

Fetichización y crítica de la razón

Fetishization and Critique of Reason

*Carlos J. Asselborn**

RESUMEN: Tres son los procesos de fetichización-inversión que Hinkelammert señala en la historia de las sociedades contemporáneas: 1) la fetichización de la sociedad sin clases; 2) de la democracia y de los derechos humanos; 3) del sujeto. Su crítica se asienta en un núcleo teórico que no ha sufrido grandes cambios a lo largo del tiempo, pero que tiene en los conceptos de *utopía* y de *racionalidad reproductiva* sus principales categorías. Ofrecemos una síntesis de sus aportes y esbozamos algunas preguntas que sospechan de la eficacia de una presunta crítica ética a la racionalidad instrumental propia de la modernidad capitalista.

PALABRAS CLAVE: Racionalidad reproductiva, Utopía, Fetichismo, Deseo, Emancipación.

ABSTRACT: Hinkelammert points out three fetishization-inversion processes in the history of contemporary societies: 1) the fetishization of no-class society; 2) about democracy and human rights; 3) about the subject. His criticism is based on the theoretical core that hasn't suffered big changes over time, but it has its main categorical tools in the concepts of *utopia* and *reproductive rationality*. We offer a summary of his contributions and outline some questions that suspect about the efficacy of a presumed ethic criticism to the own instrumental rationality of the capitalist modernity.

KEY WORDS: Reproductive Rationality, Utopia, Fetishism, Desire, Emancipation.

* Universidad Católica de Córdoba-FFyH, Argentina (casselborn@yahoo.com.ar).

“...desoccidentalizar la peor forma de Occidente,
que es el capitalismo, desoccidentalizar
la misma democracia.”

Franz Hinkelammert,
La fe de Abraham y el Edipo Occidental, 1989

INTRODUCCIÓN

La necesidad de producir pensamiento crítico ha sido una de las preocupaciones centrales en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas, debido a exigencias derivadas de las mismas condiciones histórico-concretas que han vivido sus habitantes en el continente, los cuales expresaron sus deseos de transformaciones orientadas a ampliar la justicia y equidad social, la participación democrática para la conquista y ampliación de derechos y el afianzamiento de colectivos sociales emancipatorios. Tal preocupación fue profundizándose a partir de la irrupción, en los años sesenta, de la teoría de la dependencia, de las teologías y filosofías de/para la liberación, como también de la pedagogía del oprimido y ciertas expresiones de la literatura latinoamericana. A continuación presentamos algunos aportes teóricos del cientista social Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano, la reflexión de este intelectual es parte de aquella historia, jalonada con una multiplicidad considerable de nombres. Para el caso de otros intelectuales alemanes en América Latina, podríamos nombrar a Gunder Frank y Norbert Lechner.

En la primera parte del texto indicamos las razones históricas y teóricas que nos llevaron a estudiar su pensamiento. En un segundo momento organizamos sus aportes en torno a la categoría *fetichismo*, de fuerte cuño marxista, vinculándola con procesos sociopolíticos de la historia del continente. Señalar y distinguir los múltiples procesos de fetichización supone hacerlo desde un determinado modo de comprender la función de la crítica y de la utopía. Posteriormente nos abocamos a examinar una reflexión insinuada por el autor en su etapa chilena, que luego abandonó. Estamos

convencidos que dicha reflexión leída desde el actual contexto latinoamericano y mundial es susceptible de ser retomada, dada las metamorfosis del capitalismo contemporáneo que lo hacen eficaz en sus modos de dominación. Su recuperación nos permitirá señalar algunos desafíos para profundizar praxis colectivas críticas de los modos de legitimación del capitalismo.

¿POR QUÉ HINKELAMMERT?

Razones histórico-biográficas

La historia del pensamiento crítico latinoamericano es la historia de una sensibilidad social anudada a la toma de conciencia de las dificultades que aún impiden a Nuestra América conquistar más dignidad, igualdad y libertad para sus sociedades dependientes, dominadas, explotadas, racializadas y desiguales. En Latinoamérica sabemos en carne propia que existe una configuración histórica de la razón que atenta contra la vida humana y la vida de la naturaleza. Una desbocada racionalidad moderno-instrumental, asentada en una filosofía de la historia nutrida por el mito del progreso, la cual ha obstruido proyectos, que al haber nacido como utopías críticas, vieron declinar sus deseos de emancipación en múltiples utopismos que fragmentaron y hasta arrollaron la sensibilidad y el imaginario colectivo que las produjo. Por ello también, la historia de Nuestra América, y en ella la historia del pensamiento crítico, es la historia de los horizontes utópicos que han producido sus sociedades.

Sería arduo realizar una evaluación de la orientación que prima actualmente en las ciencias sociales o en la sociología en particular. Aunque sospechamos que los análisis fragmentarios y cuantitativos, por demás utilizados y sedimentados en la vida cotidiana académica y algunos sumamente sólidos en el uso de instrumentos de medición y análisis, suelen opacar, olvidar u ocultar —intencional o no intencionalmente— las pretensiones emancipatorias que movilizaron tradicionalmente al pensamiento crítico latinoamericano.

La producción de teoría crítica emancipatoria, por cierto un proceso sumamente complejo, ambiguo y conflictivo, fue dejando paso a una racionalidad de tipo instrumental, no sin un dejo de positivismo detallista, aunque siempre existen claroscuros. Sin embargo, la historia del pensamiento crítico en el continente ha mostrado que la creatividad teórica irrumpe en el tiempo cuando en éste se abren ciertas posibilidades de emancipación, transformación o revolución. Son estas novedades históricas las que parecen alentar la producción de novedades teóricas.

Por ello nos adherimos a la siguiente hipótesis: las posibilidades históricas de superación de algunas matrices de dominación y dependencia que asolaban al continente latinoamericano, vinculadas a experiencias socialistas revolucionarias y/o democráticas fueron la materia prima para un estallido creativo de teorías críticas en el seno del pensamiento latinoamericano. Dicho proceso intelectual contó con su geohistoria: especialmente México, Brasil, Chile, Argentina, a partir de la posguerra o la Revolución cubana hasta la irrupción de las dictaduras militares.¹ Por supuesto que tenemos que dejar de lado numerosos aportes teóricos y procesos sociales como también intelectuales de renombre, que trascienden este marco geográfico e histórico-político.

Cuando decimos irrupción creativa nos referimos a la teoría de la dependencia, la sociología crítica antipositivista, las filosofías y teologías de/para la liberación, el pensamiento político indio, la pedagogía popular, el realismo mágico literario, el nuevo cine latinoamericano, el teatro del oprimido o el itinerario estético-político de la muralística mexicana. La creación de la CEPAL (1948), FLACSO (1957) y CLACSO (1967) y el exilio de intelectuales brasileños y de otras latitudes en Chile a mediados de la década de los años sesenta del siglo pasado, forman parte del proceso al que hacemos referencia. Y es aquí donde aparece Franz Hinkelammert

¹ Para el sociólogo guatemalteco Edelberto Torres Rivas, la aventura del pensamiento crítico latinoamericano se inicia a partir del triunfo de la Revolución cubana y culmina con la derrota del Frente Sandinista de Liberación nicaragüense a inicios de la década de los noventa. Véase "Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano", en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 43, año 4, Buenos Aires, 17 de septiembre, 2011, p. 3.

(1931). Intelectual alemán enviado por la Konrad Adenauer del Partido Demócrata Cristiano que, al encontrarse con el proceso político que se llevaba a cabo en Chile, reorientará sus principales tesis en función de las transformaciones que allí se sucedían. Ello explica su posterior renuncia a la Democracia Cristiana y su ingreso al Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) perteneciente a la Unidad Popular de Salvador Allende.

Conocimos a Hinkelammert en 1991 cuando por primera vez hojeamos la *Revista Pasos* de la que fuera su mentor junto a Hugo Assmann. La caída del muro de Berlín y la crisis de los socialismos realmente existentes asestaba un duro golpe a la tradición filosófica y teológica liberacionista latinoamericana de la cual proveníamos. Nuestra interpretación de sus escritos era por demás limitada y hasta errada en algunos casos. Pero lo que nos llamaba la atención era su esfuerzo por resituarse un pensamiento de cuño liberacionista-emancipador en un momento histórico, en el cual se decretaba su muerte. Nos impactó también el recurso a la teología para analizar la sacrificialidad de Occidente en general y del capitalismo en particular. Años más tarde quedaríamos profundamente movilizados por un texto memorable: “La metafísica del empresario”, incluido en su obra *Las armas ideológicas de la muerte* del año 1977. Así, el concepto de “idolatría del mercado” inauguraba nuevos horizontes de comprensión.

Algunas razones teóricas

Crítica y Utopía son dos referencias histórico-prácticas que persisten en la historia de los pueblos latinoamericanos y su conciencia política, ambigua y errática por cierto, pero sin lugar a dudas sufrida, mas nunca resignada.

Los diversos modos en que se instauraron ciertas modernidades, los proyectos políticos de los pueblos indios, los formatos nacionalistas y antiimperialistas criollos, los intentos socialistas, las variantes nacional-populares, o las pretensiones contemporáneas de constituir democracias por fuera de su configuración capitalista, colonialista y racalista,² han recu-

² Especialmente en sociedades con fuerte presencia indígena-india-originaria. La discusión teórica es significativa en intelectuales bolivianos.

rrido reiteradamente al imaginario utópico³ o incluso, a una razón mítico-utópica que potenció las diversas praxis de plurales sujetos políticos.

Tales acontecimientos y procesos abrieron en la historia posibilidades para pensar alternativas, sujetos y proyectos a partir de utopías en las que se mixturán ideologías políticas, construcciones mitológicas, gramáticas religiosas y teorías sociales. Parte de los intelectuales del pensamiento latinoamericano científico social, filosófico, político y teológico han pensado con creces esta amalgama de crítica del orden establecido y horizonte utópico. Allí tenemos por ejemplo las filosofías de la liberación, por cierto equívocas y hasta exageradamente idealistas en sus diagnósticos y lenguajes, aunque atravesadas por las tensiones utópicas que han poblado y aún pueblan el continente.⁴ Qué decir de algunas variantes de la teología de la liberación en tanto teoría e ideología crítica de los múltiples formatos con que se ha desplegado el capitalismo y sus mitos en América Latina.⁵ El

³ Quien ha estudiado de manera continua las funciones de la utopía y lo utópico en vínculo con la praxis y desde una perspectiva nuestroamericanista, ha sido Horacio Cerutti Guldberg; véase *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, UAEM, 1989; *De varia utópica (Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Universidad Central, 1989; *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, UCM, 2003; *Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía V)*, 2ª ed. corregida y aumentada, San Luis, Argentina, Nueva Editorial Universitaria, UNSL, 2011.

⁴ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, pp. 302-472. Los debates en torno al sujeto del filosofar, las suposiciones acerca de las categorías de “pueblo”, “liberación” y “dependencia” son algunos ejemplos de estos equívocos e idealizaciones. Otra crítica a dichos equívocos e idealizaciones en Gustavo Ortiz, “La ‘Teoría’ de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (apuntes para una discusión)”, en *Pucará*, núm. 1, Cuenca, enero de 1977, pp. 56-71.

⁵ Pueden señalarse algunas trazas de la teología de la liberación en las cuales se cuestionó profundamente la plusvalía ideológica del capitalismo al señalarlo como idolatría o como religión opresora. Cfr. Rubem Alves, *Religión, ídolo o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970; Hugo Assmann, “El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 12, Santiago de Chile, abril de 1972, pp. 154-179; *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973; Juan Luis Segundo, “Capitalismo y socialismo, crux teológica”, en Rosino Gabellini [ed.], *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pp.

pensamiento indio ha aportado con creces a la crítica de los mitos de Occidente y sus utopizaciones.⁶ Por último, no podemos olvidar a gran parte de las ciencias sociales latinoamericanas: *Crítica y Utopía* no fue sólo el nombre de una de las más reconocidas revistas de ciencias sociales⁷ sino una hipótesis teórica y una apuesta política.

En tales variantes del pensamiento crítico, el marxismo será la piedra de toque, un parteaguas, una referencia, una sensibilidad, un instrumento, un argumento, una gramática que posibilitó pensar los procesos sociopolíticos y económicos del continente. Sin embargo, también se presentó como un dogma que obstaculizaba las razones y los deseos de liberación. Según nuestra modesta lectura, las ciencias sociales y políticas, las filosofías y las teologías latinoamericanas alcanzaron alto vuelo teórico y fuste crítico cuando ensayaron vínculos con las tradiciones marxistas.⁸ El marxismo también trastocó las ideologías, los partidos políticos y los movimientos sociales. La discusión teórica giraba en torno a la América Latina dependiente, dominada, explotada, oprimida, colonial y premoderna. Tanto los diagnósticos como las praxis políticas estuvieron permeadas por esta tradición, ya sea por abierta oposición a ella, obediencia medieval,

223-239; y el propio Hinkelammert, “Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 17, julio de 1973, pp. 152-169; sin olvidarnos de *Las armas ideológicas de la muerte*, Costa Rica, DEI, 1977. Más allá de la función fundadora de prácticas religiosas, entendemos a la teología como teoría e ideología crítica, como herramienta para la crítica social. Tal interpretación subyace en el recurso a la teología que lleva a cabo Hinkelammert.

⁶ Reconocemos que no somos entendidos en el tema y la bibliografía es amplia y variada. Señalamos un estudio que ofrece una lúcida lectura filosófica-política de uno de los máximos referentes del pensamiento indio; véase Gustavo R. Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz-Bolivia, CIDES-UMSA/ Plural editores, 2013.

⁷ Nos referimos a la Revista *Crítica & Utopía. Latinoamericana de Ciencias Sociales*. El primer número se publica en septiembre de 1979 siendo Francisco Delich su director.

⁸ En tales casos el marxismo fue utilizado por intelectuales como un instrumental de análisis en parte de algunos discursos teológicos, más que como modelo de praxis para movimientos cristianos de base; salvo algunas experiencias significativas como en Nicaragua. Desde un nivel práctico hubo también influencias de otras corrientes ideológicas, como por ejemplo del anarquismo.

mixtura con otras ideologías políticas, o reinterpretación y reconstrucción de categorías a partir de las vicisitudes de los procesos histórico-políticos.

Franz Hinkelammert ingresará de lleno a este terreno histórico, contradictorio y profundamente agonal. Y no sólo él sino una Escuela. Destacamos aquí a toda una corriente de intelectuales aglutinados primero en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional, de la Universidad Católica de Chile (CEREN) y después, con otros actores, en el Departamento Ecu-ménico de Investigaciones, en Costa Rica (DEI) para luego recorrer nuevos senderos institucionales.

Creemos que el vínculo entre Hinkelammert y el pensamiento latinoamericano es un capítulo más de la relación entre las ciencias sociales, las humanidades y los procesos emancipatorios. Y es también la relación entre el marxismo y sus reinenciones. Según nuestra lectura, tres han sido los debates históricos, desarrollados por las ciencias sociales y humanas latinoamericanas, que han penetrado con mayor impulso en sus escritos:

- I) El problema del subdesarrollo y las teorías desarrollistas y dependentistas en la década de los setenta del siglo pasado;
- II) El debate en torno a las transiciones a la democracia luego de la crisis de las dictaduras militares;
- III) Por último, la disputa teórica e ideológica en torno a la crisis de legitimación de los relatos y sujetos de la emancipación después de la caída de los socialismos realmente existentes.

Los tres núcleos problemáticos son asumidos y abordados, con mayor o menor explicitación, al recurrir a un instrumental analítico que no ha sufrido grandes quiebres de categorías ni epistemológicos. En ellos se expresan mecanismos de fetichización o inversión en los cuales los seres humanos, en tanto sujetos corporales, son amenazados y hasta anulados en nombre de alguna institución, ley o proyecto de sociedad. Así, la inversión que supone imaginar la sociedad sin clases a partir de la lógica desarrollista capitalista, la formalización y vaciamiento de la democracia y de los derechos humanos, y la imposición de las ideologías de la muerte del sujeto, mediante la producción de universalismos abstractos son tres procesos de fetichización problematizados y criticados en la teoría hinke-

lammertiana a partir de criterios emanados de una racionalidad reproductiva, tanto del ser humano como de la naturaleza. Racionalidad en la que se asume radicalmente una crítica de la razón utópica.

PROCESOS DE FETICHIZACIÓN Y CRÍTICA
DE LA RAZÓN UTÓPICA

Lo posible, las utopías y su crítica

Como hemos afirmado, el núcleo duro de los presupuestos teóricos hinkelammertianos no ha sufrido grandes mutaciones a lo largo de las décadas. Más bien ha sido profundizado al calor de las transformaciones mundiales y continentales en particular.⁹ De modo que la tensión entre crítica-utopía-sujeto por un lado y fetichización-utopismo-ley por otro, será la piedra angular de sus reflexiones. Ello constituye su *crítica de la razón utópica* o, también, la crítica a la *fetichización de las utopías*, que sospechamos es uno de sus aportes más significativos.¹⁰ Ello obliga a señalar algunas puntualizaciones.

La utopía como proyecto de armonización total de la convivencia humana es un concepto trascendental, que opera como idea regulativa de toda praxis humana.¹¹ El error teórico, incluso de las ciencias empíricas, es afirmar que tal idea puede concretarse, ya sea por voluntades políticas

⁹ El núcleo teórico de la crítica hinkelammertiana ha tenido diversas expresiones: “dialéctica trascendental” (1973 en Chile), “fetichismo” (1977, posgolpe de Estado y luego en Costa Rica), “crítica de la razón utópica” (1984, DEI-Costa Rica) y “crítica de la razón mítica” (UNA-Costa Rica, 2007).

¹⁰ Uno de los intelectuales que incorporó varios de los aportes de Hinkelammert fue su amigo Norbert Lechner, especialmente los referidos a la crítica a la razón utópica y las interpretaciones sobre el fetichismo, sólo como ejemplo véase *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile, FLACSO, 1984 y “El significado de los derechos humanos para los países capitalistas desarrollados”, en Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez, *Norbert Lechner: Obras I. Estado y derecho*, México, Edición de Ilán Semo/FLACSO/FCE, 2012, pp. 467-491.

¹¹ Cuestión denostada por el anti-utopismo de Popper, véase *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1957 (1ª ed. en inglés 1945).

o ingenierías tecnocráticas que terminan ideologizando el mismo proceso histórico de transformación. Tales ilusiones trascendentales se constituyen en dispositivos que frenan y hasta anulan los procesos de emancipación, en nombre de la llegada definitiva del reino de la libertad y la igualdad. La crítica de dichas ilusiones exige una “dialéctica trascendental”, que debe aplicarse a los procesos históricosociales y a las teorías que intentan comprenderlos y explicarlos. El alcance de esta dialéctica se explicita en su obra *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970). Como puede observarse, esta exigencia teórica indica alguna vinculación con la tradición kantiana. El mismo Kant explica la función epistemológico-crítica de su dialéctica trascendental: señalar los errores que comete la razón humana cuando excede la experiencia. Dichos errores son llamados “ilusiones trascendentales” o estructurales, de carácter involuntario e inexorable. Su función no es, por tanto, anular tales ilusiones o ideas, ya que éstas permanecen en tanto trascendentales y por eso mismo son parte de la realidad. Se trata sí de develar su apariencia engañosa.

Según Hinkelammert, las utopías devienen utopismos, es decir, se fetichizan, cuando su racionalidad crítica cede ante la racionalidad medio-fin que reduce lo “imposible” a un “posible perfecto”, técnicamente alcanzable. Así, la utopía en vez de movilizar a la crítica, se impone como sueño de la razón instrumental que la invierte en ingeniería social aplicada. De aquí que toda acción instrumental, sea ésta política, económica o social será parte de un proceso que conduciría a la humanidad hacia la realización plena de sus aspiraciones. La historia deja de ser el lugar del conflicto y las posibilidades,¹² para determinarse como una *continua transición* al mejor de los mundos posibles. De este modo toda decisión y acción política tiende al fin perfecto y exige sacrificios y decretos “que nadie quisiera tomar”, indispensables para su concreción histórica. La crítica, el cuestionamiento o la reflexión sobre las alternativas serán con-

¹² Las utopías abren posibilidades históricas, alientan alternativas. Los utopismos o las ilusiones utópicas cercenan la historia y anulan la praxis de los sujetos. Las utopías, reiteramos, cumplen la función que señala Kant para las ideas regulativas: orientar la praxis y el conocimiento.

sideradas atentados desestabilizadores contra aquella supuesta “utopía”. Los efectos negativos, intencionales o no intencionales, de las decisiones aplicadas no serán más que lateralidades inevitables y hasta necesarias.¹³ Ejemplos históricos no faltan: alcanzar una sociedad con una justa distribución de la riqueza supone, “transitoriamente”, acordar con grupos que concentran la riqueza y con formas extractivistas de recursos naturales que amenazan la vida de la población y de la naturaleza. Décadas atrás, la transición a la democracia, luego de las dictaduras militares, supuso también la constitución de una democracia formal mínima. Otro tanto ocurrió con la transición a una sociedad con mercado y competencia económica libre. Transición garantizada por la intervención de un Estado fuerte, que llevó a cabo procesos de privatización y la consecuente y contradictoria monopolización de la economía.

Esta tecnología social y política, librada a su propia lógica, sacraliza el proceso histórico presente y sus mediaciones institucionales. Construye ideológicamente el “cielo” a partir de la demarcación del infierno y sus respectivos demonios. El cielo llevará los nombres de armonía social, sociedad libre, mercado libre, comunidad sin instituciones o sociedad sin clases. Respectivamente, el infierno será llamado anomia social, formas pre-modernas de organización política, planificación estatal, institución total o sociedad capitalista dividida en clases sociales.

Cielo e infierno se constituyen en conceptos límites por los cuales se cristalizan y legitiman determinadas mediaciones, técnico-institucionales como única garantía de “salvación”, “liberación”, “emancipación” o “transformación”. La tecnología social y política deviene entonces teología aniquiladora de los sujetos de la historia y las utopías operantes.

Por su parte, la utopía conserva su potencia crítica cuando es comprendida desde una racionalidad reproductiva de la vida humana y de la naturaleza: criterio supremo de la crítica inmanente. Las *utopías* son críticas en la medida en que siguen siendo imposibles, es decir, en la medida en que conservan su carácter de “alternativa”. En cambio, el *utopismo* es aquel proceso por el cual se pretende alcanzar lo imposible, mediante la

¹³ A este proceso Hinkelammert lo llama “el chantaje de la única alternativa”.

racionalidad técnico-instrumental basada en la concepción de un tiempo abstracto, lineal y matematizable. Con ello, todo el proceso político y conflictivo del cual podrían derivarse alternativas, se disipa al quedar aprisionado en un automatismo que se instaura con la fuerza de ley. Y al hacerlo inaugura infiernos, o dicho en palabras de Hinkelammert, sociedades que se presentan como “sin alternativas”, son sociedades donde la ley vuelve jurídicamente aceptable el asesinato y la dominación.

Por lo tanto, lo imposible, la utopía, *no es posible*. Pero la utopía como imposible mueve a lo posible. La utopía es una ausencia presente en la realidad, nacida de la negatividad y que moviliza nuevas políticas, nuevas economías, nuevas ideologías, nuevas alternativas. Cuando a la utopía se le niega el carácter de “no factible” se disparan procesos de fetichización que atentan contra la vida humana. El sujeto queda así cautivo de inversiones institucionales e ideológicas.¹⁴ De este modo, el realismo político considera a la utopía como “fuente de ideas de la buena vida, un punto de referencia para el juicio, una reflexión del sentido” y no un fin que debe realizarse de manera asintótica y bajo la tutela del cálculo.¹⁵

La fetichización de la sociedad sin clases y la teoría de la dependencia

En el Chile de los años sesenta y setenta del siglo pasado, Hinkelammert participará del debate en torno a la teoría de la dependencia.¹⁶ Advertirá sobre los peligros a los que está expuesto el “desarrollo socialista” y su

¹⁴ Estas reflexiones fueron recogidas en su principal obra cuya primera edición data del año 1984: *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, edición ampliada y revisada, 2002. La reflexión llevaba ya años de desarrollo, pero adquiere densidad teórica al confrontarse con el proceso sociopolítico centroamericano, especialmente de Nicaragua y El Salvador.

¹⁵ *Ibid.*, p. 383.

¹⁶ Tal como lo expresa Marini, la sociología está condicionada por la irrupción del capitalismo y la necesidad de la burguesía de excluir a la economía como factor explicativo de la sociedad. De modo que la conjunción de estas ciencias sociales —economía + sociología— en la teoría de la dependencia, supone un quiebre de la legitimación científica del capitalismo. Véase Ruy Mauro Marini, “Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana”, en *América Latina, dependencia y globalización. Funda-*

factibilidad histórica. No se tratará sólo de amenazas externas sino de tendencias internas, de carácter teórico, que conducirán a su fracaso. Nuestro esfuerzo, sin ser economistas, estuvo concentrado en descubrir las principales afirmaciones de su crítica a las ideologías desarrollistas y a las opciones socialistas que se desplegaron en el continente, especialmente en el gobierno de Salvador Allende en Chile. La *fetichización de la sociedad sin clases* será uno de los argumentos que más nos llamó la atención de su crítica.¹⁷ Es una ilusión grave suponer que al aplicar una ingeniería socioeconómica, como la abolición del mercado y del dinero por la vía de la planificación estatal, entendida como superación de la ley del valor, se garantiza la transición que va de la sociedad capitalista a la socialista y de ésta a la comunista. Para Hinkelammert, abolir una estructura enajenada, como por ejemplo el modo de producción capitalista, no significa abolir la enajenación. Subyace aquí la convicción de que una sociedad es libre si sus estructuras dan cabida a los esfuerzos de desideologización. “Socialismo” será el horizonte no factible para la “revolución permanente”. Así, el “socialismo” o “comunismo” serán ideas regulativas propias de una dialéctica trascendental,¹⁸ necesarias en tanto reserva crítica de todo proceso histórico concreto.

mentos conceptuales Ruy Mauro Marini, antología y presentación Carlos Eduardo Martins, Bogotá, Siglo del Hombre/CLACSO, 2008, pp. 236-238.

¹⁷ Aquí reside la novedad de su reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un nuevo socialismo en el contexto latinoamericano: “Frente a la necesidad de las relaciones mercantiles, el socialismo no se puede entender más como abolición del trabajo asalariado. No lo es ni lo será, y de nada sirve insistir en que quizá sea dentro de unos siglos. Vivimos en este siglo. La libertad socialista, en consecuencia, no se definirá por la abolición del trabajo asalariado. Se la puede definir, más bien, por la posibilidad de utilizar conscientemente la ley del valor, o, para hablar en términos más claros, por la posibilidad de superar los desequilibrios producidos de continuo por las leyes mercantiles, mediante reformulaciones de la estructura socialista”. *Cfr.* Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 188 y 189.

¹⁸ Horacio Cerutti fue uno de los primeros intelectuales en lanzar algunas críticas a las pretensiones de esta dialéctica trascendental hinkelammertiana. *Cfr.*, su clásica obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, pp. 163-185.

*La fetichización de la democracia
y las teorías de la transición*

Otro capítulo importante del derrotero intelectual de Hinkelammert tiene que ver con la descripción y análisis de los modos en cómo se constituyen y despliegan históricamente los *procesos de fetichización de la democracia*. La fetichización se refiere aquí al mecanismo histórico-institucional de inversión y vaciamiento de la democracia y los derechos humanos en nombre de la democracia y los derechos humanos.¹⁹ Sus reflexiones sobre la democracia y los procesos de democratización latinoamericanos, durante la década de los ochenta del siglo pasado, dan cuenta del paso de las democracias liberales a las democracias de seguridad nacional, luego de las dictaduras cívico-militares. Percibimos en los escritos de esta etapa una renuencia a abandonar la crítica radical al vínculo entre democracia y capitalismo, cuestión un tanto desatendida por la inteligencia académica de la época.²⁰ A su vez, uno de los aportes más relevantes será su estudio sobre la inversión de los derechos humanos y su jerarquización en las democracias occidentales contemporáneas. Tal inversión posee una protohistoria manifiesta en configuraciones culturales de sociedades antiguas, en las que se legitima el poder recurriendo a asesinatos fundantes. Señalamos también, aunque por cuestión de espacio no desarrollamos, su

¹⁹ Dicho de otro modo: cómo en nombre de la democracia y los derechos humanos se constriñe y anula a la misma democracia y los derechos humanos. *Cfr. Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica, DEI, 1987.

²⁰ “Estábamos tan obsesionados por el problema político, que no tuvimos en cuenta algunas variables sociales y económicas que deberíamos haber considerado [...]. Finalmente, cuando vinieron las democracias, buena parte de los intelectuales se incorporaron a los gobiernos, donde la dependencia se vivía pero mucho no se la mencionaba; y, como muchos otros se comprometieron a decir que la dependencia había sido una moda que degeneró mal, ni la palabra ni el tema se recuperaron [...]. Es como que el lenguaje de los ochenta se ha hecho ‘casto’. Una serie de palabras, como dependencia, clase, en otro tiempo Estado, ha sido abandonada; ahora hablamos de ‘administración Clinton’, ‘administración Menem’, las clases son ‘sectores’. Este ‘lavaje’ del lenguaje es un dato interesante de una enorme hegemonía neoconservadora [...].” *Cfr.* Guillermo O’Donnell, “Democracias y exclusión”, en *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos*, núm. 2, Buenos Aires, verano 1995, pp. 165-172.

crítica al mercadocentrismo neoliberal que alcanzó su máxima hegemonía en la década de los noventa, y que provocó una suerte de minimalismo democrático. Desde esta perspectiva, Democracia y Derechos Humanos son criterios regulativos para la crítica a las democracias y las construcciones históricas de los derechos, más nunca formalizaciones institucionales acabadas.

El sujeto rebelde y las ideologías de la muerte del sujeto

La problemática del *sujeto* ocupa un puesto axial en su producción teórica. Recuperar dicho problema, en un contexto histórico mundial y continental, franqueado por la caída de los socialismos reales y la emergencia del discurso posmoderno, expresará que la crisis de las filosofías de la historia y el quiebre de los grandes relatos de la emancipación, significaba ser blanco fácil para las descalificaciones. Contexto en el que aparece, con insistencia agravante, las tesis sobre la muerte del sujeto en nombre de la crítica a los universalismos abstractos, promotores de la perversión totalitaria. No obstante, y éste será uno de los ejes articuladores de la crítica hinkelammertiana: en la crítica posmoderna, el gran relato y el gran paradigma del mercado como garante de la armonía social no es puesto en duda. Tampoco su universalismo abstracto, centrado en el individuo calculador que impone una lógica determinista a la realidad y a las relaciones humanas. La crítica al sujeto moderno no parece alcanzar a este “sujeto” calculador. Tal vez sea ésta una de las etapas más ricas en la reflexión teórica del DEI, y uno de los tantos hitos significativos de la historia del pensamiento crítico latinoamericano de las últimas décadas. En los escritos de época, Hinkelammert da cuenta de la historia occidental del sujeto y sus múltiples negaciones. Adquiere peso analítico el cruce epistémico con la teología y la exégesis bíblica, cuestión compartida con varios de los representantes de la filosofía política occidental, entre ellos y en primer lugar Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jacob Tau-

bes o Giorgio Agamben, por nombrar algunos.²¹ El análisis de la inversión histórica de figuras mítico-teológicas emancipatorias será un sendero teórico frecuentado por nuestro autor.²² El *sujeto* es una *trascendentalidad al interior de la vida real*. Más que una presencia, el sujeto es una ausencia que grita, es un sujeto rebelde, un “plus no objetivable” como afirma Estela Fernández Nadal.²³ El sujeto corporal, concreto y material es la condición *sine qua non* para la crítica a toda formalización que lo amenaza, aplasta, cercena o mata. Sin embargo, sin dicha formalización — instituciones, ley, objetivaciones, ciencia— el sujeto no puede sobrevivir ni pensarse. Porque el sujeto es mucho más que sus objetivaciones.²⁴

Según nuestra lectura, sin esta recuperación, el pensamiento crítico y las alternativas a la estrategia de la globalización capitalista quedan sin norte y su eficacia absolutamente diluida en *actores* sociales diversificados y fragmentados. Porque el actor es una *objetivación* del sujeto. Y el capitalismo despliega su eficacia dominadora en tanto reduce el sujeto a actor: consumidor, cliente, ciudadano, político, académico, militante étnico o genérico. Por ello rescatamos sus reflexiones sobre la polarización histórica entre sujeto/emancipación-ley/fetichización; puntal principal de su teoría sobre el sujeto, y que constituye un paradigma desde el cual revisar y revitalizar la interpelación a los viejos y nuevos movimientos sociales y a las inevitables instituciones que organizan la sociedad.

²¹ Cfr. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 1998; *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José de Costa Rica, Arlekin, 2007; *La maldición que pesa sobre la ley. Pablo y el pensamiento crítico*, 2ª ed., ampliada, San José de Costa Rica Arlekin, 2013.

²² Hinkelammert recurre a ciertas figuras de Occidente: Prometeo, Adán y Eva, Abraham o Jesús. Lamentamos que su lectura no recupere figuras míticas de otras tradiciones no occidentales.

²³ Estela Fernández Nadal, “Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital”, en Estela Fernández Nadal y Jorge Vergara [eds.], *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2006, p. 113.

²⁴ Cfr. *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

Sobre los cruces epistémicos

Economía, filosofía política y teología política se dan cita en el pensamiento de Hinkelammert. El inconveniente que más sospechas suscita es, por supuesto, el recurso a la teología que atraviesa casi la totalidad de sus textos. ¿Qué puede decir la teología a las ciencias sociales y a la filosofía?, ¿No es éste, el teológico, un pensamiento ligado a algún tipo de fe religiosa, y por esto mismo imposibilitado epistemológicamente para revisar y criticar sus propios presupuestos? ¿No sería la teología un intento solapado de mantener los privilegios de ciertas instituciones, que con un lenguaje racional colonizan y anulan interpretaciones emanadas de las ciencias sociales?

La *teología* que Hinkelammert construye y usa es una “teología profana”, no religiosa, al decir de Estela Fernández Nadal.²⁵ Más allá de la distinción, toda teología es profana. Que una teología pretenda ser religiosa es recaer en una fetichización e ideologización al servicio de la sacralización de la dominación y sus instituciones. Antes bien, el recurso a este tipo de pensamiento responde al intento de criticar las teologías implícitas en los procesos de formalización de instituciones y prácticas sociales, en los cuales aparecen seres omniscientes y metafísicos —el mercado es una muestra cabal de ello— que conducen a la naturalización y reproducción de la violencia y la anulación de los sujetos. Las estructuras de dominación recurren con frecuencia a imágenes y categorías teológicas para legitimarse socialmente: las ideas de sacrificio,²⁶ violencia sagrada, ley, guerra justa, diablo (Satanás, monstruo, delincuente, subversivo, negro, indio, extranjero, etc.) que, en cuanto contenidos míticos-rationales, se ideologizan, son algunos ejemplos. Pero además, Hinkelammert muestra la potencialidad de ciertas categorías teológicas y míticas que serán decisivas para recuperar un pensar crítico: la libertad frente a la ley, la

²⁵ Cfr. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik, *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.

²⁶ Véase *La fe de Abraham y el Edipo occidental* [2000], San José de Costa Rica, DEI, 1989; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* [1993], San José de Costa Rica, DEI, 1991; *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 1998.

supremacía del sujeto corporal necesitado por sobre cualquier institucionalidad (resurrección del cuerpo), la escatología como crítica a la idea de progreso histórico asintótico,²⁷ la crítica a la idolatría y el discernimiento de los dioses de la tierra, entre otras.

Sin embargo, la distinción y oposición de teologías no se expresará con toda su potencia en el plano teórico, sino en el práxico. Hinkelammert muestra cómo el capitalismo no es sólo una religión cultural (Benjamin) que exige sacrificios, sino que posee su propia teología, es decir, su propia racionalidad y espiritualidad. La crítica al capitalismo supone entonces desenmascarar sus presupuestos teológicos pero en el plano histórico-concreto, ya que la teología del capitalismo coopta y anula las categorizaciones de una teología al servicio de la liberación de los “pobres y explotados”.

Observamos además que su recurrencia a la teología indica alguna ligazón con la tradición inaugurada por Walter Benjamin: hay en cierta teología vestigios de una crítica a la idea mecanicista de progreso que ha invadido también a las ideologías crítico-revolucionarias. Y es claro que en el carácter disruptivo del “sujeto rebelde” hinkelammertiano se alojan trazas del mesías benjaminiano.²⁸ Recordemos su Tesis I sobre el concepto de historia, en el cual aparece explícita la asociación entre materialismo histórico y teología, “pequeña y fea” y que “ya no puede mostrarse”, pero que estaría al servicio de la lucha de los oprimidos.²⁹ Desde esta perspecti-

²⁷ Conocida es la fórmula escatológica “Ya sí pero todavía no”. El “ya sí” puede devenir mala conciencia producto de la religión/ideología del progreso infinito; el “todavía no” es lo imposible como reserva crítica de todo proyecto histórico y que para Hinkelammert es la utopía. Cfr. Carlos Asselborn, *Crítica a la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo* [inédito], 2014.

²⁸ Para adentrarse en el vínculo entre Benjamin y Hinkelammert, véase Estela Fernández Nadal, “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert”, en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, vol. 54, núm. 158, Bogotá, 2012, pp. 117-140.

²⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 52. Cfr., también del mismo autor *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI editores, 1999. Para Hinkelammert el materialismo histórico al que hace referencia Benjamin es el correlato de su ética del sujeto; cfr. *Hacia una*

va, una determinada reflexión teológica podría ser incorporada en la larga tradición del pensamiento crítico. Para el caso latinoamericano, algunas referencias de la teología de la liberación podrían incluirse en la misma, en tanto configuraron una crítica al capitalismo y a la teología del progreso infinito presente en la modernidad.³⁰

Parafraseando al propio Hinkelammert, “lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes divinizadas que produce”. Basta con recorrer las catedrales del capitalismo y la teología de la luz en ellas implícitas, y que expresan las relaciones sacrales de la compra-venta o, al decir de Benjamin: “Los pasajes como templos del capital mercantil”, donde se explicita con intensidad un culto a las mercancías que sella materialmente la promesa de felicidad.³¹

Asimismo, la articulación de su pensamiento con la *filosofía política* obliga a repensar la función social de ésta y su reciprocidad con las ciencias sociales, muchas veces preocupadas por seguir rigurosamente los instrumentos de observación y análisis que, al quedar enredados en lo particular y fragmentados, olvidan el punto de vista de la totalidad como condición ineludible para la crítica. Al contrario, la totalidad hace referencia también a lo que está ausente en la realidad, al revelar “el síntoma de la falta” que “grita” en los efectos no intencionales del sistema. Así, la filosofía política es reflexión sobre la utopía en tanto totalidad que falta, convirtiéndose, al decir de Fernández Nadal, en “un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real”.³²

Por último, respecto a la *economía contemporánea*, junto al economista costarricense Henry Mora Jiménez, ha perfilado la posibilidad de construir una segunda crítica a la economía política, cuyo eje articulador y

crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión, San José, Costa Rica, Arlekin, 2007, p. 55.

³⁰ Véase nota núm. 6.

³¹ Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 72. Citado por Susan Buck-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona editora, 2005, p. 226.

³² *Cfr.* Estela Fernández Nadal, “El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, núm. 12, Venezuela, Universidad del Zulia, marzo de 2001, p. 56.

dinamizador será la reproducción de la vida humana.³³ Éste será el criterio trascendental de evaluación de cualquier norma, institución y/o sistema sociopolítico que procure garantizar la vida de los seres humanos incluidos en los mismos. Se trata de la referencia a la materialidad del cuerpo necesitado, base concreta y real para cualquier relación y organización formal de la vida humana. La racionalidad reproductiva pone en cuestión la totalización de la racionalidad medio-fin, basada en una instrumentalidad de tipo utilitarista que puebla la mayoría de los estudios de economía y macroeconomía actuales.

SOBRE LA FETICHIZACIÓN DE LA SENSIBILIDAD:
EL ABANDONO DE UNA INTUICIÓN Y LA TENTATIVA
DE RECUPERACIÓN

Entendemos que sus reflexiones en torno a los procesos de fetichización en el capitalismo y en los socialismos históricos del siglo XX, son: de la sociedad sin clases, de la democracia y del sujeto, los que ofrecen elementos para emprender un trabajo de ampliación teórica, a partir de la descripción y análisis de los múltiples procesos de fetichización de la sensibilidad-deseo-pasión con que la dominación, y el capitalismo como una de sus formas más acabadas, se despliega y reproduce.

El capitalismo contemporáneo logra imponer su legitimidad a partir de la cooptación de los deseos, gustos, pasiones y emociones de los sujetos corporales. Actúa y seduce ofreciendo algo. El capitalismo globalizado funciona como promesa que no es don, sino merecimiento que se alcanza sacrificando el cuerpo que somos.³⁴ Se trata del *autosacrificio* exigido para “merecer algo”, en tanto ascética como condición para el premio-salvación llamado ahora salario o ganancia; y del *sacrificio* de los

³³ Cfr. Franz Hinkelammert-Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, ed. revisada y aumentada, Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, 2009.

³⁴ Cfr. Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, EDUCC, 2009, p. 26.

demás en tanto explotación de los cuerpos. Así, el cuerpo sacrificado es la condición *sine qua non* para participar del banquete capitalista, salvo un detalle no menor: . . . sin cuerpo, no hay banquete. Y el sacrificio es negación del cuerpo. El sacrificio es cuerpo abstraído y trascendentalizado como ética, moral, proyecto de vida, vocación y vida (burguesa). He aquí su carácter perverso.³⁵

En 1971, producto de un seminario organizado por Norbert Lechner, Hinkelammert escribe un artículo titulado “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico.”³⁶ ¿Por qué, a pesar de sus contradicciones, el capitalismo “no explota en una crisis final”?, ¿cómo logra estabilizarse y camuflar así “sus antagonismos sociales”? Son las preguntas que subyacen en aquel opúsculo. En otras palabras: si el capitalismo es tan inhumano, ¿por qué no se lo combate? Y nuestro autor ensaya una posible causa: la represión de los instintos y la interiorización de valores capitalistas. El autoritarismo capitalista invade no sólo las relaciones mercantiles, sino a las mismas relaciones sexuales. Tal explicación posee cierto aire familiar con las explicaciones de Herbert Marcuse y Wilhelm Reich, además de Marx y Engels. Pero la pregunta surge en un país del Tercer Mundo —Chile— y en una situación histórica en la que “las masas trabajadoras se encuentran en lucha organizada por la toma del poder”.³⁷ Esa lucha supone la destrucción de las relaciones autoritarias, impuestas por el modo de producción capitalista, presentes también en las relaciones sexuales.

³⁵ “Sadismo y masoquismo es la armonía de las clases” poetiza Ernesto Cardenal. Agradezco el comentario al Dr. Gustavo Cruz.

³⁶ Franz Hinkelammert, “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 12, Universidad Católica de Chile, abril de 1972, pp. 232-246. En el mismo número: Norbert Lechner, “Represión sexual y manipulación social”, pp. 247-255; Luis Felipe Ribeiro, “Sobre la semantización de la sexualidad”, pp. 256-265 y Enrique Rosenblatt, “Acerca de la agresividad humana”, pp. 266-273. Párrafo aparte merece la presentación del seminario. Se trata de una transcripción de un informe interno del CEREN sobre dicho seminario y de fuerte impronta autocrítica; *cfr.*, pp. 228-231. Hasta el momento, los estudios que conocemos sobre el pensamiento de Hinkelammert no explicitan ninguna referencia a este texto. Se trata de un texto olvidado o desconocido.

³⁷ *Ibid.*, p. 229.

El texto referenciado vino a confirmar las hipótesis que junto a Gustavo Cruz y Oscar Pacheco elaboramos hace un tiempo: no habría posibilidad de superación del capitalismo sin dismantelar sus modos de colonizar la sensibilidad humana.³⁸ Donde Hinkelammert dice sexualidad, nuestra cooperativa de pensamiento dirá “sensibilidad”. Según Hinkelammert, las relaciones sociales capitalistas organizan los instintos y la sexualidad de tal modo que éstos aparecen como totalmente autónomos. La racionalidad del tener logra un poder extraordinario de conformidad y adhesión no sólo ideológica sino más aún: “afectiva”. Se trata de una seducción sin goce. Así, no sólo se instrumentaliza al otro sino también al “propio cuerpo y alma”. Si hay goce, sólo puede serlo como agresividad. Es el acto de gozar con la misma destrucción del otro... “Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de su negación”.³⁹

El amor espontáneo y el goce son entonces reprimidos por la eficiencia mercantil. Se orientan ahora por la funcionalidad genital que fabrica sus modelos de masculinidad y femineidad. El varón se piensa sólo como mutilador de la mujer reproduciendo su dependencia. Y la mujer, en tanto objeto del hombre y máquina de procrear acepta esa mutilación “en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación”. Frente a la racionalidad del valor de uso, entendida como amor espontáneo y solidario, la racionalidad del valor de cambio no es más que la genitalización de la sexualidad y el autoritarismo en las relaciones. De este modo, la explotación significa la negación de la liberación de los sentidos. Reducir la explotación sólo a la existencia de plusvalía, alimenta la ilusión de que puede ser eliminada por el aumento de salarios o de la producción de riqueza. No obstante, la liberación sexual en tanto liberación de los sentidos, es posible a partir de la liberación de determinadas relaciones de producción. Podríamos interpretar entonces que el modo de producción capitalista logra su máxima eficacia en la explotación de los sentidos. La verdad del capitalismo es una sexualidad/sensibilidad enajenada.

³⁸ *Ibid.*, pp. 25-74.

³⁹ *Ibid.*, p. 236.

Si salvamos las obvias distancias de categorías y lingüísticas, llama la atención que este aspecto fundamental de la crítica no haya sido retomado por Hinkelammert en sus escritos posteriores. Presumimos que en el texto perdura una relevancia teórica que adquiere nuevos bríos en la actualidad del capitalismo globalizado.

El capitalismo ha comprendido, más que cualquier otra alternativa crítica, que el sujeto no se orienta recurriendo sólo a una racionalidad reflexiva que le ofrece criterios para dar sentido a su acción. El capitalismo, entendido como sistema de dominación, ha alcanzado altos niveles de adhesión y conformidad respecto a sus valores y postulados porque ha conseguido colonizar el deseo, fuente del poder en el ser humano. Sospechamos que los criterios de la crítica al capitalismo, las más de las veces, se asientan en exigencias eticistas que suponen asumir una racionalidad alternativa. Pero así como el capitalismo es también, aunque no sólo, una pretensión ética derivada de su lógica de acumulación,⁴⁰ su crítica puede quedar atrapada al concentrar sus argumentos únicamente en la reflexión ética. Presumimos que la estrategia capitalista lleva el debate al plano ético y discute allí criterios de racionalidad, al pretender imponer la lógica del cálculo y la eficiencia. Mientras tanto, su astucia se orienta a cooptar y colonizar el gusto, el deseo, las pasiones y las emociones de la población.

En otras palabras: la actual estrategia del capitalismo globalizado se nutre de discursos éticos y se despliega como estética. Mantiene ocupado al pensamiento crítico con sus disputas moralizantes al tiempo que avanza triunfante sobre las sensibilidades sociales. La dominación no sólo se emplaza en las cabezas de los seres humanos, sino que lo hace también y mejor en sus cuerpos. Así, *un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado*. El capitalismo logra dominar eficazmente al instalarse en el cuerpo-subjetividad-sensibilidad como insatisfacción. Para ello se-

⁴⁰ Quien ha profundizado en la crítica ética de Hinkelammert ha sido Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Montevideo, Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Departamento de Publicaciones, 2003.

duce, juega con las pasiones y deseos, anulando su capacidad de crítica y resistencia.

Asimismo, la crítica a la sensibilidad neoliberal en tanto deseo cooptado, podríamos emparentarla con lo que nuestro autor afirma respecto a la “espiritualidad”. Concibe a la espiritualidad como una fuerza motivadora presente en el ser humano, ya sea para desplegar el poder de dominación o manifestar la capacidad de resistencia y emancipación. Hinkelammert señala la oposición entre *espiritualidad del cálculo de utilidad* y *espiritualidad de la convivencia humana* para la cual “lo indispensable es inútil”. Indispensable aquí será la vida humana, la naturaleza, la convivencia. Para la espiritualidad del cálculo lo indispensable será comprendido como inútil. Así, la espiritualidad del cálculo es el nuevo nombre del “fetichismo”. Según nuestra modesta lectura, la “espiritualidad” hinkelammertiana posee vínculos con la sensibilidad corporal y el deseo. Es decir: la espiritualidad será un modo de la sensibilidad humana cuyo nervio es el deseo. La espiritualidad del cálculo de utilidad es la versión más lograda de una ética encarnada: ética como administración del cuerpo. Pero tal relación no se encuentra explicitada en sus escritos más conocidos, aunque sospechamos que la misma podría ser un aporte susceptible de ser interpretado a partir de sus reflexiones antropológicas.

Igualmente, podría ampliarse su crítica a la modernidad occidental, entendida como proyecto civilizatorio orientado por la totalización de la racionalidad instrumental y el mito del progreso. La modernidad occidental no es sólo expresión de una *racionalidad* fetichizada. En tanto capitalismo globalizado, esa modernidad se despliega como *fetichización de la sensibilidad*, es decir, como fetichización del cuerpo, del deseo y las pasiones. Se trata de un proceso de apropiación del cuerpo y la reorientación del deseo hacia el sacrificio-trabajo y hacia el consumo-placer. Insistimos: el capitalismo es también un proyecto estético: confisca la sensibilidad y subyuga de este modo su potencia crítico-política. Contracción de la sensibilidad que llega incluso a adormecer los dolores del cuerpo, lugar desde el cual el sujeto “grita” la totalización de la ley, y se resiste a las instituciones totalitarias y a los automatismos de sistemas de organiza-

ción social. En consecuencia, el cuerpo como instancia material e histórica de la crítica, se dispersa en fragmentos insatisfechos. Se trata de una expropiación que ofrece los recursos subjetivos-afectivos para construir ciudadanías resignadas y políticas de rechazo “sensible” a los deseos de emancipación.

A lo largo de la historia, los deseos de la humanidad se han expresado racionalmente en mitos o utopías, principalmente de cuño sociopolítico. El deseo moviliza a las utopías y las utopías encienden nuevos deseos. Deseo y utopía alcanzan criticidad cuando logran vincularse con la experiencia histórico-existencial de la inconformidad,⁴¹ que en lenguaje hinkelammertiano podríamos llamarlo “el grito del sujeto”. El capitalismo ha logrado anular el deseo inconformista o, parafraseando a Hinkelammert, anestesiar la capacidad de rebelión de los sujetos al invertirla como insatisfacción, siempre susceptible de ser satisfecha vía sacrificio-consumo.

CONCLUSIONES PROVISORIAS: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA SENSIBILIDAD COMO TAREA POLÍTICA

Lo experimentamos a diario: el control de los deseos, la colonización de los gustos y la reproducción de formas cotidianas de politicidad, asentadas además en anclajes racistas y fascistas de larga data, los que expresan también el legado de *transiciones sociopolíticas inconclusas* en nuestro continente. Lejos de los voluntarismos culposos y los desencantos con estilo burgués, tales amenazas obligan a profundizar un pensamiento crítico-utópico y ensayar praxis emancipatorias.

Postulamos que en las nuevas configuraciones democráticas de cierto cuño “progresista” y “nacional-populares”, persiste cierta subjetividad ciudadana presa aún de una “hegemonía cultural” impuesta, negociada, construida y reproducida de manera espectacular en los años del mesianismo neoliberal. La democratización de los ajustes estructurales y la

⁴¹ Cfr. Marcelo Percia, “La angustia como afectación anticapitalista”, en *Pensamiento de los confines*, núms. 23 y 24, Buenos Aires, FCE, abril, 2009, pp. 69-79.

privatización de las necesidades humanas impactaron en la sensibilidad social, y sedimentaron así los valores de la competencia, el sacrificio y autosacrificio como única posibilidad de progreso humano, el cálculo de utilidad devenido criterio universal para medir toda acción humana, o el consumo como cifra de la existencia ciudadana con el progresivo deterioro de los vínculos sociales. La tarea política de construir una nueva sensibilidad, supone trastocar las concepciones de libertad, bienestar, progreso y felicidad arraigadas en el sentido común. Se trataría de revisar, analizar y criticar aquellos elementos “residuales” del neoliberalismo a partir de los procesos “emergentes” en la región. De modo que no alcanza sólo con problematizar las “ideas reguladoras” del neoliberalismo. Es preciso reubicar también el cuerpo que somos desde otro lugar “de enunciación”. Ejemplos no faltan. La historia de los pueblos latinoamericanos nos recuerda diversas praxis políticas que han resituado el “cuerpo que somos” más allá de los cánones estéticos y “éticos” del capitalismo: el reclamo de los cuerpos desaparecidos y robados por parte de las madres y abuelas de Plaza de Mayo, las luchas feministas de diversos colectivos de mujeres pobres, la emergencia de los pueblos indios ante la dominación estatal-occidental-racialista; o los intentos, testimoniales aún, de implementar formas económicas por fuera del paradigma de la propiedad privada. Creemos que los aportes de Hinkelammert, como el de muchos otros intelectuales movilizados por los deseos de emancipación, pueden ser útiles ante tamaño desafío.

Recibido: 24 de marzo, 2015.

Aceptado: 14 de agosto, 2015.

OBRAS DE FRANZ HINKELAMMERT REFERENCIADAS

Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia [1972; 1974], Buenos Aires Paidós, 1970.

Dialéctica del desarrollo desigual, Buenos Aires Amorrortu Editores, 1970.

- Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª ed. ampliada y revisada [1981], San José de Costa Rica, DEI, 1977.
- Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984; Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- Democracia y Totalitarismo*, San José de Costa Rica, DEI, 1987.
- La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 1989.
- Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, [1993]; San José de Costa Rica, DEI, 1991.
- El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 1998.
- El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José de Costa Rica, DEI, 2003.
- Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José de Costa Rica, Arlekin, 2007.
- Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, San José de Costa Rica, Arlekin, 2012.
- La maldición que pesa sobre la ley. Pablo y el pensamiento crítico*, 2ª ed., San José de Costa Rica, Arlekin, 2013.

