



Mercado global y ciudadanía civil. La recuperación del horizonte de la emancipación humana en la filosofía política de Franz Hinkelammert

Global Markets and Civic Citizenship. The Recovery of the Human Emancipation Horizon in the Political Philosophy of Franz Hinkelammert

Estela FERNÁNDEZ NADAL

CONICET/Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

RESUMEN

A partir del análisis crítico de las obras fundamentales de Hinkelammert, procuramos sistematizar su pensamiento ético y político en torno de la oposición “mercado global/ciudadanía civil”. Destacamos el esfuerzo por rescatar las potencialidades libertarias de la categoría de ciudadanía sin desconocer sus límites ideológicos y prácticos. Por una parte, está claro que la aparición del “ciudadano” es el resultado histórico de las revoluciones burguesas y el producto de una operación de homologación que pone entre paréntesis las desigualdades reales, sin suprimirlas. Pero por otro, la “ciudadanía” encierra una paradoja con alcances emancipatorios, pues remite a la fundación del espacio público, que se legitima como anterior a las demandas e intereses privados. A partir de allí, nuestro filósofo concluye la necesidad de integrar la crítica marxista a la ley del valor como reguladora de las relaciones sociales y a la igualdad contractual como productora de discriminaciones al interior de la sociedad burguesa, con el horizonte de la ciudadanía civil que procede de la tradición del racionalismo liberal. Sin embargo Hinkelammert no

ABSTRACT

Based on a critical analysis of the fundamental works of Hinkelammert, an attempt is made to systematize his ethical and political thoughts in reference to the opposition between “global market/civic citizenship”. The effort to recover the libertarian potencial in the citizen category is focused on without denying its ideological and practical potentialities. On the one hand, it is clear that the appearance of the “citizen” is a historic result of the bourgeois revolutions and also the product of homologation operations which pointed out the real disequities without suppressing them. On the other hand, “citizenship” includes a paradox with emancipatory possibilities, since it refers to the foundation of public space, which is legitimized as previous and above private demands and interests. On this basis, our philosopher concludes as to the necessity of integrating Marxist criticism of value law as a regulator of social relations and in contractual equality as a producer of discrimination within bourgeois society, from the point of view that civil citizenship proceeds from the liberal rationalism tradition. However, Hinkelammert is not happy

se contenta con postular una síntesis entre dos tradiciones diferentes; por el contrario, propone una reflexión inquietante, completamente discordante en el contexto actual de la filosofía política y ajena a la preocupación por legitimar la democracia como forma de organización política acotada en el ejercicio de procedimientos de representación y delegación, y ciega ante las interpelaciones del sujeto real.

Palabras clave: Globalización, ciudadanía, bien común, consenso.

with postulating a synthesis between two different traditions, and on the contrary, proposes a disquieting reflection, completely discordant in a present day political philosophy context, and contrary to the worry as to the legitimacy of democracy as a form of political organization based on the exercise of representative and delegatory procedures, and blind to the interpellation of the real subject.

Key words: Globalization, citizenship, public well-being, consensus.

1. LA CONDICIÓN HUMANA Y LA DIALÉCTICA DE LA EMANCIPACIÓN

Hinkelammert concibe la emancipación humana como un horizonte históricamente producido a partir de la puesta en marcha de un proceso dialéctico, motorizado por relaciones conflictivas entre sujetos concretos.

La raíz de esa dialéctica se encuentra en la dominación de unos hombres por otros, que se legitima y se ejerce positivamente a partir del establecimiento de determinado orden legal e institucional. En este sentido, la historia de la humanidad es un largo proceso en el que, frente al poder instituido, producto de una determinada correlación de fuerzas sociales, emerge un sujeto que lo resiste, impulsando así la transformación histórica hacia una nueva configuración social, donde reaparecen formas de dominación e institucionalización nuevas.

Puede decirse, entonces, que la filosofía política de Hinkelammert se cimenta sobre una reflexión acerca de la condición humana, a la que concibe como una paradójica e irresoluble tensión entre libertad y dominación.

Por una parte, el ser humano sólo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. El acceso, más allá del mundo de la experiencia individual y fragmentaria, al mundo de la experiencia de los otros, así como la capacidad de unir esos mundos y hacer sociedad, pasa necesariamente por las instituciones (matrimonio, mercado, Estado). Sin ellas, el hombre quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida; por ejemplo, no sería posible superar una división social del trabajo de tipo tribal, donde la acción puede ser coordinada con un criterio de transparencia, vinculada a la propia experiencia directa. Para trascender el mundo limitado de la experiencia inmediata, es necesario entrar en un proceso de institucionalización.

Por tanto, las instituciones son consecuencia del carácter fragmentario de las relaciones humanas, y representan un límite de opacidad y finitud inherente a la propia condición humana. Son, por tanto, imprescindibles.

Sin embargo, por otra parte, la institucionalización de las relaciones humanas amenaza permanentemente la vida. Por su propia lógica, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre, a subordinarlo y a sacralizarse. En este sentido, las leyes e instituciones son mecanismos de “administración de la muerte”, que coartan la libertad y administran la vida a través de castigos y amenazas de castigos (que anticipan la muerte), imponen sacrificios, posponen la realización del goce al cumplimiento de normas. A la larga, atentan contra la vida, la socavan.

Un ejemplo de lo que decimos lo encontramos en las revoluciones burguesas y en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, que se opusieron al Estado anterior y a la Iglesia, considerados ambos como símbolos del despotismo y del dogmatismo¹. La lucha en contra de ambos se hizo en nombre de la sociedad civil o burguesa, conformada por un conjunto de instituciones centradas y unificadas en la propiedad privada. En consecuencia, el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente, el derecho de propiedad privada, que, una vez conquistado, pasó a jerarquizar el conjunto de derechos. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía–, que fueron subordinados a ella. Se operó así una *inversión* de los derechos humanos, por la cual los hombres fueron despojados de ellos y, en su lugar, éstos fueron trasladados a una institución sacralizada, única portadora, en adelante, de “derechos humanos”.

El actual proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto socio-político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos².

En síntesis: las instituciones son, a un tiempo, necesarias y peligrosas. Intentar abolirlas, para liberar al hombre de su dominio, equivale a desconocer la condición contingente y fragmentaria de las relaciones humanas cara-a-cara y la necesidad de trascenderlas hacia formas abstractas de relación que permiten un despliegue más pleno de las potencialidades humanas. Por el contrario, en la medida en que, por su propia lógica, las instituciones se hacen independientes y se sacralizan, subordinan lo humano a su lógica abstracta y lo destruyen. De allí se deriva la necesidad de reformular la *praxis* en un proceso de resistencia y rebelión permanente frente a la institucionalidad consagrada, que interpele transversalmente el proceso autodestructivo en curso, a fin de reformularlo en un sentido que haga posible la reproducción de la vida humana y la de naturaleza, que es condición necesaria de cualquier forma social de institucionalidad.

Esta concepción antropológica, implícita en la filosofía política de Hinkelammert, se articula con un enfoque histórico. Desde este punto de vista, en el desarrollo de la modernidad occidental, el proceso de emancipación humana, esto es, la lucha por la dignificación del hombre como sujeto de derechos, se plantea como el resultado del desenvolvimiento de dos impulsos emancipatorios sucesivos. Para el autor, la relación que guardan entre sí ambas emancipaciones no es de derivación continua, sino de negación dialéctica³.

1 Cfr. Franz J. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto”, en *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, 316-319 (en adelante: *RSR*).

2 Hoy esta inversión alcanza su paroxismo en la destrucción sistemática de países enteros, realizada en nombre de las “intervenciones humanitarias”. Cfr. F. Hinkelammert, “Subjetividad y nuevo orden mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, 42-53 (en adelante: *CEySSE*).

3 Cfr. F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 79- 89.

Un primer momento en ese proceso corresponde a la emergencia y constitución de la legalidad capitalista, producto de las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. Dentro de este horizonte, una primera determinación de la igualdad y la libertad es la que formula John Locke, representante intelectual de la gloriosa revolución inglesa, que legitimaría teóricamente el nuevo papel de Inglaterra como potencia imperial mundial. Locke concibe la libertad y la igualdad a partir del modelo del contrato de compra y venta, donde individuos particulares-abstractos intercambian bienes y servicios en el mercado. Esta conquista de la igualdad/libertad contractual se erige contra las instituciones de la sociedad feudal, sostenidas en la concepción de la desigualdad natural entre los hombres; en tal sentido empuja una primera emancipación, que concierne al individuo autónomo frente a la tradición, el despotismo monárquico y el privilegio feudal.

Ahora bien, el de Locke es un concepto formal, abstracto, “contractual”, de igualdad/libertad, pues el sujeto de derechos está despojado de su dimensión real, como sujeto corporal de necesidades, que deben ser satisfechas para que no perezca. Los derechos básicos a la integridad física, la dignidad personal, la propiedad como medio de subsistencia, son abolidos en función de un solo derecho: la propiedad acumulativa como sistema de eficiencia y competencia⁴. Todo el que resista el nuevo orden burgués, legitimado como expresión de un derecho natural anterior a la sociedad, es un enemigo declarado que entra en guerra ilegítima contra la burguesía, y que, convertido en un peligro para el género humano, puede ser legítimamente desposeído y esclavizado.

Ahora bien, en este horizonte burgués de emancipación humana, despejado por la Revolución inglesa y teorizado por Locke, la Revolución Francesa de 1789 viene a postular una categoría diferente de la igualdad/libertad contractual. Es la categoría de “ciudadano”, que procede de Rousseau y que, a diferencia de la de “individuo privado autónomo” de Locke, satisfecho en todas sus expectativas por el libre intercambio mercantil, porta una ambigüedad teórica profunda, capaz de conmover los conceptos de libertad e igualdad en su primera formulación burguesa.

Por una parte, el ciudadano es el resultado de una operación de abstracción, por la cual el individuo egoísta renuncia voluntariamente al uso de la fuerza y a la defensa de sus intereses particulares, para adoptar el punto de vista general de la ley igual para todos. Por esta vía, las diferencias reales (económicas, sexuales, raciales), generadoras del desorden y la lucha –problemas éstos que el orden político basado en el consenso (contrato) venía a solucionar–, no desaparecen sino que resultan expulsadas del espacio político y opacadas. Así, “la universalización de las relaciones jurídicas y la instalación de la legalidad y el derecho en el corazón del ordenamiento político” son operaciones específicamente burguesas que permiten “invisibilizar las divisiones de la sociedad sustituyendo un mundo de fronteras visibles por un mundo de circulación universal de sujetos y mercancías”⁵. La instalación de la legalidad burguesa supone el tratamiento de todos “como si” fueran iguales; es

4 La propiedad deja de ser vista como un medio de sustento y pasa a considerarse capital susceptible de valoración y orientado a la maximización de beneficios. *Cfr.* F. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *RSR*, 61 ss.

5 Michel Pêcheux, “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos”, en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986, 105-115; cit. por Alejandra Ciriza, “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”, en A. Borón, (ed.), *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO y Eudeba, 2000, 79.

una ficción que permite controlar el litigio, a condición de poner entre paréntesis las desigualdades reales. Y, sin embargo, éstas permanecen operantes fuera del espacio abstracto de la ciudadanía política y de la legalidad universal, cuestionando permanentemente la legitimidad de la solución diseñada. El ciudadano ha devenido libre por la renuncia a su capricho arbitrario y por la obediencia a la ley. Pero dado que la legitimidad de la ley se basa en el consenso (es la ley que él mismo se ha dado), la dominación que funda es ciertamente paradójica: solicita el consentimiento del ciudadano al tiempo que lo oblitera constantemente tras el imperativo de la “voluntad general”. He aquí la ambigüedad teórica portada por la “ciudadanía” como categoría política burguesa..

Esta ambigüedad inherente a la categoría de ciudadanía, a pesar de sus límites ideológicos y de sus compromisos con el orden burgués, permitió reformular el sentido de la primera emancipación humana y dinamizó un proceso libertario de otro signo. Pues, si bien la propiedad, lejos de ser suprimida, es legitimada, y la igualdad es establecida en el nivel impersonal de la ley, sin capacidad de injerencia en el espacio extra-político de la economía y la vida privada, también es cierto que, en un cierto sentido, la supremacía del interés general, representado en el Estado, sugiere la atribución de una facultad de control público sobre las apetencias y pasiones privadas, de donde puede seguirse la regulación preventiva de acumulación excesiva y de las relaciones mercantiles liberadas a su propia lógica.

En esta línea Hinkelammert argumenta que, aunque la dimensión de la “ciudadanía” no elimina las relaciones contractuales entre individuos privados, abre un espacio público, en el cual la igualdad contractual se sanciona como ley y se expresa en el voto (formalmente) universal. El burgués deviene ciudadano, pero la ciudadanía es una categoría universal que abarca, al menos potencialmente, a todos. “De esta manera, la libertad/igualdad sigue siendo considerada como espacio de emancipación frente a los poderes de la sociedad antigua, la monarquía y la ortodoxia eclesial. Sin embargo, [...] se manifiestan nuevas dimensiones de la ciudadanía, que estaban completamente ausentes en el pensamiento surgido de la revolución inglesa”⁶. Por esta vía el Estado, como representante y garante de esa igualdad contractual, se constituye en una instancia de intervención frente al mercado y a los efectos indirectos desniveladores de la igualdad contractual: controla precios y combate los monopolios. De esta forma, la categoría de ciudadanía, al consagrar un espacio público al interior de la sociedad burguesa, desencadena una dinámica de la igualdad concreta, que se expresa a través de nuevas demandas. Sus consecuencias históricas se apreciarían en los dos siglos siguientes, cuando occidente fuera sacudido por movimientos sociales que exigieron nuevos derechos.

Esta dinámica histórica da lugar a una segunda emancipación, que no concierne ya al individuo liberado frente a los poderes de una sociedad tradicional, sino a formas concretas de subjetividad humana. La particularidad de esta emancipación radica, a juicio de Hinkelammert, en que los derechos que demanda este sujeto concreto no sólo no son alcanzados mediante una extensión de la libertad/igualdad contractual sino, que, por el contrario, están en conflicto con ella⁷.

6 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 81.

7 “Pero en el siglo XIX esto se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia [...]. Y esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de

Esto significa que la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado como institución dominante origina un conflicto interno al sistema. El sujeto que plantea el conflicto no es el “salvaje” no incorporado a la sociedad burguesa, sino uno emergente del interior mismo de esa sociedad. Además, no reivindica el retorno a las sociedades anteriores, sino que afirma su libertad concreta frente a los efectos destructivos de la libertad contractual sobre el ser humano y denuncia que, bajo su institucionalización, reaparece la dominación solapada, supuestamente abolida por la primera emancipación. El paradigma teórico de esta nueva exigencia de emancipación lo formula Marx, cuando devela la inversión que acontece en el seno de la igualdad contractual: la lógica de la compra y venta, que se muestra como realización de la igualdad en la esfera de la circulación, oculta la desigualdad real de los hombres en la órbita de la producción⁸. La crítica marxista a la sociedad burguesa se realiza en nombre de la igualdad y dignidad humanas supuestamente requeridas y prometidas por la primera emancipación, para denunciar su no realización en el marco de la sociedad burguesa. El descubrimiento de Marx de la reaparición de la dominación bajo un ropaje nuevo –que no se sanciona como desigualdad legal sino que se realizan como transmisión de poderes en el intercambio de equivalentes–, de una desigualdad, que brota, por tanto, desde el interior de la igualdad contractual misma, se extiende, durante los dos siglos posteriores, desde la lucha obrera por el socialismo hacia otros ámbitos de afirmación del sujeto humano concreto: por la emancipación política de las mujeres, por la liberación de los esclavos, contra el racismo, por la independencia política de las colonias, por la preservación de la naturaleza, etc.

La nueva concepción del hombre que subyace a esta segunda emancipación produce un nuevo tipo de derechos humanos, que ahora se reclaman frente a discriminaciones que no pueden superarse mediante el aumento de la libertad contractual, y que requieren una respuesta desde otro campo, donde aparece el hombre como sujeto corporal, con derecho a alimentación, abrigo, vivienda, educación, salud, cultura, identidad, género, trabajo, etc. La segunda emancipación produce una rebelión contra los efectos indirectos de los resultados de la primera emancipación, que librados a su lógica interna de compra-venta operan la inversión de los mismos derechos humanos y su sustitución por la institución mercado.

La estrategia de globalización en curso, motorizada a partir de los años '80 es una respuesta brutal e irracional desde arriba a esta dialéctica emancipatoria que procede desde abajo, desde la resistencia de los afectados contra los efectos destructivos de la lógica del mercado. Por aquellos años se había vuelto evidente la necesidad de fundar un nuevo orden

Locke [...]. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por eso abandonarla. Luego, hay un conflicto interno derivado de la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado, de lo que la imposición del capitalismo significa”, en F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 84..

8 Hinkelammert remite a la siguiente cita de *El Capital*: “*La órbita de la circulación o del cambio de mercancías*, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham [...]. Al abandonar esa órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo, parece como si cambiase algo en la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*”, en C. Marx, *El Capital*, 2 ed., I, México, FCE, 1986, 128 s; cit. por F. Hinkelammert en “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 85.

económico y ecológico a nivel mundial, que limitara la racionalidad económica del mercado y le impusiera el respeto por la reproducción del hombre y de la naturaleza⁹. Sin embargo, la sociedad burguesa se negó entonces a afrontar ese desafío, prefirió negarlo y regresar a una forma de capitalismo puro –que había sido superado por la vía keynesiana después de la segunda guerra mundial–, cuya manifestación fue una política económica de *tabula rasa*. A partir de esta decisión, los ajustes estructurales realizados por los Estados, pero impulsados por las burocracias privadas, borraron los derechos humanos de la vida humana, dejando sin efecto conquistas históricas importantísimas, conseguidas a partir de las luchas seculares por la emancipación. Todos los derechos del ser humano como sujeto concreto fueron rápidamente anulados y marginados, sustituidos por la absolutización del mercado. No se trata, empero, de un regreso sin más a las declaraciones del siglo XVIII, pues el individuo propietario ha sido sustituido por las burocracias privadas, que, constituidas en un poder extraparlamentario de alcance mundial, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. Su poder, no sometido al control público ni al voto democrático, ha socavado la democracia y ha convertido a los gobiernos en los apéndices del gran capital. “Se han transformado en la gran aplanadora del propio ser humano”¹⁰. En su entronización culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

Hoy, el mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y esa absolutización de la relación mercantil, ha conducido a la destrucción de la propia democracia liberal.

2. LA MODERNIDAD OCCIDENTAL: ILUSIONES Y MITOS DE LA SOCIEDAD DESENCANTADA

La referida dialéctica resistencia/institucionalización, motorizada por la lucha en pos de la emancipación frente al poder de turno, es inherente a la condición humana y, como tal, está presente a lo largo de todo el recorrido del hombre en la tierra; encontramos sus trazas en los mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones y en la ideología neoliberal actual. Sin embargo, sólo en el marco de la modernidad este proceso dialéctico corre serios riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico del mundo y del hombre mis-

9 Cfr. F. Hinkelammert, “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”, *RSR*, 169-171

10 F. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto”, *RSR*, 319. La estrategia de acumulación que conocemos como “globalización” arranca a partir de los años 70, cuando las grandes transformaciones tecnológicas, puestas al servicio del capital, permiten operar la conversión de las llamadas “multinacionales” en “empresas de producción mundial”, dirigidas por burocracias privadas, que incrementan su poder y subordinan a las burocracias públicas. Este análisis de Hinkelammert contiene una aguda crítica a las hipótesis de Max Weber, quien previó la transformación de la empresa privada en burocracia, pero desestimó su potencial destructivo, convencido de que la libre competencia frenaría su avance sobre el espacio de la ciudadanía. Por el contrario, Weber atribuyó a las burocracias públicas el peligro de acallar las demandas de los ciudadanos y establecer un poder mundial total. En este sentido, la evolución del capitalismo hacia la actual etapa de globalización desmiente categóricamente los temores y previsiones del gran sociólogo alemán. Cfr. “La crisis de poder de las burocracias privadas. El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual”, en *Revista de Filosofía*, N° 40, 2002-1, Universidad del Zulia, Maracaibo, 15-33.

mo, que le confiere al poder una capacidad de control y de disciplinamiento de las resistencias que lo enfrentan y de destrucción de las relaciones sociales y del entorno natural, de carácter inédito en la historia humana¹¹.

La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Pero, precisamente por el carácter dialéctico de la negación puesta en juego, la modernidad no representa una mera ruptura con la tradición anterior; por el contrario, puede ser entendida como un proceso de secularización, en el cual los mundos trascendentes –los mitos de la reconciliación plena del hombre con Dios, con la naturaleza y con los otros hombres, en un ámbito “más allá” de esta vida– son reemplazados por mundos trascendentales. El problema que encierra esta sustitución-secularización radica en que ese más allá “mejor posible” proyectado, resultado de una idealización construida por abstracción, puede sufrir una distorsión en su función de orientación de la praxis. Esto sucede cuando se oblitera el carácter trascendental de esa utopía y se la considera como un mecanismo de funcionamiento perfecto fácticamente realizable a futuro.

Para Hinkelammert esto es, precisamente, lo que ha acontecido en el seno de la modernidad occidental. La Ilustración y las revoluciones burguesas sustituyeron el cielo religioso transmundano del cristianismo, no para abolirlo, sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como mecanismos de funcionamiento perfecto, que son construcciones idealizadas, conceptos abstractos de perfección, no concebidos como ideas reguladoras de la práctica sino como ámbitos de plenitud posibles y alcanzables por un proceso de aproximación asintótica¹².

La escalera que une la tierra con este nuevo cielo secularizado es el mito del “progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”, que ha devenido en el fundamento de “una religión intramundana”. El mito del progreso o del crecimiento indefinido introduce una trascendencia externa a la vida humana, a la que impone una tensión hacia el futuro, resultado de la proyección infinita de los desarrollos técnicos presentes.

La ilusión del progreso, médula mítica de la modernidad, tensa el presente hacia el futuro y orienta los medios hacia los fines, desencadenando, en definitiva, la expansión de

11 Hinkelammert sostiene: “por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez”; “Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica*. Entrevista de Norbert Arntz”, en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI, 2001, 77.

12 “Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática. [...] Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. [...] Puede] decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito”; en F. Hinkelammert, “Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas”, inédito, San José, 2000, 22 p., 5.

un tipo de racionalidad reductiva: la racionalidad instrumental, guiada por la eficacia técnica y el rendimiento económico. Basada en un tipo de eficiencia fragmentaria y calculada, esta racionalidad no reconoce la reproducción de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia de la totalidad del mundo y como criterio externo y anterior a la calculabilidad misma. Su esencia consiste en la subsunción de toda acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin, planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales, que orientan la producción y el consumo, la investigación empírica, el desarrollo y la aplicación de tecnologías, a partir del cálculo costos-beneficios y hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia.

Esta orientación de la acción por el cálculo y la eficacia técnica, característica de la modernidad, comporta el desentendimiento por las consecuencias de la acción en cualquier ámbito que exceda la relación medios-fin. De esta forma, cualquier resultado indirecto de una acción directa, particular y fragmentaria, que afecte o comprometa la totalidad sociedad-naturaleza en la que esta se enmarca, es excluida de toda consideración y es conceptualizada como “efecto no intencional”, sobre el cual el actor individual carece de responsabilidad¹³.

La “irracionalidad de lo racionalizado”¹⁴, producida en el mundo actual como consecuencia de la absolutización de la acción directa fragmentaria, propia de la modernidad, se devela como el resultado histórico de una particular forma del utopismo moderno. En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista, que conocemos como “globalización”, es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado. El mercado, especie de divinidad despojada de su carácter externo y trascendente, y convertido en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, interviene como una instancia reguladora omnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, realiza automáticamente el interés general¹⁵.

Muy pronto se hizo evidente el carácter mítico de esa ideología y el hecho de que esta lógica instrumental, orientada por la obtención de ganancias, producía efectos no intencionales de carácter destructivo: el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza (hombre y naturaleza)¹⁶. A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales

13 Cfr. F. Hinkelammert, “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, *RSR*, 203-205.

14 “Irracionalidad de lo racionalizado” significa que “la acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto”; F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 345.

15 Adam Smith produce la formulación clásica de este mito con su metáfora de la mano invisible (automatismo del mercado). Cfr. F. Hinkelammert, “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, *RSR*, 200-203.

16 Lo señala Marx, cuando afirma: “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”, en *El Capital*, I, ed. cit., 482 s; cit. por F. Hinkelammert, en “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”, *RSR*, 163.

se generalizó, dando lugar a las crisis globales: particularmente, la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y los problemas de violencia que afectan la convivencia humana¹⁷. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Son el síntoma de la barbarie inmanente al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas y nos advierten sobre un asunto decisivo: el “asesinato es un suicidio”¹⁸.

El aserto remite a una realidad primaria, que la supremacía del sujeto calculante, del individuo poseedor, no puede obviar: el ser humano es un ser corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes y necesita de ellos. La reproducción de la propia vida requiere que él mismo y los demás hombres permanezcan integrados en el circuito natural de la vida humana.

A Hinkelammert le interesa enfatizar el carácter no idealista de la resistencia frente al sistema y a su racionalidad/irracionalidad. La resistencia no se realiza en nombre de ideales inmaculados, relativos a un deber-ser de tipo esencial a una “naturaleza humana” hipostasiada y colocada más allá de la historia y de las necesidades materiales del sujeto viviente y corporal. Se resiste en nombre del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. Ahora bien, este interés material primario –sobre el que se funda, a nuestro juicio, una ética materialista del bien común en contraposición a cualquier ética idealista– supone poner entre paréntesis el interés del cálculo egoísta, según el cual cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la libre competencia entre iguales.

La satisfacción de las necesidades corporales es útil porque de lo contrario se termina la posibilidad de la vida. Es una utilidad que plantea, además, una necesidad ética ineludible, ubicada más allá del ámbito de las opciones o las preferencias. Pero sucede que esta ética no opcional sino necesaria, que atiende a las condiciones de posibilidad de la vida misma, surge del campo de lo útil, pero enfrenta la utilidad calculada cuya lógica destruye todo lo útil. Ahora bien, el tipo de utilidad y el tipo de interés material que está en juego, no son los del *homo economicus*, sino los de cada uno como miembro de un conjunto, como sujeto viviente, corporal y natural, cuyo respeto se exige porque es la condición de la propia vida. En este sentido, el ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

En el ámbito del individuo calculador el interés particular aparece como contrapuesto al del otro y al de la naturaleza. Parece legítimo, entonces, el sacrificio: sacrifico al otro y a la naturaleza para salvar mi pellejo. Pero esto no es más que una falacia, pues la puesta en

17 Una expresión de tales crisis globales en la economía actual es el “estancamiento dinámico”; sobre este tema, Cfr. F. Hinkelammert, “El estancamiento dinámico y exclusión en la economía mundial”, en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, N° 22, Año VII, Buenos Aires, otoño de 2003, 5-54.

18 Dice el autor: “La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio”; F. Hinkelammert, “El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado”, en *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 ed., San José, DEI, 1998, 265 (en adelante: EGS).

marcha de la lógica del cálculo desencadena la un espiral de violencia y destrucción, que demuestra lo contrario: el individuo calculador, al totalizar el cálculo, no sólo sacrifica a los otros y a la naturaleza, también se sacrifica a sí mismo en el altar del mercado, pues socava las bases de la propia vida y produce las amenazas globales.

La afirmación del sujeto parte de un juicio de base: no es posible una vida feliz sin que el otro –incluida la naturaleza– la tenga también. Destruir al otro para vivir uno, es una lógica basada en la ficción de una forma de subjetividad abstracta y reductiva, que desemboca en la autodestrucción. De allí se deriva el carácter del sujeto como instancia intersubjetiva, no individual. La intersubjetividad es condición indispensable para que el ser humano llegue a ser sujeto.

En síntesis, el hombre es una totalidad socio-natural, que necesita integrarse con los demás hombres y con la naturaleza. El circuito natural de la vida humana supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. El “asesinato es suicidio” porque el sujeto viviente posee carácter intersubjetivo. Ignorar el carácter de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia humana, supone decretar una sentencia de muerte para el otro, para la naturaleza y para sí mismo¹⁹.

En la ponderación del capitalismo global como resultado de la sacralización de la institución mercado, late la crítica de Hinkelammert a la razón utópica como dimensión inherente a la modernidad. Esta crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Sin embargo, el autor advierte que una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica. En esta operación, la razón utópica resulta presa de una ilusión trascendental: proyecta conceptos abstractos y los concibe como una “totalidad-presente”, esto es, como alcanzable mediante un acercamiento paulatino. Al concebirse la totalidad como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El resultado es la sacralización del *statu quo*, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica²⁰.

Por tanto, la crítica de la razón utópica que propone Hinkelammert no es ella misma antiutópica; por el contrario, lo que busca es iluminar la falacia de la ilusión trascendental,

19 “El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto”; F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 348.

20 La crítica sistemática a la tendencia utópica de la razón moderna ha sido desarrollada por Hinkelammert en su obra *Crítica de la razón utópica* (Bilbao, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, 2002, 400 p), donde ha sometido a un análisis riguroso las diversas formulaciones utópicas que subyacen a las sociedades actuales: la neoliberal, la conservadora, la anarquista, y la propia del socialismo soviético (en adelante, citamos esta obra como *CRU*).

que atribuye carácter empírico a los principios trascendentales de la razón humana²¹. Sólo si la utopía se piensa como una idea reguladora o una “totalidad ausente”, en el sentido de nunca presentificable en términos efectivos, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real.

3. EL GRITO DEL SUJETO Y LA FORMULACIÓN DEL BIEN COMÚN

Como otras expresiones del pensamiento utópico moderno, la ideología neoliberal del mercado total es una utopía del progreso de aspiración universal, que promete la unidad del género humano alrededor de una institución sacralizada —el mercado—, verdadero mecanismo de legitimación del sistema social existente. Pero a diferencia de otras utopías, ciertamente menos peligrosas, en este caso se trata de una que, en nombre de la *Realpolitik*, demoniza todas las demás utopías libertarias y se hace pasar por anti-utopía²². Proclama el “fin de la historia”, combate todas las formas de resistencia que se le oponen y las interpreta como factores distorsionantes de su lógica y de su afán expansionista; de este modo, el proceso destructivo se acelera a riesgo de alcanzar un punto de no retorno, a partir del cual ya no sea posible evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

La mundialización del capital mercantil, industrial y financiero, es la expresión extrema de la totalización de la relación mercantil, de su elevación como institución sacralizada por encima de la vida humana y la naturaleza. Para desanimar todo intento de búsqueda de alternativas, la estrategia de globalización necesita apoyarse en una cultura de la desesperanza, y promueve, por tanto, la convicción de que el ser humano, tratado como superfluo, realmente lo es²³. En el seno de esta cultura, las rebeliones se transforman en movimientos espontáneos, sin capacidad efectiva de cambio, que no alcanzan a conmover el sistema. Sin embargo, aparecen también movimientos contestatarios, portadores de la idea de que “un mundo mejor es posible”. Se manifiestan en ocasión de las reuniones de los organismos financieros internacionales (Seattle, Davos, Praga, Génova, Porto Alegre, Cancún), y promueven un pensamiento en términos de alternativas, con una doble orientación: apuntan a reformular la globalización como estrategia de acumulación de capital, que amenaza el mundo global como totalidad, y promueven una cultura de la esperanza.

21 El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y F. Hinkelammert, “Prólogo” y “El realismo en política como arte de lo posible”, *CRU*, 15; 367.

22 Cfr. F. Hinkelammert, *El diablo y su historia en el interior de la historia de la Modernidad*, particularmente las páginas correspondientes a “La conspiración comunista mundial” y “La conspiración terrorista mundial” (31-34), San José, inédito, 38 p. (en adelante: *DHHM*). También: F. Hinkelammert, “Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas”, *CRU*, 277-294.

23 La expresión ideológica más pura del capitalismo global actual es el antihumanismo nihilista, que renuncia a cualquier utopía anterior, basada en el “interés general”, y abraza la mística de la muerte. Sobre este tema, Cfr. F. Hinkelammert, “El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo”, *EGS*, 231-245 y “Teoría del valor y teorías de los valores: el valor de uso (corporalidad) y sus negaciones”, en *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996, 123-141 (en adelante: *DCS*).

El desarrollo y consolidación de una alternativa teórico-práctica, capaz de evitar la constitución de un poder político total, complementario del poder económico de las burocracias privadas en el mercado global, exige la recuperación urgente del horizonte de la emancipación humana. Para ello es necesario articular las resistencias mundiales con la exigencia del **bien común**. Ahora bien, no se trata, para Hinkelammert, de un bien común concebido en términos apriorísticos, anterior a la sociedad y expresado en leyes naturales vigentes para todo tiempo y lugar; por el contrario, es una idea reguladora formulada por un sujeto a partir de la experiencia histórica particular: la experiencia de que la universalización del mercado degrada la condición humana y pone en riesgo la sustentabilidad de la vida.

Esa experiencia nos muestra que la única posibilidad de evitar el desastre que se anuncia en las crisis globales en curso es la resistencia de los afectados, que, precisamente, en la misma medida en que resisten, afirman su carácter de sujetos vivientes en oposición al sistema. La sociedad deshumanizada actual objetiva lo humano, lo subordina a la lógica del cálculo, lo sacrifica en aras de los fines del mercado, lo priva de su dignidad como sujeto. En la medida en que el ser humano aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin se resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en el transcurso de la cual resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la racionalidad-irracionalidad de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma²⁴.

El devenir sujeto del hombre, en el marco de la sociedad del mercado global, se manifiesta como “grito”, como rebeldía ante la destrucción de la unidad hombre-naturaleza y hombre-hombre, como reclamo por la plenitud humana, la libertad y la dignidad negadas en la totalización real de la lógica del cálculo de utilidades.

El bien común es la formulación positiva de ese reclamo. Consiste, por tanto, en una alternativa que surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y que formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto que grita. El significado del bien común se despeja ante la necesidad de enfrentar las crisis globales, que ponen en evidencia la necesidad de asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y de reformular la estrategia de acumulación actual como condición de posibilidad de la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción, y, en esa medida, se opone a la ética del mercado y a su confianza irresponsable en la armonización espontánea de los intereses particulares en un “interés general”.

Acorde a la crítica de la razón utópica que atraviesa todo el pensamiento de Hinkelammert, la formulación del bien común supone un desarrollo dialéctico abierto: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a

24 *Individuo y sujeto* se revelan, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su aplastamiento. En el límite, el *homo economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica, es el sujeto aplastado, transformado en objeto. Cfr. F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización”, *RSR*, 341-351.

la que nos acercamos asintóticamente, ni en un programa que se aspira a realizar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal–, sino en una “ausencia trascendental”, que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso²⁵.

El carácter abierto de la dialéctica histórica y la propia condición humana –que afirma su libertad cuestionando la legitimidad de las instituciones, pero que no puede prescindir de ellas–, plantean la necesidad de reconocer, en el punto de partida del enfrentamiento con el sistema, que una vez producida su transformación en nombre del bien común, las propuestas formuladas inicialmente contra su lógica destructiva pueden volcarse nuevamente, una vez integradas en él, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces. Por tanto, el bien común nunca es una meta empírica, sino un horizonte trascendental, una idea reguladora que orienta el camino de la afirmación de la libertad.

Esta concepción del bien común como “ausencia trascendental”, que nunca estará disponible como presencia efectiva y empírica, supone la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente. Por este camino deviene posible pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada presente, siempre sostenido en la convicción de que la ausencia no puede abolirse, pues es el indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

4. UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA Y DE LA MEDIACIÓN

La emancipación humana, entendida como un proceso dialéctico en el que la lucha por el reconocimiento de derechos cuaja en formas de institucionalidad, que cristalizan y oprimen al sujeto e impulsan de nuevo la resistencia, encuentra su punto de inflexión actual en el enfrentamiento del sujeto vivo con el mercado global, como sistema que lo aplasta. En este contexto, el bien común se expresa como exigencia de transformación del sistema. Sin embargo, esta exigencia no debe plantearse en términos de una abolición del sistema (mercado y dinero). En este punto, Hinkelammert desarrolla una visión crítica tanto de la utopía marxiana como de sus derivaciones en el pensamiento soviético posterior. Acuerda con Marx en la crítica a la sociedad capitalista en tanto “imposible” (en el sentido de insostenible): por su lógica destructora de las fuentes de la riqueza, es un tipo de sociedad incompatible con la reproducción de la vida humana. La afirmación de la vida como condición de posibilidad de cualquier sistema social viable, plantea la exigencia de producir un control consciente de la ley del valor. Sin embargo, suponer que las relaciones mercantiles pueden ser abolidas completamente es proyectar una ilusión utópica similar –inversa pero gobernada por la misma racionalidad instrumental moderna– a la del mercado total como mecanismo de funcionamiento perfecto²⁶.

25 El concepto de bien común como “ausencia trascendental” fue desarrollado por F. Hinkelammert en sus clases, en el marco del Seminario de Investigadores Invitados, realizado en San José, Costa Rica, entre agosto y noviembre de 2000.

26 Para Hinkelammert, “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo [...] sino en su imaginación de una alternativa [...]. Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen rea-

De la insostenibilidad del capitalismo se sigue la necesidad de la transformación social en un sentido socialista y democrático, acorde al fin de la sobrevivencia de la humanidad. Pero no se sigue la afirmación de un tipo particular de sociedad (ya sea la asociación de productores libres que coordinan directamente su división del trabajo, en Marx, o la coordinación *a priori* de todas las relaciones económicas, en el socialismo soviético). Y ello por dos razones complementarias, ambas derivadas de la concepción antropológica inherente al pensamiento de nuestro autor:

En primer lugar, la reproducción de la vida humana como criterio para juzgar cualquier estructura social y cualquier formulación ética, es un concepto negativo: exige no convalidar una determinada forma de organización social y política, en la medida en que ponga en riesgo la vida misma, pero no postula, en cambio, la necesidad de una forma de sociedad determinada. El error de Marx consiste en haber convertido indebidamente ese criterio negativo en positivo, tal como sucede cuando se proyecta una *societas perfecta* como única alternativa posible. En este mecanismo opera la razón utópica moderna, no sometida a crítica, que plantea de nuevo una meta a alcanzar en términos de aproximación asintótica a un fin de la historia predeterminado e hipostasiado, que juzga sobre el presente en términos maniqueos de condena o sacralización absolutas.

En segundo lugar, las relaciones mercantiles y el cálculo en dinero, que “están sofocando la vida humana”, no pueden, empero, ser abolidos porque su surgimiento no se debe exclusivamente a la aparición contingente de la propiedad privada. Además de esta razón histórica existe una explicación de la aparición del mercado y del dinero que remite a la condición finita y fragmentaria –no superable– del conocimiento humano mismo²⁷.

En efecto, la coordinación de la división social del trabajo, en tanto es un producto de la práctica social e histórica de los hombres, está sujeta a las propias limitaciones de nuestra capacidad cognitiva. A partir de un cierto grado de complejidad social, el desarrollo de la división social del trabajo, como sistema interdependiente en todos sus componentes, deja de ser susceptible de una coordinación directa y *a priori*, basada en el conocimiento suficiente de todas las variables puestas en juego. Las relaciones mercantiles suplen esta limitación del conocimiento, produciendo una coordinación *a posteriori* e indirecta del siste-

lista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza –socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social– designa también un orden determinista [..., que] debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes [...]. De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Esto sucede, según el autor, cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante el mutismo de los cambios de los precios de las mercancías (Cfr. C. Marx, *El Capital*, I, ed. cit., 289s). Prosigue Hinkelammert: “Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de ‘idea regulativa’, se transforma en una ilusión trascendental [...]”. Sin embargo, toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira más allá de lo que es la *conditio humana* [...]. No se trata de [realizar] una libertad *a priori* de leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos –en el grado que sea posible– por medio de la acción asociativa o solidaria”; en F. Hinkelammert, “Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden”, *DCS*, 252-259.

27 Cfr. F. Hinkelammert, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, *CRU*, 327-332.

ma. Cuanto más avanza la división social del trabajo es menos reversible la institucionalización de las interrelaciones por el mercado, que supondría un regreso a sistemas de producción anteriores y menos eficientes en términos de productibilidad del trabajo.

Para Hinkelammert, la exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que produce el automatismo del mercado. De allí se plantea la necesidad de una adecuada planificación económica, que asegure la racionalidad a partir de una división social del trabajo, capaz de solventar las necesidades. Esta es la finalidad de la planificación económica, que garantiza la autonomía de decisión del sujeto humano respecto de la distribución de los ingresos y del empleo; pero esta necesidad no debe plantearse en términos de una polarización excluyente y maniquea entre mercado y plan.

La planificación cumple la función de asegurar la satisfacción de las necesidades y la reproducción de la vida. No sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado para producir una tendencia al equilibrio. Así como el mercado suple la falta de un conocimiento completo, la planificación suple la incapacidad del mercado para asegurar el equilibrio económico; y, aunque ningún plan pueda lograr un equilibrio pleno, siempre podrá evitar, al menos, las catástrofes económicas y sociales producidas por el automatismo del mercado.

El ser humano aspira a la libertad, y la condición de posibilidad de la libertad es la reproducción de la vida real. Pero ni la planificación ni la autonomía empresarial son, en sí mismos, el ámbito privilegiado de la libertad. Ambas carecen de una legitimidad originaria que las exima de tener que justificar su extensión más allá de su esfera de acción necesaria. La relación entre ambas instituciones (mercado/plan) debe concebirse en términos de un equilibrio entre sus actividades respectivas. “La planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que éste”²⁸. Cualquier intento de exceder ese límite sólo puede justificarse a partir de argumentos puramente ideológicos, basados siempre en algún tipo de ilusión utópica.

La utopía de la libertad trascendental es el horizonte de un desarrollo puro y completo de la vida, que motiva la acción, pero no indica una dirección unívoca hacia una meta prefijada, y es inaccesible en términos efectivos. En relación con ese imposible, la realización de la libertad, en un sentido democrático y socialista, sólo puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Ese criterio nunca puede postular un modelo de sociedad determinado, sino que ofrece una perspectiva, que, partiendo del carácter subsidiario de toda forma de institucionalidad respecto del sujeto humano, despeja, en cada circunstancia histórica dada, las transformaciones sociales y políticas posibles, a fin de promover efectivamente la satisfacción de las necesidades de todos a través de la inserción universal en la división social del trabajo. Esta

perspectiva abre un abanico amplio de sociedades posibles, y sólo excluye aquellas formas de institucionalidad que, por su carácter sacralizado, ponen en peligro el circuito natural de la vida humana y conducen hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

Ese criterio de delimitación entre mercado y plan debe garantizar la base real de la reproducción de la vida de todos, que es la condición de posibilidad de cualquier horizonte de emancipación humana; sin embargo, ello no significa que la satisfacción de las necesidades básicas constituya, en sí misma, la meta de la emancipación. Es, más bien, la condición material previa para que la emancipación sea posible y, en tal sentido, constituye su piso, no su techo. En cualquier sociedad histórica se plantea una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades institucionalmente organizado, y la proyección de una satisfacción posible, más plena y abarcativa, que impulsa la crítica de las instituciones existentes. Por eso, la satisfacción de las necesidades básicas no es estática, sino que se desarrolla en el proceso histórico mismo. Y la dinámica de ese proceso procede de la imaginación trascendental, por la cual la idealización de la satisfacción subjetiva de las necesidades plantea la necesidad de reformular y cambiar las instituciones dadas. Esa puesta en movimiento de la historia nace siempre del reconocimiento entre sujetos como tales, un reconocimiento que excede el marco institucional, rompe sus límites y orienta la praxis hacia la universalidad humana trascendental, en el sentido de la eliminación de las opresiones, discriminaciones y explotaciones. Sin embargo, las emancipaciones que brotan de este suelo requieren una respuesta institucional para afirmarse y generalizarse. Sin instituciones y leyes no es posible la satisfacción de las necesidades humanas²⁹.

De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento al nivel de la imaginación trascendental, surge el dinamismo de la historia, que siempre está impulsada por la realización de una emancipación más plena. En cambio, del hecho de que esta relación entre sujetos no pueda prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación. Su raíz última es la necesidad de coordinar mediante algún tipo de institución la división social del trabajo, como consecuencia de la imposibilidad de un conocimiento perfecto que permita una coordinación directa. Esta coordinación contiene siempre un elemento de dominación, que no puede suprimirse porque de ella depende la organización del proceso productivo y toda su eficacia técnica y formal. De la específica forma de articulación de la dominación con la satisfacción de las necesidades, depende el grado y tipo de explotación y opresión generadas por la dominación.

A partir de la imposibilidad de abolición de la dominación, la acción política debe concebirse como el esfuerzo por reestructurarla de manera que sea posible minimizar la

29 El autor lo expresa en estos términos: "Pero la satisfacción de las necesidades básicas –poder contar a partir del propio trabajo con alimentación, techo, salud, educación, etc.- no equivale a la satisfacción de *todas* las necesidades. Ningún sistema institucional satisface jamás el conjunto de todas las necesidades. A la satisfacción de éstas se llega por la relación subjetiva entre sujetos que comparten lo que haya, sin excluir potencialmente a nadie. Ahora bien, para que esto satisfacción de las necesidades pueda progresar, la satisfacción de las necesidades básicas es condición objetiva, pero no es más que eso. Por lo tanto, aparece una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado, y la satisfacción de las necesidades que, muchas veces, rompe institucionalizaciones y comparte la vida en el reconocimiento subjetivo. A partir de esta tensión se reproduce constantemente la imaginación trascendental, y a la luz de ella es desarrollada la satisfacción de las necesidades [...]. Por esta razón la satisfacción de las necesidades básicas no es algo estático, sino que se desarrolla con el proceso histórico mismo. Sin embargo, la dinámica de este proceso proviene de la imaginación trascendental como idealización de la satisfacción subjetiva de las necesidades, que plantea por la mediación institucional, el cambio de las mismas instituciones"; *Ibidem*, 352.

opresión y la explotación. Se trata de promover la transformación de la dominación en el sentido de que la vida de todos sea lo más digna y humana posible. Para ello, más allá del control consciente de la ley del valor, es necesario además “el control consciente de todo el proceso de institucionalización y, en este sentido, del control democrático de la dominación”³⁰. Ello supone aspirar a una institucionalidad que no sólo satisfaga las necesidades económicas de todos, sino que además respalde constantemente la emergencia de nuevos derechos humanos que surgen a partir de las relaciones entre sujetos que se reconocen. La satisfacción de las necesidades básicas es la base de la emancipación humana, pero no es suficiente; es la condición material para el desarrollo sostenible de los derechos humanos, pero no los agota en sí misma.

La dominación se expresa en leyes e instituciones, y conforma una determinada legalidad. Pero legalidad no es sinónimo de legitimidad. La ley sólo es legítima en la medida en que está al servicio del despliegue de las potencialidades humanas, para lo cual debe, como mínimo, resultar compatible con la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Por su propia inercia, todo sistema de leyes e instituciones tiende a la irracionalidad, a su sacralización y a la subordinación del hombre y el medio natural a sus propios fines. En el otro extremo, la exigencia de legitimidad y de racionalidad procede siempre de la resistencia frente al sistema.

Dado que la sociedad tiene que basarse en una legalidad institucional, su grado de racionalidad dependerá de la resistencia en nombre de la sobrevivencia humana. Es la resistencia la que interpela a las instituciones y exige su sometimiento a las condiciones de vida del hombre; impone así una mediación entre el criterio formal-racional de la legalidad y el criterio concreto de la vida humana, y obliga a reformular la ley y las decisiones tomadas a partir del cálculo medio-fin en el sentido de la satisfacción de las necesidades, la reproducción de la vida y la emancipación. La racionalidad de la sociedad es, por tanto, el resultado de un conflicto constante entre legalidad y legitimidad.

La ética del bien común surge en conflicto con el sistema y se le opone. Se expresa como resistencia frente al mercado, que amenaza y distorsiona la vida del hombre y de la naturaleza. El sistema, por su parte, interpreta como distorsiones del mercado las exigencias del bien común, y procura eliminarlas o anularlas. Hay, por tanto, un conflicto entre dos posiciones antagónicas: de un lado, el sujeto que resiste y exige el bien común; de otro, las relaciones mercantiles. Sin embargo, a partir de esta contradicción irresoluble, Hinkelammert sostiene que la ética del bien común debe aspirar al equilibrio entre los dos polos del conflicto (resistencia del sujeto vs. relaciones mercantiles), y no a la eliminación de la instancia institucional del conflicto. La razón de esta afirmación se encuentra en que la vida humana necesita de ambos polos para reproducirse, aunque el conflicto entre ellos aparezca necesariamente³¹.

30 *Ibid.*, 354.

31 “La ley absoluta y la negación absoluta de la ley son los extremos de la polarización posible[...]. Son perfectamente maniqueos, un polo surge para destruir al otro. El sujeto en su corporeidad no se puede hacer valer sino por la mediación entre el polo de la ley y la autoridad y el polo de la crítica de ley y autoridad en nombre de la vida humana. La única referencia válida para esta mediación es la posibilidad de otro mundo, en el cual todos caben, todos los seres humanos y la naturaleza también”; F. Hinkelammert, *DHHM*, 35.

El sistema se rige por un tipo de eficiencia fragmentaria, basada en el cálculo costo-beneficio, que no considera los factores no calculables ni los efectos indirectos de las acciones directas. En nombre del bien común, el sujeto resiste, interpela al sistema y le exige someter el cálculo de utilidad a determinados valores —el respeto al ser humano, a todas las dimensiones de su vida y a la vida de la naturaleza—, anteriores al cálculo mismo. Estos valores resultan de la experiencia subjetiva del reconocimiento mutuo de los seres humanos y la relación con la totalidad del mundo como sistema interdependiente, cuyo conocimiento en detalle nos está vedado. No son leyes o normas, sino criterios para discernir e interpelar a las leyes, normas e instituciones. Su fuerza no radica en la legalidad, sino en la resistencia que la enfrenta en nombre de la legitimidad. Por su introducción en el sistema, limitan el campo de acción de la eficiencia fragmentaria, en nombre de un tipo de eficiencia de signo distinto, que podemos llamar “reproductiva”, pues aseguran la reproducción de la vida y, con ella, la del propio sistema, que, sin este límite, tiende a la autodestrucción³².

El reconocimiento de esos valores humanos es paradójico y conflictivo, pues, sin él, no resulta sostenible el mundo basado en decisiones calculadas y fragmentarias. Hay un conflicto entre la necesidad del cálculo fragmentario que rige las instituciones (y el mercado, en particular) y la necesidad de limitar ese cálculo por valores que están más allá del cálculo mismo. En el seno de ese conflicto, el bien común es un proceso, en el cual esos valores “son enfrentados al sistema para interpellarlo, transformarlo e intervenirlos”³³.

5. LA EMANCIPACIÓN HUMANA HOY: CIUDADANÍA CIVIL Y NUEVO CONSENSO

La ética del bien común, como ética de la mediación, supone adoptar la perspectiva de la institucionalización de la satisfacción de las necesidades humanas, que despeja la consideración de un tipo de subjetividad humana diferente al individuo privado y al ciudadano político. Frente a ambas abstracciones, se trata de atender al sujeto vivo, dotado de cuerpo y de determinaciones concretas, que, para no morir, requiere una institucionalidad que asegure la posibilidad de su desarrollo, la efectiva realización de un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas por instituciones.

En este sentido, la democracia socialista que propone Hinkelammert es deudora de las dos emancipaciones humanas desplegadas a partir de las revoluciones burguesas. No

32 La racionalidad reproductiva “se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana” y concierne al sujeto. “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 esta acción [...]. Para poder enfocar esta otra racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines [...]. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles, pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Sin no asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir”; en F. J. Hinkelammert y H. 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, 105-107.

33 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR*, 99. Para completar el sentido de su afirmación, Hinkelammert cita al subcomandante Marcos: “te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir”; cit. en *Ibidem*, 100.

abreva solamente en el pensamiento de Marx, al que empero reconoce como fuente ineludible, sino también en una línea del pensamiento liberal-racionalista, representada especialmente por Rousseau. Este liberalismo, que Hinkelammert llama “de la soberanía popular”, nace en pugna con el liberalismo antisubjetivo de Locke, cuya expresión actual es el neoliberalismo. Aunque en su enunciación burguesa no llega a afirmar el derecho a la vida de todos –que queda diluido en la abstracción de las determinaciones reales del sujeto-ciudadano–, la ambigüedad de su formulación despierta un movimiento que tiende hacia esa dirección.

Después de la experiencia histórica del socialismo real, es necesario actualizar el liberalismo racionalista de la soberanía popular –que Hinkelammert considera operante en el propio Marx³⁴– de una manera nueva, articulándolo a la crítica del socialismo que no logró limitar la actividad estatal en función del sujeto. Debemos retomar y profundizar la “orientación subjetiva del socialismo”, que se encuentra presente en sus formulaciones originales, “especialmente en el pensamiento de Marx” y que luego “se perdió en medida considerable cuando el socialismo soviético institucionalizó la utopía socialista original”. Del socialismo real es necesario rescatar el desarrollo de la base real de la vida de todos como condición de posibilidad de la organización social, para pasar, a partir de allí, a la afirmación de la libertad en todas sus formas, que no se agotan en esa base material. “Esto es el sometimiento del Estado socialista a la soberanía popular, y este hecho explica por qué el pensamiento socialista tiene que integrar de una manera nueva la tradición liberal-racionalista”³⁵.

En el marco de la dialéctica de la emancipación humana, tal como es abordada por nuestro autor, se trata de mediar y conciliar entre dos posiciones en conflicto: afirmar los valores del bien común, frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual, para que las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización del mercado, sean garantizadas; y afirmar, conjuntamente, la propia libertad/contractual, como punto de partida que habilita la segunda emancipación.

Que la primera emancipación, de la que resultan los derechos individuales, debe ser afirmada, significa admitir que, aunque desencadena una lógica abstracta de la igualdad (equivalencia entre mercancías intercambiables) que priva al sujeto humano de sus determinaciones concretas y lo supedita al mercado, es el punto de arranque de la dinámica de la emancipación.

34 Hinkelammert encuentra una expresión paradigmática de la inscripción libertaria del pensamiento de Marx, en esta cita de *El capital* (ed. cit., I, 606): “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el asesinato del hermano? (Horacio)’. Roma, símbolo del imperio en todos los tiempos, es la Inglaterra de la época de Marx (la ‘reina de los mares’) y los Estados Unidos de la nuestra. Marx denuncia el asesinato del hermano como fundante de toda civilización imperial y anuncia el levantamiento, frente al poder absoluto del imperio de turno, de ‘la joven república gigantesca’: ‘es la sociedad civil desde abajo –interpreta Hinkelammert–, cuando logra hacerse democracia vigente’”. Este Marx libertario permanece a la orden del día y señala “la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar a las burocracias privadas de las empresas transnacionales y poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza”; F. Hinkelammert, “El nuevo imperio y nosotros”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, DEI, N° 107, mayo-junio de 2003, 47.

35 F. Hinkelammert, “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, *CRU*, 337.

En esa dinámica, el individuo autónomo, producto de la primera emancipación, entra en tensión con el ciudadano, que exige su transformación política a partir del sometimiento de su libertad arbitraria a la ley universal. Con la aparición en escena del ciudadano se abre un espacio distinto al del mercado: el espacio público donde los diferentes encuentran la posibilidad de ejercer un derecho igual y de presionar por la supresión de las discriminaciones que, más allá del ámbito de lo político, se reproducen y ponen en peligro la continuidad de la existencia. La ciudadanía, en tanto construcción abstracta de la igualdad que despoja a los individuos reales de sus atributos concretos –de su cuerpo real³⁶– instaura una tensión entre la igualdad proclamada por la ley y la lógica del cálculo, que gobierna las relaciones económico-sociales y genera discriminaciones. Es una ficción, pero con suficiente pregnancia para traccionar la dinámica de la lucha por la emancipación humana en el sentido de la conquista real, efectiva, de derechos iguales para los diferentes y de condiciones suficientes para el despliegue de sus proyectos de vida.

La propuesta de Hinkelammert consiste, por tanto, en recuperar, junto con la crítica a la lógica mercantil de cuño marxiano, la categoría rousseauniana de ciudadanía, sometiendo el carácter ficcional de esta última a una crítica determinada. Pues, si el “ciudadano” despeja un horizonte de libertad, se debe a la peculiar relación que entabla con la ley. En cuanto produce la ley con su libre consentimiento, no es subsumido por ella y permanece como instancia que la legitima y que puede interpelarla en la medida en que esta tienda a independizarse de su origen subjetivo. El problema aparece cuando Rousseau ahoga este primer impulso libertario del concepto de ciudadanía en el concepto de “voluntad general”. La voluntad general opera en sentido inverso a la afirmación la libertad del sujeto frente a la ley: es un principio absoluto que, al someter al ciudadano, funge como anterior a cualquier decisión o elección efectiva. El resultado es una legalidad que predetermina lo que el ciudadano tiene que afirmar libremente, si quiere ser libre [...]. La voluntad general es considerada una voluntad *a priori* a la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que someterse³⁷. Por este camino, el descubrimiento de Rousseau se diluye, y la libertad del ciudadano, subsumida en un imperativo anterior a la voluntad del sujeto concreto, termina equivaliendo a la ley de la igualdad contractual: todos son iguales y libres en la medida en que se someten a la lógica contractual, de donde resulta que la libertad no es más que subordinación del hombre al mercado. La tensión entre individuo y ciudadano se resuelve a favor del primero, y se interrumpe la dinámica de la emancipación humana.

Para conjugar la crítica de Marx a la dominación-explotación de la sociedad capitalista y la idea de la libertad de Rousseau como autodeterminación, hay que, en primer lugar, retrotraer el concepto de ciudadanía antes de su deriva por la voluntad general. La recuperación de un espacio para una libertad e igualdad no abstractas, sino preñadas de determinaciones concretas, supone sustituir el concepto de *voluntad general*, que hace abstracción de las diferencias como determinaciones concretas y plantea una *ciudadanía política* despojada de corporalidad, y oponerle una *voluntad de todos*, entendida como espacio de la *ciuda-*

36 Rousseau sustituye “el cuerpo real de los sujetos por un nuevo cuerpo, incorpóreo y desmarcado, indiferenciado y etéreo, aunque corruptible: el cuerpo social”. Esta sustitución “permite la transfiguración del sujeto concreto en ciudadano abstracto, a la vez que expulsa del espacio político [...] las desigualdades económicas y las diferencias sexuales”; Alejandra Ciriza, *Op. Cit.*, 87-98.

37 F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, *RSR.*, 100-101.

danía civil, que reúne en sí misma el carácter social, natural e individual del sujeto, y permite pensar la legitimidad de nuevos derechos, que dan pie a las luchas de la segunda emancipación.

El ámbito de la *ciudadanía civil* no reniega de las dos emancipaciones precedentes, aunque reconoce la existencia entre ellas de una relación conflictiva. Afirma la libertad/igualdad al tiempo que la limita, para que la propia estructura social no vuelva imposibles las metas de la segunda emancipación (del sujeto concreto), despejadas en el marco de las luchas sociales de los siglos XIX y XX por el socialismo, el feminismo, contra el racismo, por la liberación de las colonias y la preservación de la naturaleza. Complementariamente, formula los derechos de la segunda emancipación de modo tal que su afirmación no haga imposible su mediación por la libertad/igualdad contractual. Para ello, la *ciudadanía civil*, contrapeso de la voluntad general en el esquema de la ciudadanía política de Rousseau, debe fundarse en una referencia a un *bien de todos*, cuya realización sea objetivamente necesaria para la preservación de la vida.

La articulación de un espacio para el ejercicio de la ciudadanía civil, desde donde los sujetos concretos, no despojados de sus atributos, resistan los efectos destructivos de la primera emancipación, interpiden a las instituciones y exijan el control consciente de la ley del valor y el control democrático de la dominación política, debe alcanzar una capacidad suficiente para intervenir en la lógica inerte del sistema y someterla a reglas de funcionamiento establecidas desde la afirmación de la vida. Para tener posibilidades de éxito, la resistencia ciudadana tiene que ganar la opinión de las mayorías, mostrando la lógica del suicidio colectivo que anida en la sociedad moderna, y debe expresarse en un *nuevo consenso* sobre la necesidad de intervenirla para someter al sistema a una lógica diferente. Esto es, el bien común, como criterio que exige el respeto y la garantización de la reproducción de la vida real de todos los hombres y de la naturaleza, debe ser consensuado.

Ahora bien, el “nuevo consenso” que postula el autor, posee características completamente diferentes a las del “contrato” de la tradición burguesa. Mientras que este se basa en el formalismo jurídico que juzga a los individuos “como si” fueran iguales, despolitizando las diferencias y obligando al ciudadano a adoptar el punto de vista general de la ley despersonalizada y desprovista de capacidad de injerencia en la esfera privada y en el espacio económico, el *nuevo consenso* que propugna Hinkelammert comporta la renuncia a soluciones definitivas, expresables a partir de procedimientos formales o de leyes universales, que siempre resultan de la abstracción de las diferencias y la supresión del conflicto.

De tales premisas surgen tres criterios de delimitación del consenso posible. En primer lugar, reconocida la legitimidad del conflicto en sí mismo y de las partes que lo conforman, deben descartarse todas aquellas soluciones que aspiren a la eliminación de uno de los dos polos (las relaciones mercantiles, de un lado, y la resistencia del sujeto frente a ellas, de otro), y que, como hemos señalado ya, no resisten la crítica al utopismo de la razón moderna. En segundo lugar, convenida la índole no suprimible del conflicto, la búsqueda de una solución debe plantearse en términos de provisoriedad, de modo que el acuerdo logrado será entendido como expresión, en un contexto determinado, de la mediación del bien común entre las partes en conflicto. Dicho de otro modo, la existencia del conflicto es legítima, pero cada conflicto en particular tiene que legitimarse, esto es, debe llevarse a una negociación de posiciones antagónicas, que tienen que demostrar la validez de sus pretensiones a la luz del bien común. En tercer lugar, como el bien común no es una norma sino un criterio históricamente determinado para discernir y enjuiciar las leyes y normas, el consenso resultante no puede aspirar a formularse en principios de regulación de validez uni-

versal. Por lo tanto, el consenso no se funda en el reconocimiento de leyes, como resulta obvio si recordamos que son éstas, precisamente, las que hacen aparecer el conflicto. La ley es una instancia universal que aspira a producir justicia mediante su aplicación a todo conflicto posible. Sostenerla como criterio por encima de la interpelación del sujeto, que grita ante los mandatos de su universalismo abstracto, equivale a ilegitimar el conflicto mismo y a trocar la resistencia en obediencia ciega.

La emancipación humana, como horizonte regulador de la práctica, supone la no subsunción de la resistencia en la ley universal, que obliga al sujeto que resiste a acatar sus imperativos. La dinámica propia de la historia humana está motorizada por la emergencia de situaciones concretas que exigen reformular la ley, a la luz de las exigencias nuevas que plantea el bien común. La absolutización de la ley muestra siempre deudas con los poderes instituidos, que la dotan de ese carácter de instancia hipostasiada, erigida por encima del sujeto. Negarse a reformular la ley es no reconocer la contingencia de las relaciones sociales. Porque la sociedad es contingente, porque las leyes e instituciones que la regulan son producto de la práctica histórica anterior (y por tanto modificables), es que el bien común es histórico, carece de formulación apriorística y se expresa siempre como resistencia y conflicto frente a las leyes e instituciones dadas. La condición humana es, al mismo tiempo, el fundamento de la aspiración infinita a la libertad y el límite interno infranqueable que impide su realización completa. Estamos constreñidos por nuestra propia *conditio* a perseguir la plenitud (libertad, dignidad) y a realizarla sólo fragmentariamente, a través de la contingencia y finitud de formas de institucionalidad, que siempre implican dominación. Lo que aparece en un momento de la historia como conquista de la libertad, luego se percibe como dominación, es resistido y debe ser sometido de nuevo a crítica y a reformulación.

El consenso nace de la lucha contra la ley, y no de la conformidad supuesta en torno a la aplicación universal de la ley; nace del disenso, no del acuerdo previo. Por tanto, su concreción requiere asumir que hay un *plus* de subjetividad no objetivable en leyes, instituciones, lenguaje o argumentación, que siempre permanecerá operante, interpellando a esas objetivaciones del sujeto.

La proyección idealizada de mecanismos de funcionamiento perfecto, que Hinkelammert busca desactivar a partir de su propuesta de un consenso de nuevo tipo, fundante de la *ciudadanía civil*, se expresa hoy, paradigmáticamente, a través de dos formas de utopismo. Por una parte, es necesario sospechar de la ilusión de la democracia, que postula la solución de todos los conflictos por la decisión de la mayoría. “No obstante, también la democracia constituye dominación, frente a la cual aparecen estos conflictos. También los poderes democráticos son poderes”³⁸. Pretender dirimir el problema apelando a las decisiones democráticas, formalmente constituidas a partir de los procedimientos de representación y delegación, es una forma renovada de imposición de una solución única, que niega la legitimidad del conflicto. El dictado de la mayoría no está exento de tornarse, en determinadas condiciones, en un imperativo de muerte y destrucción³⁹.

38 *Ibidem*, 102.

39 En este sentido, el autor recuerda la advertencia de Hannah Arendt: “resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática –es decir, por una decisión mayori-

Por otra parte, tampoco la referencia a una “comunidad ideal de comunicación” puede resolver la cuestión. En este caso se reitera el recurso a una idealización, mediante el mismo gesto, típicamente moderno, de proyección utópica de un mecanismo de funcionamiento perfecto, pensado a partir de la comunicación real, pero abstrayendo de ella sus rasgos de contingencia y opacidad, al que se pretende que la comunicación real se aproxime asintóticamente. A partir de la introducción de esa ficción, se aspira a sustituir el conflicto por un procedimiento de derivación de normas basado en un consentimiento racional potencialmente universal. Para ello, se concibe al diálogo como una discusión idealizada entre sujetos puramente “dialogantes”, que prescinden de su realidad corporal y se entienden a partir de argumentaciones igualmente despojadas de la inevitable ambivalencia y equivoicidad del lenguaje; en tales condiciones, tales sujetos acordarían sobre normas universales, cuya aplicación produciría necesariamente justicia. Como en el “contrato” de la tradición moderna clásica, que crea al “ciudadano” sin atributos, aquí opera la ilusión de la libertad/igualdad formal-contractual entre equivalentes, expresada ahora por la universalidad y racionalidad (abstractas) del discurso, en el seno de la comunidad ideal de comunicación. Sin embargo, convendría recordar que el conflicto se plantea entre la libertad/igualdad contractual y sus efectos destructores implícitos o no-intencionales sobre los afectados; y tiene que ser reconocido y solucionado en cada caso. No puede haber una solución por medio de principios universales, cuya aplicación produce precisamente la aparición del conflicto. “La verdad de un discurso es una cuestión de su contenido efectivo y no puede ser derivada de forma directa de un consenso formal”⁴⁰.

Tanto la apelación a la democracia como a la referencia a la comunidad ideal de comunicación buscan eliminar la disidencia, expulsarla del espacio acotado de la racionalidad, declararla contingente. En cambio, Hinkelammert pretende legitimarla, pues la entiende como expresión de una crítica a los poderes instaurados y a los efectos destructivos de toda dominación. Sólo el reconocimiento de la legitimidad del conflicto y de sus polos permite actualizar el bien común a través del enjuiciamiento de las normas vigentes, que deben ser discernidas frente a las exigencias despejadas en la historia de la humanidad.

taria- de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes” [*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, 377s]; cit. por F. Hinkelammert, en *Ibidem*, 103.

- 40 F. Hinkelammert, “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, *CEySSE*, 256. Agrega el autor que “cualquier norma tiene validez únicamente en el grado en que es aplicable, y ella es aplicada si se puede vivir con ella” (256). Por una parte, se plantea así la necesidad de relativizar el criterio de universalización como validante de las normas. “Este supone al universalismo como criterio de normas y como institución universal. En cambio, el criterio de verdad, como lo hemos formulado nosotros, comprendería al universalismo como un universalismo del ser humano concreto, como lo formula el joven Marx, o sea, como...*el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable* [Marx, K. *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*]. En relación a este universalismo del ser humano concreto, el principio formal de universalización, como lo formula Habermas, tiene un carácter subordinado. En consecuencia, todas las normas e instituciones tienen que ser cambiables en el sentido de este imperativo categórico” (*Ibidem*, 257-258). Por otra, dado que ni la contingencia del lenguaje ni la del mundo son ellas mismas contingentes, sino inevitables y determinadas por la propia *conditio* humana, se excluye “cualquier afirmación cuya validez presupone algún tipo de aproximación asintótica infinita a alguna situación ideal. Las ideas regulativas no pueden ser realizadas, pero tampoco pueden ser aproximadas por ningún proceso en el tiempo [...] Si excluimos cualquier aproximación asintótica infinita a situaciones ideales, cae entonces la tesis central de Apel de la identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia”. Pues, excluida la idea de un progreso infinito de aproximación del discurso real entre seres humanos vivos y contingentes a una comunidad ideal de comunicación, “se separan de nuevo los principios constitutivos y los principios regulativos de la experiencia es necesario abandonar cualquier intento de aproximación asintótica a una situación “ideal” (*Ibidem*, 259-260).

Acorde con ello, la solución al conflicto es un punto de equilibrio provisorio e inestable, sometido permanentemente a revisión. La razón analítica no puede discriminar *a priori* el lugar donde establecer ese punto de equilibrio, sólo la vida, en el desarrollo de su conflictividad, puede dar la respuesta en cada situación concreta.

El criterio de delimitación del alcance de las instituciones y de mediación entre ellas y las resistencias legítimas de los sujetos frente a las mismas, debe ser consensuado para convertirse en una fuerza operante, con capacidad de interpelar el sistema y reformularlo. Pero el consenso en cuestión no aspira a ser ratificado a partir de principios universales ni por medio de soluciones únicas. Su fuente no es la ciudadanía política, ese espacio público, abstracto y escindido (alienado) de la vida real de los sujetos concretos, sino la *ciudadanía civil*, conformada por seres que son simultáneamente privados y públicos, individuales y sociales, y que se reconocen como tales en la medida en que experimentan que su vida (la de cada uno y la de todos) está mediatizada por la vida de los otros. En la capacidad de hacer esa experiencia de la unidad intersubjetiva hombre-hombre y hombre-naturaleza se encuentra la clave para despejar el camino que conduzca a la superación de la barbarie actual y que permita fundar la sobrevivencia a futuro de la especie humana, sólo posible en el marco de un impulso renovado a la emancipación del sujeto frente a la objetividad dada.

Por esta vía, la reflexión de Hinkelammert se devela como una respuesta inquietante dentro del campo de la filosofía política actual; una respuesta que se atreve a rescatar las potencialidades libertarias de la categoría de ciudadanía, sin desconocer sus límites teóricos e ideológicos, pero la reenvía hacia una formulación de la sujetividad de carácter fundante, no constreñida dentro de las fronteras teóricas de la sociedad burguesa en general y de su configuración histórica actual (el capitalismo global). Logra escapar así a las trampas del reformismo y a sus ilusiones de una democracia acotada y vaciada de contenido; nos muestra que éste permanece preso de la interpretación liberal-abstracta del sujeto político, sumiso a la lógica de la razón calculante y de la primacía del mercado, y nos plantea la exigencia de recuperar el horizonte de la afirmación de la libertad y dignidad humanas en toda su necesaria amplitud y actualidad.