

## **FETICHISMO, CRÍTICA DE LAS UTOPIÁS y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN FRANZ HINKELAMMERT<sup>1</sup>**

(2008)

*Alejandro Casos*

### **Introducción y presentación de la obra de Franz Hinkelammert**

Al abordar la obra de Franz Hinkelammert ingresamos en un campo que puede ser llamado, de un lado, como de filosofía de la liberación, y de otro como de un pensamiento que va al encuentro entre teología y economía política<sup>2</sup>, que se ubica dentro de una tradición de marxismo crítico. Previa presentación de algunas de sus coordenadas básicas, nos centraremos en la perspectiva de la crítica del fetichismo de la mercancía, retomando las posiciones marxianas y de la tradición marxista al respecto, así como en el campo de la crítica de la razón utópica, deteniéndonos en la crítica del utopismo neoliberal, con el hilo conductor de la obra de Franz Hinkelammert.

Partimos de una hipótesis general que guiará la realización de este artículo. Creemos que la existencia de la filosofía de la liberación latinoamericana, y en particular la producción de Hinkelammert, significa un importante paso (no ciertamente el único pero sí un paso fundamental), en el proceso de maduración del pensamiento crítico latinoamericano – y en este sentido puede decirse que se inscribe en una tradición crítica –, en particular en el intercruce de los campos de la reflexión ético-filosófica, la economía y la teología, representando uno de los intentos rigurosos de formulación de un “marxismo crítico latinoamericano”. Este campo no está exento tampoco de “tensiones” en algunos puntos con la concepción marxiana y de fuertes debates con concepciones deterministas o economicistas de la tradición marxista, y presentando aspiraciones a constituirse como “universal concreto”<sup>3</sup>, presentando importantes contribuciones al menos en los campos de una nueva praxis teológica, del análisis de la modernidad latinoamericana, del fetichismo de la mercancía en las sociedades contemporáneas, y de la crítica de las

---

<sup>1</sup> Este artículo recoge una versión resumida del último capítulo de nuestra Tesis de Doctorado, defendida en marzo de 2007, en el marco del Programa de Posgraduación de la Escuela de Servicio Social (Centro de Filosofía y Ciencias Humanas) de la Universidad Federal de Río de Janeiro, bajo la orientación del Prof. Dr. Carlos Nelson Coutinho, titulada: *Marxismo y Pensamiento crítico en América Latina: dependencia, liberación y crítica de las utopías*. Río de Janeiro, Mimeo.

<sup>2</sup> Esta articulación entre teología de la liberación y economía es resaltada por el teólogo coreano-brasileño Jung Mo Sung como siendo una de las contribuciones más importantes de un grupo de teólogos de la liberación, entre los que destaca al propio Hinkelammert, Pablo Richard, Hugo Assman y Julio de Santa Ana, entre otros. Esta reflexión hace a una señal distintiva, que pautó diferencias importantes en relación a otras corrientes de la teología de la liberación, como la de los hermanos Clodovis y Leonardo Boff, o incluso en los desarrollos más recientes del propio Gustavo Gutiérrez, entre otros. (cf. Mo Sung, 1994)

<sup>3</sup> En el sentido que le atribuye Yamandú Acosta, cuando manifiesta: “El carácter inevitablemente polémico de la relación [entre la filosofía latinoamericana y la tradición más “universal”] pasa tanto por la sospecha de **falso universalismo** que la filosofía latinoamericana despliega sobre la filosofía occidental dominante que al totalizarse se autoconoce como universal, como por la **denuncia de particularismo** (folclorismo, tropicalismo, tribalismo) que la filosofía occidental dominante lanza sobre la filosofía que se autoconoce como latinoamericana en el intento de articular conceptualmente un **universal concreto** que en diálogo con otros universales concretos, sustituya el **falso universalismo** producto de la clausura de la **totalización de Occidente** por un efectivo **universalismo dialógico abierto**” (2005: 45, nota 6) (destacados personales).

utopías, prestando especial atención a la crítica del utopismo neoliberal. Nos centraremos aquí en los últimos dos aspectos, a partir de la obra del autor.

Por razones de espacio no problematizaremos en su sustancia o en su núcleo el campo más específico de la filosofía y la ética de la liberación latinoamericana, a pesar de que consideramos que continúa siendo en buena medida una tarea pendiente. Simplemente haremos una breve presentación de la cuestión, antes de entrar propiamente en la propuesta de Hinkelammert.

Sobre la ética y la filosofía de la liberación, el uruguayo José Luis Rebellato sostenía ya hacia 1995 la existencia de un desarrollo maduro y riguroso de ésta última, destacando cuatro líneas de avances teóricos. En primer lugar señalaba el acercamiento y discusión entre aquella perspectiva y corrientes filosóficas representativas de la reflexión ética contemporánea, superando tanto una perspectiva eurocéntrica como provincialista, sobre todo a partir del trabajo de su mayor exponente, el filósofo argentino Enrique Dussel. En segundo lugar destaca el papel de filósofos y teólogos europeos identificados con la perspectiva de liberación, como el italiano Giulio Girardi. En tercer lugar indica el abordaje de tipo político relativo al carácter de la democracia y de las utopías, en la reflexión del alemán-costarricense Franz Hinkelammert. Finalmente resalta las contribuciones de Paulo Freire y de pensadores teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Joseph Comblin, Leonardo y Clodovis Boff, así como la figura de Ignacio Ellacuría. (Rebellato, 1995: 154-5). Creo no exagerar y hacer justicia si incorporamos en esta lista la importante producción, entre otros, del propio José Luis Rebellato.

Trabajaremos en este artículo en lo fundamental sobre la obra de Franz Hinkelammert. Como dijimos somos plenamente conscientes de que estamos dejando de lado importantes autores representativos de esta corriente, que por otro lado presenta diversidades importantes, como ser el propio Enrique Dussel, Hugo Assman, Horacio Cerutti Guldberg, Germán Gutiérrez, Helio Gallardo, Elsa Tamez, Wim Dierckxsens, Arturo Andrés Roig, Estela Fernández, Leopoldo Zea, Raúl Fonet Betancourt, Giulio Girardi, Augusto Salazar Bondy, Juan Carlos Scannone, Pablo Guadarrama, Antonio Sidekun, Yamandú Acosta, José Luis Rebellato, Jung Mo Sung, Manfredo A. de Oliveira, etc.<sup>4</sup>

Ya ingresando en la presentación de la obra de Hinkelammert<sup>5</sup>, podemos decir que entre los temas que ha abordado en su amplia, diversa y fermental obra, pueden referirse las siguientes cuestiones:

---

<sup>4</sup> Simplemente a título de ejemplo, y refiriéndonos a algunos temas que han estado presentes en la obra de Dussel, Hinkelammert y Rebellato, podemos decir que el pensamiento de estos tres autores aparece vinculado entre sí por lazos de reflexión teórico-filosófica bastante articulados entre sí. En otras oportunidades Rebellato ha sostenido las “deudas” teóricas de esta perspectiva de la ética y la filosofía de la liberación con algunas de las elaboraciones de las teorías de la dependencia, así como con las obras de Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. El que más ha trabajado en relación a la obra de los demás ha sido sin duda Rebellato, quien se ha nutrido y dialogado con las perspectivas de aquellos autores, aunque también ha planteado un enfoque diferencial y realizado síntesis propias. Incluso desliza algunos conceptos críticos en relación a algunos puntos de la obra dusseliana. Los tres por su parte han dialogado fuertemente con y dentro del marxismo, con el pensamiento y la teoría crítica latinoamericanos, así como con algunos de las más importantes y representativas corrientes y enfoques teóricos contemporáneos, sobre todo en los campos de la ética, la filosofía y la teoría social en general, aportando también Rebellato importantes insumos para el trabajo social, la psicología comunitaria y la educación popular. Finalmente, creo no equivocarme si sostengo que los tres fueron influenciados política y significativamente por la revolución sandinista, y sobre todo por la experiencia del zapatismo y de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos, postulando una visión más movimientista o “sociedad-civilista” que propiamente partidocéntrica o estatalista.

<sup>5</sup> Nació en Alemania en 1931, estudió economía en las universidades de Friburgo, de Hamburgo y de Münster. Con una tesis sobre el desarrollo económico en la URSS se doctoró en economía en la Oesteuropa - Institut de la Universidad de Berlín (1960), donde ejerció la docencia hasta 1963. Desde 1964 fue profesor de Sociología Económica de la Universidad Católica de Chile hasta 1973, y desde 1967 del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). Entre 1973 y 1976 fue profesor invitado en el Lateihnamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín. Entre 1978 y 1982 fue director del Posgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras, y fue director del Postgrado Centroamericano de Planificación del Desarrollo en Honduras; profesor e investigador del CSUCA (San José, Costa Rica), e integrante del equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica desde 1976, desde donde coordina el área de investigaciones desde 1998. Activo integrante

un extenso análisis sobre la teoría crítica del fetichismo (1977b)<sup>6</sup>, una formulación de una crítica a las utopías (1990), el desenmascaramiento del neoliberalismo en cuanto institucionalización absoluta del mercado (1970, 1990, 1993), el planteo de las consecuencias críticas de la caída de los socialismos históricos (1990), el análisis de la naturaleza de la democracia y los derechos humanos en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional (1990b), de una ética del sacrificio y una cultura de la desesperanza (1989, 1991, 1995), la búsqueda de alternativas orientadas por un proyecto de liberación (1991b, 1995), recuperando varias contribuciones marxianas y criticando el “marxismo soviético” (1970, 1977b, 1990, 1987), ingresando también en la polémica con las éticas comunicativas (1993b, 1994), la tensión entre el sujeto y la ley (2003), el trabajo sobre la corporeidad del sujeto (1988), la crítica al proceso de platonización e “idolatrización” del cristianismo (1989), el análisis de la posmodernidad como modernidad “in extremis”<sup>7</sup> (1989), etc. También existen importantes contribuciones específicas sobre la teología de la liberación (1977b, 1989b, 1990, 2001, 2003), a la vez que aportes a la formulación de las teorías de la dependencia (1970, 1970b, 2001). (cf. también Rebellato: 2005: 155; Acosta: 2005: 191-211)

Un punto a ser tematizado tiene que ver con la relación de su obra con el pensamiento latinoamericano, y con la propia realidad económico-social de *Nuestra América*. En el caso de Hinkelammert, no encontramos, a diferencia de otros autores ubicados en la filosofía, la ética o la teología de la liberación, una reflexión que aborde o tematice *directamente* la particularidad latinoamericana, aunque la misma esté presente más o menos explícitamente en sus análisis y siempre presente como telón

---

de la Revista Pasos del DEI. Recibió el Premio Nacional “Aguileo Echeverría” del Ministerio de Cultura de Costa Rica (2003) y el Premio Libertador al Pensamiento Crítico del Ministerio de la Cultura del Gobierno Bolivariano de Venezuela en 2005, por su obra “El sujeto y la ley”.

<sup>6</sup> Entre su amplia bibliografía cabe citar: *Economía y Revolución* (1967); *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (1970), Buenos Aires y Santiago de Chile, Paidós; *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970b), Santiago de Chile; Buenos Aires (1974); *La radicalización de derecha de los demócrata-cristianos* (1976), (en alemán). Berlín; *Ideología del sometimiento* (1977), San José, Costa Rica; *Las armas ideológicas de la muerte* (1977b), San José, Costa Rica, DEI, Segunda ed. revisada y ampliada, 1981; *Crítica a la razón utópica* (1990), San José, Costa Rica, DEI, 2da. ed. [1984]; *Democracia y totalitarismo* (1990b), San José, Costa Rica, DEI, 2da ed, [1987] (Artículos escritos entre 1979 y 1987); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), San José, Costa Rica, DEI, 1991 (2da ed.); *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia* (1989b), junto con Assmann, Hugo. Sao Paulo, Vozes; *La crisis del socialismo y el Tercer Mundo* (1990), en *Pasos* 30, San José, Costa Rica, DEI; *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1991), San José de Costa Rica, DEI; *¿Capitalismo sin alternativas?. Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella* (1991b) en *Pasos*, 37 (set-oct 1991a) pp. 1-14; *La globalización de los mercados, el neoliberalismo y la legitimación del poder en la sociedad capitalista actual* (1993), Mimeo; *La teoría del valor de Marx y la filosofía de la liberación: algunos problemas de la ética del discurso y la crítica al marxismo de Apel* (1993b), Mimeo; *Crítica al sistema económico capitalista desde la ética. Mundialización de mercados, neoliberalismo y legitimación del poder en la sociedad capitalista actual* (1993c) Ponencia presentada al XIII Congreso de Teología de Madrid. Mimeo; *Ética do Discurso e Ética da Responsabilidade: Uma tomada de posicao crítica* (1994), En Antonio Sidekum (org.): *Ética do Discurso e Filosofia da Libertacao. Modelos complementares*. Sao Leopoldo, Ed.Unisinos; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), San José, Costa Rica, DEI; *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador* (1996), DEI, San José, Costa Rica; *Determinismo y auconstitución del sujeto: Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden* (1997) En *Revista Pasos* n° 64, San José, Costa Rica, DEI; *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998), San José, Costa Rica, DEI; *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001), Santiago de Chile, ediciones LOM; *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (2003), con Duchrow, Ulrich, San José, Costa Rica, DEI; *El sujeto y la ley* (2006), Venezuela, Ministerio de la Cultura, Ed. El perro y la rana, [2003] (Premio Libertado al pensamiento crítico 2005); “La globalidad de la tierra y la estrategia de globalización” (2006b), en Borón, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina (comp.) (2006): *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; *Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro* (2005) en revista *Pasos* n° 118. Marzo-Abril, San José, Costa Rica, DEI.

<sup>7</sup> Hinkelammert se ubica desde una propuesta que plantea que necesitamos superar la modernidad y la posmodernidad (concebida como “modernidad in extremis”) lo que no puede significar la recaída en el totalitarismo irracionalista. Se trata de superar la idea metafísica del progreso acumulativo, y de promover una reestructuración profunda de la racionalidad que se abre camino más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone: “Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido” (Hinkelammert (1990 y 1989) y Rebellato: s/f: 234-5)

de fondo de sus reflexiones<sup>8</sup>. Pero esto tiene más que ver con que no se dedica tanto al análisis de realidades o procesos específicos, cuanto lo hace con el análisis y el debate propiamente teórico o categorial. Sí existen conexiones con el debate de las teorías de la dependencia, del cual el mismo Hinkelammert participa. Su conexión con el pensamiento y el marxismo crítico latinoamericano le viene también por su vinculación y participación activa en los debates y elaboraciones de la propia teología de la Liberación. Pero igualmente entendemos que, a pesar de incorporar una perspectiva muy amplia en sus escritos, dialogando y confrontando con las mejores tradiciones de la teoría social a nivel mundial - y quizás justamente por eso -, también incorpora ciertamente un *perfil*, un determinado *punto de vista* y un *conjunto de preocupaciones* que pueden vincularse sin duda con el pensamiento crítico latinoamericano y con las particularidades de América Latina<sup>9</sup>.

## 1. LA TEORÍA DEL FETICHISMO DE MARX EN EL ANÁLISIS DE HINKELAMMERT Y DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

### 1.1. El análisis del fetichismo de la mercancía y su relación con la crítica idolátrica

Como sostiene Michael Löwy (1999: 3-5), desde finales de los años setenta, un aspecto específico comienza a desempeñar un papel creciente en la “afinidad electiva” entre marxismo y teología de la liberación. Se trata del parentesco entre el *combate bíblico contra los ídolos*, y la *crítica marxista del fetichismo de la mercancía*. Esto se ha visto facilitado por el recurso del propio Marx a imágenes y conceptos bíblicos en su crítica del capitalismo: por ejemplo aparecen referencias a *Baal*, el *Becerro de Oro*, *Mammon*, que Marx utilizó en varios escritos, y de forma abundante en *El Capital*, para denunciar, en un lenguaje inspirado por los profetas del Antiguo Testamento, el espíritu del capitalismo como idolatría del dinero, de la mercancía, del beneficio, del mercado o del capital mismo. El capital es también descrito por Marx como un ídolo que exige sacrificios humanos: *Moloch*. Al referirse al fetichismo de la mercancía en *El Capital* Marx hace una analogía entre aquel y el mundo religioso. Un análisis detallado

---

<sup>8</sup> Al respecto alerta Hinkelammert en su Prefacio de 1984 de su *Crítica de la razón utópica*: “El trabajo que presentamos es necesariamente abstracto. Creo, sin embargo, que se trata de una abstracción que es parte de un mundo concreto y sin el cual es imposible percibir siquiera lo concreto, que al percibirlo ya lo interpretamos en términos abstractos. [...] este libro surgió de las discusiones que se están llevando a cabo sobre el socialismo en Centroamérica y que trata de aportar elementos de juicio que, por ser abstractos, no carecen de importancia” (1990: 16). Algo similar plantea Enrique Dussel al referirse al alcance que pretende tener la ética de la liberación (y el libro que lleva el mismo nombre): “Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos “frentes de liberación”, que esta *Ética de la Liberación* fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianeidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando estas son “imposibles”[...] No pretende [dicha ética] ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la normalidad histórica vigente presente. Las éticas filosóficas más de moda, las *standars* y aún las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías”. (1998: 15)

<sup>9</sup> Remito para ello a lo sostenido por el uruguayo Yamandú Acosta, y a las propias expresiones de Hinkelammert: “No obstante es obvio que Franz Hinkelammert, nacido en 1931, tuvo hasta su radicación en América Latina en 1963, una importante trayectoria tanto en términos de formación como de investigación en Alemania; si nos atenemos a sus propias valoraciones, la década de su experiencia chilena le resulta más fuertemente formativa que las tres décadas previas en Alemania. En efecto, considerando la significación de su estadía en Chile desde 1963 hasta el golpe de Estado de 1973 tuvo en términos de la formación de su pensamiento, expresa: “...entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un ambiente totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, mi verdadera formación fue en Chile, y lo demás fue antecedente no más. Y la re-formulación de los conceptos que traía de la academia significó que aunque mucho se mantuviera, cambió por completo mi punto de vista que ya no fue tan académico [...] La confesión de Hinkelammert arriba consignada, puede permitir además sustentar con plausibilidad la tesis de que el suyo no solamente es *pensamiento crítico en América Latina*, sino, más fuertemente, *latinoamericano*” (Acosta, 2005: 191-2, nota 1)

de estas “metáforas” en Marx se halla en el libro de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* de 1993. Esto le lleva a Dussel a encontrar una teología implícita en Marx, lo que sin duda parece una afirmación bastante polémica.

Uno de los trabajos pioneros en intentar utilizar estas imágenes y análisis de Marx para formular una crítica teológica del capitalismo moderno como sistema idolátrico, tuvieron lugar en el marco de las discusiones del equipo del Departamento Eumérico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, y se materializaron en el texto de Hinkelammert titulado *Las armas ideológicas de la muerte*, publicado en 1977. Rechazando la tentativa althusseriana de descartar el fetichismo y la alienación en Marx como cuestiones pre-científicas, o que sólo interesaron al joven Marx, Hinkelammert recuperó ese análisis en la búsqueda de seguir tendiendo puentes teóricos entre el cristianismo y el humanismo marxista, así como lo utilizó como punto de partida para una crítica cristiana radical a la ideología fetichista de la economía política neo-liberal de Milton Friedmann. Allí está el corazón de la crítica teológica al fetichismo del capital, con un instrumental marxiano.

Luego vendrán otros estudios y publicaciones, como por ejemplo el texto colectivo titulado *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* de 1980, con textos de Pablo Richard, Jon Sobrino, Frei Betto, Hugo Assman, S. Croatto, J. Pixley, además del propio Hinkelammert y otros, donde hay una ruptura definitiva con la tradición conservadora de la Iglesia, que veía el ateísmo – del cual el marxismo aparecía como la forma moderna- como el gran enemigo del cristianismo. Al respecto decían los autores:

El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios (...) El problema central es la **idolatría**, como culto a los dioses falsos del sistema de opresión (...) Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por la creación de dioses y generar ídolos sacralizadores de la opresión y la anti-vida (...) La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses, nos lleva al discernimiento anti-idolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y sus armas religiosas de muerte. La fe en el Dios liberador, aquel que va revelando su rostro y su misterio en la lucha de los pobres contra la opresión, pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna antiidolátrica” (cit. en Löwy, 1999: 4, destacado personal)

Luego hay, entre otros trabajos, una profundización de esta línea interpretativa en el texto conjunto de Hugo Assman y Franz Hinkelammert, titulado *La idolatría del mercado. Ensayo sobre economía y teología* de 1989. Allí se da una de las primeras contribuciones, en la historia de la teología de la liberación, que está dedicada explícitamente contra el sistema capitalista definido como idolatría. Se denuncia a la *teología del mercado* – que puede verse en los discursos de Ronald Reagan, en las corrientes religiosas neoconservadoras, o en los “teólogos de la empresa”, como Michael Novak –, como ferozmente sacrificial, exigiendo que los pobres ofrezcan su vida “en el altar de los ídolos económicos”. Además, la nueva oleada de fundamentalismo religioso norteamericano apuesta por la divinización del mercado y crea un dios del dinero, lo que podemos apreciar sin más en el frente del billete de un dólar: *In God we Trust*. (cf. Löwy: 1999, 4-5)

Podemos decir, sin profundizarlo aquí, que la valoración del fenómeno religioso parece ser, en última instancia, negativa en Marx. Esto no debe llevar a lecturas simplistas, que la entiendan como mera superestructura, mero reflejo de la infraestructura. Por el contrario, la religiosidad, las imágenes religiosas, si de un lado son el producto, se derivan de la propia realidad, del mundo real, forman por otro lado parte de esa misma realidad, en una forma difícilmente disociable de la propia producción y reproducción de la vida material. Esto llevaría a la discusión de las relaciones entre estructura y superestructura en Marx, que tanto se han tergiversado, a lo que no podemos ingresar aquí en detalle<sup>10</sup>. Pero también queda claro que la propia estructura y la significación de la vida y las imágenes religiosas son trasladadas, por la vía de analogías y metáforas, para el propio análisis del fetichismo de las mercancías, que es tan central en la perspectiva teórica de Marx. La “subjetividad” que adquieren las mercancías es asimilable a la subjetividad que adquieren las imágenes religiosas. Sin existir una crítica teológica en Marx, sí aparece la utilización de metáforas y analogías religiosas que permiten penetrar en la lógica de las mercancías en la sociedad capitalista, abriendo en todo caso el espacio para su compatibilización con un análisis teológico. Esto parece estar presente tanto desde un punto de vista más propiamente gnoseológico, como en cuanto al funcionamiento de la propia realidad bajo el capitalismo, donde la fe, la religiosidad, la adoración de los ídolos del dinero, del capital, del mercado, son esenciales para garantizar la propia reproducción del sistema. Vayamos pues al análisis del fetichismo en Marx y a la lectura de Hinkelammert, que nos aportarán valiosas indicaciones para tematizar estas cuestiones.

## 1.2. El análisis del fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital

Veamos más detenidamente cuál es el razonamiento y la argumentación de Hinkelammert sobre el fetichismo, sobre su importancia en Marx y sus consecuencias para pensar y actuar hacia la afirmación del reino de la libertad. Para ello nos basaremos en lo fundamental en su libro *Las armas ideológicas de la muerte* y en algunos otros escritos. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre un aspecto no menor en el abordaje metodológico. Como indican en la introducción Pablo Richard y Raúl Vidales (1981: VII-IX), se trata de un libro que ellos consideran de teología, pero donde el autor parte más bien de la economía política, y reflexionando sobre la economía, le surgen sospechas, que sólo puede verificar recurriendo a la teología<sup>11</sup>. Nótese que aquí el método es inverso al que utilizan las ciencias sociales

---

<sup>10</sup> Al respecto el propio Hinkelammert (1981: 28), a partir del análisis del propio Marx, indica: “La relación entre *fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones jurídicas y normas de comportamiento* es, por tanto, más bien de *implicancia*. La dinámica de las fuerzas productivas implica la necesidad de relaciones mercantiles como condición de la mayor complejidad de la división del trabajo, y de las relaciones mercantiles y su estado de desarrollo se derivan las relaciones jurídicas y normas de comportamiento, siendo las relaciones mercantiles el punto crucial de las determinaciones del sistema de propiedad, jurídico-estatal y del sistema de normas. *Y se podrían añadir todavía los espejismos religiosos* [...] Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría implicarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia” (destacados personales)

<sup>11</sup> Al decir del propio Hinkelammert, y adelantándonos a algunos desarrollos posteriores: “Todos los conceptos teológicos, conceptos claves de la tradición teológica, aparecen como conceptos claves de la teoría económica moderna hasta hoy. Y aquí también surge un problema para la teología. Cuando la teología tiene un Dios metafísico y omnisciente y omnipotente es perfectamente compatible. Pero cuando aparecen teologías que no tienen ese Dios metafísico, ya no son compatibles con la teoría económica, y no se trata simplemente de un problema de ética, es un problema de comprender el núcleo de este pensamiento teológico, y ahí uno se da cuenta que la discusión sobre la utopía implica teología, teología y utopía están muy vinculadas. Y cuando la utopía es una utopía de una sociedad perfecta, te aparece necesariamente, teológicamente, un Dios metafísico, un Dios omnisciente, y te aparece un ser humano, en modelo, que es omnisciente y omnipotente, a imagen y semejanza de un Dios metafísico.

actuales, que en su gran mayoría desconocen el análisis teológico, sino que también es inverso, en cierto sentido, al que planteaba la propia teología de la liberación, que partía de la teología pero llegaba a las ciencias sociales (obviamente estamos muy lejos de concebir a la filosofía como “sierva” de la teología, como sucedía en la escolástica medieval). Es algo bastante inusual ver a un economista hacer teología, lo mismo que un teólogo emplee la mediación científica de la economía.

Por otro lado, al decir de los autores, este tipo de análisis involucra un tipo de reflexión que se ubica como de “acto tercero”. Si la teología de la liberación representaba un “acto segundo” frente al “conocimiento de fe” vivido y reflexionado al interior de la práctica de liberación, que era el “acto primero”, en este caso es una teología que se articula con otras ciencias, como la historia, la lingüística, la sociología o la economía, y desde un punto de vista claramente teórico. Se trata según los autores de una profundización teórica al interior de la misma práctica de liberación. Se trata además de una teología cuyo tema central es la *vida*. Se afirma la vida en lucha contra las armas ideológicas de la muerte. La defensa de la vida, de algo aparentemente tan obvio, no lo resulta tanto cuando se demuestra que el sistema genera permanentemente la muerte. El antagonismo vida-muerte adquiere sentido, sin embargo, cuando se trata de la vida o de la muerte del hombre como *corporeidad*<sup>12</sup> es así un concepto clave de esta teología de la vida.

La sospecha que movió a la búsqueda de nuevas respuestas fue el hecho de que,

si el sistema capitalista puede aparecer envuelto en un “aroma religioso”, es justamente por su capacidad de producir y reproducir, no sólo plusvalía y clases sociales, sino también su propio universo simbólico, su propia espiritualidad, su propia religión. Esta religión, y no otra, es la que pasa a ser la religión de los Estados, la religión oficial con sus propios misterios y virtudes, con su propia ética, premios y castigos. Pero esto no aparece a una mirada ingenua; se precisa un trabajo de desenmascaramiento, paciente pero fascinante. Esto es justamente lo que hace “la teoría del fetichismo de la economía política” (Richard y Vidales, 1981: X-XI)

El objeto de la teoría del fetichismo es “la visibilidad de lo invisible” y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales, que son *totalidades parciales*, como una empresa, una escuela o

---

[...] la teoría económica hace teología, y yo lo que hago es simplemente hacer explícito este hecho, no lo introduzco, pero para mí es importantísimo darse cuenta de ello. No es, por tanto, introducir teología en la teoría económica, sino revelar, explicitar el hecho de que la propia teoría económica contiene teología.” (2001: 276)

<sup>12</sup> Al respecto Hugo Assman desarrolla en sus últimos trabajos una interesante crítica a la economía a partir de la categoría de *corporeidad*, inspirándose en buena medida en el pensamiento de Lévinas y en una crítica a la “pseudo-hipercrítica posmoderna de la economía”. En este sentido critica a muchas perspectivas económicas y filosóficas “que fluctúan en la más soberana abstracción de que existen corporalidades humanas vivas, cuerpos hambrientos, cuerpos deseantes, cuerpos con dolor y cuerpos en fiesta”. En este sentido propone una estrategia conceptual innovadora que no se despoje “de la centralidad de las categorías trabajo y necesidades, pero que las nombre a través de una reconceptualización amplificadora y las complemente con elementos de concreitud, que escapaban a esas categorías [...] Urge superar el pendor mentalista de un amplio abanico de conceptos ligados a categorías agotadas de “sujeto” y “conciencia histórica” [...] El paquete de conceptos básicos de la concepción del mundo y de la historia identificados con la modernidad (el yo, el espíritu, la conciencia, el sujeto) agotó su potencial modificador del direccionamiento inscripto en los hechos económico-sociales; y sucede otro tanto, hoy, con las nociones de conciencia histórica y sujeto histórico, centrales en el ideario “socialista” y “progresista” en general. El ser humano concreto, como ser-de-necesidades-y-deseos, como corporeidad viva, no está tomado en cuenta por las categorías del pensamiento económico [El concepto de corporeidad] se refiere a un *universal concreto*. Como tal no es reducible al “pequeño discurso”, el de la microfísica del poder y de las microinserciones, que, según algunos, sería el único discurso que nos sobra. Tampoco le cabe la acusación de subjetivismo narcicista” (Assman, 1994: 53-72). Su crítica, aunque no deja de tener actualidad en muchos sentidos, parece ir en un sentido un poco más radical que el planteado por Hinkelammert al respecto, donde, si bien existe una recuperación de la corporeidad, la categoría de sujeto no pierde centralidad en los tiempos actuales, por el contrario hay una recuperación de su poder explicativo y político.

un ejército; o son la totalidad de estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la *división social del trabajo*, en relación a la cual se forman los conceptos de las *relaciones de producción* y del *estado*. Pero existe un condicionamiento absolutamente obligatorio para todos los hombres: la división del trabajo, que se vuelve “independiente” de las voluntades humanas:

Es la división del trabajo la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad (Hinkelammert, 1981: 8)

La teoría del fetichismo no se dedica por lo tanto al análisis de aquellas instituciones específicas, no se dedica a instituciones parciales, ni tampoco totales (como los sistemas de propiedad o estados), sino a las formas de la organización y coordinación de la *división social del trabajo*, en las cuales estas instituciones se insertan. No le interesa pues el análisis de cualquier sistema de división social del trabajo, sino precisamente de aquel que tiende a ocultar, a hacer invisible, el efecto de la división del trabajo sobre la vida o la muerte de los hombres, o sea, *las relaciones mercantiles*. La teoría del fetichismo desenmascara, descubre esa invisibilidad y la hace visible, clara, evidente. La teoría del fetichismo se proyecta sobre las formas de “ver”, de “experimentar”, de “vivir” las relaciones mercantiles. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en *mercancías-sujetos*, que Marx llama objetos “físicamente metafísicos”. (Marx: I: 1982: 38)

Como lo indica el propio Marx en *El Capital*, al indicar la existencia del fetichismo de la mercancía en el modo de producción capitalista, y su analogía con el mundo de las imágenes religiosas, mostrando el carácter fantasmagórico, invertido, de falsa apariencia en el carácter de los productos del trabajo y las relaciones sociales, que provoca el fetichismo en la conciencia de los productores:

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una **relación social concreta** establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a 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. Así acontece en el mundo de las **mercancías** con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el **fetichismo** bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde, como lo ha puesto de manifiesto el análisis anterior, al carácter social genuino del **trabajo** productor de mercancías [...] Por eso, ante éstos [los productores] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales*

entre personas y *relaciones sociales* entre cosas. (Marx, I, 1982: 38)<sup>13</sup> (destacados personales en negrita)

Hinkelammert (1981; 10) indica que la teoría del fetichismo es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón (volveremos luego sobre este punto). Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. 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 vida. A partir del análisis de la mercancía como “sujeto”, como “persona”, como teniendo “vida” propia, Marx llega a la formulación más avanzada *de su crítica a la religión*. Como indica Hinkelammert (1981: 11) no se trata ya de la crítica feuerbachiana de su juventud, que parte de los contenidos religiosos para descubrir en ellos los elementos de la vida real humana que se presentan de forma transformada. Ahora parte de la vida real, para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. *El eslabón entre la vida real y el mundo religioso es la propia mercancía vista como sujeto*. Marx interpreta por tanto esta aparente *subjetividad* de los objetos como el *verdadero contenido* de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre por tanto las *imágenes religiosas* como *proyecciones de esta subjetividad* de las mercancías (destacados personales). Al respecto dice Marx sobre este método en *El Capital*:

En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el **núcleo terrenal** de las **imágenes nebulosas de la religión** que proceder al revés, partiendo de las condiciones de vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el **método materialista**, y por tanto científico (Marx, I, 1982: 303) (destacados personales)

La religiosidad, que Marx descubre, es aquella de la *sacralización* del poder de unos hombres sobre otros, y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Y esto aunque su futuro sea desaparecer y ser superada por una praxis que supere las mismas relaciones mercantiles y que devuelva al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos, a pesar de que esto no sea un fenómeno próximo ni simple, sino que supondrá una larga y dificultosa evolución:

El reflejo **religioso** del **mundo real** sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones **claras** y **racionales** entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción sólo se despojará de su **halo místico** cuando ese proceso sea obra

---

<sup>13</sup> En esta sección partimos en lo fundamental de las propias citaciones de Hinkelammert sobre la obra de Marx, aunque las mismas fueron cotejadas, resaltadas y seleccionadas a partir de nuestra propia lectura de los textos de Marx, sobre todo de *El Capital*.

de hombres **libremente socializados** y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una **base material** o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto de una **larga y penosa evolución** (Marx, I, 1982: 44)

Es importante rescatar que el carácter fetichista de la mercancía no es un producto o una creación de la conciencia alienada, sino todo lo contrario. Como indican Hugo Assman y Reyes Mate (1973: 28) dicho carácter fetichista es el *efecto* que toma en la conciencia la realidad de las relaciones de producción: “Sería inútil, por consecuencia, pretender eliminar el fetichismo luchando directamente contra la conciencia alienada. El fetichismo desaparecerá de la conciencia si antes desaparecen las relaciones sociales que le dan vida”.

Esta teoría del fetichismo, siguiendo el análisis de Marx que retoma Hinkelammert (1981: 11), puede dividirse en tres aspectos fundamentales: el fetichismo de las *mercancías*, el fetichismo del *dinero*, y el fetichismo del *capital*. La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y el capital. Estas son las tres etapas o momentos centrales del análisis desarrollado por Marx, que pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual. Una etapa posterior en el desarrollo mercantil supone que hayan ocurrido las etapas anteriores. El capital no puede aparecer sin un desarrollo previo del dinero, y éste sólo puede aparecer con un desarrollo previo del intercambio. Pero una vez aparecido el capital sigue habiendo dinero y sigue habiendo intercambio sin dinero.

El carácter “misterioso” de la forma mercancía,

estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida **entre los mismos objetos**, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos **físicamente metafísicos** o en objetos sociales (Marx, I, 1982: 37-8) (destacados personales en negrita)

Hay además una vinculación clara en Marx entre esta sociedad en la que predomina el carácter fetichista de la mercancía, y una determinada religión. Como veíamos, había que “remontarse a las regiones nebulosas del mundo de la religión” para encontrar una “analogía” con este fenómeno. Esa determinada religión es el cristianismo, en la modalidad hegemónica que asume en la sociedad burguesa:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo*

*humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. (Marx, I, 1982: 43-4)

El fetichismo de la mercancía no existió siempre: “todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción” (Marx, I, 1982: 41). Marx indica cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de la mercancía: el modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa; la forma de producción de la Edad Media; la producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina; y el modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo de un Robinson social. Como indica Hinkelammert (1981: 18), el primero corresponde a una determinada autointerpretación de la sociedad burguesa, mientras que el segundo y el tercero son la descripción de estructuras históricas realizadas en el pasado. El cuarto corresponde al proyecto de una sociedad socialista futura. La ausencia del fetichismo de la mercancía en las sociedades precapitalistas la explica Marx por su carácter poco desarrollado, donde Marx habla más bien de relaciones de dominio y sojuzgamiento visibles, bajo formas de coacción “extraeconómica”, aunque también se dan en algunas ocasiones procesos de mistificación:

En los tipos anteriores de sociedad, esta **mistificación** económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital productivo de interés. Se halla excluída, por la naturaleza misma de la cosa, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la Edad Media, la producción social tiene una extensa base en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el imperio de las condiciones de producción sobre el productor queda **oculto** tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que **aparecen y son visibles** como los resortes inmediatos del proceso de producción (Marx, III, 1982: 769) (destacados personales)

Si en las formaciones sociales precapitalistas, en la medida que tampoco podía hablarse propiamente de la existencia del fetichismo de la mercancía, prevalecía un mundo politeísta, ahora entramos en un mundo propiamente monoteísta. Al decir de Hinkelammert,

Las imágenes religiosas que Marx vincula con este fetichismo de la mercancía se derivan de esta fijación mental y vivencial de la relación social entre las mercancías. Según este análisis, la subjetividad de las mercancías que interactúan lleva a crear por proyección a otro mundo que interviene en éste, un politeísmo del mundo mercantil [...] Sin embargo, este **mundo politeísta** pasa a ser un **mundo monoteísta**, en el grado en el cual se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un **principio unificador**, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad: o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el **capital** (1981: 16) (destacados personales)

Las imágenes religiosas en la sociedad capitalista son vistas como *espejismos* de las relaciones sociales entre las mercancías, y aparecen en cuanto se mira el mundo mercantil de forma ingenua. El “más allá” en el cual aparentemente existen, es en verdad un “más acá” del hombre, quien proyecta su esencia en ellas. Recuperar su libertad perdida hacia las prerrogativas del mundo mercantil significa reivindicar este más allá como su propia interioridad. La asociación de los hombres libres es la base real para esta reivindicación. En ella habrá una superación del fetichismo de la mercancía, a la vez que del misticismo de la naturaleza y del dominio de la naturaleza sobre los hombres. La religión no es algo como una superestructura, sino 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 no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de la “historia”. Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus propias manos. (cf. Hinkelammert, 1981: 20-1)

Al hablar de la segunda forma del fetichismo, aquella basada en el dinero, Marx se referirá en buena medida al cristianismo y a algunas metáforas bíblicas:

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan, como Fausto: en principio, era la *acción*. Por eso se lanzan a obrar antes de que les de tiempo siquiera a pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera*, que desempeñe las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La *acción social* de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía *determinada*, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada la función social específica de equivalente general*. Así es como ésta se convierte en *dinero*: “Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (Apocalipsis) (Marx, I, 1981, 50)

El dinero aparece nuevamente como un ser dotado de subjetividad, pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, el dinero aparece como superior, como el rey en el mundo de las mercancías. Además, aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad. Como indica Hinkelammert (1981: 24 y ss), el texto hace dos referencias al cristianismo, la primera al evangelio de Juan, pero en forma invertida, según aparece en el *Fausto* de Goethe: “en el principio era la acción”. La primera frase del evangelio de Juan dice: “En el principio era el Verbo”. Marx acepta la inversión de esta frase hecha por Goethe, en la medida que describe lo que sucede efectivamente con el productor de las mercancías. Este actúa antes de pensar, y por tanto el mundo mercantil piensa antes que él. La renuncia a la libertad es a la vez la renuncia a pensar los actos, y la renuncia a hacerse responsable de las

consecuencias de sus actos. Al estar la acción en el principio, la libertad se pierde, y se crea un mundo falso. Es así que Marx reivindica, frente a Goethe, el sentido original de la frase de Juan: “en el principio era el Verbo”, o sea la acción conciente.

La otra referencia es a la Bestia y a la tradición apocalíptica del anti-Cristo, vinculándola con el propio dinero. El *mundo religioso* que aparece como un *espejismo detrás del mundo mercantil*, se le figura como el del *anti-Cristo*, o sea del anti-hombre. También en otros lugares se refiere a la señal en la frente, diciendo sobre el valor: “Por lo tanto, el valor no lleva escrito en la frente *lo que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales” (Marx, I, 1982: 39), y dice luego sobre el capital: “El pueblo elegido llevaba en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital” (I, 1982: 294).

Como indica Hinkelammert, en una constatación no menor, la referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. Marx se inscribe así en *determinada* tradición cristiana, y las muchas citas de Lutero en *El Capital*, indican que sabe esto. Sabe que el cristianismo se entiende como *negación del anti-Cristo*, y nunca como su afirmación. Marx, sin embargo, entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, a pesar de todo, a afirmar que la *negación del anti-Cristo no es el Cristo* – como lo percibe la conciencia religiosa –, *sino el hombre*, dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión por tanto es que la negación del anti-Cristo como afirmación del hombre tiene que ser a la vez la negación del propio ser religioso y de cualquier trascendentalidad.

Aparece aquí nítida la idea de *mala infinitud* (tomada de Hegel), o de infinitud limitada, que proclama el capitalismo, cuando aparece el instinto infinito de acumulación, en el marco de la existencia de dinero que tiene un carácter cuantitativamente limitado:

El instinto de atesoramiento es inmenso por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras [...] Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada, pues sólo posee poder adquisitivo dentro de límites concretos. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa de dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la acumulación. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera (Marx, I, 1982: 91)

Por su parte, al transformarse el dinero en capital, aparece en toda su dimensión el fetichismo del capital:

Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de **mistificación** que convierte las relaciones sociales de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción en propiedades de estas mismas cosas

(mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurrir en esta inversión. Pero este mundo **encantado e invertido** se desarrolla todavía más bajo el **régimen capitalista de producción** y con el **capital**, que constituye su categoría **dominante**, su relación determinante de producción. (Marx, III, 1982: 765) (destacados personales)

En esa transformación se hace evidente que las relaciones mercantiles no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor. Por eso el productor pertenece al capital ya antes de que éste compre su fuerza de trabajo. Mientras el análisis del fetichismo de la mercancía y del dinero no topó con el problema de las clases, porque antes de surgir las relaciones capitalistas de producción en la sociedad pre-capitalista, las relaciones de clase se formaban fuera del ámbito de las relaciones mercantiles. Por eso productor y propietario de mercancías se suponen idénticos.

El fetichismo del capital tiene dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es – en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del capital – el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital. El capital parece ser la gran fuente de vida, y la razón de la miseria y la pobreza parece ser la falta de capital. Así, para Hinkelammert (1981: 47-8) el fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como “la luz en las tinieblas, la fuente de la vida eterna: El capital es el “garante” de la infinitud del hombre. Sin embargo, se trata siempre de perspectivas infinitamente largas, y el acercarse a ellas se hace a pasos finitos, mientras el capital garantice que estos pasos se dan en la dirección correcta. Como economista, se ve al hombre acercándose a la competencia perfecta. Como sociólogo, se lo ve marchando hacia la institucionalización sin anomias; y como realizador de tecnologías, hacia su inmortalidad. El capital, al distribuir la muerte por la tierra y extraer su vida de la vida del hombre, se refleja a sí mismo en una mala infinitud como la luz de este hombre”. Al respecto dice Marx: “Todo el trabajo sobrante que pueda rendir el género humano mientras exista, le corresponde al capital según sus leyes innatas: Moloc” (Marx, III, 1982: 378)

Nuevamente destacan en Marx los elementos que ligán determinados valores éticos y religiosos, particularmente con la religión protestante, con la figura del burgués: “Además el atesorador es, en tanto que su ascetismo se una con una esmerosa laboriosidad, esencialmente de religión protestante, y más todavía puritana” (Marx, *El Capital* I, cit. por Hinkelammert, 1981: 29). Se genera una ética de la acumulación del capital. El capitalista en la búsqueda de la plusvalía arriesga su capital. Esta es una actitud diferente a la del atesorador, que confía más bien en la seguridad aparente del oro guardado; uno se vincula con el protestantismo, el otro con el catolicismo:

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The Scotch hate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la fe la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu immanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la

fe en los distintos agentes de la producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario” (Marx, III: 553-4)

La diferencia hecha por Marx entre catolicismo y protestantismo corresponde a la diferencia entre capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Al atesorador católico le sigue el ascetismo protestante, basado en la fe que salva. Sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento obrero. El consumo individual del obrero es visto como un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se efectúe dentro del taller, la fábrica, dentro o fuera del proceso de trabajo. Como indica Hinkelammert,

de eso se deriva la virtud o valor central de la ética capitalista: **la humildad**. Consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige al obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital [...] Pero esta humildad le está exigida también al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital. El tampoco puede reivindicar su personalidad propia, sino que igualmente ha de ser una personificación del capital” (1981: 49) (destacado personal)

Sin embargo la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y la del consumo resulta posible y necesaria. Al decir de Hinkelammert (1981: 51-2) el conflicto entre los dos resulta totalmente aparente, se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. El capitalista ahora se transforma en un *Fausto*, que jura consumir mucho pero sin disfrutar jamás. Como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de pobreza. Tener, como si no se tuviera; consumir, como si no se consumiera. Una pobreza que es empobrecimiento de la persona y creciente ostentación de riqueza a la vez.

### 1.3. El reino de la libertad y su carácter trascendental

El concepto del reino de la libertad en Marx es resultado de su método. Según Hinkelammert (1981: 56 y ss), no se trata tanto de un fin, sino de la conceptualización de un conjunto de relaciones sociales, en el marco de las cuales se determinan los fines. Por eso el concepto de reino de la libertad ya está presente en los análisis de la mercancía. Sin embargo, las relaciones mercantiles son lo contrario de dicho reino, pero siéndolo, lo reflejan. Son el anti-hombre, pero de manera invertida. El concepto aparece de dos formas. Por un lado aparece en cuanto ausencias en el régimen mercantil, por otro se refiere a descripciones de relaciones sociales más allá de la producción de mercancías. Este futuro – y aquí aparece otro punto importante en el análisis de Hinkelammert y en su lectura de Marx – no es realizable en su

plenitud. Marx describe más bien la sociedad que supera las imágenes ilusorias del futuro y las sustituye por una proyección humana pensada como realización plena del hombre como hombre concreto. Hinkelammert cita este importante pasaje:

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, **más allá de la órbita de la verdadera producción material**. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La **libertad**, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, **siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras** comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el **verdadero reino de la libertad**, que sin embargo sólo puede florecer **tomando como base aquel reino de la necesidad**. La condición fundamental para ello es la **reducción de la jornada de trabajo**. (Marx, III, 1982: 759) (destacados personales)

Estamos aquí en un punto clave de la argumentación de Hinkelammert. Según su interpretación de Marx, y en particular de este pasaje, el reino de la libertad aparecería como la anticipación de una plenitud conceptualizada por una acción humana, que se impone al poder ciego del reino de las necesidades. *Marx descartaría la posibilidad de una realización del reino de la libertad en su plenitud*<sup>14</sup>. El reino de la libertad aparece como un *horizonte* de la acción humana posible, y por tanto Marx habla de

<sup>14</sup> De todas maneras en este punto el planteo de Hinkelammert resulta un tanto ambiguo en cuanto a la interpretación de este aspecto de la obra de Marx. Si aquí aparece un Marx que rechaza esta idea del reino de la libertad como un mundo no factible, aunque sí válido como “idea reguladora”, esto parece contradecir el análisis realizado por Hinkelammert en otros textos. Indica por ejemplo en su *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, de 1996, que “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo [...] sino en su imaginación de una alternativa [...] Cuando Marx describe el capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza – socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson soical – designa también un orden determinista [...] que debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes [...] De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Sin embargo, como indica Fernández, esto sucede según Hinkelammert cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante el mutismo de los cambios de los precios de las mercancías. (Hinkelammert cit. en Fernández (2004: 10)). Por otro lado en una entrevista realizada en 2000 indica: [...] siempre sostuve que hay un problema crucial en la concepción de Marx en torno a la solución socialista al capitalismo que él a grandes rasgos ofrece. Se trata en efecto de una gran debilidad, pero que no debe ser vista como una simple debilidad del pensamiento de Marx, pues se trata en el fondo de un límite de la misma modernidad, en cuanto visión de toda una época histórica, que aparece tanto en Marx, como en los análisis neoclásicos. Se trata de la idea central de que puede construirse una sociedad de absoluta transparencia, de absoluta humanización, en la cual el poder se ejerza directamente y sin distorsiones de ningún tipo, siempre en función de un bien común, esto es, el pensamiento de sociedades perfectas. Es un pensamiento que corresponde profundamente a la modernidad y del cual Marx no logra escapar. Yo creo que en eso consiste la gran debilidad del pensamiento de Marx” (Hinkelammert, 2001: 260)

un más allá del proceso de producción. El grado de la libertad posible es por tanto limitado por el grado de la necesidad, y la imposición por la necesidad no tiende a desaparecer. Sin embargo, se la puede aliviar y de esa manera asegurar la libertad. El cambio cualitativo que Marx propondría se refiere al reino de la necesidad. En resumen, se trataría de garantizar a todos los productores la posibilidad de ganarse una vida digna por su trabajo, dentro de un acuerdo común sobre la distribución de las tareas y de los resultados económicos. A partir del marco de esta regulación del reino de la necesidad se determinaría el posible desarrollo del reino de la libertad, que como fin en sí solamente puede existir más allá del proceso de producción; de ahí la importancia extraordinaria que concede a la reducción de la jornada de trabajo:

De hecho, el concepto de comunismo como un reino de la libertad ha experimentado en esta cita un **cambio radical** en relación a todas las descripciones anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamás había introducido. Presenta al reino de la libertad como un “más allá”, como una meta más allá de todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. Convierte expresamente aquel reino de la libertad – el disfrute del trabajo como “un juego de fuerzas físicas y espirituales” y con eso “el trabajo directamente social” – en concepto **trascendental**. En relación a este concepto trascendental, la sociedad socialista es ahora concebida como **aproximación** y no como **su sola realización** [...] (Hinkelammert: 1981, 59) (destacados personales)

Como indica el autor, cambia el proyecto de un comunismo. Por un lado, es un concepto trascendental más allá de posibles realizaciones concretas; por otro lado, se trata de proyectos históricos y concretos que guían la aproximación al proyecto trascendental. Lo encarnan y concretizan. Sin embargo, el proyecto trascendental ya no es en ningún sentido, una meta a largo plazo. Así que no se pueden construir etapas para llegar a su realización. La relación entre proyecto histórico y proyecto trascendental es, pues, una relación lógica, no histórica. El proyecto trascendental no sigue en el curso de la historia a la realización del proyecto histórico, sino que acompaña el proyecto histórico como su trascendentalidad en todas sus etapas de realización.

Hinkelammert habla aquí de un final y de un cambio en la crítica de la religión en Marx, que sería sustituida propiamente por la teoría del fetichismo: “Esta conceptualización del reino de la libertad, que lo declara como no-factible, pero trascendentalmente acompañante de todo proyecto histórico socialista posible, es evidentemente el final de la crítica de la religión del joven Marx. Se trató de una crítica de la religión que descansaba sobre la hipótesis de la factibilidad del reino de la libertad. Esta es la condición de la validez de aquella crítica”. El comunismo era visto por Marx como la “resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el hombre”, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. “Solamente esto llevaba a la tesis de que toda trascendentalidad religiosa puede ser recuperada por la immanencia de un proyecto histórico concreto”:

No obstante, el análisis del fetichismo llevó a Marx a cambiar su posición. Al pensar el reino de la libertad en términos económicos tenía que enfrentarse con el problema de su factibilidad; y concluye que como proyecto el reino de la libertad sobrepasa cualquier factibilidad humana para

todo futuro. Por tanto desemboca en una sustitución implícita de su anterior crítica de la religión por una crítica del fetichismo. Esta ya no es crítica de la religión, sino el método para discernir entre la trascendentalidad fetichizada y la trascendentalidad humanizada [...] Es muy difícil decir hasta qué grado el mismo Marx ha tomado conciencia de esta situación. De hecho superó su anterior crítica a la religión, pero probablemente no tomó plena conciencia de esto” (Hinkelammert, 1981: 60-1)

A diferencia de Engels, que preveía el “salto de la humanidad del imperio de la necesidad al reino de la libertad” en el *Anti-Dühring*, Marx entiende por reino de la libertad el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales, y a la acción como un fin en sí, mientras Engels entiende por ello la dominación sobre las leyes ciegas de la historia. Esto último sería para Marx parte del reino de la necesidad. Marx excluye la posibilidad de aquel “salto”, por el hecho de que hay solamente aproximaciones a la meta y no la meta misma, mientras Engels sigue declarando la meta como una meta inmanente a largo plazo. Esta trascendentalidad de este proyecto es, para Marx, “una *trascendentalidad al interior de la vida real y material*. Se trata, en el análisis del fetichismo, de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son. A través de lo que *no son*, es posible decir lo que *son*. En el propio análisis de la sociedad socialista, el proyecto trascendental volverá también constantemente como lo que no es, que es necesario analizar para decir lo que es. Se plantea el problema ya indicado para el fetichismo mercantil, que es el de la mala infinitud, del progreso infinito. Ella aparece cuando se interpretan los pasos finitos como un acercamiento a metas infinitamente lejanas. Sin duda, el reino de la libertad, en la interpretación de Marx, es meta infinitamente lejana, y la sociedad socialista es interpretada como acercamiento a esta meta. Sin embargo, esta imagen del comunismo hacia el cual la sociedad progresa, no es el concepto trascendental en Marx. Es más bien la proyección ideológica de este concepto trascendental. (Hinkelammert, 1981: 61 y ss)

En el fetichismo mercantil la ausencia del reino de la libertad está sustituida por el fetiche, que es la promesa imaginaria e invertida de tal reino de la libertad. Ocurre de forma diferente en la imagen del reino de la libertad, donde el concepto trascendental tiene dos expresiones. Por un lado, *al interior de la vida real*, donde el hombre busca su satisfacción en su vida real, pero se encuentra con negatividades y ausencias implícitas, de donde surge la esperanza de su superación definitiva. Por otro lado el concepto trascendental se expresa en forma de *proyecto trascendental*, proyectado ideológicamente a partir del esfuerzo de un control consciente de las relaciones mercantiles.

La teoría del fetichismo lleva pues a interpretar de determinada manera los procesos ideológicos de la propia sociedad socialista (Hinkelammert se refiere a las sociedades enmarcadas en los socialismos “reales” o “históricos”) (1981, 63-5). Esta teoría contiene, como vimos, una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón, donde la relación entre realidad e idea se encuentra invertida. Mientras en aquel mito la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una *trascendentalidad fetichizada* y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser la trascendentalidad

en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como el espejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real.

De esta manera, concluye Hinkelammert,

La teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido” (Hinkelammert, 1981: 65)

## **2. LA CRÍTICA A LAS UTOPIÁS EN HINKELAMMERT**

La cuestión de la crítica al pensamiento utópico es otro de los ejes centrales en el pensamiento de Hinkelammert, que se articula en buena medida con el análisis anterior, pero que tiene sus desarrollos propios y originales. Veamos en primer lugar cuales serían las características y los fundamentos de esta crítica de las utopías. En segundo lugar nos vamos a detener en la crítica de la utopía neoliberal. Por último reflexionaremos sobre las relaciones entre utopía, teología y marxismo.

### **2.1. Fundamentos y dimensiones de la crítica utópica en Hinkelammert**

Un texto fundante de la reflexión de Hinkelammert sobre la utopía es sin duda *Crítica de la razón utópica*, escrita en 1984 (1990). A pesar de ello ya era una temática que de alguna forma estaba presente en varios textos, e incluso desde el comienzo de su producción intelectual, por ejemplo en *Ideologías del Desarrollo* y *Dialéctica de la Historia* (1970), en sus referencias a Ernst Bloch y Karl Mannheim, su planteamiento de la factibilidad trascendental y la idea del “concepto límite” en ciencias sociales. Pero ya está presente en ese caso de forma muy temprana y original en su crítica al neoliberalismo y al pensamiento conservador, como una construcción utópica (o más bien “antiutópica”

(volveremos luego sobre esto). Tampoco está ausente, como vimos en *Las armas ideológicas de la muerte*, donde aparece una reflexión sobre el fetichismo y sobre el comunismo como “concepto trascendental”, sobre praxis utópica y utopía, que luego veremos. Y puede decirse que es un tema recurrente en su producción posterior también, por ejemplo en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), llegando hasta su más reciente *El sujeto y la ley* de 2002 (2006) y sus análisis sobre el retorno del sujeto reprimido, aunque sus énfasis en los últimos años giran en torno al proyecto de la redacción de una *crítica de la razón mítica*. Asimismo esta cuestión de la utopía acompaña permanentemente sus análisis críticos del neoliberalismo, de las concepciones de Hayek y de Popper, así como iluminan sus análisis sobre la teología, la filosofía de la liberación y la praxis de liberación.

Nos centraremos aquí fundamentalmente en su *Crítica de la razón utópica* por considerarlo el texto fundamental al respecto. Su pretensión es una crítica a la ingenuidad utópica, que aparece sobre todo en el pensamiento burgués, pero que también se hace presente en el pensamiento socialista. Durante fines del siglo pasado, Hinkelammert se refiere a una variante de dicha lectura, que se presenta de un modo sumamente agresivo:

Se trata del pensamiento anti-utópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía significa aquí, simplemente, antisocialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración antiutópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper<sup>15</sup> son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la antiutopía como utopía verdadera” (1990: 13)

Si esta parece ser una de las motivaciones fundamentales del autor, por otro lado plantea la necesidad de una crítica de la razón utópica misma, y no el problema del invento de antiutopías y desapariciones de utopías, que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores: “Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructora no puede volver sino en nombre de la antiutopía, en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías”. Se trata del peor tipo de utopías que ha existido, y se trata de oponerle una “relación racional con el mundo utópico que acompaña, de alguna manera, toda historia humana”. (Hinkelammert: 1990: 14)

Hinkelammert no esconde que encuentra cierta inspiración en las críticas kantianas para llevar a cabo su proyecto, convencido de que “una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento

---

<sup>15</sup> Se trata de verdaderos intelectuales orgánicos del neoliberalismo actual, que ha tenido una incidencia muy fuerte en el mundo, y en particular en América Latina. Hayek es el economista clave de esta corriente, en relación al cual es mucho más conocido Milton Friedman – su discípulo- aunque con matices propios, mientras que Popper es el pensador político que elabora la metodología correspondiente y cuyo pensamiento se encuentra en estrecha relación con el de Hayek. Por su parte Popper es de los primeros pensadores en intentar una crítica de lo utópico (Hinkelammert, 1990: 15).

demostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental” (1990: 16)<sup>16</sup>.

La voluntad pura, sin consideraciones de factibilidad, siempre aspira a lo imposible en cuanto aspira a lo mejor. A través de la imaginación, pero también de la conceptualización de lo imposible, se descubre recién el marco de lo posible. Si no nos atrevemos a concebir lo imposible, jamás podemos descubrir lo que es posible. Lo posible resulta pues del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad. Sin embargo, debemos cuidarnos de un error en sentido contrario. La persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido. Esta construcción de mundos imposibles que alumbran la formación de mundos posibles atraviesa toda la historia humana: el paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval: “Su construcción es una *necesidad*, en tanto que su interpretación empírica es una *necedad* en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico” (Hinkelammert, 1990: 27-8) (destacados personales). Por lo tanto la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una “ilusión trascendental” que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos.

El autor sostiene pues la existencia de la política como arte de lo posible, lo que contiene una crítica a la razón utópica sin la cual no es posible establecer aquella. Ese “no es posible” no es algo dado, sino por descubrir. Lo que sí podemos saber, según el autor, es que su descubrimiento pasa por la conceptualización de lo imposible, frente al cual se va elaborando y experimentando lo que es posible. Por eso mismo lo imposible es algo que hay también que descubrir, y de ahí que la historia sea tanto una historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. En efecto, estas imposibilidades también tienen su historia, porque acompañan como conceptualizaciones imposibles al descubrimiento de las posibilidades humanas. Aceptar esta historia, tanto de las posibilidades como de las imposibilidades humanas, es parte del realismo político (bien entendido, por cierto).

En este sentido, la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico, sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque ésta a veces se encuentre solapada. Para poder entender y criticar – crítica en el sentido de Kant y no el sentido de una crítica demoledora – los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias. (Hinkelammert: 1984: 29). En este sentido se dedicará a analizar distintos marcos categoriales: el del pensamiento conservador<sup>17</sup>, el del pensamiento neoliberal actual, el del pensamiento anarquista<sup>18</sup> y el del pensamiento soviético<sup>19</sup>. Además se centrará

---

<sup>16</sup> Como indica la filósofa argentina Estela Fernández, el término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de 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. La razón a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. (Fernández, 2004: 9-10)

<sup>17</sup> Para el caso del pensamiento conservador Hinkelammert indica a Peter Berger, formando parte de la corriente norteamericana de la *Ideología de la Seguridad Nacional*, y por su influencia en el Instituto sobre Religión y Democracia, un importante organismo del gobierno de los Estados Unidos que lucha contra la teología de la liberación.

<sup>18</sup> Aquí Hinkelammert indica los aportes del mexicano Ricardo Flores Magón, quien ha sido uno de los mayores inspiradores de la revolución mexicana en el siglo pasado: “El movimiento anarquista es hoy más bien una tendencia subterránea en América Latina, y

luego en la metodología de Popper, en el análisis marxiano sobre la centralidad de la reproducción de la vida real y en la conceptualización sobre el sujeto, lo posible y las utopías<sup>20</sup>.

Antes de continuar hagamos un breve paréntesis. Se podría objetar el método de raíz kantiana seguido por Hinkelammert. Sin embargo, a pesar de que este nivel de análisis no deba desmerecerse en una valoración crítica de conjunto de su obra, creemos que el pensamiento y las categorías de Marx continúan teniendo una centralidad clara en su obra. En este sentido su enfoque es seriamente deudor del materialismo histórico, donde afirma la centralidad (ontológica) de la producción y reproducción de la vida real y concreta de los hombres, así como existe una recuperación de la teoría del valor en Marx<sup>21</sup>. A pesar de que puedan notarse ciertas ambigüedades en el tratamiento de la obra de Marx, que luego veremos, ciertamente hay una recuperación y una profundización de su arsenal teórico-metodológico. Lo que parece cambiar es su perspectiva de transformación, donde si bien está claro el carácter trascendental, inclusive utópico, de la sociedad futura concebida como reino de la libertad, no debe llevar a falsas expectativas pautadas por trascendentalidades fetichizadas.

Lo que más bien parece querer indicar el autor con esta crítica a las utopías, como indica José Luis Rebellato, va “en el sentido de mostrar los peligros totalitarios de las utopías, cuando encierran la pretensión de una factibilidad cerrada”. La misma advertencia ha sido indicada para algunas variantes de la ética de la liberación, por considerarse como una expresión totalizadora y totalitaria de la problemática ética: “si la “liberación” se vuelve totalizante, cae en lo que Hinkelammert denomina una “ilusión trascendental”” (Rebellato, s/f: 236).

Vayamos ahora a algunos comentarios sobre la crítica de las utopías. Recuperando el análisis del fetichismo en Marx, que veíamos anteriormente, su visión crítica de las utopías de los socialistas de su tiempo, y su crítica del progreso lineal capitalista, dirá que “Marx ve toda sociedad burguesa como imposible [...] La sociedad capitalista es imposible porque es autodestructora<sup>22</sup>, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la vida

ya no aparece como un movimiento político de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías, por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales. Su carácter subterráneo, en cambio, hace que no tenga ningún representante evidente. Preferimos analizar a Ricardo Flores Magón porque es un anarquista muy brillante, muy sacrificado y muy olvidado, que merece ser recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista” (1990: 15)

<sup>19</sup> Para ello se basa en el debate que se abrió entre teóricos soviéticos en el período de Kruschev con el nombre de *Discusión sobre el Comunismo*, en la medida que indica que hoy el pensamiento soviético no tiene un representante sobresaliente, como hace unas décadas atrás lo hubiera sido el propio Stalin (1990: 15)

<sup>20</sup> “[...] el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habría un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado, si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible” (1990: 232)

<sup>21</sup> Al respecto dice Hinkelammert en 2000: “Con respecto a la ley del valor, y yo lo ampliaría a toda la teoría del valor de Marx, es decir, su análisis sobre la mercancía, creo que esta teoría sigue siendo central y sigue interpretando adecuadamente al capitalismo de hoy, como interpretó al capitalismo de finales del siglo XIX. Claro está, hay que transformarla en lo que corresponda, evidentemente. [...] la teoría del valor de Marx depende de una determinada conceptualización de la economía que es válida, pero no absoluta. Cuando se concibe a la economía como ámbito de la reproducción de la vida humana, la teoría del valor trabajo es la teoría adecuada para este enfoque, y no es separable del mismo, tú no puedes hacer lo uno sin lo otro. Por eso, cuando la teoría económica burguesa chocó con el pensamiento de Marx y con toda la economía política anterior, hizo una transformación profunda del concepto de economía, el cual devino en administración de la escasez, o de los recursos escasos. No era ya más el ámbito en el cual se asegura la reproducción de la vida humana, la preservación de la vida humana. Este elemento central desaparece del pensamiento neoclásico, y ahora el problema central es el de la administración de la escasez.” (Hinkelammert, 2001: 263)

<sup>22</sup> Al respecto Hinkelammert cita reiteradamente el siguiente pasaje de Marx en *El Capital*, que indica la tendencia al carácter destructivo del capitalismo, que Marx claramente percibió y demostró, lo que es de una actualidad impresionante: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (Marx, I, 1982: 424)

humana si es controlado y dominado en función de la propia vida humana. Para eso hay que superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles y, consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas” (1990: 22). Sostiene que Marx no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser “éticamente obligatorio, sólo si es también factible. “No se debe lo que no se puede” [...] Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue al poder; no le precede”. A partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la *reproducción de la vida humana real y concreta*. Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués (y se refiere luego en extenso a Weber) asume después, aunque les cambie su contenido. Se trata, sobre todo, de la *reproducción de la vida real* como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible y no de exigencias éticas: lo que “se debe” aparece solamente en el interior de lo que “se puede” (1990: 23).

Cuando la teoría burguesa responde directamente a Marx, tiene que ser reformulada completamente, apareciendo una nueva teoría económica, una nueva teoría de los valores y una nueva epistemología que llevan, indudablemente, la huella del pensamiento marxista, pero que a la vez invierten todos los términos de Marx. La nueva teoría invierte aquel argumento y dice que el socialismo es imposible; el capitalismo es la única posible. Asume el tipo de argumentación de Marx pero lo invierte. Por lo tanto, como no se puede tener socialismo, no se debe intentarlo, y como únicamente se puede tener capitalismo, se debe asumirlo. Lo imposible no se debe, y la única alternativa posible se debe. Del poder se deriva del deber. Weber es uno de los grandes responsables de esta visión, cuando afirma la imposibilidad de la abolición del dinero y de las relaciones mercantiles. Sin embargo, para Hinkelammert,

Marx tiene razón cuando afirma que la sociedad capitalista es estructurada de una manera tal que dirige el poder del progreso humano en contra de la propia vida humana y de su desarrollo, de ahí que el capitalismo como afirmación de la vida humana es imposible. Pero por otro lado Weber también tiene razón cuando afirma que las relaciones mercantiles son insustituibles y que, por tanto, una afirmación directa de la vida humana, como Marx la sueña, es imposible. Aunque las relaciones mercantiles automatizadas e independizadas sean un vehículo que sofoca la vida humana, la afirmación de esta vida humana no se puede hacer sino en el interior de estas relaciones mercantiles que describen el marco de posibilidad de cualquier afirmación de la vida humana factible” (1990: 26)

La plenitud concebida por Marx es tan imposible como la concebida por Weber e, igualmente, la sociedad posible que se deriva del pensamiento de Marx es tan posible como la que se deriva del de Weber. El no reconocer el carácter trascendental de esos conceptos lleva a querer confundirlos con alguna ilusión de su realización<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Aquí debemos realizar algunas precisiones. Cabría distinguir entre la existencia de algunas relaciones mercantiles, pero en el marco completamente nuevo de una sociedad que se encuentra en un proceso de transición al socialismo y comunismo, y aquella

De acuerdo con Hinkelammert, pueden indicarse al menos tres conclusiones al respecto de las utopías (2001: 113-150). En primer lugar, que *las utopías son parte de la condición humana*. La discusión sobre si hay que tener o no utopía, no tiene sentido: “lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía jamás es realista”. En segundo lugar, las utopías son también la conceptualización de una sociedad *más allá* de la condición humana: “la *negación* de la utopía es una rebelión en contra de la condición humana igual como lo es la pretensión de *realizarla*” (destacados personales). Esa conceptualización no contradice a ninguna ley de las “ciencias empíricas”. Las mismas ciencias empíricas contienen la dimensión utópica. Las ciencias no sirven para criticar a las utopías. Al contrario, las utopías modernas aparecen en nombre de las ciencias empíricas. Las utopías secularizadas no respetan éste su límite de factibilidad. Por eso se transforman, una vez tomado el poder en su nombre, en utopías conservadoras. Sin embargo, estas utopías conservadoras han sido utopías críticas en el tiempo de su surgimiento.

Esto lleva a una tercera conclusión: “la *anticipación utópica* no puede ser una aproximación en el tiempo de la *aproximación asintótica* en las matemáticas. Tiene que hacer presente en la vida actual una *esperanza utópica*, cuya realización es *excluida* por la propia condición humana. En el interior de esta condición humana tiene que vislumbrar la esperanza de lo imposible, encarnándola en un mundo que sigue estando condicionado por la muerte” (destacados personales). Sin embargo, la propia condición humana es de por sí algo histórico, y que no se puede derivar de las leyes de las ciencias empíricas. Por lo tanto nunca se sabe si una meta actual va más allá de lo posible y por tanto de la condición humana: “Aunque se conozca la muerte como raíz de la condición humana, no se conoce necesariamente donde se encuentra a cada paso de la acción humana, el límite impuesto por esta condición humana. En el actuar se descubre la condición humana, se hace camino al andar” (Hinkelammert, 2001)

En este sentido Hinkelammert parece moverse entre dos extremos en cuanto al análisis y crítica de las utopías: rechaza tanto el argumento propiamente libertario, antiinstitucional, voluntarista, que estaría representado en la praxis utópica tendiente a implantar una sociedad perfecta, así como el argumento determinista, fatalista, inhibitor de la creatividad y la energía humana, que niega las utopías humanas, como horizontes que apuntan hacia formas superiores de desarrollo y de vida<sup>24</sup>. De todas maneras hay que tener claro que, inclusive en ningún caso a priori es posible predecir abiertamente el futuro, y que la construcción de una nueva sociedad no es algo que esté preestablecido mecánicamente, ni resulte de la aplicación de un modelo de tipo matemático o de racionalidad tecnológica. En todo caso el futuro continúa abierto, al decir de Ernst Bloch, ramificándose ciertamente en múltiples direcciones, tanto

---

situación que supone una centralidad de las relaciones mercantiles en la vida social, como es el caso del actual capitalismo. En ese nuevo marco cambiaría significativamente el sentido de lo que hoy entendemos por relaciones mercantiles. Da la impresión que Hinkelammert quiere desligarse permanentemente de un compromiso con las sociedades del “socialismo histórico”, y que por momentos el propio Marx queda comprometido en esa “empresa”, que por ese momento tenían todavía importante vigencia, pero que no habían logrado abolir ni el dinero ni la lógica mercantil, ni la concentración de poder, ni su propia vinculación con formas de capitalismo de Estado. Luego quedó más claro que en ese marco no era posible construir una afirmación directa de la vida humana en la dirección del comunismo, pero en todo caso quedan serias dudas acerca de que esa hubiera sido la estrategia que se derivaba de la concepción del propio Marx.

<sup>24</sup> En este sentido Estela Fernández distingue dos grandes conceptos de utopía en Hinkelammert. Uno supone concebirlas como *totalidades presentes*, donde se presupone un concepto abstracto de perfección como un ámbito de plenitud posible y alcanzable, y donde juega un rol central la idea de *aproximación asintótica*. Es el caso del mito del progreso o del crecimiento indefinido, por ejemplo; y otro supone concebirlas como *totalidad ausente*, donde se concibe como *idea reguladora de la práctica*, nunca presentificable en términos reales. En este sentido se trata de un concepto más bien *negativo*, donde la totalidad se piensa como ausencia, no como una presencia que está a la mano, a la vuelta de la esquina, sino como negatividad presente sobre la que se afirma la praxis humana. (cf. Fernández, 2004:8)

en términos de la afirmación de la vida humana como de su eventual destrucción, posibilidad que tampoco está ausente en Marx.

Incluso no existe en el propio Marx este sentido teleológico de la historia, donde la historia perseguiría un fin operando a espaldas de los hombres. Esto no sería más que una reiteración de la filosofía hegeliana de la historia, que desembocó como sabemos en Hegel en el Estado moderno como “fin” de la historia, y en la unidad plena de sujeto-objeto, que Georg Lukács considerara en su célebre *Historia y Conciencia de Clase*, y reformulara posteriormente con su *Prefacio* de 1967. Lo que hay sí en Marx es un concepto de comunismo como “comienzo de la historia”, en términos de proceso, abierto, no exento de conflictos, que supone un proceso de afirmación de los “individuos sociales”. No se trata de una sociedad perfecta en términos utópicos. Igualmente, como nos recordaba Hinkelammert a partir del propio Marx, supone como paso previo la superación del reino de la necesidad, lo que tampoco está garantizado a priori. El propio Marx reconoce el principio de la necesidad humana como un articulador de la propia sociedad comunista, por lo tanto el mismo no desaparece, más allá de la abundancia material del futuro: “de cada cual según su capacidad; a cada uno según su capacidad” (Marx en Marx y Engels, 1969: 342)

## 2.2. Crítica al utopismo antiutópico neoliberal

Entramos ahora a la crítica de la utopía neoclásica y neoliberal en el análisis pionero de Hinkelammert al respecto (ya comenzado a partir de 1970, como veíamos, pero desarrollada de forma más sistemática en 1981 y 1990: 55 y ss).

Antes haremos algún comentario muy breve en cuanto a su crítica del marco categorial del pensamiento soviético y del anarquismo, para luego ingresar en el análisis del marco neoliberal (con algunas dimensiones del marco conservador). El pensamiento soviético que analiza (Hinkelammert, 1990: 125-156) se mueve con una distancia importante del pensamiento de Marx. Marx imaginaba el comunismo como “asociación de los productores libres”. Mientras el anarquismo no percibía la necesidad de mediación institucional entre la acción revolucionaria presente y la libertad de una nueva sociedad, el análisis de Marx se centra en la cuestión de dicha mediatización, como paso previo al comunismo. Por consiguiente tiene que ser un pensamiento más bien teórico, a diferencia del carácter más intuitivo del anarquismo. En la tradición marxista no es la espontaneidad lo que conduce a las transformaciones, sino la acción conciente y dirigida del proletariado hacia la conquista del poder político y la conquista del Estado, en primera instancia, para luego generar una larga transición hacia el comunismo. Esa transición supone para Marx la abolición de la propiedad privada y de todo el sistema mercantil de intercambio de los productos, y por lo tanto también del propio dinero. Realizándose la libertad económica, se estaría en condiciones de abolir el propio Estado, y llegar al comunismo, o a lo que los anarquistas soñaban como la anarquía.

Sin embargo la planificación socialista no abolió ni las relaciones mercantiles ni el uso del dinero. El modelo soviético necesitó de una teoría de la planificación perfecta. La tasa de crecimiento se convirtió en el valor más importante de la sociedad socialista, sustituyendo la pauta de la tasa de ganancia capitalista. Este modelo difería abiertamente del que había pensado Marx, orientado por la organización

de los productores libres, que se coordinarían a través de una planificación de tipo más bien federativo. Este modelo planificador soviético, que se instala en la URSS a partir de los años 1928-29, necesitó de la mitificación del progreso técnico, junto con el progreso social. La perfección aparece como el resultado de un crecimiento económico proyectado hacia un futuro ilimitado. La imagen del comunismo es la de una institucionalidad perfecta y absoluta. Se substituyó ciertamente el misticismo de Dios, por el poder del mito tecnológico. En términos de Ernst Bloch<sup>25</sup> se trata de un “viaje sin fin”, o de mala infinitud, según Hegel, o de un viaje sin aproximar. Siendo tal aproximación inalcanzable resulta ser ilusoria. En un análisis que parece ciertamente premonitorio de lo que se precipitaría años después, esto supone que

La discusión por el carácter de los conceptos límites y de la aproximación real hacia ellos es, por tanto, una discusión por la legitimidad de una sociedad. Decir, por tanto, que el pensamiento soviético contiene como incoherencia tal mala infinitud, equivale a decir que contiene una **crisis potencial de legitimidad**, que es crisis de su sentido. Perdería su sentido y legitimidad, en cuanto se hiciera patente en la sociedad soviética que el viaje al comunismo es un viaje sin fin. A partir de esta crisis tendría que reformularse desde sus propias raíces. (Hinkelammert, 1990: 155) (destacados personales)

El pensamiento anarquista (1990: 97-122) no contiene las mismas contradicciones dialécticas que los pensamientos “de perfección institucional”. Piensa la vida material perfectamente ordenada como una vida sin ninguna institucionalización, ni propiedad, ni familia, ni Estado. Llega así a su concepto de orden espontáneo o anarquía, que es el concepto de la libertad más absoluto. Se trata de la libertad más allá de todas las limitaciones institucionales. Sin embargo, no es realizable por las mismas razones que los conceptos límites institucionales no lo son. También la anarquía es un concepto trascendental y la libertad anarquista es la libertad trascendental. El pensamiento anarquista carece de un concepto de praxis. Una vez interpretado el anarquismo como concepto empírico realizable, resulta la acción directa como manera de realizarlo, y la simple destrucción aparece como único camino real para abrir paso a esa libertad:

---

<sup>25</sup> Un aspecto interesante de este análisis, al que no podremos ingresar aquí en profundidad, es el de las influencias, semejanzas y diferencias entre la perspectiva de reivindicación de la utopía en el pensamiento de Ernst Bloch y en el de Hinkelammert. Al respecto podemos decir que, en cuanto a algunas similitudes, muchas de ellas se podrían extender en buena medida a la corriente de la teología de la liberación. En los dos pensadores, - y aquí debemos incluir ciertamente a Walter Benjamin con sus *Tesis sobre el concepto de historia*-, hay una clara potencialidad de articulación teórica-utópica-práctica entre marxismo y cristianismo (o tradición judía del mesianismo en Benjamin), entre materialismo histórico y teología. Por otra parte, puede decirse del pensamiento de Bloch y Hinkelammert sobre la utopía: en las dos perspectivas se rescata la importancia del pensamiento sobre la utopía; la misma aparece como connatural a la condición humana; así como existen pensamientos utópicos, existen también pensamientos antiutópicos que llevan a la muerte; en las dos propuestas se presupone una praxis y un sujeto revolucionarios para poder concretar o acercarse a la utopía; la utopía o la función utópica parece ser más bien un concepto idealizado o trascendental, como dirá Hinkelammert, frente al cual puede aproximarse a su realización, pero nunca alcanzarlo plenamente. De todas maneras algunas diferencias pueden ser indicadas entre las dos perspectivas: la propuesta de utopía de Bloch parece ser un poco más indeterminada y voluntarista, mientras que la de Hinkelammert está más acotada y se mueve dentro de límites más estrechos, tendiendo más hacia una posición más pragmática y crítica de las utopías; la perspectiva de Bloch juega mucho a su defensa de la función utópica y del “principio esperanza” como motor de las transformaciones sociales, mientras que la de Hinkelammert es más cauta y, si bien rescata ampliamente la importancia y la irrevocabilidad de las utopías, distingue claramente entre perspectivas utópicas (y antiutópicas) radicalmente enfrentadas. Además la propuesta de Bloch parece sugerir un campo vastísimo de actuación de las utopías, mientras que Hinkelammert la restringe a los marcos categoriales del pensamiento y las ciencias sociales; incluso Hinkelammert parece ser más claro a la hora de distinguir entre praxis utópica y utopía propiamente dicha.

Resulta entonces que el comunismo del pensamiento soviético y el anarquismo, no son lo mismo, aunque tengan la misma raíz y sean los dos igualmente no-factibles. El comunismo es la institucionalidad perfecta, el orden institucional perfecto. La anarquía es el orden espontáneo de relaciones humanas perfectas, que ya no necesita institucionalizarse. (Hinkelammert, 1990: 156)

Entrando ya al análisis del *neoliberalismo*, dirá Hinkelammert (1990, 55-93) que si el pensamiento liberal original apuntaba a la superación de las sociedades anteriores, el pensamiento neoliberal del siglo XX buscará evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista. A pesar de mantener una continuidad básica con el pensamiento *conservador*, éste no considera que las distintas sociedades tengan, cada una de ellas, su legitimidad específica. En ese sentido no discierne sociedades. Sin embargo tanto el pensamiento conservador como el neoliberal comparten un concepto de realidad precaria, restringiendo la realidad a los elementos institucionales. Orientándose específicamente hacia la sociedad burguesa, determina esta realidad precaria a partir de la institución burguesa central: *el mercado*.

Se trata de un pensamiento de mercado, y el mercado es su concepto empírico central. Este mercado lo entiende en el marco de una realidad precaria. La economía de mercado está en peligro, y los que la amenazan son los mismos que en el pensamiento conservador: el egoísmo y la estupidez. En su elaboración aparecen conceptos límites polarizados, que son, de un lado el caos, y del otro, el mercado perfecto o el modelo de competencia perfecta. Estos dos conceptos son no-empíricos, sin embargo los dos *conceptos límites* trascienden esta realidad empírica del mercado, y constituyen por tanto, conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por lo tanto no factibles.

Como Hayek restringe la realidad empírica a lo institucional, sus criterios de equilibrio del mercado tienen que ser sólo criterios mercantiles. Para él, la satisfacción de necesidades no es criterio de equilibrio, pues no es un elemento relevante de la realidad. El modelo de equilibrio, tomado de la teoría de Walras y Pareto, sostiene que en el mercado hay factores de producción, y luego productores y consumidores. Existe equilibrio cuando los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias, cuando las empresas venden todos sus productos o servicios, y cuando todos los factores ofrecidos en el mercado son usados en la producción de esos productos. Al no haber razón para que aparezcan cantidades negativas se sostiene que el sistema tiene siempre una solución óptima y única. Como vemos, el neoliberalismo y la economía neoclásica presuponen un ser *sin necesidades* pero *con preferencias*, lo que se convierte en la condición formal e imprescindible para que su sistema de ecuaciones y preferencias funcione.

Pero para Hinkelammert esto encierra un supuesto discutible: el de que todos los participantes del mercado tienen un conocimiento perfecto de los acontecimientos que ocurren a cada momento. No siendo posible tal conocimiento perfecto, el equilibrio no es calculable. De lo que se sigue que en el mercado no puede haber adaptaciones simultáneas, sino que todas las adaptaciones son necesariamente sucesivas. Por lo tanto, el problema teórico llega a ser ahora de aproximación al equilibrio. Sin embargo esta tendencia al equilibrio no es una tesis empírica, sino una afirmación dogmática. Es la afirmación

irrestricada de las leyes del mercado, racionalizadas en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamente inexistente:

Hayek [...] partió del mercado empírico, pasó a construir de forma idealizada un concepto límite del mercado llamado competencia perfecta (equilibrio), constató que no es calculable y concluye que podemos esperar que el mercado empírico producirá una aproximación a este equilibrio idealizado. Eso es lo que desde la mano invisible de Adam Smith sostiene la teoría económica burguesa en contra de todas las evidencias empíricas del caso. Se idealiza un fenómeno empírico y se concluye que éste se acerca a esa su idealización. [...] Se trata de un círculo vicioso (Hinkelammert, 1990: 58-60)

Por su parte el modelo de la competencia perfecta contradice a la propia competencia. Si la competencia es perfecta, entonces nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que la competencia no sea perfecta. La competencia supone desequilibrio, por lo tanto no puede llevar a un equilibrio. Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límite no tienen ningún sentido. Sostener su existencia presupone una simple confusión entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales. Sin embargo el pensamiento neoliberal descansa precisamente sobre esta confusión. Sostiene tal tendencia empírica a un concepto límite y trascendental.

Como veíamos, al concepto límite positivo del equilibrio de la competencia perfecta corresponde, en el pensamiento neoliberal (donde se incluye también el pensamiento de Hans Albert, entre otros), un concepto límite negativo de la destructividad y el caos. La secuencia *antiutópica* que Hayek ensaya, es una secuencia *antisocialista*. Su argumento consiste en tres momentos: a) la utopía socialista es el proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles, b) es imposible que alguna persona o institución pueda tener un conocimiento perfecto para asegurar una planificación que pueda sustituir al mercado, c) el socialismo hace el intento de efectuar una planificación central capaz de sustituir al mercado. Intenta lo imposible. Al intentarlo, produce caos, destrucción y tiranía. Este análisis es también frecuente en Karl Popper:

Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros (cit. en Hinkelammert, 1990: 66)

En términos éticos, Hayek formula la polarización entre la aceptación del mercado como ámbito automático del equilibrio, y la negativa a la seducción utópica de la justicia social, en términos de *humildad* y *orgullo*. Según Hinkelammert (1990: 75 y ss.), todo su análisis de la secuencia anti-utópica se convierte de hecho en una preparación de esta acusación de orgullo en contra de los socialistas. Se transforma así el mercado en un ser milagroso. Lo que el utopista, en su postura de orgullo, pretende para sí, ya lo posee este mecanismo del mercado milagroso. Esta transformación del mecanismo del mercado y de la competencia en *milagro*, parte de la tendencia al equilibrio que Hayek le ha imputado a este

mercado. Se trata de un mecanismo de asignación óptimo de recursos, y en cuanto mecanismo anónimo, el mercado puede realizar algo que el hombre, al planificar, jamás podría realizar. El planificador utópico no tiene una calculadora tan potente para realizar la tarea que él se propone. Al decir del propio Hayek:

El *milagro* consiste en que en el caso de escasez de una materia prima, decenas de miles de hombres pueden ser llevados a ahorrar este material y sus productos, cuya identidad se podría establecer solamente en investigaciones en largos meses, y sin que se den órdenes algunas y sin más que un puñado de hombres conozcan las causas... Eso es suficientemente *milagroso*.

He usado intencionalmente la palabra “*milagro*”, para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano (cit. y destacados de Hinkelammert: 1990: 76)

Como dice Hinkelammert, esto desemboca en una verdadera *idolatría del mercado*. El mercado se transforma en el lugar de la razón, de una razón “colectiva y milagrosa”. Donde hay milagro, hay fuerza superior. El hombre solamente puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no reconoce el milagro. Aparece la virtud central y clave de la ética neoliberal: la humildad:

La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una **humildad** frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón particular. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se dejará encadenar con cadenas que él mismo forjó. (Hayek, cit. en Hinkelammert, 1990: 78) (destacado personal)

La humildad supone entonces dejar que el capital arrase con el hombre y la naturaleza. Orgullo e hibris es, en cambio, defender al hombre y la naturaleza de la amenaza que el capital desenfrenado está preparando contra ellos. Esta moral de la humildad y del orgullo desemboca en una verdadera *mística* del mercado, del dinero y del capital. Esto se refiere al propio núcleo de la libertad humana. En la visión neoliberal, el hombre es libre en tanto y en cuanto los precios son libres. Los derechos humanos se agotan en el derecho de propiedad. El neoliberalismo por su parte se confunde con el *anarco-capitalismo*. Se plantea la abolición del Estado y se reivindica la tradición del anarquismo, por ejemplo en la visión de David Friedman, hijo de Milton Friedman, y de Robert Nozick. Esta anarquía del pensamiento burgués habla del anarquismo de Bakunin como de un anarquismo romántico, y se distingue de aquel en un punto clave. Mientras la anarquía clásica no quería privatizar las funciones estatales, sino disolverlas junto con la propiedad privada, esta anarquía del capitalismo radical quiere instalar el poder absoluto del capital, incluso por encima de las funciones estatales.

Cabe distinguir algunas diferencias claves entre el *neoliberalismo*, el neo-capitalismo, etc. y el pensamiento *liberal* clásico. Los pensadores liberales creen en las fuerzas auto-reguladoras de la mano invisible, pero a la vez las relativizan. Por eso se convencen fácilmente de que hace falta complementarlas por medio de *intervenciones en el mercado*:

Los pensadores liberales raras veces totalizan el mercado, sino que lo ven como el centro de la sociedad, alrededor del cual hacen falta actividades correctivas que mantengan al mercado en límites. En su visión, el mercado no es una “societas perfecta”. Esto explica porqué los pensadores del capitalismo intervencionista y de reformas de la sociedad de bienestar de los años 50 y 60 son pensadores liberales. Inclusive Keynes, quien con más insistencia insiste en la necesidad de poner una mano visible al lado de la invisible, se mantiene en los límites generales del pensamiento económico liberal. (Hinkelammert: 2001)

Los neoliberales, en cambio, totalizan el mercado y lo ven como “societas perfecta sin restricciones”. Este pensamiento neoliberal puede desentenderse de cualquier compromiso con la vida humana concreta, la que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles. Como dijera Hayek en la famosa entrevista en *El Mercurio* de Chile en 1981:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “*cálculo de vidas*”: la propiedad y el contrato. (cit. en Hinkelammert, 1990: 88)

La libertad se encuentra pues, desde el punto de vista liberal burgués, en contradicción con las condiciones concretas de la vida. En definitiva, como dice Hinkelammert:

Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual las clases dominantes representan el polo de la humildad y por tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y del orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños por su orgullo. Tomando como base el pensamiento neoliberal, **la raíz de todos los males es el amor a la justicia social**, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, **la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital**. (1990: 91) (destacados personales)

Analizado este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, no resulta difícil derivar un pensamiento neoliberal propiamente *teológico*. Dios no es más que la hipóstasis del mercado, y a la vez es el Dios de la burguesía. Dios es el que lo sabe todo. Por tanto, el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando al mercado, hay que saberlo todo. La reivindicación de la justicia social, por tanto, es la pretensión de ser como Dios. Y quien pretendía ser como Dios, era Lucifer. Lucifer incita al hombre a querer ser como Dios, a comer del árbol del conocimiento para saberlo todo. Por lo tanto de lo que se trata en el pensamiento y la praxis capitalista neoliberal es aquello de *ninguna libertad para los enemigos de la libertad*: Dios, los hombres humildes y el mercado, se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de la justicia social en una

verdadera batalla del Mesías que el neoliberalismo protagoniza. Esto se aplica a lo que Popper sostiene contra los que cuestionan su metodología y su “racionalismo crítico”. La “sociedad abierta” tiene que defenderse frente a “sus enemigos”. Nuevamente se trata de la *inquisición para que no haya más inquisición*:

Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una filosofía intolerante violentamente; en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional la represión. Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad; porque puede ocurrir que sus representantes no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional y comiencen a rechazar la discusión misma... Por tanto, en **nombre de la tolerancia** deberíamos reivindicar para nosotros **el derecho de no tolerar a los intolerantes** (cit en Hinkelammert, 1990: 226) (destacados personales)

### 2.3. Anti-utopismo en el capitalismo actual y anti-sacrificialidad cristiana

El mercado total en su representación del automatismo de mercado es pues utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Luego, se enfrenta este realismo aparente a todas las *utopías*, con el resultado de que todas las imaginaciones de la libertad o solidaridad que cuestionan al mercado, parecen ser utopías. En este sentido la ideología del mercado total o neoliberalismo se hace pasar como *antiutópica*. Al hacerlo, en particular con las utopías socialistas, esta ideología del mercado total es antiutópica (en relación con ellas): “Por eso, *anti-utopía* y *antimesianismo* son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos. Sin embargo, de esta su anti-utopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por tanto una utopía cuya realización promete como resultado la destrucción de todas las utopías” (Hinkelammert, 2001, destacados personales). Se trata pues de una *utopía anti-utópica*.

Sin embargo el capitalismo, en su versión cada vez más imperialista de comienzos de nuevo siglo, con su neoliberalismo cada vez más militarizado y “aggiornado”, junto a no pocos signos y representaciones posmodernos y de agotamiento civilizatorio, agudiza su carácter destructivo de la gran mayoría de la humanidad (actual, presente, ya no del futuro), así como de la propia naturaleza (externa) al ser humano. El mismo ya no dirige su artillería tanto hacia una alternativa socialista – que si bien hoy aparece de alguna forma con algunos signos de revitalización luego de la derrota de los “socialismos reales”, como en el caso latinoamericano con las formulaciones de un “socialismo del siglo XXI” o como en las múltiples expresiones que se nuclean alrededor de los Foros Sociales Mundiales, todavía presenta debilidades importantes frente a la hegemonía del gran capital y de sus personificaciones, – sino hacia sí mismo y sobre todo hacia la humanidad como un todo. En este sentido podemos preguntarnos: ¿Que avances han traído las décadas de globalización y de reestructuración neoliberal y las doctrinas de seguridad nacional implantadas en América Latina?. ¿Cuál ha sido el aporte civilizatorio de la guerra

“contra el terror” que han desarrollado las grandes potencias, y fundamentalmente los Estados Unidos, luego de los atentados del 11 de setiembre, con gastos militares impresionantes y habiendo desatado verdaderas guerras civiles, como en Irak?. Claramente han agudizado la violencia, el hambre, la inseguridad y los componentes destructivos y barbarizantes del sistema<sup>26</sup>.

En este sentido es imprescindible destacar la diferencia entre el pensamiento *utópico*, y el pensamiento *antiutópico*, del que el neoliberalismo actual es una de sus expresiones más arraigadas. La utopía se dirige a la realización de algo. Su quiebra, y por tanto su choque, es con la realidad. Esta la obliga a corregirse. Aunque llegue al infierno, el choque con la realidad obliga a salir de nuevo de él. Pero la antiutopía es diferente: a pesar de que no es pasiva, no podría serlo y tiene obviamente un proyecto que impulsa hacia el futuro, su verdadera naturaleza no es construir, sino oponerse a nuevas construcciones y nuevas sociedades. Si la utopía choca con las factibilidades de la construcción, la antiutopía choca únicamente con las factibilidades de la destrucción. No tiene este límite en sí que toda orientación utópica de la acción tiene:

Si el fin utópico era ilusorio, el hombre puede hacer lo que quiere, pero no lo logrará. Tiene que volver a plantearse la meta dentro de la factibilidad real. La acción antiutópica en cambio, no. Ella destruye y al fin autodestruye. Es su lógica declarar el fin del mundo para el caso de que no logre imponerse a la historia. Si no se impone, la destruye. Precisamente esta dimensión destructora, el pensamiento utópico no la tiene [...] El pensamiento utópico no puede sino tomar la realidad como última referencia de todos los actos humanos. Esta realidad es su mano invisible, que la dirige en última instancia. La acción antiutópica en cambio, va más allá. No solamente vive constantemente de la arrogancia de anticipar juicios finales, se arroga también el derecho de determinar cuál será el último día. (Hinkelammert, 1981: 266-7)

Este doble carácter que diferencia a las utopías de las antiutopías también puede verse en el pensamiento teológico, pudiéndose identificar *teologías utópicas*, que afirman la vida, y las *antiutópicas*, que niegan al ser humano. Esto está muy vinculado, en la actualidad, con la asociación cada vez más fuerte entre *neoliberalismo*, *fundamentalismo cristiano* y *neoconservadurismo* en los Estados Unidos, por lo menos a partir de la presidencia de Reagan y fuertemente presente en las presidencias de los Bush padre e hijo, en lo que Hinkelammert llama del estímulo de una *mística de la muerte* y del *heroísmo del suicidio colectivo*: “Se trata de la única manera de sacralización de las relaciones sociales de producción en el caso de que habría que aceptar que la totalización del mercado está precisamente en la raíz del proceso acumulativo de destrucción de la vida de este planeta”. En este caso, la afirmación ciega del mercado total “implica de hecho el suicidio colectivo de la humanidad, y el heroísmo correspondiente es el camino para aceptarlo. La sacrificialidad del sistema se sale de todos los límites. (2001: 131-2). Y concluye Hinkelammert:

---

<sup>26</sup> En este sentido cf. el trabajo de Marildo Menegat (2003) *Depois do fim do mundo. A crise da modernidade e a barbarie*.

Creo que la utopía neoliberal es como el canto de un niño, que pasa por un bosque oscuro. Para contrarrestar su miedo canta con voz lo más alta posible, y canta precisamente canciones alegres. Sin embargo, el trasfondo de este canto alegre es el miedo de lo que puede pasar.

El neoliberalismo canta este canto, mientras el neoconservadurismo y el fundamentalismo transforman este mismo miedo en un culto a la muerte. Por eso, son la verdadera raíz también del neoliberalismo, aunque tengan muchas diferencias entre sí. Es el miedo que tienen en común, y este miedo forma el trasfondo del movimiento conservador de masas, que hoy volvió a surgir (2001: 131-2)

Un breve parentesis se hace necesario aquí, referente al análisis del *cristianismo*, inserto en determinada tradición judía, desde una perspectiva de la teología de la liberación, que Hinkelammert desarrolla de forma significativa en uno de sus últimos escritos (*La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto*, en 2006: 419-481). En esa tradición se puede hablar de una palabra que es grito del sujeto. Habla de tres rebeliones constitutivas de la tradición judía, sin las cuales no es comprensible la posición de Jesús: la rebelión de Eva y Adán en el paraíso, la rebelión de Caín y la de Abraham: “Jesús las recupera frente al formalismo legal de su tiempo, tanto del Estado de derecho romano como de Israel. El mismo Jesús legitima esta crítica de manera constante en nombre de la tradición judía y de la ley mosaica. Efectivamente, en la rebelión del sujeto frente a la ley en cuanto forma divinizada de la norma, que Jesús desencadena, se trata de eso. Es el grito del sujeto” (Hinkelammert, 2006: 452)

Pero esto cambia cuando el cristianismo se convierte en religión del imperio, donde rápidamente se entierran estas dos rebeliones. Sostiene que Jesús trajo una nueva ley, en definitiva ley de Dios, mientras aquellos que lo crucificaron, rechazaron someterse a esta ley. Ahora el cristianismo reprocha *hybris*, soberbia, a los crucificadores de Jesús. Por tanto, los considera asesinos del padre-Dios, que se sigue considerando Dios-ley. Jesús mismo es transformado en ley divinizada:

Se trata de la contrarrebeldión en el cielo, que sustenta en términos celestes el aplastamiento del sujeto en la tierra. En esta forma falsificada ha servido hasta hoy a todas las contrarrevoluciones de Occidente, casi sin excepción. De esta manera resulta un cristianismo que sostiene en su interior dos enseñanzas contrarias, que están constantemente en pugna. Resulta ser **la religión de las herejías**. Se mueve todo el tiempo **entre la legitimación de la dominación y la crítica a ella**. De la interpretación de los orígenes resultan posiciones contrarias, que se hacen presentes. El Dios de los hijos de Caín y el Dios de Abraham se contradicen en el interior de la misma religión. Pero el mensaje del sujeto es más bien considerado herejía. (Hinkelammert, 2006: 453) (destacados personales)

De un lado el cristianismo puede decirse que produce un corte en la historia humana, que marca de forma decisiva a la sociedad occidental. Este corte nace de su origen, que es la afirmación de la vida a través del *no matar*, lo que hace aparecer al ser humano como sujeto. De eso nace el *no al sacrificio humano*, que implica también el no al sacrificio de la naturaleza externa al ser humano también. Como el

sacrificio ocurre siempre en la forma del cumplimiento de la ley, se enfrentan sujeto y ley. Este no al sacrificio aparece también en las culturas orientales, en especial en el budismo, y llegó a aparecer en la cultura azteca, pero desapareció con su aniquilación por la conquista cristiana. Sin embargo la particularidad del no sacrificio en el cristianismo y en su tradición judía previa, resulta en la orientación hacia la transformación activa de todas las relaciones humanas y de la sociedad humana hacia una convivencia que afirme la vida sin pasar por aquellos sacrificios. El cristianismo tiene por su tradición judía una *corporeidad* que es ámbito de justicia (a diferencia del pensamiento griego, donde prevalece más bien un dualismo alma-cuerpo). Este reino de Dios no está en el “*más allá*”, sino es reivindicación en el *más acá*. Es transformación de la humanidad como reino de Dios. Este reino de Dios está ya, pero es reprimido. Es una *trascendencia interior al mundo*. El cristianismo surge como una posición de no sacrificialidad en función de la transformación de *este* mundo. En las comunidades cristianas se trata de una transformación inmediata – pretenden vivir como comunidad este reino de Dios – pero su realización universal la esperan de la segunda venida de Cristo. Este cristianismo es sumamente *pacífico*. Tiene muchos parecidos en este sentido con el budismo, también con el taoísmo. Sin embargo, hay una inversión muy fuerte en el cristianismo de la “dominación”, cuyo núcleo es su *anti-sacrificialidad*:

[El cristianismo] se transforma muy pronto en la religión más agresiva de la historia, que sigue siendo el punto de partida de la sociedad de la modernidad, que es la sociedad más agresiva de la historia. Aparece como una agresividad trascendentalizada. El núcleo de esta transformación del propio cristianismo está precisamente en su **no sacrificialidad**. Ella es transformada en **anti-sacrificialidad**. Como tal puede ahora cometer el asesinato como imperativo categórico. La no sacrificialidad – un mundo sin sacrificios – es transformada en meta de la propia agresividad humana. Por tanto, aparece la persecución de aquellos que siguen cometiendo sacrificios humanos. La conversión pacífica es sustituida por la conversión militante. Sin embargo, es ahora transformado en móvil de la persecución de todos los no cristianos como sacrificadores de la vida humana, cuya derrota violenta es una condición necesaria para asegurar la paz de las relaciones sin sacrificialidad (Hinkelammert, 2006: 467) (destacados personales)

Este es el cristianismo en cuyo nombre se hace la historia del Imperio. Es el cristianismo asumido y promovido por el propio Imperio, que adquiere por esta asunción del cristianismo una fuente de poder completamente nueva y hasta entonces, única en la historia humana. Un indicio claro de este cristianismo es el surgimiento del antisemitismo a partir del siglo IV. Es la otra cara del imperio cristiano. Los judíos son los primeros que se van a asesinar para que nunca más haya ningún asesinato.

Volvemos aquí a la conexión entre este tipo de cristianismo, con su antiutopismo y su antisacrificialidad, que se liga tan estrechamente con el propio neoliberalismo, con el actual imperialismo, sus “guerras preventivas” y sus tratados de libre comercio, en nombre de la libertad y los derechos humanos. Así Saddam Hussein y su sacrificio en la horca es difundido en todo el mundo como un botón de guerra, “para que no haya más sacrificios” ni nadie ose enfrentar el poder imperial. El peor pecado es haber sido desleal con la amistad que le prestó el imperio, allí sólo cabe la venganza y el escarmiento, nunca la justicia:

Este antisacrificialismo es un antiutopismo en nombre de la gran utopía. Ve a todos sus enemigos como sacrificadores que persiguen utopías falsas, que hay que derrotar, para que venga la gran utopía de las relaciones humanas sin sacrificios. Toda matanza de esta manera adquiere sacralidad, es el resultado de un imperativo categórico, es intervención humanitaria. Por el antisacrificialismo vuelven los sacrificios humanos sin ser percibidos aunque mantienen su carácter sacral (Hinkelammert, 2006: 468)

Como ideología del Imperio es evidentemente superior a la ideología anterior del Imperio Romano. Sin embargo el antisacrificialismo es otro nombre del poder sin límites. Esta victoria del cristianismo es precisamente su derrota. Instalado el imperio cristiano, la forma cristiana del antisacrificialismo pierde su necesidad. Es la escalera por la cual subió Occidente para poder sacarla después. Las intervenciones humanitarias en nombre de los derechos humanos, no son tan nuevas. Más bien que son muy antiguas. Toda la colonización del mundo fue legitimada y encubierta como intervención humanitaria. Eso se ha generalizado desde fines del siglo XIX y hoy adquiere un nuevo rostro, más fundamentalista y violento.

Sin embargo, según Hinkelammert (2006: 469-71), el *cristianismo no sacrificial* vuelve a tener una nueva actualidad, pero no es la actualidad de la verdad única. Como no sacrificial es parte de una herencia universal. Pero aparece hoy como proyecto de sociedad, vuelve en términos secularizados, no como no sacrificialidad cristiana, aunque vuelva también en el cristianismo. Hoy es un proyecto *ecuménico*, que incluye no sólo las distintas religiones sino al ateísmo también, junto con distintas “concepciones del mundo”, como diría Gramsci. El cristianismo antisacrificial con sus secularizaciones, ha creado un mundo, que puede sobrevivir únicamente si logra desarrollar un proyecto de sociedad no sacrificial. Estos dos proyectos se encuentran hoy enfrentados, con una expresión universal y secularizados. Pero no vuelven como proyectos religiosos, sino que suponen una conversión plena a lo humano:

Se trata del sujeto humano como criterio de discernimiento del mundo entero. Este sujeto es la trascendencia interior a la realidad. Eva, Caín y Abraham vuelven como la raíz de todas las cosas. Pero ya no son judíos ni cristianos. Hacen presente el grito del sujeto<sup>27</sup>, que resuena en toda la historia humana. Es un grito, que está presente, con muchos otros nombres, en todas las culturas humanas. Es un grito que es reprimido siempre de nuevo y que vuelve todo el tiempo. Si un día no volviera, la humanidad perdería la posibilidad de sobrevivir. Hace falta descubrirlo y escucharlo [...] De esta manera puede surgir una ética mundial arraigada en un ecumenismo universal (Hinkelammert, 2006: 472)

### **3. Praxis utópica, teología de la liberación y fetichismo en Hinkelammert.**

#### **A modo de conclusiones**

---

<sup>27</sup> Hinkelammert dice que Walter Benjamin escuchó ese grito. Al respecto ver la tesis I de sus tesis *Sobre el concepto de historia*

Nos aproximamos ya a algunas conclusiones, incluso “abriendo” otras cuestiones que fueron apenas esbozadas aquí. Queremos hacer hincapié en algunos temas vinculados, en primer lugar a la relación entre utopía y praxis utópica, donde resuena el campo de las relaciones entre marxismo, cristianismo y teología de la liberación, a partir del pensamiento de Hinkelammert, pero partiendo de su interlocución dentro de la tradición marxista.

Como veíamos, la *teología antiutópica* aparece como aquella donde “el hombre se acerca a Dios al renunciar a sus esperanzas humanas”. Cuando se habla de liberación en esta teología, se lo hace en el sentido de crucifixión del cuerpo, de una violación de la naturaleza, de una renuncia a la satisfacción de necesidades: “No es *liberar* al cuerpo, sino *liberarse* del cuerpo”. En cambio, la teología de la liberación es teología del cuerpo *liberado* por la satisfacción de necesidades y goces, y por eso se afirma como *teología de la vida*. Cuando el hombre experimenta la liberación en el interior de su vida real y material, puede establecer el contacto con Dios. Esta es su interpretación de la “corporeidad paulina”. La trascendentalidad de esta esperanza humana está precisamente en su interior, donde la esperanza humana trasciende a la factibilidad humana y está por ello dotada de una “*trascendentalidad*” interior a ella. Esta trascendentalidad deja de ser un Dios abstracto, sino que es la propia “nueva tierra”. (Hinkelammert, 1981: 268-9 y ss)

La única “prueba” de la “existencia de Dios” para esta teología de la vida, es la de la “resurrección”. No es que Dios pueda resucitar de los muertos porque es el Creador, sino que es Creador porque pudo resucitar. Este punto de vista es totalmente distinto de las “pruebas” de Dios de la tradición metafísica y de la teología medieval, según la cual Dios es la trascendentalidad que la razón humana puede conocer, por lo que llega a ser el ser supremo. La filosofía posterior destruye aquella metafísica que es el fundamento de esta imagen de Dios, ya a partir de Kant, siendo el primer filósofo que le quita a la trascendentalidad filosófica el carácter de Dios, siendo reservado para éste la trascendentalidad de la ley moral o del imperativo categórico. Pero Dios deja de ser objeto de la razón humana.

En Marx se vuelve a plantear la trascendentalidad de la razón humana como una nueva tierra, sustituyendo definitivamente aquel ser supremo de la teología. De allí se deriva su crítica de la religión: la *trascendentalidad del hombre real y material* es el hombre en una *tierra nueva*, el imperio de la libertad. De la razón humana no se deriva la existencia de ningún Dios. La única trascendentalidad que aparece a la luz de la razón es la del hombre liberado. Marx cree así que la crítica de la religión ha terminado. A la trascendentalidad del reino de la libertad no le da un contenido religioso. Se trata de una trascendentalidad esencialmente distinta de la metafísica clásica: se refiere a la *factibilidad* de la liberación del hombre en la nueva tierra, lo que obviamente no se planteaba así en aquella metafísica. Como vimos en el análisis que hacía Hinkelammert sobre el fetichismo de la mercancía, Marx mismo llega a la conclusión de que “no es factible”. Como dice Hinkelammert (1981: 270) “el reino de la libertad es trascendental porque no es factible que el hombre lo establezca. Si se afirma la factibilidad de lo no factible, aparece de nuevo la idea de Dios. Marx no afirma tal factibilidad, y por tanto no aparece en su pensamiento ninguna imagen de Dios”.

Pero en la teología de la liberación, *la nueva tierra es factible*, porque se puede “confiar” en Dios que la garantiza (esto no parece ser otra cosa que el principio esperanza de Bloch). Esta nueva tierra,

según Hinkelammert, es real y material, *sin la muerte*, que se venció con la resurrección. La trascendencia de la nueva tierra y un Dios comprometido con la realización de ella, a partir de la “superación” de la muerte, no serían dos afirmaciones separadas. La resurrección unió a las dos en una sola. Sin embargo, a partir de la razón humana, estarían separadas en dos. En el análisis de la producción y reproducción de la vida real, la razón humana llega a la imagen de la nueva tierra; pero frente a la trascendencia de esta imagen, no tendría ningún recurso de la razón. La razón no puede afirmar un Dios comprometido con la realización, y que sea capaz de efectuarla. Esta es la causa del ateísmo de Marx, el cual resulta ser un ateísmo de la razón. Sin embargo, esto lleva a un problema según Hinkelammert, que de alguna forma ya está implícito en el propio análisis de Marx cuando afirma la no factibilidad del reino de la libertad, vinculándose con la legitimación de la praxis utópica de liberación:

Se trata de un problema de la legitimación de una praxis humana de acercamiento a un reino de la libertad, sabiendo que su realización está infinitamente lejos. No se trata de un problema simplemente teórico. Se esconde detrás de él un problema propio de las sociedades socialistas y de los movimientos socialistas en el mundo capitalista. Está allí escondida la posibilidad de una gran **crisis de legitimidad** de la **praxis utópica**; y toda praxis socialista está estrechamente vinculada con esta utopía: si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿dónde está su razón de ser?. (Hinkelammert, 1981: 271) (destacados personales)

Hinkelammert contesta a esta pregunta en un sentido que podemos sospechar: “Esta posible crisis de legitimidad no tiene ninguna solución, a no ser *insertando en ella una fe cristiana*” (destacados personales), fundamentando así el encuentro necesario entre socialismo y cristianismo, como forma de dar legitimidad a la praxis utópica (que se distingue entonces de la propia utopía, que no precisa de aquella):

No se trata de algunas motivaciones, sino de la base misma de la motivación de la vida humana hacia el futuro [...] **El encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también**. Efectivamente, la **praxis utópica** no tiene legitimidad definitiva **en sí**. Es la **única praxis humana legítima**; pero no puede legitimarse a partir de sí misma. Para eso sus metas tendrían que ser factibles. Pero es esencial para la utopía que ella no sea factible en su plenitud. La praxis utópica se desautoriza constantemente cuando se legitima por sus propias raíces; así está en peligro de transformarse en mito<sup>28</sup> con la tendencia a socavarse. Sus metas son legítimas de por sí, porque la utopía es la imagen de la liberación definitiva del hombre. Esta **utopía no necesita ninguna legitimación adicional**. Pero la praxis utópica es distinta: si bien no necesita legitimación de sus metas, sí necesita **legitimación de su praxis** en función de ellas. Al no ser factibles las metas, hace falta legitimar los pasos finitos que se dan para acercarse a las metas, infinitamente lejanas” (Hinkelammert: 1981: 271)

---

<sup>28</sup> Esta imagen negativa y esclerosada del mito no es la que se presenta en la obra de Mariátegui, ni tampoco la que asume el propio Hinkelammert en escritos posteriores.

La percepción de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica está en la raíz, según Hinkelammert, del surgimiento de la teología de la liberación y de los muchos grupos de cristianos por el socialismo. La posibilidad de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica sería “la más radical refutación de la crítica marxista de la religión”. Pero se trata de una refutación que se opera “en el interior del análisis marxista, y que de ninguna manera refuta el método de este análisis. Sin embargo, refuta su desenlace ateo”. Y finaliza Hinkelammert su argumentación en este sentido:

Esta es la razón por la cual se ha desarrollado toda una corriente de socialistas que empiezan a integrar la tradición cristiana en el propio pensamiento marxista. En tanto el resultado utópico del análisis marxista – el reino de la libertad – es efectivamente un concepto trascendental, eso es posible. La crítica marxista del cristianismo antiutópico sigue perfectamente en pie; y la imagen de Dios que aparece ahora a partir del análisis marxista ya no es la del ser supremo, sino más bien la del Dios del mensaje cristiano. Se trata de un **Dios** que está **en el interior** de la praxis humana de liberación y que le puede dar **legitimidad** a la praxis utópica más allá de la factibilidad humana. En esta perspectiva se puede afirmar la **factibilidad de lo que humanamente no es factible: el reino de la libertad**. Sin embargo, no en el sentido de su realización por decisión humana, sino en el sentido del apresuramiento de la venida del reino [...] En esta perspectiva es praxis con la cual Dios está comprometido, y que por tanto no está limitada por ninguna no-factibilidad (Hinkelammert, 1981: 273)

Entramos aquí de lleno a la cuestión de las relaciones entre teoría, utopía y praxis en el campo de la teoría social, y sobre todo en el ámbito del materialismo histórico, y que Hinkelammert trae ahora explícitamente. Entendemos necesario retomar la visión de Bloch al respecto de las corrientes cálidas y frías del marxismo, para ver más claramente algunas similitudes (y también matices) con este planteo de Hinkelammert.

Para Bloch (quien se inclina por la corriente cálida, aunque reconoce también validez a la fría), en la corriente cálida el horizonte no es más un horizonte de “lo limitadamente posible” o factible, como en el análisis del rojo frío. Ahora el horizonte es aquel de la *amplitud inalterable*, imprecisa, en el sentido de lo *posible aún inagotado e irrealizado* (en este aspecto sin duda Bloch se distancia de Hinkelammert): “Sólo así hay perspectiva en sentido propio, es decir, perspectiva hacia lo esencial, al *totum* del acontecer y del actuar, a un *totum* no sólo presente en los distintos momentos, sino utópico en sentido histórico total. Sin este caldeamiento del análisis histórico, y sobre todo del análisis de las condiciones actuales-prácticas, éste último corre el riesgo del economicismo y del oportunismo que olvida el objetivo”. Sin embargo Bloch (coincidiendo plenamente con Hinkelammert) reconoce también que

Sólo el frío y el calor juntos de la *anticipación concreta* hacen que ni el camino en sí, ni el objetivo en sí se mantengan separados dialécticamente y se cosifiquen y aíslen. De tal suerte, que el análisis de las condiciones se revela a lo largo de todo el trayecto histórico-situacional, tanto como desmascaramiento de las ideologías cuanto como desmitificación de la apariencias metafísica; precisamente esto es parte de la *corriente fría* del marxismo [...] A la *corriente cálida*

del marxismo pertenecen, en cambio, todas las intenciones liberadoras, toda la tendencia real materialistamente humana y humanamente materialista, por razón de cuyo objeto se llevan a cabo todos estos desencantamientos. De aquí la vehemente apelación al hombre humillado, esclavizado, abandonado, hecho despreciable; de aquí la apelación al proletariado como la plataforma de cambio para la emancipación (Bloch, 1993: 42)

Otro tanto ocurre en Mariátegui, cuando enfatizaba en la fe, la pasión, la voluntad, como constitutivos de la fuerza del proletariado revolucionario, frente a una burguesía “desencantada”, nihilista y decadente:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el **mito**. La burguesía no tiene ya mito alguno, se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: **la revolución social**. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión!. **La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad**. Es una fuerza **religiosa, mística, espiritual**. Es la fuerza del **mito**. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. **No son divinos; son humanos, son sociales**. (1979: 311) (destacados personales)

Por otro lado podemos decir que es posible indicar, a partir de las contribuciones marxistas de Gramsci y Lukács, entre otros (si bien no pudimos ingresar en este debate en este artículo), que existe un campo de confluencia en el análisis de las relaciones entre teoría y praxis, - sobre todo tomando en cuenta las mediaciones político-ideológicas-, con la reflexión de Hinkelammert y con las articulaciones entre teología, utopía y materialismo histórico. Al considerar una ampliada y renovada esfera de la *ideología* – como actividad práctica *ontológico-social*, como campo de lucha, como ámbito donde se ponen en juego valores éticos y creencias de tipo intersubjetivo, como espacio de la *disputa hegemónica* y la búsqueda de la *reforma intelectual y moral*, como esfera donde aparecen inmersas múltiples formas de la conciencia (incluso la propia conciencia teórica) – aparece más clara la propia incorporación en este campo de los fenómenos y representaciones religiosos, utópicos, míticos.

Finalmente podemos decir que puede ser pertinente cuestionar la inclusión del concepto de *fe* (cristiana en este caso), para fundamentar la necesaria articulación dialéctica entre cristianismo y socialismo. De hecho la argumentación de Hinkelammert al respecto, si bien resulta lógica y teóricamente sustentada, no sería plenamente aceptable si postulara una necesaria *exclusividad* de la fe cristiana para dar legitimidad a la praxis utópica, ya que entendemos que se puede acceder a la misma por otras vías, incluso propiamente secularizadas. Como vimos el propio autor en trabajos más recientes reconoce también distintas mediaciones ecuménicas, laicas y hasta ateas para ello, refiriéndose a un concepto de razón más amplio. De todas maneras, si tomamos aquel concepto de fe en un sentido muy amplio, más de tipo antropológico, lo podemos asimilar en buena medida al sentido ético-político que puede tener, por

ejemplo, el *principio esperanza* en Bloch, el *mesianismo* en Benjamin, el *mito* en Mariátegui, o el *hombre nuevo* en Ernesto Guevara. De todas maneras entendemos que la argumentación desarrollada por Hinkelammert, como creemos que queda demostrado a partir de su obra, escapa largamente a cualquier posición decisionista, idealista o de tipo “religioso” en torno a los fundamentos de la teoría social y de la praxis liberadora, sino que va justamente al encuentro de una lectura muy vinculada a los aportes de la economía política y la teoría social. Se podrá participar o no de una fe propiamente religiosa, ese no parecería ser el problema; como ya fuera indicado, las cuestiones fundamentales no se resuelven en la oposición entre cristianismo-religión o ateísmo, sino entre dominación-explotación y liberación-emancipación, entre reino de la necesidad y reino de la libertad, entre utopía y antiutopía.

Se trata en todo caso, como lo demuestra Hinkelammert, de afirmar una *trascendentalidad interior a la vida real*, o del *trascender sin transcendencia* de Bloch, donde la conjunción entre marxismo y cristianismo resulta factible y lógica, siendo complementaria en muchos aspectos, aunque no creemos que sea estrictamente necesaria o de una relación de exclusividad. Se trata de una articulación que tiene importantísimas posibilidades, fundamentalmente a nivel de la praxis ética, social y política, pero que también adquiere potencialidades de articulación teórico-conceptual, tal cual se desprende del análisis de Hinkelammert y de algunas perspectivas desarrolladas en el marco de la teología de la liberación, aún con las salvedades que realizábamos. Creemos que es claramente el caso, a partir de los análisis del autor, de sus fundamentales contribuciones sobre el fetichismo y la crítica de las utopías, sobre todo desde la crítica al capitalismo en su versión neoliberal. Ello abre nuevos frentes de interlocución entre materialismo histórico y teología, en un horizonte de emancipación humana, de impulso hacia el reino de la libertad, de afirmación de la vida humana frente al fetichismo de la mercancía y el culto a los ídolos del mercado, el dinero, el capital y el sacrificio permanente de vidas humanas que imperan en el capitalismo actual. Y esto para afirmar la legitimidad de una praxis utópica de liberación que abarque a todos y todas (lo que supone una nueva relación con la naturaleza “interna” y “externa” y un nuevo “modelo” civilizatorio), partiendo desde el pobre y el trabajador, el sojuzgado, humillado, despreciado y explotado (como lo indicara el propio Marx), desde las víctimas del sistema, y sobre todo desde la periferia del mismo.

## Bibliografía

- Acosta, Yamandú, 2005: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina* (Montevideo, Nordan)
- Assman, Hugo y Mate, Reyes, 1973: "Introducción" en Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1973, *Sobre la religión* (Salamanca, Ed. Sígueme)
- Assman, Hugo, 1994: "A ética do discurso e a filosofia latino-americana da libertacao. Crítica a economia política a partir da corporeidad". En Sidekim, Antonio (org.): *Ética do discurso e Filosofia da Libertacao. Modelos complementares* (Brazil, Unisinos, pp. 53-72)
- Bloch, Ernst, 1993: "Lo "en lo posible" y el "ente en la posibilidad"; corrientes fría y cálida en el marxismo" [En *El principio esperanza*] En Bloch, Ernst: *La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Revista Anthropos. Suplementos n°41, noviembre 1993. (Barcelona, Anthropos, pp. 40-3)
- Casas, Alejandro, 2007: *Marxismo y Pensamiento crítico en América Latina: dependencia, liberación y crítica de las utopías*. (Río de Janeiro. Tesis de Doctorado en Servicio Social. Mimeo)
- Coutinho, Carlos Nelson, 1999: *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Nova ed. Ampliada)
- Dussel, Enrique, 1993: *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella, Verbo divino)
- Dussel, Enrique, 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. (Madrid, Trotta, UAM-I, UNAM)
- Fernández Estela, 2004: *Crítica y utopía en la filosofía de Franz Hinkelammert*. (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza)
- Gramsci, Antonio, 2000: *Cadernos do Cárcere*. Vol. 3: *Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Ed. Carlos Nelson Coutinho)
- Hinkelammert, Franz y Assman, Hugo, 1989b: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. (Sao Paulo, Vozes)
- Hinkelammert, Franz, 1970: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. (Buenos Aires, ed. Paidós, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile)
- Hinkelammert, Franz, 1981 [1977]: *Las armas ideológicas de la muerte*. Segunda edición revisada y ampliada. (San José de Costa Rica, DEI)
- Hinkelammert, Franz, 1990 [1984]: *Crítica a la razón utópica* (San José, Costa Rica. DEI, 2da. ed.)
- Hinkelammert, Franz, 1990b [1987]: *Democracia y totalitarismo* (San José, Costa Rica, DEI, 2da ed)
- Hinkelammert, Franz, 1995: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. (San José de Costa Rica, DEI)
- Hinkelammert, Franz, 1996: *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*. (San José de Costa Rica, DEI.)
- Hinkelammert, Franz, 2001: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, (Santiago de Chile, ediciones LOM)
- Hinkelammert, Franz, 2006 [2003] *El sujeto y la ley* (Venezuela, Ministerio de la Cultura, Ed. El perro y la rana)
- Löwy, Michael, 1999: *La idolatría del mercado. La crítica del fetichismo capitalista, de Marx a la Teología de la Liberación*. En Revista Pasos n° 86 (San José, Costa Rica, DEI, pp. 1-6)
- Löwy, Michael, 2000 [1996]: *A guerra dos deuses. Religiao e política na América Latina* (Petrópolis-Brazil, Editora Vozes)
- Löwy, Michael, 2005b [2001]: *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. (Sao Paulo, Boitempo)
- Lukács, Georg, 1985: *Historia y conciencia de clase*. Con Prefacio de 1967. Vol. I. (Barcelona, Orbis)
- Mariátegui, José Carlos, 1979: *Obra política* (México, Era, Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1969: *Obras escogidas*. (Moscú, Ed. Progreso)
- Marx, Karl, 1982 [1867] *El capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. (México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1946. 17ª reimpresión)
- Marx, Karl, 1982 [1885] *El capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo III (México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. 1946. 17ª reimpresión)
- Menegat, Marildo, 2003: *Depois do fim do mundo. A Crise da Modernidade e a Barbárie*. (Rio de Janeiro, Relume Dumará)
- Mo Sung, Jung, 1994: *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*. (San José de Costa Rica, DEI)
- Rebellato, José Luis, 1995: *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación*. (Montevideo, Nordan, Multidiversidad Franciscana de América Latina)

Rebellato, José Luis, s/f: *Monografía presentada como prueba al Concurso para la provisión en Efectividad del cargo Docente Grado Tres, Asignatura de Etica*. (Montevideo, Escuela Universitaria de Servicio Social, Mimeo, 365 pp)

Richard, Pablo y Vidales, Raúl, 1981: "Introducción" en Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*. Segunda edición revisada y ampliada. (San José de Costa Rica, DEI, pp. VII a XIX)