

Juan José Bautista S.

**¿Qué significa
pensar desde
América Latina?**



82

C u e s t i o n e s d e a n t a g o n i s m o

S e r i e

P o s c o l o n i a l

D i r e c t o r

R a m ó n G r o s f o g u e l



Diseño interior y cubierta: RAG

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Juan José Bautista Segalés, 2014

© Ediciones Akal, S. A., 2014

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4084-2
Depósito legal: M-25.582-2014

Impreso en España

¿Qué significa pensar desde América Latina?

Hacia una racionalidad
transmoderna y postoccidental

Juan José Bautista S.



¿Qué significa crítica- ética?

Un diálogo con el
pensamiento de Franz
Hinkelammert

Introducción

Una de las hipótesis que hemos ido desarrollando a lo largo de todo nuestro trabajo es que, para intentar hacer una crítica en sentido radical, es fundamental y necesario tener claridad respecto de lo que significa el concepto de crítica. Especialmente cuando nuestra crítica ya no está dirigida sólo contra una forma de producción económica (como la capitalista), sino contra una forma o sistema civilizatorio (como la modernidad). El problema no es tanto tener claridad en cuanto a las definiciones de lo que podría significar crítica, como tener claridad en qué es aquello que presuponen estas definiciones, es decir, cómo fueron contruidos esos contenidos, con qué intencionalidad y hacia qué estaban dirigidos cuando fueron acuñados esos conceptos de crítica. En general, cuando la intencionalidad crítica parte de las definiciones de lo que es la crítica, aunque las fuentes afirmen ser críticas, esta intencionalidad general-mente deviene acrítica. El problema de la crítica no ha consistido en intentar

¹Esto pasa especialmente cuando en el presente, es decir, en la modernidad, se parte a priori del hecho cuasi evidente en sí de que la modernidad «es» en sí misma, no sólo racional, sino crítica. Es decir, lo propio de la modernidad no sería sólo haber producido un estadio conforme a la razón sino también conforme a la actitud crítica, o sea, que ser moderno sería no sólo actuar conforme a la razón sino de modo crítico. Esto querría decir que todas las civilizaciones anteriores a la modernidad ni fueron erigidas conforme a la razón, ni tampoco fueron críticas. Lo mismo se podría decir de todo pueblo o nación no modernos, los cuales serían acrícos por constitución. Es en lo que una y otra vez insiste Habermas a lo largo de su obra. Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1988. Como nuestra intencionalidad crítica no es moderna, tenemos que aclarar con sentido lo que para nosotros significa crítica, más allá de lo que la modernidad entiende, piensa o concibe como tal.

partir de una definición, sino en rastrear el desarrollo o despliegue del modo como se produce una obra o pensamiento radicalmente crítico, es decir, cómo se produce el contenido de este concepto y a su vez cómo se transforma éste en categoría de la producción de conocimiento crítico.

Pensadores como C. Marx o F. Hinkelammert desde el principio no sólo se proponen ser críticos, sino que el desarrollo de esta actitud, transformada en acción reflexiva, desemboca normalmente en la producción de otra noción distinta o más compleja de lo que pudiese entenderse comúnmente como crítica; o dicho en el lenguaje de Marx, el desarrollo de una obra crítica, cuando lo ha sido realmente, produce un contenido más rico y complejo de lo que es la crítica. En nuestra opinión, el desarrollo de la crítica a lo largo de la obra de F. Hinkelammert deviene en una propuesta distinta del modo como habitualmente se entiende la crítica al interior de lo que se entiende como pensamiento crítico, porque en la obra de Hinkelammert la crítica deviene ética y crítica a la vez; es decir, no se constituye en una ética o en una crítica solamente, o de modo separado, sino que inescindiblemente se constituye como una crítica-ética. Sin embargo, da la casualidad de que, a lo largo de toda su obra, muy pocas veces Hinkelammert, aunque entiende y el modo como define ambos conceptos le dedica un libro o siquiera un capítulo entero a un tratamiento sistemático de estas categorías, sino que apenas en pocas líneas escribe de lo fundamental que es la reflexión crítica y ética para producir un pensamiento no sólo comprometido con la realidad, sino explícitamente comprometido con un proyecto de sociedad que trascienda radicalmente la encrucijada moderna.

²En este sentido se podría decir que es bien marxista, por ejemplo, en el sentido metodológico, pues Marx apenas le dedicó tres veces un apartado dedicado a explicar parcialmente aquello que significa el método que él está empleando para investigar lo que sea el capital: en el prólogo a la *Contribución a la crítica... de 1859*, en la introducción de los *Grundrisse* y en el epílogo a la segunda edición del tomo I de *El Capital*. Sin embargo, toda su obra es un desarrollo de lo que él concibe que debe ser el modo de proceder metodológicamente en el plano científico. De modo similar, a Hinkelammert no le interesa tanto definir los conceptos, sino desarrollarlos así como hace Marx a lo largo no sólo de los *Grundrisse* y *El Capital*, sino de toda su obra. A este respecto se podría decir que Hinkelammert es bien hegeliano-marxista en el sentido de que no se puede definir desde el principio de una vez y para siempre los conceptos o las categorías que intentan explicar una realidad siempre moviente o en movimiento contradictorio permanente. Me parece que éste es el sentido o la especificidad de la obra teórica de Hinkelammert que siempre está atenta a mostrar el modo o la especificidad del movimiento de las contradicciones reales que aparecen en la realidad y el modo como estas contradicciones se expresan lógicamente en las teorías que, intentando explicar la realidad, no la explican, sino que la encubren o simplemente hacen desaparecer las contradicciones y los problemas. Nuestra intención no es sólo definir lo que Hinkelammert no define, sino mostrar cómo desarrolla el contenido de los conceptos y categorías, para mostrar explícitamente no sólo cómo él construye teoría crítica, sino cómo es que se podría construir conocimiento teórico cuya intencionalidad explícita sea la crítica-ética de este sistema-mercado-mundo.

En nuestra opinión, Hinkelammert no define o trata sistemáticamente (en el sentido de una fundamentación) estas categorías en un plano estrictamente teórico porque no es filósofo –o, si se quiere, su intención teórica no es en sentido estricto filosófica–. Por ello nunca intenta hacer una teoría de los valores en general, o de lo que es o debiera ser la crítica teórica en general o, si no, la teoría crítica; porque, a juicio nuestro, su intención teórica, analítica o reflexiva no está enfocada a la perspectiva de desarrollar una teoría explicativa en el sentido tradicional o estándar, sino a producir una *comprensión* o *explicación crítica* de lo que la modernidad ha producido en la realidad, pero no para cuestionar (en principio) otra teoría, lo cual no es su objetivo principal, sino para cuestionar el presente como tiempo y como realidad, con la intención de influir en ella con las explicaciones críticas, para hacer inteligible su autocontradicción y, a su vez, para proponer una manera de salir de esa encrucijada o contradicción, o, si se quiere, de colaborar con otra *explicación crítica* para avanzar en la transformación de la realidad que se está pensando; en este sentido, una de las sospechas que tenemos es que la intencionalidad teórico-crítica de Hinkelammert no es tradicional o estándar sino crítica, pero en el sentido de Marx y, a su vez, más allá de Horkheimer

La formulación clásica de crítica –que ahora, en nuestra opinión, se estaría transformando poco a poco en tradicional– la habría formulado Horkheimer del siguiente modo: «Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente, su papel *positivo* en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el *pensamiento crítico* [...] La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una fealdad ya vigente: sólo expresa su secreto»

En nuestra opinión, el concepto moderno de teoría, de ciencia y de filosofía acepta sin más y positivamente la modernidad como estadio cultural superior desarrollado. No sólo parten de ella como su fundamento presupuesto, sino que también la afirman y proyectan, y, cuando la critican, lo hacen sólo parcial y ópticamente, para hacerla más viable y funcional; y a veces, cuando la critican ontológicamente, lo hacen para refundarla, para redireccionarla o darle un nuevo sentido, pero nunca para cuestionarla, porque supuestamente no hay nada más allá de la modernidad. Por ello, desde nuestra perspectiva concebimos la teoría, la ciencia y la filosofía modernas como tradicionales, porque desde hace 500 años, por tradición, costumbre o norma, siguen ellas afirmando como positiva, desarrollada o buena la modernidad.

³Cfr. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990. Éste es el texto clásico para hablar de lo que significa teoría crítica en el sentido de Marx. Porque los neopositivistas y los analíticos tienen también su concepto de crítica, lo mismo que los posmodernos. *Ibidem*, p. 248.

En cambio, en nuestra perspectiva y desde Hinkelammert, lo que ahora cuestionamos es la modernidad en su conjunto, por ello esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino transontológica, porque cuestiona, critica, o sea, pone en crisis la modernidad en su conjunto, pero desde más allá de ella. Esta posición ya no toma la modernidad como su fundamento; por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la misma.

En esta perspectiva creemos que Hinkelammert se toma muy en serio y como programa de investigación el lema de Marx de que la teoría debiera servir no sólo para interpretar la realidad, sino fundamentalmente para transformarla; esto es, lo fundamental en la teoría con intencionalidad crítica no sería interpretar describir otra teoría o la realidad solamente, sino colaborar con la *transformación* de la realidad en primera instancia y, luego, de la teoría que supuestamente explicaba la realidad. En este sentido, «la actitud o intencionalidad crítica» de quien aspira a ser

⁵ En la perspectiva de este pasaje de la teoría como interpretación a la teoría como momento de la transformación de la realidad, o, dicho en el lenguaje del marxismo ~~del siglo~~ pasaje de la filosofía a la ciencia social, dice Hinkelammert que «los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. *El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva praxis*». Cfr. Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo...*, cit., p. 202 (las cursivas son nuestras). En nuestra perspectiva, la obra de Hinkelammert aparece como un gran ejemplo de lo que significa producir conocimiento científico con intencionalidad no sólo crítica sino también propositiva respecto de la realidad, lo cual implica tener un proyecto consistente de transformación de la realidad, lo que determina fuertemente el sentido de su intencionalidad teórica; por ello no le interesa producir análisis, en el sentido de descripciones o interpretaciones de la realidad, lo que le interesa es cuestionar el presente para promover o colaborar con su transformación; por ello no se detiene en fundamentaciones de conceptos o categorías sino en desarrollos de éstas para seguir produciendo conocimiento crítico. En nuestro caso, creemos que aparte de desarrollar una perspectiva crítica como la que Hinkelammert nos propone, no hay que descuidar la especificidad propia de la labor teórica, como nos muestra Marx, porque el contendiente o, si se quiere, el adversario no está sólo en las empresas, entre los organismos internacionales, los partidos políticos conservadores o el poder político estatal, sino que también está en las aulas, las academias y los *Think Tank* (centros de pensamiento de las grandes transnacionales, cuyos miembros en general son grandes académicos de las universidades del primer mundo), que son quienes determinan las políticas académicas acerca de lo que hay que enseñar o difundir como conocimiento científico o verdadero. Es decir, nuestro problema es cómo influir también entre la intelectualidad que tiene que ver directamente con las interpretaciones teóricas o científicas que están conectadas de algún modo con la realidad que se quiere cuestionar o criticar. Esta actitud teórica también hay que fundamentarla para poder cuestionar teóricamente las teorías estándar y conservadoras del orden imperante.

crítico, sería fundamental antes o paralelamente al quehacer teórico, la cual habitualmente no se aprende en las aulas sino en la práctica política diaria ligada a las organizaciones políticas, populares, barriales, campesinas, obreras, de estudiantes, amas de casa y los sujetos políticos con intencionalidad crítica. Esta intencionalidad deviene, en primera instancia, en la intención de cuestionar y transformar la realidad negativa que se vive, y, como consecuencia de ello, el cuestionamiento y la transformación de las formas discursivas o argumentativas de la manera como se entiende la propia realidad y se produce discurso político o ideológico pertinente a la intencionalidad política. Finalmente, esta intencionalidad transforma también la forma de hacer teoría, así como la forma de hacer crítica de teorías previas o afirmadoras de la realidad cuestionada

Cuando la intencionalidad teórica es, en primera instancia, la crítica y la transformación de la realidad (y luego, o a posteriori, de la teoría), entonces lo fundamental (en el sentido de Hinkelammert) no sería producir una fundamentación teórico-sistemática de los conceptos y una arquitectónica teórica, sino desarrollar temáticamente el modo del ejercicio (en el sentido de ejercer) de la crítica de la realidad vigente y de las teorías que la afirman. En este sentido, a Hinkelammert no le interesa crear su propia teoría, lo que le interesa es *explicar críticamente* lo que está aconteciendo con la realidad y que las teorías estándar o tradicionales no explican o de hecho encubren; porque en principio tiene una sospecha (la cual se transformará en hipótesis) de que la teoría económica (liberal, clásica y neoclásica) tradicional no explica del todo las contradicciones que habitualmente se dan en la realidad; es más a veces la teoría tradicional, estándar o pertinente al sistema-mundo moderno lo que

⁶ En este sentido podría decirse que el crítico no empieza siendo crítico teóricamente hablando, sino sólo a posteriori. Su «actitud crítica» se funda en su literal desacuerdo con el orden social existente en primera instancia. Este desacuerdo o inconformidad inicial le permite una aproximación activa y no pasiva a las teorías vigentes. Luego, al descubrir su no correspondencia entre lo que la teoría explica y el modo efectivo de ser de las relaciones sociales, empieza a cuestionar las teorías vigentes desde las contradicciones de lo real social. Este proceso no sólo profundiza la actitud crítica, sino que ella, cuando está comprometida explícitamente con la transformación de la realidad, deviene necesariamente en la proposición de otros contenidos o, si no, de otros conceptos y categorías, y, por qué no, de otra teoría, que en este caso, como no es afirmativa del orden social, deviene, como movimiento, en una crítica activa (también como movimiento y no estática), pero no sólo de la teoría sino fundamentalmente del orden social vigente. A este respecto, a este tipo de teoría crítica no la caracteriza la crítica lógica o lingüística de conceptos o teorías, en el sentido de si son o no coherentes lógicamente hablando, sino fundamentalmente la crítica del orden social vigente. De ahí que, en el sentido de Dussel, esta crítica es material (no materialista) y práctica (o sea, relación persona-persona) y por eso mismo ética, porque evalúa explícitamente el orden moral del sistema social existente. Así, cuando la crítica está dirigida al orden social vigente, no se puede separar la crítica de la reflexión ética, sea ontológica o transontológica, como veremos posteriormente.

hace no es sólo encubrir las contradicciones, sino que hasta las hace desaparecer teóricamente, como en el caso de la teoría económica neoliberal. Lo mismo sucedería con las ciencias sociales modernas.

Para ello Hinkelammert parte de las tesis que la propia teoría ⁷estándar y luego las contrasta con la historia y consigo misma, y cuando ve que no hay una adecuación, entonces empieza el proceso de reconstrucción histórica de lo que la teoría tradicional encubre, y desde ahí empieza a hacer una crítica en regla de los conceptos, las categorías clave y los marcos categoriales de la ciencia social (no sólo de la economía) estándar. A juicio nuestro, en este pasaje de la ciencia social a la filosofía y la teología -es decir, en el pasaje del cuestionamiento o crítica de los contenidos de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales a la proposición de otros contenidos pertinentes o, si no, de otras categorías nuevas- es cuando Hinkelammert tiene que hacer (lo que entendemos por) epistemología, tiene que cuestionar el contenido de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales para proponer otros contenidos de conceptos y categorías e inclusive empezar a proponer otros distintos, pero desde otro marco categorial distinto, cuyo horizonte aluda a otra concepción de realidad desde cuyo ámbito se pueda fundamentar de otro modo las explicaciones que se empiezan a producir. Es en este sentido que la epistemología deja de ser una reflexión meramente metodológico-académica para convertirse también en una reflexión política.

⁷ Desde la perspectiva de Horkheimer, Dussel y Hinkelammert, llamamos estándar a la concepción oficial de ciencia, aceptada y sostenida normalmente en las academias, ya sean universitarias o de investigación social, que en este caso estaría fundada en la concepción de ciencia social como *science*, de origen neopositivista, cuyo máximo representante sería Popper, pero también Albert, Hayek o Bunge, quienes sostienen que la ciencia a lo máximo que aspira es a describir la realidad social tal cual es, sin deducir nada a partir de los hechos descritos. En este caso, el cientista cumpliría con las normas científicas cuando él se limitaría a describir los hechos, sin deducir ningún *deber ser* a partir de lo descrito. En nuestra opinión, esta concepción de ciencia es pertinente al sistema-mundo moderno, porque le permite a éste conocerse pero sin ser cuestionado nunca en sus fundamentos; por ello su aspiración máxima se limitaría a la descripción o explicación lógicamente coherente del o de los hechos sociales, lo cual deviene en última instancia en la conservación del sistema como si fuese el único posible y real. En oposición a esta concepción estándar de ciencia, lo que Horkheimer, Dussel y Hinkelammert afirman es que la función real de la ciencia no es conservar lo que es o existe, sino cuestionar lo que en lo real social está mal y que no debiera conservarse, sino superarse, y que por ello la función verdadera de la ciencia sería el cuestionamiento o la crítica de lo que es y que está mal en la realidad, y que por eso hay que cambiar o transformar. A esta noción de ciencia ellos le llaman teoría crítica en oposición a la teoría tradicional o estándar de ciencia. Dicho de otro modo, la ciencia sería sinónimo de crítica y no así sinónimo de descripción o explicación. No por casualidad el proyecto magno de Marx fue hacer la *crítica* de la concepción de ciencia que suponía la economía política clásica o burguesa.

⁸ Cfr. Juan José Bautista, *Hacia una epistemología de las ciencias sociales desde América Latina*, de próxima publicación.

Dicho de otro modo, cuando la intencionalidad teórica es crítica y cuestionadora del orden existente, en el sentido de transformadora de la realidad en la perspectiva otro proyecto de sociedad distinto, ello implica inevitablemente reflexionar epistemológicamente no sólo en cuanto a conceptos y categorías de las que se hace uso, sino también de su ámbito de fundamentación pertinente; esto es, ya no se puede partir del mismo ámbito de fundamentación científica estándar, sino que se tiene que cuestionar también lo que sea ciencia, crítica, realidad, verdad, lógica, conocimiento, sujeto, naturaleza, etc., los cuales son conceptos centrales de los que a menudo se está haciendo uso cuando se construyen explicaciones científicas, sean o no críticas. Porque, de lo contrario, el riesgo es siempre volver a recaer en el mismo horizonte de lo criticado o cuestionado, es decir, el riesgo de no hacer epistemología en perspectiva transontológica es volver a caer en lo mismo (o la diferencia como su variante) y no trascender hacia lo nuevo u otro (o hacia lo distinto). Dicho de otro modo, cuando se quiere cuestionar y superar el capitalismo como forma económica sin cuestionar paralelamente su fundamento u horizonte histórico cultural que es la modernidad, aunque tengamos una honesta intencionalidad crítica de hacer la transición al socialismo, lo más posible es que se dé la recaída en aquello que se quería superar. Y, como en toda recaída, ésta siempre es peor.

De la ética

Veamos ahora cómo desarrolla Hinkelammert el contenido de su concepto de ética. La primera vez que se refiere a la ética como tal, es en la parte final de la última sección de *Ideologías del desarrollo*, de 1970. Después vuelve del mismo modo a enunciarlo apenas en algunas líneas de *Cultura de la esperanza*, de 1995, a propósito de su diálogo con K.-O. Apel, y del mismo modo en *El mapa del emperador*, de 1996. Luego, del modo como concibe que deba ser la ética, vuelve a tratar en la parte final de *Coordinación social del trabajo*, de 2001, concibiéndola esta vez como ética del bien común. Finalmente, en *El sujeto y la Ley*, de 2003, retoma de modo más extenso la reflexión relativa a la ética, pero ahora como parte central de su pensamiento. De lo que sea la crítica sí escribe varias líneas, especialmente en la parte introductoria de su *Crítica a la razón utópica*, de 1984, donde todavía no especifica lo que para él sea la crítica, sino que ubica su crítica en la línea o tradición de la crítica kantiana y no de la nietzscheana; pero en una entrevista que le hace Henry Mora en el año 2000 también desarrolla de modo un poco más explícito lo que entiende por crítica.

⁹ Cfr. Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago, LOM, 2001, pp. 253ss.

A partir de estas cuantas líneas nos atreveremos a deducir lo que para Hinkelammert es ética y crítica, y por qué para nosotros toda su obra es un desarrollo de lo que se podría concebir como una crítica-ética a toda la concepción de ética y crítica que la modernidad-posmodernidad occidental ha desarrollado hasta hoy. En este sentido, no nos interesa mostrar a Hinkelammert como un crítico más de la modernidad, sino como una alternativa óptima para hacer una crítica efectiva a la racionalidad moderna-posmoderna que la cuestione en sus cimientos, no sólo desde ella misma sino desde más allá de los presupuestos fundamentales de la modernidad la cual (en nuestra opinión) es en última instancia una condición imprescindible para no quedar atrapado al interior de ella. En este sentido pensamos que quien quiera hacer una crítica en regla al marco categorial del pensamiento moderno-posmoderno, así como no puede prescindir de Marx, tampoco puede prescindir de Hinkelammert, si es que no quiere pecar de ingenuo, aunque sólo sea para criticarlo.

¿Qué significa entonces ética? O, dicho otro modo, ¿cuál es el contenido del concepto de ética que Hinkelammert ha desarrollado en su obra? Al principio, Hinkelammert entiende la ética en sentido estándar como teoría de los valores y por eso, cuando se refiere al problema ético, lo hace en cuanto valores; esto es, su concepción de la ética es básicamente ontológica, o sea, pertinente todavía a la modernidad. Por eso dice, refiriéndose, por ejemplo, al modo de producción moderno, ya sea capitalista o socialista, que éste presupone o implica siempre cierta ética, o sea, una afirmación positiva de ciertos valores fundamentales. Así,

el modo de producción capitalista va acompañado por una ética del respeto a la propiedad privada, al intercambio por contratos celebrados entre sujetos formalmente libres, a la sustitución de la violencia por el acuerdo, etc. Esta ética es *constituens* del modo de producción capitalista y sólo puede cambiar cuando éste varíe [...] [por ello], la ética correspondiente al modo de producción es siempre y necesariamente la ética de la clase dominante

Así, toda forma o modo de producción social, ya sea capitalista, socialista, etc., se puede entender también como la institucionalización de ciertos valores pertinentes a esa forma de producción social. Es decir, toda forma social o modo de producción

¹⁰ Paradójica o paralelamente, la obra de Enrique Dussel es también crítica, pero en él la ética es más relevante que la crítica; por eso distinguimos la obra de Dussel como una ética-crítica y la de Hinkelammert como una crítica-ética. La diferencia está en dónde pone cada quien el acento, y, a partir de ello, ambas obras devienen diferentes; por eso conducen a caminos distintos para la investigación.

¹¹ Cfr. Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago/Buenos Aires, Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile/ Paidós, 1970, p. 206.

social necesita, para justificarse como buena, pertinente o posible, ciertos valores¹² fundamentales para ella, sin los cuales esa forma social sería imposible. En este sentido, la discusión relativa a la pertinencia o no de una forma de sociedad, o de producción social, implica inevitablemente discutir también acerca de la pertinencia o no de ciertos valores éticos, correspondientes o no a la sociedad cuestionada o deseada. Por ello la crítica o la conservación de la sociedad capitalista, socialista o moderna implican también inevitablemente cuestionar o afirmar sus valores éticos correspondientes.

De ahí que Hinkelammert sostenga que, cuando la modernidad neoliberal funda en la concepción de ciencia neutralmente valorativa la imposibilidad de tematizar racionalmente los valores, hace imposible la crítica de ese sistema de valores. Esto es, la concepción moderna de ciencia de que el conocimiento científico es por definición objetivo, en el sentido de neutral, y que por eso no puede pronunciarse en cuanto al deber ser, es o sería la concepción pertinente a este sistema-mundo moderno, en el sentido de que no sólo la justificaría como objetiva y realista, sino como la única formación social-real posible. Visto así desde la perspectiva estándar, este sistema-mercado-mundo sería el único objetivamente posible y, por eso mismo, intentar hacerle la crítica a este sistema-mundo sería pecar de insensato, de ingenuo, de irracional o de locura. En este sentido, cuando Hinkelammert hace la crítica al concepto de ciencia de Popper, él muestra cómo el concepto de ciencia neutralmente valorativa, es, por constitución, afirmador y conservador del orden social vigente y negador de toda forma de crítica posible. Así, la pretensión científica popperiana, devendría en una ideología conservadora y activamente comprometida con el orden social vigente y, al mismo tiempo, con sus valores.

Dicho de otro modo, la economía de mercado neoliberal que se fundamenta en esta concepción de ciencia, sería pura ideología al servicio de quienes quieren mantener a toda costa el orden social vigente, es decir, sería la ideología (encubierta con lenguaje científico) pertinente al proyecto de mercado mundial del primer mundo, con la cual justificaría su racionalidad, pero no pertinente para el resto del mundo.

¹² En este sentido, los valores son siempre ónticos, porque se refieren específicamente a una manera o forma de obrar en el mundo, la cualifican como buena o mala, por ello toda teoría de los valores necesita de una fundamentación ontológica, desde la cual se pueda fundamentar el por qué tales o cuales valores son buenos, malos, pertinentes o no a tal o cual mundo de la vida. En este sentido, las éticas modernas lo que han hecho siempre es justificar los valores modernos como buenos y descalificar todo otro tipo de valores no modernos como malos o inferiores en sí mismos. Por ello, para justificar como bueno otro mundo distinto del moderno, necesitamos producir otra ética no moderna, que no sólo afirme otro tipo de valores, sino que sea crítica de los valores modernos y también fundamente el porqué de la permanente autocrítica de los nuevos valores, para que éstos no devengan dominadores o excluyentes.

Esto es, la pretendida universalidad de la ciencia social estándar sería mera ideología o pensamiento local (europeo occidental) disfrazado de lenguaje universal. En este sentido es autocontradictorio querer criticar o cuestionar el capitalismo o modelo neoliberal dejando intacta a la vez la ciencia moderna, la cual justifica y hace posible no sólo el capitalismo y el modelo neoliberal, sino también sus valores.

De ahí que separar la ciencia de la ética sea lo propio del moderno sistema-mundo y pertinente con su proyecto, y que quien quiera hacer ciencia honestamente con una pretensión seria de verdad, si separa la ciencia de la ética, entonces ingenuamente estará comportándose de acuerdo al marco categorial del pensamiento moderno. Por eso para Hinkelammert volver a unir en la reflexión lo que la modernidad separó para su propio beneficio, en contra no sólo de la racionalidad sino de la humanidad, es fundamental a lo largo de toda su obra. Por ello Hinkelammert, en sus obras posteriores, vuelve de modo sistemático al problema de la ética, pero ya no entendida como un sistema de valores sino como horizonte desde el cual se puede evaluar críticamente todo sistema de valores con pretensión de bondad o de justicia.

Después de su diálogo con K.-O. Apel en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*¹³, Hinkelammert vuelve de nuevo a la ética. Ahora ya no la entiende al modo tradicional, como teoría de los valores, sino como criterio desde el cual se puede entender la contradicción fundamental a la que la modernidad está conduciendo a la humanidad en su conjunto; esto es, la oposición entre vida y muerte. Ahora la ética ya no tiene que ver con valores pertinentes o no a tal o cual modelo o proyecto de sociedad, sino con valores pertinentes a la *conditio humana*, que son aquellos que posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo o grupo en cuanto tal, sino de la humanidad toda. Esta nueva tematización surge de su discusión ya no sólo con Apel y Habermas sino con Weber, quienes ambos se inspiran para desarrollar la ética de la responsabilidad.

Hinkelammert sostiene que la «ética de la responsabilidad» de las consecuencias de la acción racional medio-fin es, en el fondo, una ética pertinente a la conservación del orden institucional del mercado-mundo, porque

se trata del problema de una responsabilidad ética por la manutención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la manutención del capitalismo). En el grado en el que la ética de la responsabilidad, por las consecuencias concretas de un orden institucionalizado, socava con sus consecuen-

¹³ Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, pp. 225ss.

¹⁴ Cfr. «La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización», en *Cultura de la esperanza...*, cit., pp. 273ss.

cias el orden mismo, aparece el problema de una ética de la responsabilidad de la manutención del orden *qua* orden. La vida humana presupone que los fundamentos corporales de la vida sean asegurados, no obstante esta seguridad presupone asimismo la existencia de un orden institucional dentro del cual esta seguridad de la vida corporal sea asegurada. El orden institucional es una mediación inevitable de toda satisfacción de las necesidades corporales. Por tanto, en relación a la existencia de este orden aparece una ética derivada de la responsabilidad por la institucionalización (es decir, por la dominación)

Así Hinkelammert vuelve a comprobar cómo la ética en el mundo moderno se vuelve a ontologizar, en el sentido de totalizar, es decir, se vuelve a comprometer con la conservación de este sistema-mundo moderno de un modo más institucional. De lo que se trata entonces es de sacar la reflexión ética del estrecho margen en el que la modernidad la ha encasillado. De ahí la necesidad de concebir la reflexión ética en otros términos, para no recaer en lo mismo que se está criticando. A juicio nuestro, para pensar en la posibilidad más allá de una ética ontológica, Hinkelammert esta vez se ve afectado durante la discusión con Apel por el pensamiento ético de Dussel. No define en primera instancia la ética en el sentido de Dussel, sino que apunta en ese sentido.

El problema, entonces, ya no será de ~~definir~~ que sea la ética, sino que ahora su reflexión girará en torno a aquello que hace posible cualquier ética, o sea, cualquier horizonte valórico. Una vez que Hinkelammert ha comprobado que la linealidad de la racionalidad moderna medio-fin conduce a la conservación del orden institucional del mercado moderno po

¹⁵ Cfr. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza...*, cit., p. 270.

¹⁶ El problema de la definición de nuevos contenidos de otros conceptos es el problema del pasaje de lo epistemológico a lo ontológico, lo cual implica una reflexión explícita en términos de la metafísica o de filosofía primera, pero, como muy bien nos alerta K.-O. Apel, ya no se puede producir contenidos nuevos metafísicamente hablando de modo tradicional, sino sólo en sentido posmetafísico, lo cual implica un diálogo no sólo con la metafísica moderna sino también occidental. Cfr. Karl-Otto Apel, «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002. Véase también Xabier Zubiri, *Los grandes problemas de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1995. Sin embargo, nuestra posición posmetafísica ya no sería en el sentido de Apel, sino transmoderna y postoccidental, porque la metafísica, siendo posmetafísica, puede seguir siendo moderna y occidental, como mostraremos en el futuro.

¹⁷ El cual sería un problema filosófico en el sentido de ontológico, lo que no le interesa a Hinkelammert, sino ubicarse en un horizonte más allá de lo ontológico, al cual llamaremos transontológico, porque el problema ya no gira en torno a la afirmación de un mundo (especificidad de la ontología), sino en el horizonte desde donde se puede pensar la posibilidad de que siga siendo humanamente posible construir «mundos posibles» más allá y distintos de la modernidad occidental.

sobre o a costa de la vida humana, entonces descubre que la vida humana no se comporta de acuerdo al cálculo medio-fin, porque

la racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana

Esto es, el problema ahora será determinar cuándo una acción con pretensión ética es racional o no. Ya no basta con afirmar valores buenos; de lo que se trata ahora es de determinar el horizonte, o el criterio gracias al cual podemos entender o concebir algo como bueno, y el criterio ya no puede ser solamente un proyecto de sociedad, sino la condición de posibilidad de cualquier proyecto de sociedad o de comunidad en relación con la naturaleza. Esta reflexión relativa a las condiciones de posibilidad de una forma de sociedad o comunidad humana ya no puede ser hecha a posteriori, sino que tiene que ser hecha previa o paralelamente a la concepción o proyección de proyectos de comunidad o sociedad, porque en este tipo de reflexión lo que se aclara son las condiciones de posibilidad, no sólo de tal o cual proyecto humano, sino de la posibilidad de la vida humana misma.

Entonces, cuando se trata de determinar qué es aquello que permite o posibilita la vida humana, el criterio de verdad ya no puede ser la falsación o verificación de relaciones medio-fin, esto es, ya no puede ser el cálculo de la racionalidad medio-fin.

Se trata, por tanto, de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítima en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada

¹⁸ *Ibidem*, p. 284.

¹⁹ Y en este sentido óntica; por ello la racionalidad medio-fin no puede constituirse en fundamentadora de lo que sea la racionalidad de la vida. Siendo óntica, no puede ser ontológica ni mucho menos transontológica. Por ello, la racionalidad medio-fin no puede ser científica o universal, y por ello mis-

irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa²⁰

Una vez descubierto el «criterio» en última instancia, entonces ahora se puede evaluar y juzgar no sólo la pretensión de bondad de los valores universales occidentales o la ética moderna, sino también su pretensión de racionalidad.

La investigación posterior nos permitió descubrir lo que Hinkelammert había estado pensando sistemáticamente desde el principio: que el proceso de abstracción de la realidad y de la racionalidad reproductiva se da primero en la teoría económica neoclásica del siglo ~~19~~²⁰, con el pasaje de las necesidades a las elecciones, y luego con la elaboración de lo que sea la ciencia a principios del ~~siglo~~^{siglo}. Con esta concepción de ciencia, la propia economía empieza haciendo abstracción de la racionalidad reproductiva, haciendo suya la racionalidad medio-fin en términos de juicios con arreglo a fines, sobre los cuales sí podía pronunciarse la ciencia; en cambio, ésta no podía decir nada acerca de los juicios con arreglo a valores, porque la filosofía de la ciencia ya había separado tajantemente la ética de la ciencia, o, si se quiere, la racionalidad formal de la racionalidad material, de tal modo que la racionalidad material quedó excluida de las ciencias.

Así, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican [...]

El resultado es la desorientación tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado con referencia a la racionalidad reproductiva... El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado

Una vez logrado el diagnóstico de los valores del capitalismo (que son los que asume y desarrolla la modernidad, como su ética pertinente, implícita a su vez en su concepción de ciencia y de racionalidad), desde otro horizonte distinto al de la modernidad, entonces la consecuencia como proyecto deviene en la necesidad de cons-

mo no puede fundamentar *la racionalidad* de las acciones humanas en general, sino sólo un tipo óptico de racionalidad, que deviene irracional cuando se la desvincula de la racionalidad de la vida, que no es lineal sino circular. En este sentido ya no estaríamos hablando sólo de «tipos de racionalidad», como dice Apel, sino de una racionalidad desde la cual se puede evaluar con sentido los tipos de racionalidad. Ésta sería la racionalidad de la reproducción de la vida en general.

²⁰ *Ibidem*, p. 288.

²¹ *Ibidem*, p. 291.

truir otro marco categorial, pertinente a esta otra racionalidad, contenida en esta otra concepción de la vida más allá del sistema-mercado-mundo moderno. Para ello «se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, por consiguiente, de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de vida. [Porque] No todo lo que critica algo es ciencia crítica»

Tras alcanzar este diagnóstico, Hinkelammert necesitará, cuando se refiere a la ética, hablar de ella en otros términos. Así, posteriormente especifica de mejor modo lo que ahora entiende por ética, por ejemplo cuando dice que en el principio la economía, para justificarse a sí misma, necesitaba referirse al «interés general»; pero como la economía neoclásica y especialmente la neoliberal han suprimido el interés general, el bienestar o bien común, entonces ya no necesita ni referirse ni basarse en el principio del interés general.

Si se realiza un interés general o no, eso ya no importa, sólo importa que se avance, y el avance se desentiende ahora de cualquier referencia al interés general [...] Da lo mismo si la sociedad funciona sólo para un veinticinco por ciento de la población, lo que interesa es que funcione [...] Aquí la referencia al interés general ha sido completamente eliminada [y esto, en nombre del realismo objetivo] [...] El problema con este tipo de realismo es que en el fondo no es realista, aunque crea serlo, y no es realista porque, al idolatrar la lógica del vencedor a través de la competencia, se despreocupa de los sacrificios humanos que hay que realizar para vencer en esta guerra económica [...] en la nueva guerra económica aunque inicialmente el tercer mundo sea quien ponga los muertos, a la postre la crisis y el colapso podrían alcanzar a todo el sistema. Y si tú te basas en una ciencia que se ha prohibido a sí misma hacer juicios de valor, no hay entonces crítica posible. La realidad es así y no puede ser de otro modo, entonces el curso histórico debe seguir a toda costa, aunque ello conduzca al suicidio colectivo de la humanidad [...] Como ves, se elimina en efecto toda referencia al interés general, a la utopía capitalista, se elimina cualquier finalidad, y precisamente, en nombre del realismo, se elimina toda ética posible

²² Porque la ciencia moderna, especialmente la ciencia económica y las ciencias sociales, no tiene como proyecto explícito desarrollar conocimiento para la reproducción de las condiciones de posibilidad de la vida humana y la naturaleza. A la ciencia económica moderna le preocupa sólo el buen funcionamiento del mercado y el incremento permanente de las ganancias, y a las ciencias sociales, describir «objetivamente» lo que está aconteciendo en la realidad. Sólo que la descripción de esta objetividad es no sólo cuantitativa sino también fenoménica, o sea, únicamente de lo que aparece como apariencia en la realidad.

²³ *Ibidem*, p. 292.

²⁴ Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, Santiago de Chile, LOM, 2001, pp. 285-287.

En este contexto continúa reflexionando en torno a lo que sea la ética, pero ahora concebida como ética del bien común, para oponerse a la concepción de la modernidad, que reduce toda ética posible a la «ética de las leyes del libre mercado», como ética apriorista o externa al sujeto, que juzga a partir de normas objetivas, abstractas y neutrales, respecto de las cuales no puede hacer nada, salvo seguirlas o cumplirlas. A ello Hinkelammert opone una ética concreta que parta de lo real de la realidad para seguir haciendo posible la reproducción y el desarrollo de la vida de todos los seres humanos.

Esto es, ya no se trata de producir otro concepto más de ética frente a las tantas que hay para elegir en el mercado-mundo, sino de deducir un nuevo concepto de ética a partir de las contradicciones y necesidades propias del presente, es decir,

Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos todos los días. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida [...] [Porque la relación mercantil que produce el mercado moderno] no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en su camino. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio [...]

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la vida de la naturaleza [...] En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones no percibe ninguna necesidad de recurrir al bien común. Puede decir: «Los negocios van bien, ¿por qué hablar de una crisis?». No se trata de simples opciones, sino de la capacidad de hacer experiencias e, inclusive, de entender las experiencias de otros [...]

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar [...] [no, sino que] es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de «esencias» [...] surge en conflicto con el sistema porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (del interés propio) [...] pero a la vez tiene que ser una ética del equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto [...] Tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación [...]

Sin embargo, introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo [...] Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza [...] Son valores que no se justifican por ventajas calculables en términos de utilidad o del interés propio. No obstante, son la base de la vida humana, sin la cual

ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: Nadie puede vivir, si no puede vivir el otro

Dicho de otro modo, esta ética del bien común en términos del interés de todos los afectados, para no sólo cuestionar los valores del mercado-mundo sino anunciar otro mundo donde la institución humana llamada mercado sea quien gire en torno al ser humano, necesita producir otros valores acordes con esta nueva correlación entre los sujetos humanos, y los sujetos con la naturaleza, porque el mercado moderno es el que los está destruyendo. Entonces el problema ya no es destruir toda institución llamada mercado en general, sino transformar desde dentro el mercado moderno para producir otra concepción, otra idea de mercado que tenga como valor central el bien común de los sujetos humanos, pero que también respete la naturaleza. Esto requiere la producción de otro horizonte valórico ya no meramente óntico, o de cálculo de utilidades (como interés meramente individual), sino ontológico, para ser siempre revisado y cuestionado desde el horizonte transontológico de la producción y reproducción de la vida, cuya ética ya no puede ser ontológica sino crítica de toda pretensión ontológica ética justa o buena.

Pues bien, sólo ahora se puede entender por qué –según Hinkelammert– el moderno mercado-mundo ha intentado de modo sistemático destruir teórica y prácticamente la ética como bien común. Pero Hinkelammert no se queda en esta formulación, sino que intentará ir más allá en esta su reflexión ética, porque el problema, aparte de ser práctico, es también teórico. Porque el hecho de que la modernidad neoliberal haya desechado la ética de su horizonte de racionalidad científica, no quiere decir que ya no se pueda hablar de ética en términos científicos; de lo que se trata es de recuperar la ética en estos otros términos radicales que Hinkelammert está descubriendo; es decir, ya no basta con hablar solamente de una ética del bien común, es más, ya «no se trata de formular una ética sobre la vida buena», porque el problema ahora no gira tanto en torno a qué tipo de vida es buena o no,

²⁵ Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, DEI, 2001, pp. 327-330.

²⁶ Frente al anarquismo, que aspira a destruir toda institución, ya sea mercado, Estado, escuela, familia, etc., Hinkelammert sostiene que no se puede vivir sin instituciones y que justamente por ello hay que saber distinguir bien las instituciones modernas de las instituciones humanas, porque el mercado, por ejemplo, es una institución que tiene prácticamente la historia de la humanidad, y el mercado moderno, que sería una concreción histórica del mercado capitalista, apenas tiene cinco siglos de historia. El problema para Hinkelammert no es el mercado en general, sino este sistema-mercado-mundo moderno, el cual literalmente está destruyendo toda forma de vida, pero también de mercado no moderno. Es decir, está destruyendo toda otra alternativa.

sino a la condición de posibilidad de concebir cualquier forma de vida humana por eso

Hoy la globalidad del mundo con sus amenazas globales para la vida humana nos presenta el problema de la ética de una manera diferente. ¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que pensemos que ha de ser la «vida buena»? De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Es la ética de la responsabilidad por el bien común en cuanto condición de posibilidad de la vida humana

que tiene su propio imperativo ético de la vida, que consiste en mi vida, la vida del otro y la vida de la naturaleza externa al ser humano

Es decir, afirmar la vida ya no sería un valor ético, sino sería la afirmación de la condición de posibilidad de la vida humana y de la ética en general. En este sentido, «no es la ética la que afirma la vida, sino que es la afirmación de la vida lo que crea una ética [o varias]. Con la afirmación de la vida aparece una ética. Es inseparable. No es que la ética prescriba la afirmación de la vida. La ética es ya afirmación de la vida»²⁷, pero esta afirmación sólo es posible desde el horizonte de la vida humana en concreto y desde el presente, por ello a la vida humana no se la puede poner en suspensión, pero tampoco a la vida de la naturaleza. Ponerlas como condición de posibilidad explícita de la ética es ya una posición crítica de todo sistema que abstrae las condiciones necesarias y materiales de la vida humana en general.

Entonces, la ética, cuando es crítica de este sistema-mercado-mundo, ya no puede seguir siendo ontológica, es decir, ya no puede referirse sólo a una concepción de

²⁷ La idea de *Suma Qamaña*, o *Sumaj Kawsay*, tan de moda en amplios círculos de discusión de izquierda, tiene que replantearse a sí misma su forma de presentación o exposición, porque, si se la presenta como una alternativa de vida más entre otras, se va a dejar intacta la forma depredadora de vida de la modernidad capitalista. El problema entonces sería discutir la idea del «Vivir Bien» no en los términos en los cuales la modernidad discute las ideas éticas, o concepciones de vida buena, sino en otros términos, en otro contexto argumentativo, donde ella aparezca como criterio para construir nuevas formas de vivir bien en el presente, en diálogo con las concepciones de vida que nos legaron los pueblos originarios. Esto implica plantearse la necesidad de aclarar con sentido la nueva racionalidad de la vida presupuesta en la idea del «Vivir Bien», porque, si no lo hacemos, es muy probable que esta idea vuelva a recaer en la racionalidad moderna, que es lo contrario del «Vivir Bien». La racionalidad moderna presupone la racionalidad de la codicia, por eso aspira siempre a más y mejor, para la cual no existe fin, sino el infinito. En cambio, en la idea de *Suma Qamaña* lo que se presupone es la racionalidad de la convivencia, de la solidaridad, de la corresponsabilidad, que son constitutivos de la racionalidad de la vida.

²⁸ Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, San José, DEI, 2005, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

³⁰ *Ibidem*, p. 112.

vida buena, sea la propia, la ajena o la vida antigua en general, sino a la condición de posibilidad de la vida de la humanidad toda en el presente y en el futuro. Es en este sentido que a esta ética se la podría denominar transontológica, en la medida en que intenta ubicarse con el pensamiento en las condiciones de posibilidad de la vida humana en cuanto tal y ya no afirma ingenuamente una sola forma de vida como la única posible, o la más superior, la más moderna o la más verdadera, sino que evalúa desde el criterio de la vida si esta u otra forma de vida produce más vida o tiende a producir más muerte; por ello esta ética es o sería constitutivamente crítica de todo tipo de pretensión humanamente buena.

Sin embargo, como el pensar cuando es pensar no se detiene, sino que siempre está en camino porque es un *ódos* (Inkelammert, en su obra de 2003 *El sujeto y la ley*, vuelve al problema de la ética, pero esta vez de un modo mucho más contundente y duro, no sólo porque la gravedad de la situación mundial así lo exige, sino porque se trata de reflexionar en términos éticos, de tal modo que la alusión a lo ético, cuando se trata de pensar la realidad, sea incuestionable, o sea juzgado ahora como un hecho y no así como una mera conjetura. Por ello en esta obra, para mostrar el carácter ineludible de la dimensión ética de la realidad, recurre a uno de los argumentos fundantes de la modernidad como es la obra de David Hume.

³¹ La palabra *método* es la composición de las palabras griegas $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ (*metá*) y $\eta\gamma\epsilon\iota$ (*odós*). *Odós* quiere decir camino, y *metá*, más allá, o por sobre. En filosofía lo que estas palabras quieren decir, indica el modo de proceder con el *logos* cuando se quiere pensar en nivel radical, que quiere decir que el pensar, cuando es pensar, no puede detenerse nunca, porque es justamente un camino. La forma de caminar la pone el caminar filosófico, que en este caso es del pensador. Esta forma específica de caminar no está en el camino, sino más allá de él, por ello es que esta forma de caminar que no está en el camino la pone el pensador durante su vida. Si se detiene el pensar, se detiene la forma de caminar y al final hasta el sendero o las huellas del camino también desaparecen. Si desaparece el camino, ya no hay hacia dónde ir, entonces ya no se puede ver lo que es, o lo que hay de otros modos, pero tampoco se pueden descubrir otros horizontes más allá de los que ya hay. El pensar no puede detenerse nunca quiere decir que el pensador no puede afincarse definitivamente en el contenido de tal o cual concepto, sino que siempre tiene que estar revisándolos o cuestionándolos porque las definiciones, por más idóneas que sean, no atrapan nunca la realidad, que siempre es moviente. Con conceptos caducos, estáticos o muertos es imposible comprender la actualidad viva de la realidad. La realidad viva o viviente precisa para su comprensión de conceptos renovados por el pensar siempre en marcha, o sea, en camino, y esto requiere una actitud explícita de estar siempre dispuesto a cambiar de contenidos de conceptos, categorías, teorías o marcos categoriales. Esta actitud requiere tener siempre lo más claro posible el *criterio* con el que el pensador ha de transformar la forma de pensar, para no caer en el relativismo o el anarquismo, los cuales son siempre pertinentes al sistema de dominación. Esto que los griegos acuñaron, no fue un invento de ellos, sino que es una actitud humana ante la vida. Desde que hay humanidad, el ser humano piensa lo que «es», y lo que es, es la vida. Ella es anterior al Ser. El Ser, como cualquier otro concepto, es una producción a posteriori.

En efecto, Hume es quien, contra todo el discurso medieval y de la primera modernidad, decide, para hablar acerca de lo que sea la realidad, partir solamente de juicios de hecho y no así de creencias, concepciones, conjeturas, teorías o filosofías de su época, las cuales, a su juicio, más desarrollaban buenas intenciones acerca de la realidad que conocimiento verdadero de lo que ella era. Es decir, la función de la razón es encontrar lo que ya está previamente en la realidad, porque ella –la razón– no puede producirlo. Los hechos, en tanto que hechos, han acontecido o acontecen en la realidad; tarea de la razón es encontrarlos y, a partir de ellos, deducir lo que es o no posible.

En el plano de la ética, Hume piensa que no puede ser producida por la razón humana, sino que tiene que ser deducida a partir del modo de ser de la realidad. Ésta sería la ética pertinente a la sociedad humana, y no así éticas de la buena voluntad, que, por haber sido producidas por la razón y no existir en la realidad, se quedarían en meros discursos o buenas intenciones. El problema que apunta Hinkelammert acá, es que Hume, luego de desarrollar todo este argumento, de modo lógico y consecuente con su tiempo y obra, a partir de ello deduce que la ética capitalista es la ética pertinente a la sociedad humana, porque es la que fácticamente es existiendo en la realidad inglesa de su tiempo.

Éste, según Hinkelammert, es el modo como proceden lógica y argumentativamente la ciencia social y la filosofía modernas. Toman la realidad que ha producido el capitalismo como la realidad sin más y, a partir de ella, o sea, a partir de este ser, que es lo que se ve a simple vista, que es lo que aparece como lo que «es», deducen su deber ser pertinente, y así las relaciones éticas capitalistas pasan a ser las relaciones humanas en sí y por sí, como si otra ética no fuese posible.

Lo que Hinkelammert observa en Hume es el modo como lógica y argumentativamente procede la racionalidad moderna, es decir, Hume toma las relaciones humanas y sociales que ha producido el capitalismo de su tiempo, las cuales existen objetivamente, como si fuesen en verdad las únicas que hubiesen existido siempre. El problema que apunta Hinkelammert y también Marx es que ni Hume ni los grandes teóricos del capitalismo y la modernidad muestran cómo estas relaciones fácticamente existentes llegaron a existir y, en consecuencia, cómo estas mismas relaciones sociales o éticas fácticamente existentes pueden ser superadas, abandonadas o transformadas.

Dicho de otro modo, partir del ser, o de lo que es, o de los hechos tal cual se presentan en la realidad, no es garantía de conocimiento científico, pero sí de conocimiento meramente descriptivo de lo que es, solamente, y nada más. Si bien este tipo de procedimiento cognitivo presta grandes servicios al capitalismo y a la intencionalidad cognitiva comprometida con la conservación de este tipo de orden sistema, no sirve en nada al pensamiento crítico, el cual por principio no puede

partir solamente de lo que es o del mero aparecer del ser, sino precisamente de lo que éste oculta, niega o encubre, que Dussel enuncia como el «no ser» y Hinkelammert como lo que «no es», pero que existe, aunque no aparezca a simple vista.

O sea, que ya no se trata de proceder como la racionalidad moderna hace, donde, por un lado, pone el hecho y, por otro, el juicio que analiza o valora ese hecho sino que se trata de analizar la ética como condición de posibilidad de cualquier acción o hecho. Si en Habermas o Apel la ética es lo constitutivo del lenguaje, discurso o acción lingüística, en Hinkelammert, a partir de Hume y Marx, la ética ahora va a ser constitutiva de cualquier acción humana, sea ésta lingüística o no.

En efecto, contra toda la tradición filosófica analítica anglosajona y el pensamiento neopositivista Hinkelammert afirma que Hume sostiene que efectivamente los deberes y obligaciones no son algo que pueda producir o crear la razón, sino que es algo que

está en la realidad. La ética, según Hume, es algo por encontrar por medio de la razón, pero no algo que se puede prescribir a la realidad por medio de la razón. Es algo real, aunque no visible en los hechos [...] los sentimientos morales no determinan la ética, sino están determinados por ella [...] La justicia no es un producto de la ley, sino es anterior a la ley. La ley es consecuencia

³² Que es el caso de la relación sujeto-objeto, cuando el acto, la acción o el hecho es concebido en términos de objeto, o de cosa sin cualidad. En este caso, el sujeto sería quien por el análisis o la evaluación pondría la cualidad o valoración al acto o hecho; por ello lo propio de la cualidad no sería del acto o hecho sino del sujeto, lo cual sería concebido siempre como subjetivo. Pero da la casualidad de que toda acción, acto o hecho son siempre realizados por sujetos con tal o cual intencionalidad, concepción o idea de lo que es bueno o malo, de ahí que no se puede separar de lo objetivo el componente subjetivo o cualitativo.

³³ La cual afirma que Hume es quien fundamenta de modo incuestionable que no se puede derivar normas de hechos, argumento que ya ha sido refutado ampliamente por A. MacIntyre (pero también por Apel), quien luego de un análisis detallado de la obra de Hume muestra cómo éste nunca afirma que no se puede ni debe deducir normas de hechos, sino que lo que muestra es que la filosofía nunca había reparado en este hecho fundamental para Hume, porque en el mundo de la vida cotidiana siempre estamos deduciendo normas o deberes a partir de los hechos. Lo que Hinkelammert descubre en Hume, es algo que Marx antes había descubierto primero en A. Smith y luego en Hume, que las relaciones sociales contienen de hecho relaciones éticas y que las normas o la justicia, cuando quieren ponerse a la altura de la realidad, deben partir de ese hecho y que solamente a partir de este hecho es que se puede deducir objetivamente lo que debe ser. La diferencia fundamental entre Hume y A. Smith, y Hinkelammert y Marx, es que tanto Hume como A. Smith (y posteriormente M. Weber) confunden las relaciones sociales capitalistas modernas con las relaciones humanas en sí mismas, mientras que Marx y Hinkelammert no caen en esta falacia; por ello pueden deducir algo más allá de las relaciones capitalistas (el socialismo en Marx) y modernas (un mundo en el cual todos puedan vivir en Hinkelammert).

³⁴ Cfr. Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, San José, EUNA, 2003, p. 164.

Por ello, el objetivo de su magna obra *Tratado de la naturaleza humana* consistiría en mostrar cómo la razón puede encontrar, hallar o reconocer esto que objetivamente existe en la realidad y a partir de ahí deducir el pensamiento normativo, legal o, si se quiere, ético.

El problema central que Hinkelammert descubre en Hume es que, si bien es cierto que no se pueden prescribir a la realidad normas independientes de ella

³⁵ La cita clásica y polémica de Hume es la siguiente:

Me sorprende que en lugar de las cópulas o proposiciones es (*is*) y no es, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería* (*ought*) o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva, y esto debería ser observado o explicado (*explained*), y debería al mismo tiempo darse alguna razón por lo que parece inconcebible del todo cómo esta nueva relación puede ser una deducción (*deduction*) de otras, que es completamente diferente de ella (*Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, Libro III, parte I, sección 1, pp. 689-690).

Como se ve en la cita, en ningún momento dice Hume que no se deba deducir el deber ser del ser, sino que lo que él observa es que la filosofía hasta ese momento no haya reparado en este problema central para él, que consiste en mostrar cómo es que en la vida cotidiana normal y naturalmente hacemos este pasaje. Como muy bien muestran MacIntyre, Apel, Dussel y ahora Hinkelammert, el hecho de que la razón no produzca esta conexión o deducción no quiere decir que no se deban deducir normas de hechos, lo cual siempre hacemos en la vida cotidiana, pero también en la ciencia, la cual es constitutivamente *normativa*.

³⁶ En este sentido, el pensamiento de Hume es fundante de la modernidad, porque se enfrenta frontalmente a la tradición medieval y al discurso de la primera modernidad hasta Locke, que a partir de ideas eternas, concepciones ideales o creencias buenas deducían normas o leyes que aplicaban a la realidad social y que no funcionaban porque no se deducían de la realidad. Lo que Hume hace, y por eso es fundante del pensamiento moderno, es que, a partir de la facticidad de las relaciones sociales capitalistas de su tiempo, deduce la ética o normatividad pertinente a ella, la cual efectivamente existe en la Gran Bretaña del siglo XVIII. La falacia en la cual cae su pensamiento es confundir este tipo de relaciones sociales con la naturaleza humana, porque ni Gran Bretaña es toda Europa, ni Europa es la humanidad entera. Adam Smith, cuando parte de la fundamentación de Hume (eran muy amigos), parte ya del prejuicio presupuesto en Hume de que las relaciones sociales capitalistas «expresan» lo que las relaciones humanas sean en sí mismas. El análisis posterior de Marx descubre esta falacia, pero en lo fundamental él parte también de Hume, en el sentido de deducir normas o éticas de los juicios empíricos o hechos, y es lo que hace en *El Capital* al mostrar, a partir del hecho o juicio empírico de que el capitalismo produce miseria a escalas geométricas, la deducción lógica y coherente con el juicio empírico de que lo que se deduce es la negación o superación del capitalismo por lo que él denomina socialismo. En cambio, en Hinkelammert lo que produce esta pobreza y miseria planetaria ya no es sólo el capitalismo, o el neoliberalismo, sino la modernidad (que es fundamento del capitalismo, pero también del socialismo), y a partir de este juicio empírico lo que deduce es otro mundo distinto al de la modernidad. Hinkelammert, al igual que Marx partiendo del método de Hume, no deduce lo mismo

que sí se puede y debe hacer es derivar éticas a partir de juicios empíricos o hechos. «Por eso, Hume no separa juicios de hecho y juicios sobre la ética, sino introduce una nueva concepción de los juicios de hecho³⁷ que la revaloriza de tal modo que el pensamiento científico o filosófico ya no puede proceder lógicamente o coherentemente si no parte de los juicios de hecho. Esto es, la ciencia empírica, para ser empírica, ya no puede partir de juicios de valor, creencias o buenas intenciones, sino que tiene que proceder a partir de juicios de hecho.

Pues bien, a partir de Hume, o sea, a partir de uno de los argumentos fundantes de la modernidad, Hinkelammert sostiene que la ciencia contemporánea (a la cual denominamos tradicional o estándar) ya no parte de los juicios de hecho sino de la teoría de la ciencia³⁸, la cual con su lenguaje encubre los hechos empíricos del presente que consisten en el incremento a escala mundial de la pobreza y la explotación de la naturaleza. En cambio, cuando la razón parte de estos juicios empíricos o juicios de hecho³⁸, lo que ahora puede deducir es aquello que el último Hinkelammert

que Hume, es decir, no cae en la falacia de la modernidad que consiste en identificar el capitalismo o la modernidad con la naturaleza humana. Por ello Marx hablaba de la necesidad de un mundo diferente al del capitalismo, al que llamaba socialismo, y Hinkelammert, hablando de un mundo distinto al moderno, nos habla de uno en el que todos puedan vivir dignamente, lo cual no produce la modernidad.

³⁷ Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, cit., p. 296. Esta forma de argumentar es retomada y continuada en pensadores como A. Smith, Max Weber y F. Hayek, pero como dice Hinkelammert,

«Todos estos pensadores derivan una ética a partir de juicios de hecho, pero, a la vez, están inmersos en una confusión sobre la diferencia entre juicios de hecho y juicios constitutivos de una ética. La contradicción es más obvia en Max Weber. Por un lado, deriva constantemente la ética del mercado en nombre de juicios de hecho, mientras, por el otro, insiste en la separación completa entre juicios de hecho y juicios de valor. Es muy difícil entender la aparición, en Weber, de una contradicción tan abierta. Se sospechan razones ideológicas, que ponen en parentesis la propia lógica. Allí parece radicar la verdadera falacia (*ibidem*, pp. 296 y 297).

³⁸ La cual en el presente se ha convertido en cuasi un dogma de fe comparable a los dogmas medievales, contra los cuales estaba Hume, y con justa razón. Cuestionar el moderno dogma de fe llamado ciencia moderna implica producir otro concepto de ciencia, es decir, otra teoría de la ciencia o, si se quiere, otra fundamentación de lo que sea la ciencia más allá de los prejuicios modernos. Tal vez el ícono más celebrado de este dogma sea el famoso método científico, ante el cual todos se inclinan reverentemente y por lo común siguen fielmente. La producción científica contemporánea es prueba contundente de que, siguiendo este método, pocas veces lo que se produce es conocimiento científico. Cuando el cientista social o el filósofo moderno parten de la teoría, ingenuamente están partiendo de los «prejuicios» teóricos contenidos en esas teorías y no así de la realidad, la cual hace rato que está cuestionando las teorías modernas.

³⁹ El calentamiento de la Tierra no es un juicio de valor, estético o de gusto, sino un hecho. El incremento de la pobreza a escala mundial también lo es. Si la ciencia social contemporánea dice que es positiva, sea, empírica, entonces en defensa de la *empíria* debe partir en sus análisis de estos juicios de hecho, y, lo hace, ya no es ciencia, sino ideología al servicio del orden o sistema que está produciendo estos hechos.

llama una ética necesaria, la cual estaría más allá de las éticas de la vida buena, y, sin embargo, sería su presupuesto o fundamento. Porque esta ética ya no parte de juicios de valor o juicios de gusto, sino de juicios de hecho, como el de la posibilidad de la existencia humana en general. Esta ética *necesaria*

no afirma el deber de cumplir con esta ética, sino afirma que su cumplimiento es necesario para que el ser humano pueda existir [...] Por eso la ética necesaria puede ser afirmada por juicios de hecho. Implica aquellos valores sin los cuales la propia convivencia humana –y, por tanto, la sobrevivencia humana– no es posible. Si esta ética no rige, no hay sobrevivencia humana. Se trata evidentemente de un juicio de hecho que afirma la necesidad de una determinada ética [...]

La ética de la buena vida afirma algo diferente. Sostiene por qué no se vive bien y cómo se debe vivir, si no se cumple con esta ética. Son éticas específicas de culturas, religiones o grupos sociales. [Estas éticas] A la luz de la ética necesaria son opcionales. La ética necesaria, en cambio, formula derechos humanos. La ética opcional se puede distinguir muy bien de la ética necesaria. Es precisamente una ética que expresa la condición de posibilidad de la vida humana

que no se deriva de concepciones (ontológicas o sea culturales) de lo que la naturaleza humana es, sino de la racionalidad de la acción humana, la cual se deduce de la racionalidad de la vida, cuyo criterio gira en torno a la producción y reproducción de la vida. Por ello afirma Hinkelammert que lo que se puede oponer a la racionalidad de la vida «es la disposición al suicidio», la cual sería la condición para que en este mundo moderno todo sea lícito hasta la muerte.

⁴⁰ La modernidad habla de los derechos humanos en cuanto derechos contractuales y no en cuanto derechos humanos de la vida.

Los primeros son los derechos humanos contractuales, que pueden derivar de los contratos efectuados entre individuos (y colectividades vistas de manera individual). Los segundos son los derechos humanos de la vida. Los primeros son destacados por las primeras declaraciones de los derechos humanos del siglo de EEUU y de Francia. Los segundos son desarrollados desde el siglo , cuando hacía falta enfrentar los efectos destructores de la acción directa [del capitalismo] [...] [si] se restringen los derechos humanos al ámbito de los derechos contractuales, se destruye entonces la vigencia de los derechos humanos en nombre de estos derechos humanos contractuales mismos (*ibidem*, p. 340).

⁴¹ *Ibidem*, p. 302.

⁴² Recordando a Dostoyevski, quien afirmaba que «si no se cree en Dios, todo es lícito», Hinkelammert observa que en nombre de Dios se cometieron los más grandes crímenes, por eso afirma que la condición para que todo sea lícito es la literal disposición a la muerte, que ocurre en un mundo en el cual

Antaño el déspota conocía los límites de su poder; en cambio ahora, en la modernidad, el déspota es el que tiene el máximo poder al negar el límite de la vida, que es la muerte. Ahora el déspota, con tal de no perder su dominio, está dispuesto al suicidio, mas con este suicidio lo que busca es el asesinato de los que se le oponen. Pero Hinkelammert observa que el problema es mucho más complejo, porque ya no se trata del suicidio provocado intencionalmente, sino del suicidio como consecuencia o efecto no intencional. Se trata de la irracionalidad de la racionalidad medio-fin.

En la discusión con Apel, Hinkelammert muestra que la racionalidad medio-fin es irresponsable, porque, no se hace cargo de las consecuencias no intencionales, no previstas o no calculadas por las acciones medio-fin, porque, al ser acciones meramente ónticas, o sea, parciales, esta racionalidad se hace cargo solamente de los efectos entre el fin y los medios para alcanzarlo, es decir, se hace responsable sólo de lo previsto, calculado o buscado en la acción medio-fin. Y como todas las acciones medio-fin no se dan ni se hacen en el vacío, sino en medio de un mundo ahora globalizado por el mercado, entonces los efectos no producidos intencionalmente o las consecuencias no previstas, calculadas o buscadas por estas acciones medio-fin nos alcanzan a todos en el presente y sus efectos están afectando inclusive a los por venir o nacer. Por eso afirma Hinkelammert que la ética de la responsabilidad fundada en la racionalidad medio-fin es, por un lado, irresponsable, pero, por otro, éticamente perversa, porque no se hace cargo, o sea, no se responsabiliza de estos efectos producidos de modo no intencional y que empíricamente están afectando hoy al planeta entero; por ello aboga por otra ética de la responsabilidad que no se fundamente en esta racionalidad medio-fin sino en la racionalidad de la vida.

La ética del bien común, por tanto, surge como ética de la responsabilidad. Sostiene que el ser humano es responsable de los efectos indirectos de su acción directa y que no puede y no debe imputar esta responsabilidad a colectividades abstractas del tipo del mercado [...] [porque] El mercado no es éticamente neutral, sino ejerce una fuerza para totalizarse. El dinero es un señor, no sólo un medio [...] Es la encarnación de la voluntad de poder [...]

se ha perdido el sentido de la vida, que consiste en la producción y reproducción, ampliación y desarrollo de la vida humana. En la modernidad, al haber afirmado ingenuamente que el ser humano es por naturaleza egoísta, lo que se ha hecho es desarrollar la creencia de que humanamente es imposible producir un orden justo y que lo único que queda es convivir con la injusticia, el hambre y la destrucción de la naturaleza. Al desaparecer del horizonte humano la posibilidad de un orden justo, lo único que queda es la muerte y la conciencia como disposición hacia ello, el suicidio. Por eso afirmamos que lo propio de la modernidad es la voluntad de muerte y no de vida. Por ello afirmamos que la racionalidad moderna, en el fondo, es una racionalidad de la muerte. De lo que se trata entonces es de producir otra racionalidad distinta de la moderna cuyo criterio fundamental sea la vida humana y la vida de la naturaleza.

La ética de la responsabilidad, en cambio, consiste en hacerse responsable de los efectos indirectos en el grado en el cual es posible tomar conciencia de su existencia [...] para una ética de la responsabilidad se trata precisamente de tomar conciencia en lo posible de los efectos indirectos, llevándolos al nivel de la conciencia para poder enfrentarlos.

La ética de la responsabilidad es ética del bien común por el hecho de que la responsabilidad por los efectos indirectos de la acción directa es, en última instancia, una responsabilidad en común. No es reducible a la responsabilidad individual [...] ⁴³,

porque los problemas globales que como humanidad afrontamos no se pueden afrontar individualmente, por eso en Hinkelammert el sujeto ya no es un individuo sino la humanidad.

De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Precisamente una ciencia que quiere explicar la realidad tiene que hacer la pregunta por esta ética [...] Se trata de la ética como condición de posibilidad de la vida misma [...] Hoy podemos afirmar que la ética de la responsabilidad en cuanto ética del bien común es una condición de posibilidad de la vida humana. Su base es un juicio de hecho y que dice: asesinato es suicidio. Frente a las amenazas globales lo vivimos diariamente. Si no queremos el suicidio de la humanidad, tenemos que afirmar ⁴⁴ esta ética

Dicho de otro modo, seguir afirmando que la ciencia no puede pronunciarse positivamente sobre la ética implica no sólo caer ingenuamente en la falacia de la modernidad, sino también negarse a asumir la responsabilidad por los efectos no intencionales de toda acción humana (que son hechos empíricos), es decir, implica negarse a la vida. Así pues, esta ética necesaria, siendo una ética que vela por el bien común, es también una ética de la responsabilidad, que se hace cargo, o sea, es responsable de las consecuencias indirectas y producidas de modo no intencional por nuestros actos, aunque sean bienintencionados.

Si el fundamento de la ciencia no es científico, tampoco el *telos* de la ciencia lo es. Para que haya ciencia social y filosofía, tiene que haber vida humana y natural. Por eso la ciencia y la filosofía, en sus momentos más gloriosos, estuvieron y están al

⁴³ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 322-323. Y continúa diciendo: «Max Weber, al rechazar la posibilidad de la ciencia de tomar posición sobre la ética, ni siquiera se da cuenta de lo que se trata cuando se habla de ética [...] Weber jamás se da cuenta de que hay un problema de este tipo, sin cuya solución la vida humana se hace imposible» (*ibidem*).

servicio de la vida. Por eso afirmamos categóricamente que hacer ciencia y filosofía es una mediación para la vida, no un fin en sí mismo.

De la crítica

Desde el principio Hinkelammert pensaba con bastante claridad respecto de lo que es o debiera ser la crítica, no sólo por el tipo de formación que tuvo, sino también por el tipo de reflexión de los autores que influyeron en él. Por ejemplo, recordando el tipo de crítica que hizo en el Osteuropa Institut a finales de la década de los cincuenta acerca del modelo económico soviético, dice que la crítica que le hizo a «la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo. Siempre rechacé participar en esta crítica, que trata lo criticado como desechable»⁴⁵. Es decir, desde el principio Hinkelammert pensaba que la crítica no podía ser simplemente despreciativa, negadora o nihilista de aquello que se estaba cuestionando o criticando, sino evaluadora de sus condiciones de posibilidad y limitación, esto es, de sus límites.

Por esa misma época se dio cuenta de las consecuencias institucionales del ejercicio de este tipo de crítica, que suponía inevitablemente ejercer también la autocritica. Es decir, cuando, en el Osteuropa Institut, Hinkelammert puso en evidencia la crisis que ya se gestaba en el modelo soviético, la crítica fue bienvenida. Pero cuando haciendo uso de la misma forma lógica de su crítica, puso en evidencia la crisis del mercado moderno capitalista, entonces su crítica no fue ni bien vista ni bienvenida, sino rechazada. Es decir, se puede criticar al otro, o al vecino de enfrente, pero no a los propios⁴⁶. Dicho de otro modo, el sujeto puede criticar al objeto, que es lo que tiene delante de sí, pero no puede autocriticarse, porque no es objeto sino sujeto; es más, cuando el sujeto se concibe a sí mismo como sujeto en oposición al objeto, no

⁴⁵ José Duque y Germán Gutiérrez, *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI, 2001, p. 64.

⁴⁶ «En ese centro, si se hacía una crítica general al otro estaba bien, pero cuando la crítica se dirigía a la propia posición cambiaba completamente la actitud. Podías criticar a la Unión Soviética, era evidente que para eso nos tenían, sin embargo en tanto discutías la implicación que esa crítica al modelo soviético tenía para una crítica al modelo capitalista, ahí terminaba el asunto [...] al trabajar este enfoque de la crítica, tenía necesariamente que desembocar en la pregunta por el contenido ideológico de la teoría económica en la tradición neoclásica [...] Formulé la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados, y que había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concebían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta.» *Ibidem*, pp. 22-23.

puede por principio aplicarse a sí mismo lo que le aplica al objeto. Por cierto sentido, el sujeto se autoinmuniza contra cualquier observación proveniente del objeto, porque por principio el objeto ni tiene conciencia ni capacidad de conocimiento; por ello el sujeto puede, concibiendo el objeto en tanto que objeto, distanciarse de él. Así, esta relación crea en el cientista social la creencia o la ilusión de estar investigando o argumentando en un plano neutral respecto de los valores. Por eso cuando el ser humano funda el conocimiento en el prejuicio de la relación sujeto-objeto, en principio siempre creerá que él está bien, porque el problema es el objeto, no él.

Esto, que en apariencia parece muy abstracto, cuando se ve en la realidad y la política, se torna muy triste, lamentable y hasta ridículo; por ejemplo, cuando Hinkelammert analiza la crítica que Occidente hacía a la ex Unión Soviética, muestra cómo Occidente adjudicaba a la Unión Soviética lo que negaba de sí mismo; por ejemplo, cuando Europa afirmaba que solamente Occidente era moderno -o sea, bueno- y que la Unión Soviética, como pertenecía a la Europa oriental, era mala, en el sentido de atrasada. Hinkelammert, por el contrario, muestra que la ideología de la ex Unión soviética era absolutamente moderna:

⁴⁷ A lo largo de toda su obra, Hinkelammert cita como ejemplo a varios autores contemporáneos moderno-occidentales que proceden en la crítica de acuerdo al modelo de la relación sujeto-objeto:

Analicé el libro de Kolakowski *El hombre sin alternativas*. En cuanto a la ideología soviética, me pareció muy acertado. Kolakowski, sin embargo, no tomó en cuenta que Occidente tiene una sociedad sin alternativas del mismo tipo, la cual argumenta con argumentos casi iguales. Cuando viajó a Inglaterra, jamás volvió a escribir sobre el problema del hombre sin alternativas. ¿Qué pasó? Eso es reducir el análisis a simple ideología. Un análisis muy bueno, pero incapaz de ser transformado en el sentido de detectar un problema de la sociedad occidental. Del análisis se seguía también un problema de la sociedad occidental y no solo del estalinismo. Aquí el anticomunismo desemboca realmente en una maldición. Hace posible una extrema modernidad al proyectar toda la crítica hacia el comunismo, negando la crítica frente a su propia sociedad. Ya no discute a sí mismo [...]

Pasé entonces al análisis de la sociedad moderna en sus diferentes formas, y en 1970 formulé la crítica del Occidente en el libro *Ideologías del desarrollo*, donde afirmo que ya no se puede hablar del modo de producción capitalista o socialista, sino del modo de producción moderno que aparece en estos modos de producción específicos. Esto, no obstante, era inaguantable, puesto que siempre se requiere un esquema en blanco y negro. Gulag había en la Unión Soviética. En cambio, no se analizó el trabajo forzado en Occidente, en la sociedad burguesa. Trescientos años de trabajos forzados en Estados Unidos no fueron analizados como un problema de la modernidad. Se lo proyectó en los otros, y en consecuencia temas como los trabajos forzados, la sociedad de clases, los hombres sin alternativas, todos estos elementos no aparecían cuando se analizaba nuestra llamada sociedad libre. ¿Cómo hacer sólo crítica del capitalismo, o crítica sólo del socialismo? Hay que hacer crítica de la sociedad occidental (Hinkelammert, *Itinerarios de la razón crítica*, cit., pp. 193-194).

La ideología soviética es modernísima, corresponde a la modernidad y es pensada desde la modernidad. Mientras Marx presenta elementos críticos frente a la modernidad, la ideología soviética es un total sometimiento a ella. La soviética era, en este sentido, una sociedad moderna. Esto significa que hoy no se puede hacer una crítica simplemente anticapitalista. La crítica anticapitalista que se hacía en la Unión Soviética era muy buena. Y la crítica a la Unión Soviética que se hacía en Occidente, también era muy buena. Ambas, sin embargo, tenían un límite absoluto: siempre culparon al otro y nunca se vieron a sí mismas. Éste es el problema fatal del anticomunismo. Muchas veces quizá posea argumentos muy ciertos, pero nunca se los aplica a sí mismos, y por ende no se percata que está inmerso en el mismo problema⁴⁸

Dicho de otro modo, desde Hinkelammert podemos afirmar que la crítica, para ser lo que presume ser, no puede ser acrítica respecto de sí misma, es decir, debe ser por principio autocrítica, o sea, que debe ser capaz de aplicarse a sí misma la misma crítica que hace al vecino de enfrente, al problema analizado o al objeto tematizado, de lo contrario deviene acrítica, o sea, meramente ideológica⁴⁹. Así pues, con Hinkelammert podemos decir que la modernidad constitutivamente no puede ser crítica, porque habría desarrollado el conocimiento solamente en la perspectiva del análisis del objeto, o sea, de lo que está fuera del sujeto y que en última instancia⁵⁰ no es él

⁴⁸ *Ibidem*, p. 193.

⁴⁹ En la introducción a la *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert aclara, por ejemplo, cómo su crítica a Popper, muy fuerte y áspera, debe más a Popper que a Hinkelammert mismo, porque lo que analiza este libro

es una crítica del pensamiento utópico llevada al nivel de una crítica de la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que en última instancia es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales [...] Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico [...] Por eso hago toda la crítica de la razón utópica partiendo de Popper. Quiero subrayar eso. Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper [...] Esta crítica a Popper –que intento hacer– debe mucho más a Popper de lo que parece en este libro. Yo creo que conviene constatar este hecho [...] Creo que Popper no supo elaborar los alcances de su punto de partida, y terminó nuevamente, a pesar de todas sus intenciones críticas, en una ingenuidad utópica que subyace a todo pensamiento neoliberal, aunque éste siempre se presente como un pensamiento definitivamente más allá de todas las utopías (Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 14).

⁵⁰ Visto desde esta perspectiva, el diagnóstico que Habermas desarrolla en su obra acerca de las tareas inconclusas de la modernidad, queda en entredicho, porque, según él, la modernidad tiene tareas pendientes e inconclusas que deberían ser desarrolladas, y una de ellas sería precisamente la crítica. Aunque Habermas y Apel intentan seriamente hacerle el giro pragmático al paradigma de la conciencia y a su vez intentan hacer explícitamente un análisis de las implicaciones negativas de la relación

De ahí la paradoja de que el sujeto, cuando se tematiza a sí mismo, lo haga en términos de objeto y no de sujeto. Solamente en este contexto tendría sentido su juicio lapidario sobre la ciencia social estándar y la filosofía de la academia, de que ellas, en el fondo, son ideología encubridora y justificadora del orden social vigente cuando cuestionan o critican lo que está fuera de ellas, pero casi nunca a sí mismas, es decir, casi nunca en sus prejuicios, que operan no sólo como sustrato sino hasta como fundamentación.

Ahora bien, cuando el objeto de investigación es objeto de la ciencia natural «puede» (relativamente) funcionar este prejuicio, pero jamás en el ámbito de la ciencia social y lo humano en general, por su naturaleza histórica y ética. Desde la perspectiva de la relación sujeto-objeto, por principio el sujeto (ya sea el cientista social o el filósofo) es el que sabe, no el objeto (que es la sociedad, la economía, la política el mundo). El sujeto puede corregirse en relación al objeto, pero no someterse a la autocritica⁵¹, porque tendría que concebirse a sí mismo en términos de objeto y no puede porque por principio el objeto está fuera, no dentro, esto es, la correlación sujeto-objeto, principio arquimedeeo o fundamental de la teoría del conocimiento

sujeto-objeto en el conocimiento, en última instancia quedan atrapados al interior de este paradigma, porque la relación sujeto-objeto no es un problema teórico o cognitivo solamente, sino un problema ético y político de fuertes implicaciones sociales e históricas en el presente. Por ello, desde Hinkelammert, la obra de Habermas ya no resulta ser crítica, sino acrítica y pertinente al dominio del moderno sistema-mundo. De ahí que se entienda que, cuando el cientista social latinoamericano parte como fundamentación del diagnóstico habermasiano, quede atrapado al interior del proyecto de la modernidad-posmodernidad. Pero lo mismo sucede cuando el cientista social o filósofo que dice ser latinoamericano parte del marco categorial del pensamiento posmoderno.

⁵¹ Esta noción tan fuerte en Hinkelammert será desarrollada hasta sus últimas consecuencias cuando en sus libros *La fe de Abraham...* y *Sacrificios humanos y sociedad occidental* haga un diagnóstico de la modernidad occidental desde esta perspectiva, es decir, desde lo que significa en concreto la noción de sujeto-objeto llevada hasta sus últimas consecuencias: esto es, el sujeto como el victimario y el objeto como la víctima. A juicio de Hinkelammert la modernidad occidental se resume en la sentencia de que, en última instancia, la culpa de toda injusticia la tiene la víctima y no el victimario; por eso este último se asume siempre como inocente. El que está siempre bien es el sujeto, o sea, el victimario, y la culpa de todo la tiene la víctima, o sea, el objeto, el cual es, por principio, imperfecto en sí. En cambio, el sujeto es sujeto de perfectibilidad, o sea, de bien y de bondad. En el ámbito de la ciencia natural, el principio de la relación sujeto-objeto «puede» funcionar ingenua o inocentemente, pero en el ámbito de la ciencia social y la filosofía se torna diabólico. Valdría la pena considerar epistemológicamente las consecuencias éticas de esta posición hinkelammertiana que dice: «Toda la historia de Occidente se puede resumir en un lema: la víctima tiene la culpa, el victimario es inocente. El Occidente es el victimario de un mundo entero, un mundo entero es su víctima. Pero, para el Occidente, el mundo entero tiene la culpa; el Occidente, al perseguir esta culpa, es un victimario heroico e inocente». Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, DEI, 1991, p. 97.

contemporáneo, parece que en el fondo sirve para fundamentar la crítica despreciativa o nihilista, con la cual Hinkelammert por principio no está de acuerdo.

Más adelante, en la sección tercera de su *Ideologías del desarrollo...*, que es la más metodológica, retoma la noción de crítica para empezar a conceptualizarla en relación con la lógica dialéctica que desarrolla a partir de Marx. Parte en principio de las afirmaciones o definiciones que hace Popper del quehacer científico para luego aplicárselas a Popper mismo con el fin de mostrar la autocontradicción en la cual cae la lógica de la investigación científica, porque Hinkelammert parte de la evidencia de la contradicción que hay entre la teoría y la realidad, por un lado, y por otro, de las contradicciones propias de la realidad social. Entonces el problema será cómo resolver las contradicciones, sean teóricas o reales.

Para Hinkelammert, el problema de la crítica no será tanto si es ella o no posible, si no por qué la crítica es *conditio humana*, porque sucede que las contradicciones son lo propio de lo humano, son su modo de ser, pues en el acto humano siempre existe una tensión entre lo que se piensa y se dice, entre lo que se siente y lo que efectivamente se hace, entre lo que se es y lo que se pudiera o quisiera ser, entre lo que se tiene en el presente y lo que se quisiera tener o lograr en el futuro; esto es, entre lo que es y lo que aún no es, tensión a la cual el ser humano está enfrentado a cada momento durante toda la vida.

Para Hinkelammert, la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque ella

es, en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo. La idea central de esta dialéctica es a-institucional y, en consecuencia, no permite presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero éstos no la convierten en una dialéctica histórica, como lo hizo más bien Marx. Él descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien concibe que la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total es factible, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental

¿Por qué? Porque lo real social, en el afán de desarrollarse y racionalizarse, produce estructuras que, ya sea de modo consciente o inconsciente, de modo intencional o no-intencional, devienen en nociones o concepciones del orden espontáneo que sirven para criticar el orden establecido. Tales concepciones conducen a tomar con-

⁵² Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, cit., p. 181.

ciencia de que la estructura existente no es más que una realización provisional de sus valores implícitos.

«La dialéctica histórica descubre que toda estructura social está a disposición de la libertad del hombre en constante realización. Esto quiere decir que la dialéctica de la historia permite descubrir que las contradicciones reales –o sea, materiales– son trascendentales, en el sentido de que atraviesan por dentro y trascienden a todo tipo de sociedad, cultura y sistema-mundo humano. Por ello mismo se necesita siempre y a cada momento ir evaluando, cuestionando, o sea, criticando las contradicciones que aparecen en lo real social y en la vida diaria; por eso siempre se necesitará la crítica, para evaluar a cada momento las consecuencias posibles o imposibles de nuestras pretensiones. Ahora bien, ¿qué tipo de crítica? La respuesta más obvia sería la crítica dialéctica, pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa? Un pensamiento que aspira por principio a ser crítico no puede darse el lujo de no tener claridad al respecto, máximo si está comprometido con una transformación radical de la realidad a la que pertenece.

A juicio nuestro, una de las principales aportaciones de Hinkelammert al pensamiento crítico contemporáneo radica en el modo como concibe lo que para él significa la crítica. La crítica, para ser, necesita siempre un criterio desde el cual evaluar con sentido lo criticado; el problema está entonces en determinar el lugar, o sea, el *locus* desde donde se pueda ejercer con sentido la crítica. Hinkelammert muestra cómo la lógica de la investigación científica demarca y delimita la teoría o el *corpus teórico* como el lugar privilegiado desde donde se puede ejercer la crítica, en este caso de la realidad, porque la lógica de la investigación científica es consecuencia y desarrollo de la relación sujeto-objeto, ya que en este caso la teoría ocupa el lugar del sujeto y la realidad, el del objeto. Esta acción-relación presupondría que la teoría científica básicamente estaría bien y la realidad mal; pero, ¿y si la teoría está mal?

Entonces el problema surge cuando nos damos cuenta o se comprueba que la teoría es la que está errada. Pero ¿cómo comprobamos que la teoría está mal, si el criterio de verdad proviene de la propia teoría? Por eso dice Hinkelammert que la teoría (en el modo como se concibe básicamente en la modernidad), en el sentido de Popper, es básicamente tautológica, en el sentido de que primordialmente la teoría se refiere a la realidad desde sí misma, o sea, desde la teoría, y que por eso mismo el criterio para evaluar la verdad o falsedad de las hipótesis básicamente proviene de la propia teoría y no así de la realidad, porque supuestamente la realidad carece de sentido en sí misma; por ello, en última instancia, la teoría no sólo explicaría el sentido de la realidad, sino que sería la dadora de sentido. Si esto es así, de lo que se trata entonces es de producir o descubrir un criterio desde el cual evaluar no sólo la

⁵³ *Ibidem.*

realidad, sino también las teorías que supuestamente interpretan la realidad. Porque, en última instancia, ¿cuál es el problema: la teoría o la realidad? Esto conlleva otra pregunta que sistemáticamente se hace Hinkelammert: ¿para qué hacemos teoría, ciencia o filosofía?

Según Hinkelammert, una de las características fundamentales de la lógica dialéctica, que la diferencia de la lógica formal, tiene que ver con el punto de partida. La dialéctica presupone explícitamente a la sociedad concebida como «totalidad racional» como su punto de partida, es decir, el punto de partida que «presupone» la lógica dialéctica, en el sentido que Hinkelammert la concibe, no puede partir de la relación sujeto-objeto como momento óptico o parcial de la realidad, la cual se produce siempre a posteriori, sino que tiene que presuponer el todo de la realidad social a priori, porque

la dialéctica es una lógica de la sociedad como totalidad circular. Por eso precisamente no puede ser una teoría. Formula las leyes internas de las teorías sin predeterminedar su contenido concreto [...] Se trata, entonces, de un juicio de evaluación general a partir de los marcos teóricos dados, en el cual entran todos los factores casuales del carácter de las personas, inteligencia, circunstancias, etcétera. Es un juicio que ubica el acto particular en la totalidad, sin conocer la totalidad como tal. Es una especie de intuición sin la cual el acto no puede realizarse

¿Qué quiere decir esto? Que es imposible entender un acto singular independientemente o al margen de la totalidad de la realidad social, lo cual quiere decir que no se puede negar, obviar o poner en suspensión lo real, pero tampoco la totalidad de la realidad social, de la cual la teoría es parte, no el todo. Dicho de otro modo, el sentido del acto humano o social no se deduce del propio acto, sino en el contexto de la totalidad de la realidad social, la cual nunca se podrá conocer del todo, aunque,

⁵⁴ «La lógica dialéctica es la lógica del desenvolvimiento de estructuras sociales como una totalidad [...] Como metateoría es una deducción lógica del concepto de la sociedad como totalidad interdependiente [...] La lógica dialéctica se distingue de la lógica formal sólo por su punto de partida: la sociedad como totalidad racional.» Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo...*, cit., p. 186.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 187. Aquí, el concepto de Totalidad no tiene nada que ver con el prejuicio popperiano que afirma que no se puede partir de la idea de totalidad, porque no se puede conocer el todo, lo cual es cierto, no se puede. Sin embargo, lo que afirman tanto Hinkelammert como Adorno, Kosik y hasta Lukacs es algo distinto. No se afirma que se pueda conocer el todo de la realidad, lo que se afirma es que el conocimiento que afirma ser científico, no puede, en la construcción de conocimiento, prescindir del todo de la realidad, el cual siempre está presente como presupuesto, aunque uno sea ingenuo o inconsciente de la presencia perenne de toda la realidad mientras operamos o ejecutamos actos o hechos parciales en el presente. Toda acción o conocimiento óptico tiene sentido al interior de lo ontológico; por eso el concepto de Totalidad acá funciona como un presupuesto ontológico de carácter heurístico.

sin embargo, siempre la presuponemos. Si esto es así, entonces ¿cómo nos relacionamos cognitivamente con la totalidad de la realidad social si nunca podremos conocerla del todo? A juicio nuestro, acá es donde surge el aporte fundamental de Hinkelammert, al introducir la noción o conciencia de que, si bien es cierto que nunca podemos conocer del todo la totalidad de la realidad social, siempre la presuponemos en el sentido de que siempre tenemos una imagen de ella, una idea, una noción, una concepción o, si se quiere, una cosmovisión, aunque sea intuitiva, desde donde evaluamos el sentido del acto humano, el presente, sus posibles sentidos, sus límites, sus imposibilidades y sus posibilidades. A esta noción el Hinkelammert de 1970 la llamará «concepto límite trascendental» y posteriormente, a partir de 1984, utopía.

En última instancia, el horizonte desde donde ejercemos las evaluaciones de todo lo que es y acontece en el mundo o la realidad social se da en la correlación que existe entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; es decir, en esta correlación que el sujeto establece como sujeto real entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; o, dicho de otro modo, en el modo o la manera como se relaciona el sujeto con la realidad social y el concepto límite es como se articula el espacio para lo que Hinkelammert entiende como crítica dialéctica, en principio trascendental. Esto quiere decir que el sentido del acto humano no se deduce a partir del acto en tanto que acto, sino en la correlación entre el acto y el concepto límite trascendental, o sea, entre lo que es y la imagen de lo que aún no es pero que se quisiera lograr. Dicho de otro modo, no existiría acto humano con sentido si éste no contiene en su sentido esta dimensión que siempre excede al acto en tanto que acto, que es la dimensión de lo ideológico, mítico o utópico como horizonte de sentido del acto en tanto que acto. Esta dimensión existe y opera de modo trascendental⁵⁶ en todo hecho histórico, está siempre presupuesta y, como tal, dando sentido a los actos, los hechos, las explicaciones, interpretaciones, análisis y conocimientos de la realidad en cuestión.

Esto quiere decir que la lógica dialéctica, para ser crítica, no puede prescindir en el análisis de estas concepciones o imágenes trascendentales desde las cuales se puede evaluar con sentido crítico la facticidad de lo real, su posibilidad y su tendencia.

⁵⁶ El concepto de lo Trascendental en Hinkelammert no tiene nada que ver con el idealismo de la filosofía moderna, es más, a partir de Marx, Hinkelammert desarrolla la idea de que la materialidad de la vida es un presupuesto trascendental de todo acto o hecho histórico, económico o político. La materialidad de la vida, como condición de posibilidad de la vida misma, trasciende todo hecho óntico y hasta ontológico, por eso existe vida, de lo contrario sería imposible todo lo que llamamos vida humana. En este sentido hablamos de la trascendentalidad material de la vida humana, en el sentido de que la materialidad de la vida, que empieza con la producción de los alimentos y termina en la producción de lo que llamamos cultura, trasciende todo presente, está presupuesta en nuestra comprensión tanto del pasado como del futuro; en este sentido, la materialidad de la vida es trascendental.

Y como estas imágenes o concepciones trascendentales son parte de la realidad social o, si se quiere, de la totalidad social y son explícitamente punto de partida del tipo de análisis de la lógica dialéctica, entonces lo son mucho más de la noción de crítica tal cual la desarrolla el Hinkelammert de 1970.

Dicho de otro modo, el horizonte de la crítica surge en la relación cognitiva que se establece entre lo real de la realidad y el principio de imposibilidad u horizonte utópico o, si se quiere, modelo ideal. Es desde este horizonte ideológico, mítico y utópico desde donde lo real aparece con todas sus contradicciones, es decir, la imagen del futuro, contenido en el horizonte utópico, nos anuncia el lugar hacia donde se podrían encaminar la superación de las contradicciones del presente. Pero estas imágenes no son creaciones en el vacío, sino que surgen siempre a partir de lo real como materialidad del presente, y la materialidad se trascendentaliza a partir de este horizonte utópico, mítico o simbólico, desde el cual lo factual trasciende la mera facticidad del hecho, o lo empírico aislado, hacia un horizonte de sentido más allá de su mera inmediatez. En esto consiste, según Hinkelammert, la trascendentalidad interior a la vida real⁵⁷

Dicho de otro modo, la dialéctica se puede convertir en lógica crítica cuando en la tematización o reflexión se parte de las contradicciones reales, o sea, materiales, tomando en cuenta siempre o siendo consciente del horizonte utópico o trascendental desde el cual se elabora el modelo de la crítica de lo que lo real es y debiera ser. A juicio de Hinkelammert, la modernidad tiene las utopías como su raíz central o fundamental, pero lo paradójico es que, por un lado, niega que tenga utopías, cuando en realidad las tiene, y, por otro, en nombre de sus propias utopías o mitos (concebidos como reales y no como utopías) intenta superar, prescindir o negar todo otro horizonte utópico. Negando este horizonte utópico constitutivo de la realidad, termina negando la realidad toda. Entonces, el problema de la crítica en Hinkelammert se resume en la siguiente cuestión: si la modernidad es el intento de negar lo real de la realidad⁵⁸ para imponer su propio mito, ¿cómo entonces recuperamos lo real de la realidad? O, como decíamos antes, ¿para qué hacemos teoría?

⁵⁷ La trascendentalidad interior de la vida real es la condición misma de la vida real, la cual siempre está presupuesta, como soporte, trascendiendo siempre como contexto todo lo que hicimos, lo que hacemos y lo que pensamos hacer en el futuro. Sin las condiciones de posibilidad de la vida no podríamos hacer nada, nos paralizaríamos. Hay vida, porque las condiciones de posibilidad de la vida la hacen posible, y ello no depende sólo de la acción o trabajo del ser humano, sino también de la vida de la naturaleza. Y de esta trascendentalidad muchas veces no somos conscientes, aunque nuestra vida depende de ella.

⁵⁸ La distinción que establecemos entre lo real y la realidad es que cualquier horizonte cultural o civilizatorio es capaz de producir un tipo de realidad como modo de comprensión con sentido de ese horizonte histórico. En cambio, lo real es lo siempre presupuesto por todo horizonte histórico y cultural, es decir, es lo presupuesto por tal o cual forma de realidad. Por ello afirmamos que lo real de la

La crítica, en este sentido, no puede prescindir de la crítica de los mitos de la modernidad, pero tampoco puede negar u obviar el horizonte mítico, utópico y simbólico con el cual se puede ejercer la crítica de la modernidad, que proviene de la dimensión de la realidad humana y social negada por la modernidad occidental. Es desde esos otros mitos no modernos ni occidentales y desde esas otras utopías transmodernas desde los cuales se pueden cuestionar no sólo los mitos y utopías de la modernidad, sino también el orden o sistema que esos mitos han producido como moderno desorden social-mundial.

Es desde esta sospecha que Hinkelammert hizo en la década de los ochenta un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente⁵⁹ para demostrar por qué la modernidad-posmodernidad occidental es constitutivamente perversa, éticamente hablando. Sólo en este contexto se puede entender el juicio que hace Hinkelammert de Occidente, cuando afirma:

La sociedad occidental ha producido guerras que la humanidad nunca había visto. Todas estas guerras las presentó como guerras para salvar a la humanidad [...] La sociedad occidental ha producido sistemas de dominación tan extremos, que no tienen antecedentes en ningún periodo histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. Sistemas de exterminio de poblaciones enteras [...] La sociedad occidental ha desarrollado fuerzas productivas nunca antes vistas. Pero las ha desarrollado con tanta destructividad, que ella misma se encuentra en el límite de su propia existencia y de la posibilidad de existencia del propio sujeto humano [...]

realidad alude directamente a las condiciones de posibilidad de la vida en cuanto tal. La realidad es la forma como en concreto se actualiza una forma de producir y reproducir la vida con sentido. Es el Ser que produce tal o cual ontología. Ninguna cultura, civilización u horizonte histórico puede desarrollarse sin desarrollar una forma en concreto de producción y reproducción de la vida. Por eso lo real de la realidad es el último horizonte a partir del cual podemos entender el sentido de una forma de realidad.

⁵⁹ Éste es el sentido de sus dos obras más excelentes en este sentido como son *Sacrificios humanos y sociedad occidental* y *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, en las cuales analiza históricamente cómo Occidente constituye sus propios mitos sobre los cuales posteriormente se va a erguir y luego fundamentar su cosmovisión del mundo, de la vida, de la historia y de la humanidad. A juicio de Hinkelammert, Occidente básicamente es edípico, porque es parricida y filicida a la vez. El hijo, para llegar a ser, necesita matar al padre y, al revés, el padre, para ser o imponer su ser, necesita matar o castrar al hijo en vida. Según Occidente, estamos condenados a ser esto, es decir, a reproducir esta forma de dominación hacia el infinito. Si esto fuese así, entonces no habría posibilidad de liberación. En cambio, Hinkelammert muestra cómo el problema no es que la naturaleza humana sea destructora, sino los mitos que constituyen las culturas del dominio y las civilizaciones de dominación. De lo que se trata entonces es de cuestionar también estos mitos fundacionales de estas relaciones éticamente perversas, las cuales son constitutivas de la modernidad, pero no de toda la humanidad.

El siglo xx es la sociedad occidental *in extremis*. De los grandes campos de concentración de los totalitarismos de la primera mitad de este siglo, se ha pasado a los Gulags del Mundo Libre, que se extienden por todo el Tercer Mundo en forma de grandes campos de miseria, vigilados por los servicios secretos y los hoyos negros en los cuales desaparecen aquellos que se podrían resistir [...]

La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías, ni ningún grupo social.

Por ello juzga Hinkelammert fundamental hacer un desmontaje en regla de los mitos fundacionales de Occidente, no sólo porque son el fundamento en última instancia de la gran narrativa occidental, sino porque, si no tomamos conciencia crítica de ello, vamos a seguir atrapados al interior de estos mitos. Y lo que es peor, vamos a seguir interpretando todo lo que es y existe en el cosmos desde este universo de cosmovisión, y así vamos a permanecer ciegos y faltos de entendimiento a sus atrocidades, o sea, acríticos de este sistema-mercado-mundo moderno, actitud que en última instancia nos condena a seguir siendo justificadores y perpetuadores del nuevo moderno desorden mundial.

A juicio de Hinkelammert, la *intelligentzia* contemporánea, sea del primer o del tercer mundo, ha perdido horizonte crítico, porque «cree» que la razón no es mítica, mucho menos teológica, o que la razón moderna-posmoderna ya ha superado ambas cosas y por eso cree el intelectual que él está más allá del mito y la religión, y por eso mismo ya no los tematiza ni los critica. Y esto no sólo porque ya no ve el problema, sino porque tampoco tiene categorías para verlo y pensarlo. Teniendo enfrente el problema, es como si no existiera para él. Así, el ocaso del pensamiento crítico anuncia la necesidad y la posibilidad de producir un pensamiento crítico de esta falta de criticidad, pero ya no por necesidades teóricas, sino porque la falta de pensamiento crítico está conduciendo a la pérdida de conciencia de que, como humanidad, estamos enfrentados a la contradicción vida y muerte.

Por ello se entiende que el proyecto de la posmodernidad sea tan trivial respecto de las grandes narrativas, que las trate tan ópticamente hablando, inhabilitando así el pensamiento que aspira a ser crítico para tratarlas epistemológicamente en su respectivo nivel de análisis crítico, que es el transontológico. Por ello afirmamos que la crítica óptica es justificadora del desorden mundial y pertinente a su proyecto. La crítica ontológica, cuando no queda atrapada al interior de la cosmovisión

⁶⁰ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988, pp. 9-10.

moderna-posmoderna, puede empezar a ser crítica, pero, cuando parte de la modernidad como fundamento, normalmente hace la crítica para reafirmar o reorientar la propia modernidad, con lo cual la propia modernidad, siendo mejorada por este tipo de crítica, sigue intacta. A juicio nuestro, cuando la crítica se ubica en el plano transontológico, entonces recién puede ser radicalmente crítica, ahora sí en el sentido de Hinkelammert, esto es, no sólo crítica de este sistema-mundo, sino anunciadora de un mundo otro, distinto y más allá del proyecto moderno-posmoderno.

De la crítica óptica a la crítica transontológica

Pues bien, para precisar conceptualmente el contenido del concepto de «crítica-ética» en el sentido en que lo estamos desarrollando, podríamos decir que ella no puede ser óptica, es decir, no puede limitarse a criticar esto, esta parte o aquello, o sea, en el ejercicio de la crítica no puede proceder de modo óptico, criticando sólo entes, porque con este modo de procedimiento se deja intacto el Ser de los entes, que es el que da sentido a cualquier ente. Cuando la crítica se limita a ser óptica, el sistema de dominación no tiene el más mínimo problema en incorporar esa crítica para mejorarse o transformarse a sí mismo. Por ello normalmente el crítico, cuando hace críticas ópticas y el sistema las incorpora, termina siendo subsumido por el sistema de dominación que criticaba. Termina al final acomodándose y defendiendo el sistema de dominación. Cuando sucede esto, el sistema u orden de dominio no tiene el más mínimo problema en premiar, reconocer o promover a ese crítico, porque en última instancia no cuestiona el fundamento que sostiene esa forma de dominio. Por ello afirmamos que la crítica óptica es pertinente a cualquier sistema de dominación.

En sentido estricto se podría decir que la crítica empieza siendo tal cuando empieza siendo ontológica, es decir, cuando empieza cuestionando el fundamento de los entes, en este caso, cuando cuestiona el fundamento que soporta, justifica o da sentido al sistema de dominación. Sólo cuando se pone en crisis el sistema de dominación como un todo, es cuando la crítica empieza a tener sentido. ~~Afirmo-~~

⁶¹ Por ello se entiende que al interior de la racionalidad dialéctica el concepto de totalidad tanto en su uso ontológico como epistemológico sea fundamental. De ahí que los grandes críticos de inspiración dialéctica y marxista hayan insistido mucho en la importancia del concepto de totalidad. Por eso se entiende que el pensamiento neopositivista y la filosofía analítica lo hayan atacado y denigrado tanto que inclusive hoy muchos cientistas sociales y filósofos de inspiración marxista no hacen uso de este concepto. Por ello no es casual la constante y permanente pérdida de sentido crítico en el pensamiento que se dice ser crítico.

mos que el pensamiento empieza a ser radicalmente crítico cuando se abre a lo ontológico, porque sólo cuando se ubica en esta posición es cuando el pensar «puede» abrirse a lo transontológico. Mientras el pensar como pensar no se ubique en la dimensión de lo ontológico, es imposible que avizore, conciba o imagine lo que «es» o «está» más allá del horizonte ontológico propio. Por esta vía, en el intento de profundización radical del pensar, la crítica puede trascender lo meramente ontológico o, si no, los límites de la cosmovisión de la que habitualmente se parte cuando se quiere tener una posición crítica.

Es decir, cuando el pensar empieza cuestionando y criticando los fundamentos desde los que un mundo de la vida, una totalidad o un horizonte de sentido se justifican y fundamentan a sí mismos, sólo entonces el pensar, ahora como pensar radical o como crítica en el sentido eminente, se puede abrir a otro horizonte más allá de ella. Recién entonces podemos hablar de lo que significa en sentido estricto la crítica transontológica, esto es, la crítica que se ubica con el pensar desde más allá del horizonte ontológico que sostiene o da sentido a un sistema de dominación.

Sólo en este momento o posición la crítica podría ser trascendental al sistema de dominación, es decir, sólo cuando la crítica se pone en situación transontológica podría no quedar atrapada al interior del horizonte de sentido del sistema de dominación que se quiere cuestionar. Sólo así se podría hablar con sentido, no sólo de cuestionar, sino de ir más allá de un sistema de dominación. Pero para ello se necesita siempre un criterio desde el cual ejercer o evaluar la crítica cuando se quiere ir más allá de un sistema de dominación, como en este caso, cuando se quiere ir más allá de la modernidad como horizonte de sentido, como Totalidad o como sistema.

Así, el Hinkelammert más maduro, luego de muchos años de ejercer este tipo de pensamiento crítico, nos dice que la posición crítica, para intentar ser objetiva, necesita un referente desde el cual elaborar el pensamiento crítico, porque

criticar no es algo necesariamente crítico. Hay críticas irrelevantes o hay críticas que se hacen nada más para criticar. La crítica es una postura objetiva, presentada frente a una sociedad y frente a grupos políticos y sus estrategias. Es una posición que la expresamos hoy por referencia objetiva al Bien Común. La crítica necesita una referencia racional que la propia crítica tiene que elaborar, no es algo que se dé como si tuviéramos valores eternos por aplicar. En el curso del análisis de lo que ocurre elaboras referencias que permiten la crítica, las cuales son racionalmente pensadas y que en la actualidad son planteadas como Bien Común o interés de todos [...] Pero siempre con el interés de todos en la base. Y creo que posición crítica es en este sentido donde tiene significado el pensar en y desde un interés de todos frente al tratamiento de una sociedad constituida y comprendida a partir de intereses particulares. El inte-

rés de todos es entonces una referencia objetiva de la crítica, y ahí el pensamiento crítico tiene su fuente de sentido⁶²

Con el surgimiento del pensamiento posmoderno, aparentemente el horizonte de la crítica se habría difuminado, casi desvanecido y hasta esfumado. La aparente atomización de los problemas, que aparece como si todos fuesen diferentes mismos y difícilmente unificables, ha casi devaluado la pretensión seria y fuerte de la crítica. Por eso este recurrir a este otro horizonte de sentido de la crítica es fundamental. Una vez que a lo largo de toda su obra ha mostrado que el pensamiento científico social y filosófico estándar es básicamente pensamiento local europeo-occidental-norteamericano-céntrico con pretensión ilusoria de universalidad, de lo que se trata entonces es, paralelamente a mostrar que no es universal en sí mismo, de recuperar este otro horizonte de sentido negado, encubierto y excluido por la modernidad-posmodernidad, para desde allí recuperar este otro horizonte posible de la crítica, que tiene como objetivo pensar desde las condiciones de posibilidad de la vida de todos, pero especialmente desde la no-vida negada de este horizonte mundial que no aparece y es negado explícitamente en los discursos mundiales del moderno sistema-mercado-mundo, el cual abarca básicamente al 75% de la población mundial pobre y en constante proceso de pauperización.

Es decir, ya no se puede producir conocimiento con pretensión científica, verdadera, ética u objetiva que parta sólo desde los intereses particulares, ya sea de las empresas transnacionales, del grupo de los ocho, del primer mundo o de la modernidad occidental, sino desde los excluidos de esta modernidad occidental, desde lo que ella siempre ha negado. Por eso la posición crítica ya no puede partir ingenuamente de los presupuestos ontológicos que la modernidad occidental ha producido científica y filosóficamente a lo largo de estos quinientos años. Por eso insiste Hinkelammert una y otra vez en que *hay que hacer crítica de la sociedad occidental*, porque ahí están escondidos los misterios de esta forma de dominio. Pero, a su vez, esta posición crítica transontológica tiene que ser desarrollada desde el interés por la

⁶² Hinkelammert, *Itinerarios de la razón crítica*, cit., pp. 187-188.

⁶³ «[...] se trata de una polarización fragmentada que es tratada en términos criminales, pero sobre todo fragmentada. Y esta fragmentación hace que sea poco eficaz. No logra penetrar la propia política y crea una situación en la que las mayorías son la minoría. O mejor, en que la mayoría son las minorías. La mayoría está en conflicto, aunque cada uno en un conflicto fragmentado, y por tanto el sistema trata todo el tiempo con minorías. No trata nunca con la mayoría, por más que esa mayoría está en conflicto. Porque la mayoría del mundo se compone ahora de minorías (del campo, de la ciudad, de la naturaleza, de los migrantes, religiosos, etc.). Y estas minorías son la mayoría de la población. Por consiguiente, en cuanto la política se orienta por pura imposición, trata a las mayorías en términos de minorías y entonces la apariencia resultante es que quienes molestan son minorías radicales.» *Ibidem*, p. 192.

producción, reproducción y desarrollo de la vida de *todos* los condenados, excluidos, negados, encubiertos, empobrecidos, humillados y olvidados de la historia moderna. Es desde este horizonte transontológico que la crítica puede tener sentido postoccidental hoy.

Así pues, desarrollamos el sentido de la crítica en posición transontológica, para señalar la relación social moderna en la cual existe dominación o sometimiento de un horizonte ontológico que se toma a sí mismo como el único posible o viable por sobre otros, a costa de otros horizontes ontológicos a los cuales no deja ser, como sería el caso de las posiciones ontológicas no occidentales antes, durante y después de la colonización ontológica que la modernidad opera por sobre toda otra concepción de lo que se es la realidad, la humanidad y la vida, que son siempre en primera instancia ontológicas. Con esto queremos sugerir, para no pecar de ingenuidad, que nuestras culturas o sistemas civilizatorios anteriores a la modernidad y que hasta ahora perviven, no son buenos, justos o éticos en sí mismos, que sí había en ellos relaciones de dominación que habrá que superar en el futuro, pero que ninguna de ellas se compara a la dominación que la modernidad ha desarrollado, porque ningún sistema civilizatorio ha producido sistemáticamente tanta miseria, pobreza, exclusión y destrucción de la naturaleza como la civilización moderna.

Distinguimos el sentido de lo transontológico de la ética como filosofía primera, para sugerir que la posición transontológica no parte explícitamente de la ontología de la modernidad, porque no la tiene como su presupuesto, sino otra ontología distinta, paralela o anterior a la de la modernidad, para indicar a su vez que su objetivo, *telos* o meta no es la modernidad occidental, sino un proyecto más allá de la modernidad-posmodernidad, pero que sabe explícitamente que esta intencionalidad necesita a su vez de un criterio para ser evaluada. Creemos que el criterio para evaluar esta intencionalidad transontológica de trascender la ontología de la modernidad desde otra ontología no occidental es la producción y reproducción de la vida de la humanidad y la vida de la naturaleza.

La reflexión o posición ética como metafísica más allá de toda ontología, la cual explícitamente cuestiona toda intencionalidad ontológica, aunque tenga una intencionalidad honesta de justicia, siempre «puede» devenir en última instancia en relaciones no justas o de dominación. El problema entonces es cómo nos damos cuenta de ello, no afirmándonos ciegamente en la ontología propia, sino en el principio o *criterio ético* de la vida. La vida es más que una forma de vida en concreto. Por ello el criterio de la vida afirma la vida de todos. En este todos está ahora incluida radicalmente la naturaleza. La racionalidad, si quiere seguir teniendo sentido, tiene que ser afirmando la vida, la cual es condición de posibilidad de cualquier forma de racionalidad. En este sentido, la racionalidad de la vida es también transontológica. Sólo así podríamos hablar ahora de racionalidad crítica transontológica.

Este libro intenta pensar «desde» América latina, es decir, no toma a América Latina como un objeto digno de estudiar, no, sino que intenta ubicarse con el pensar en América Latina como un nuevo *lugar* de enunciación, para desde este nuevo *locus* pensar no sólo Latinoamérica sino la realidad mundial de hoy, pero de otro modo, distinto del europeo, moderno u occidental.

Transformar nuestra actual forma de vida en otra distinta en la que sea posible la vida digna de toda la humanidad y también la supervivencia de la naturaleza, requiere la elaboración de otro tipo de conocimiento, racionalidad y sabiduría. Ya no basta con elaborar otras alternativas económicas, sean poscapitalista, socialista o comunista, sino que hay que producir conceptos y categorías actuales con los cuales hacer inteligible, pensable, posible y factible esta nueva opción.

Hoy, en América Latina se ven claramente las perversas consecuencias que la modernidad, como alienante forma de vida, ha causado desde hace más de 500 años, pero también se vislumbran las posibles salidas del engaño en el que nos han sumido la economía, la ideología y la racionalidad modernas. En esta obra excepcional se recogen esas reflexiones, pero no sólo en los planos histórico, literario o ensayístico, sino también en el filosófico.

Heidegger explicaba, al final de su vida, que lo que en verdad se cuestionaba en la pregunta que interrogaba por el sentido de la filosofía, era la existencia misma de la tradición europeo-occidental. En este sentido, la filosofía por la que se aboga en este libro ya no es la moderna sino una filosofía transmoderna, que no parta de la tradición de Occidente sino de lo que ésta siempre ha negado y excluido.

Juan José Bautista S., filósofo boliviano, hizo estudios de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Posteriormente trabajó con Hugo Zemelman en el Colegio de México entre los años 1988 y 1991. Luego estudió filosofía desde la licenciatura y posteriormente la maestría en la Facultad de Filosofía de la UNAM de México. Doctor por la misma facultad en el departamento de Estudios Latinoamericanos, es discípulo de Enrique Dussel y de Franz Hinkelammert. Entre sus últimos libros cabe destacar *Hacia una crítica ética de la racionalidad moderna* (2013), *Hacia la descolonización de la Ciencia social latinoamericana* (2012), *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida* (2012) y *Crítica de la razón boliviana* (tercera edición; 2010).



www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.