

En su nombre se puede afirmar el derecho de todos y todas (incluida la naturaleza) a reproducir su vida, pero también en su nombre se han legitimado todos los totalitarismos, se han justificado las "intervenciones con fines humanitarios", se han declarado guerras contra los malos (terroristas en el siglo XXI, comunistas en el XX), etcétera. No hay ninguna conquista o guerra moderna que no se haya hecho en nombre de los derechos humanos, para salvar vidas humanas, para defender la democracia o la libertad. Dice Hinkelammert:

Estamos enfrentados con un mundo de deshumanización de lo humano. Pero esta deshumanización se presenta a sí misma como servicio al ser humano²³.

²³ Hinkelammert, F. (2008), "Humanismo y violencia", en *Polis. Revista Académica*, Nº 18: *Identidad latinoamericana*, Universidad Bolivariana, Edición digital: <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/18/huma.htm>, Santiago.

La modernidad como conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, en tanto lleva la impronta del devenir humano de lo divino, está penetrada en todos sus poros por el humanismo. Esta ubicuidad de la categoría de lo humano en la modernidad, no implica una ética en particular, aunque es una traza presente en todas las éticas modernas. Es el índice de que ha surgido un mundo en el cual lo inhumano sólo puede hacerse presente en nombre de lo humano. El problema radica, por tanto, en qué tipo de "ser humano" es el que se reivindica en cada caso. Entonces, preguntamos: ¿qué humanismo es el que se reivindica: un humanismo del ser humano como sujeto vivo, corporal, necesitado, es decir, como sujeto concreto, o un humanismo abstracto, vinculado al concepto universal y vacío de humanidad?

Si el "ser humano" en cuyo nombre se reclaman derechos humanos es el hombre abstracto, el humanismo invocado es sólo una máscara que esconde la sacralización de alguna mediación institucional o legal, que, librada a su propia dinámica, aplasta al sujeto real. La negación de lo humano se transforma en ilusión de lo humano, y la violencia en verdadero servicio a la humanidad. Si, en cambio, se trata del humanismo del ser humano concreto, es posible que se ponga en marcha un proceso de emancipación, como ocurrió antaño con todos los movimientos emancipatorios que tuvieron lugar en el siglo XIX y a principios del XX, que, en nombre de seres humanos concretos, corporales, de necesidades, impulsaron la emancipación de los esclavos, las mujeres, los obreros, las colonias, etc.

Pero es necesario entender que el humanismo concreto, que hoy necesitamos recuperar, tiene una tendencia intrínseca a deslizarse hacia su opuesto, el humanismo abstracto, y a transformarse en un imperativo categórico de destrucción y de violencia. Para evitar esa transformación se debe ejercer una vigilancia crítica sobre él, que no sólo atañe a sus metas sino también a los medios a los que se está dispuesto a recurrir para alcanzar la emancipación. No sólo ciertos fines están excluidos, también ciertos medios deben ser descartados de plano, porque estos no son indiferentes a los fines. El recurso

de la violencia como medio, salvo su uso extraordinariamente excepcional, acotado y sometido a crítica, no puede conducir a la emancipación, porque desencadena guerras totales y destruye el principio de la ética del sujeto: "yo soy, si tú eres", "asesinato es suicidio".