

VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos

Panel 4

Lecturas de Marx en América Latina. A propósito del bicentenario de su nacimiento

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real. La teoría del reflejo como teoría del espejo desde el humanismo de la praxis: de Franz J. Hinkelammert a Karl Marx

Yamandú Acosta¹

Resumen: La exposición explora la reconstrucción crítica del materialismo histórico de Marx, que desde el humanismo de la praxis como perspectiva compartida con aquél, en los términos de una fenomenología de la vida real en la que la teoría del reflejo de la tradición marxista, liberada de toda tentación mecanicista es resignificada como teoría del espejo, es realizada por Franz J. Hinkelammert en América Latina. El pensamiento crítico y las direcciones de su reconstitución, el materialismo histórico en la lectura de la tradición marxista, el materialismo histórico como fenomenología de la vida real, lo imaginario: el reflejo en el espejo, el no ser como trascendentalidad inmanente al ser, la presencia de una ausencia: lo humano, de la alegoría de la caverna de Platón a la teoría del espejo de Marx, son los ejes problemáticos sobre los que se trabaja. Resulta un materialismo histórico en el sentido de una fenomenología de la vida real, más allá de toda ortodoxia; válido y vigente para el discernimiento crítico de las estructuras, instituciones e ideologías de dominación del capitalismo globalizado del siglo XXI.

Palabras clave: Materialismo histórico; fenomenología de la vida real; teoría del reflejo; teoría del espejo; humanismo de la praxis.

¹ Universidad de la República, Uruguay. Dirección electrónica: yamacoro49@gmail.com

Introducción

El objetivo de la presente exposición es procurar una presentación reflexiva del que tal vez pueda ser uno de los aportes centrales efectuado por Franz J. Hinkelammert a la comprensión de aspectos fundamentales del pensamiento de Marx como paradigma de pensamiento crítico, en términos de una lectura crítica inmanente al mismo, que por cierto puede extenderse en sus pretensiones de validez y vigencia, a las derivas –más o menos ortodoxas- que desde aquél pensamiento del siglo XIX, atraviesan en siglo XX y llegan hasta este siglo XXI como marxismo, también en América Latina.

Ese aporte que hemos tratado de identificar en el título de la presente exposición, no obstante tratarse de una presencia que atraviesa la obra de Hinkelammert en su conjunto, a los efectos de la factibilidad de la misma, lo tomaremos fundamentalmente a partir de la consideración del capítulo titulado “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico” (Hinkelammert, 2010: 227-269), en el libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, del que analizaremos su Introducción (227-228), su primer apartado “El materialismo histórico en su formulación clásica” (229-230) y su Primera Parte “El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real” (230-254).

En este texto, la obra de Marx a partir de la cual fundamentalmente –sin descuido de otras, que oportunamente serán referidas-, Hinkelammert efectúa sus consideraciones, reflexiones y desarrollos, es *El Capital*, en su edición del Fondo de Cultura Económica (traducción de Wenceslao Roces) del año 1966; pero frecuentemente interviene sobre esta versión a partir de su conocimiento de la obra en su lengua de origen, aportando su propia traducción.

El pensamiento crítico y las direcciones de su reconstitución

Por “pensamiento crítico” se han entendido y pueden entenderse diversas prácticas y estrategias de pensamiento, por lo que a los efectos de evitar distorsiones o malos entendidos acerca de lo que Hinkelammert entiende como reconstitución del mismo a lo largo de su vida y de su obra, y en particular de los textos que dentro de

la misma consideraremos, nos remitiremos a la sencilla pero elocuente precisión que sobre este concepto nos ofrece en un libro de 2007:

Todo pensamiento, que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos. (Hinkelammert, 2007: 278)

En esa caracterización –que compartimos– queda claro que el pensamiento crítico estrictamente tal es constitutivamente normativo; no solamente no tiene relación con una crítica nihilista sino que se coloca en las antípodas de ella, constituyéndose en la perspectiva de ese criterio de la emancipación humana que es humanización².

La humanización del ser humano en que su emancipación consiste, implica la humanización de las relaciones humanas y de las relaciones de la humanidad con la naturaleza; sin la humanización de estas relaciones a través de la emancipación respecto de relaciones deshumanizantes, la humanización que desemboca en emancipación, no es posible.

Desde el discernimiento de las relaciones deshumanizantes de los seres humanos entre sí y con la naturaleza que niegan, someten e invisibilizan esa humanidad que las trasciende –según procuraremos hacer evidente– como su trascendentalidad inmanente y desde esa condición como fundamento para la

² Enrique Dussel prefiere “liberación” en lugar de “emancipación”, pues esta última acotaría la “humanización” a los límites de la modernidad. En ese sentido escribe: “La Modernidad se definió como «emancipación» con respecto al «nosotros», pero no advirtió su carácter mítico- sacrificial con respecto a «los otros»” (Dussel, 1992: 249). El de la “emancipación” sería el proyecto moderno que en su contenido “conceptual” implica la emancipación del “nosotros”, pero que en su contenido “mítico” que es su complemento negativo, implica la construcción de aquella emancipación sobre el sacrificio de “los otros”. Para una humanización incluyente de los otros, hay que superar la modernidad y su emancipación. Esa superación se opera en el proyecto de “liberación” de la “Trans-modernidad”. El sentido que en el conjunto de la obra de Hinkelammert tiene la “emancipación” de «nosotros» implica como condición necesaria que incluya la de los «otros» con los cuales podamos tener algún tipo de relación; por lo tanto, equivale a «liberación» como Dussel la define.

Respecto a la vigencia nos hemos permitido discernir por entenderlo pertinente, lo *vigente* en términos de lo *instituido* y lo *vigente* en términos de lo *instituyente*. Entendemos que las propuestas analítico-crítico-normativas del *humanismo de la praxis* que discurren de Marx – en Europa en el siglo XIX- a Hinkelammert –en América Latina en los siglos XX y XXI-, y que recorreremos de Hinkelammert a Marx, son –en el sentido de Sambarino- *válidas* y por ello *vigentes* en términos *instituyentes*.

orientación crítico-reguladora de las prácticas emancipatorias y humanizantes, se constituye y reconstituye la identidad del pensamiento crítico así entendido a través de la praxis humanista, como un humanismo de la praxis que en el conjunto del pensamiento de Marx encuentra formulaciones válidas y vigentes³ cuando son recuperadas desde la especificidad de los problemas que plantean las relaciones deshumanizantes en los siglos XX y XXI.

Franz J. Hinkelammert, desde ese mismo humanismo de la praxis como su lugar de enunciación, aporta a la perspectiva crítica de la emancipación humana y la humanización, participando activamente en la reivindicación y fortalecimiento de ese humanismo de la praxis a través de su comprensión crítica, que tiene en Marx una referencia fundante.

Para fortalecer ese humanismo de la praxis, es tarea del pensamiento crítico su reconstitución, que implica “la elaboración de elementos de este, que han sido dejados de lado y que fueron marginados por otros” y por lo tanto “una autocrítica” (Hinkelammert, 2010: 227).

Hinkelammert propone dos direcciones para esa autocrítica en la perspectiva de reconstitución del pensamiento crítico.

Por un lado, se trata de “la reconstitución de la economía política” (Hinkelammert, 2010: 227). El punto de partida para la misma debe hacerse desde “la economía política burguesa de hoy” y por lo tanto, se trata de “partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales”. Esta operación no sustituye “la crítica de la economía política de Marx”, sino que como en el caso de cualquier clásico, se apunta a “apropiársela de nuevo desde la actualidad”. Los aportes –válidos y vigentes– de Marx en este sentido “hay que desarrollarlos desde nuestro presente, porque su sentido solamente se hace comprensible desde allí” (Hinkelammert, 2010: 228)⁴.

³ Utilizo los conceptos de vigencia y validez – y por derivación la caracterización aquí propuesta de “formulaciones válidas y vigentes”– en el sentido en el que las caracteriza Mario Sambarino cuando en el marco de un discernimiento entre eticidad y moralidad, se refiere a “la distinción entre lo que en un universo cultural está vigente y lo que en él es válido”, separando “el orden de lo que es según valores” –lo vigente–, y “el orden de lo que es valioso que sea”, lo válido (Sambarino, 1959: 229-290).

⁴ Hinkelammert no solamente postula la tarea de la reconstitución de la economía política, sino que la postulación de la misma está acompañada del esfuerzo objetivado en varios de sus textos y muy especialmente en el voluminoso libro en que comparte autoría con Henry Mora

Por otro lado, como tarea que aporta los fundamentos para la anterior, hay que abordar la crítica “de aquello que tradicionalmente ha sido denominado materialismo histórico. Formula el punto de partida del pensamiento crítico y, por tanto, también de la crítica de la economía política” (Hinkelammert, 2010:228).

A reflexionar críticamente sobre el “materialismo histórico” quiere dedicar Hinkelammert el capítulo que consideramos y a la reflexión sobre esa reconstitución a los efectos de la actualización de su potencialidad crítica, pretendemos dedicar nuestra exposición.

El materialismo histórico en la lectura de la tradición marxista

Podría decirse que en la tradición marxista, más allá de las diversas orientaciones que la componen y que con distinta fuerza llegan hasta el presente, hay consenso respecto a la tesis de que en Marx el “materialismo histórico” como un nuevo y revolucionario punto de vista sobre la realidad, se esboza fundamentalmente en dos documentos: *La ideología alemana* de 1845 –en colaboración con Engels– y el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859. En este segundo documento, escribe Marx respecto del primero en referencia a Engels: “cuando en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior” (Marx, 1955: 342). Sea como ruptura con el punto de vista “ideológico de la filosofía alemana”, sea como ruptura con toda perspectiva filosófica, con el antecedente de 1845, el prólogo de 1859 estaría consolidando –en la lectura marxista– la ruptura con una perspectiva filosófico-ideológica de juventud, desde una perspectiva científica, la del “materialismo histórico” que identificaría la madurez del pensamiento de Marx, como un pensamiento otro, respecto de aquél de la juventud.

El *Prólogo* de 1859 que a diferencia del manuscrito de *La ideología alemana* – de discusión interna con Engels para aclarar sus ideas– no fue como aquél arrojado

por sus autores “a la crítica roedora de los ratones”, sino publicado para difundir el nuevo punto de vista, -como señala Hinkelammert-, al interior de la tradición marxista se convierte en el “clásico” al que normalmente se acude para explicar y entender qué es el “materialismo histórico”.

No obstante “la tradición marxista”, la argumentación de Hinkelammert se encamina en la dirección de mostrar que en *El Capital*, su obra de madurez, Marx no desarrolla los puntos de vista del Prólogo en los que dicha tradición se ha afincado, sino que desarrolla puntos de vista que –de otra manera– ya se encuentran formulados en los escritos de su juventud.

Desde la lectura de Hinkelammert –que compartimos– no hay ruptura del Marx de *El Capital* con el de los escritos de juventud, sino continuidad crítica en el marco del humanismo de la praxis que atraviesa su vida y su obra y que lo ubica en el lugar de enunciación de la emancipación humana y la humanización, que en razón de su validez y vigencia instituyente emerge en distintos espacios y tiempos de la historia de la humanidad y que en Marx lo hace con acento propio y singularmente revolucionario.

Del Prólogo de 1859 surge la ecuación entre estructura o base real y superestructura que está condicionada por la anterior, de la que ésta última en sus formas jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas, ideológicas, es reflejo. Hinkelammert, advierte que la palabra que utiliza Marx en alemán “*bedingen*” no significa “determinar” sino “condicionar”, de lo cual debe desprenderse que “Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base” (Hinkelammert, 2010: 229).

No obstante no haber en Marx una teoría en términos de causa-efecto entre base y superestructura, la impronta de esa lectura, en razón tal vez de su funcionalidad “para el pensamiento más bien burocrático de organizaciones políticas y partidos” (Hinkelammert, 2010: 229), derivó después de Marx en que “las tesis del prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico” (Hinkelammert, 2010: 229-230).

Sin embargo, en lugar de desarrollar análisis a partir del Prólogo de 1859 en línea con su ecuación base real – superestructura, ni en su versión restringida causal de la determinación de esta última por la primera, ni en su versión más amplia – eventualmente más afín al espíritu de la formulación de Marx-, en que la primera aporta para el desarrollo de la segunda condiciones de posibilidad –necesarias aunque no suficientes-, que la hacen posible pero no la determinan causalmente; Marx ha continuado sus análisis en la perspectiva de la teoría del fetichismo, avanzada ya en 1857 en los manuscritos conocidos como los *Grundrisse*, plasmada en la primera edición del primer tomo de *El Capital* en 1867 y consolidada en la segunda edición del mismo, en 1873, bajo el título “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

A la luz de la teoría del fetichismo –que es la línea de reflexión y análisis teórico crítico fundamental del Marx de la madurez, que enlaza con los análisis de crítica de la religión y de la alienación del Marx de la juventud, el *materialismo histórico* – y también *La ideología alemana* de 1845 como proceso de discusión para aclarar ideas y el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859-, adquiere su sentido profundo como *fenomenología de la vida real*, ignorado por la “tradicción marxista”, pero recuperado más allá de ella en el marco de la tradición del *humanismo de la praxis* que la trasciende–y en la que Marx puede y debe con justicia ser ubicado–, por Franz Hinkelammert, quien como Marx en el siglo XIX en Europa, pero ahora en la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI en América Latina, se mueve al interior de esta otra tradición como su lugar de enunciación.

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real

Hinkelammert señala como primer paso dado por Marx en la perspectiva de una exposición e intelección del *materialismo histórico* en la perspectiva de una *fenomenología de la vida real*, superadora de la ecuación base real – superestructura marcada a fuego por el Prólogo de 1859 en el marxismo posterior, el pasaje con el que inicia el Capítulo II “El proceso de cambio” de la Sección Primera “Mercancía y Dinero” del Libro primero “El proceso de producción del capital”, del tomo I de *El Capital*:

Las mercancías no pueden acudir solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan por tanto inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. *Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en la que se refleja la relación económica*. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*. (Hinkelammert, 2010: 230-231)⁵.

Hinkelammert destaca que en la perspectiva de la comprensión del *materialismo histórico* el texto citado efectúa un aporte que no focaliza ninguna relación entre base real y superestructura y menos, una relación en la cual la segunda fuera algo así como el reflejo de la primera.

En este giro fenomenológico que el materialismo histórico registra en *El Capital*, las relaciones entre cosas –que son mercancías o pueden serlo– constituyen una relación económica de la que la relación jurídica –el contrato–, entre los propietarios de la mercancía, lejos de ser un reflejo, muy por el contrario, es el espejo en que esa relación económica se refleja.

Ahora, la relación jurídica –lo superestructural en la perspectiva de comprensión del Prólogo de 1859–, no es “reflejo”, sino muy por el contrario el “espejo” en el cual la relación económica se refleja:

El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y descrita como reflejo, y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en la cual se refleja la relación económica (Hinkelammert, 2010: 231)

A partir de la constatación de esta inversión de sentidos en *El Capital* respecto del Prólogo de 1859, Hinkelammert avanza en la novedad que este modo de construir

⁵ Como ya habíamos anunciado, Hinkelammert cita la edición de *El capital* de Fondo de Cultura Económica, México, 1966 en que la cita corresponde a la página 48 del tomo I. En la de *El Capital* reimpresión que tenemos a la vista de 1972, la cita corresponde a la misma página.

el materialismo histórico que en *El Capital* se insinúa –como fenomenología de la vida real– en una comprensión crítica de la realidad liberada de la lectura mecanicista que pudiera derivarse de aquél prólogo, en la implementación de una lectura profundamente dialéctica en la que “la relación jurídica da el marco categorial, dentro del cual se ve y se interpreta el mundo. Con la relación jurídica este marco categorial presenta a la vez la relación mercantil y las relaciones de producción. *Lo que antes era superestructura, ahora es el marco categorial de lo real.*” (Hinkelammert, 2010: 231)⁶.

El sentido de “reflejo” como condicionamiento de la superestructura por la base real que aparece en el Prólogo de 1859, asumido por Lenin –destaca Hinkelammert– desplaza en la tradición marxista posterior esta teorización dialéctica del reflejo planteada por Marx en *El Capital*, específicamente en su teoría del fetichismo, en la cual en lugar de partir de la base real o estructura, parte de “la realidad de la vida” del “sujeto humano concreto”, en el desarrollo de una “teoría que continúa el humanismo de Marx” (Hinkelammert, 2010: 232).

La lectura estructuralista que la tradición marxista hace de Marx, termina así desplazando a la lectura que en la perspectiva crítica de su humanismo de la praxis Marx efectúa de la realidad en su madurez en *El Capital* en continuidad con el pensamiento humanista de su juventud.

Por ello, no desde la tradición marxista, sino desde el humanismo de la praxis que la trasciende, se hace posible con Hinkelammert la reconstitución crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real que ya estaba esbozada en Marx, pero que fue invisibilizada y desplazada por la tradición marxista dominante y su lectura estructuralista y científicista (fuertemente ideológica, en el sentido de ideología como “inversión de la realidad”, aunque en nombre de la ciencia).

La tesis de Marx invisibilizada y desplazada por la tradición marxista a cuya recuperación Hinkelammert aporta en la perspectiva de la reconstitución crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real,

⁶ La cursiva es nuestra.

es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. (Hinkelammert, 2010: 234).

No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica. (Hinkelammert, 2010: 237), y

Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce. (Hinkelammert, 2010: 238).

Lo imaginario: el reflejo en el espejo

La construcción formalizada de las relaciones mercantiles en el modelo ideal de la competencia perfecta es lo que el espejo de las relaciones jurídicas permite reflejar de las relaciones mercantiles objetivamente existentes. Y por lo tanto es el modo como los propietarios perciben la realidad, por lo que lo imaginario no es ninguna superestructura, sino –como dice Hinkelammert- : “lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es” y concluye “Es el reflejo del reflejo: su dimensión imaginaria” (Hinkelammert, 2010: 240).

Ilustra esta tesis de “lo imaginario” como “dimensión de lo que realmente es” que hace del materialismo histórico una fenomenología de la vida real, el penúltimo párrafo del numeral 3 “Compra y venta de la fuerza de trabajo” del capítulo IV “Como se convierte el dinero en capital” de la Sección Segunda “La transformación del dinero en capital” del Tomo I de El Capital, en el que leemos:

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. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada uno dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos solamente los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social. (Marx, 1972: 128-129), (Hinkelammert, 2010: 239)

El espejo de la relación jurídica que se expresa en el *contrato*, se fundamenta sobre los supuestos de *libertad, igualdad, la propiedad y Bentham* que lo hacen fácticamente posible y lo legitiman. En él se refleja la relación económica mercantil que encuentra en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, condiciones de posibilidad y legitimidad elevadas a la condición de principios. Las relaciones jurídicas no son el reflejo de las relaciones de producción como superestructura condicionada por la base real, sino que las relaciones de producción son el reflejo en el espejo de las relaciones jurídicas contractuales en el que los seres humanos se reflejan y perciben como libres, iguales, propietarios y maximizadores de su interés privado, que no obstante, por una “*armonía preestablecida*” o los auspicios de una “*providencia omniastuta*”, realizan “su provecho mutuo”, “su interés social”⁷.

Las relaciones de producción son posibles, en su existencia y reproducción, porque el marco categorial del espejo de las relaciones jurídicas, las refleja de manera tal que se representan como un ser legitimado en términos de un deber ser en esa dimensión imaginaria en la que los agentes humanos se miran en su identidad y en sus relaciones, constituyendo y reconstituyendo la realidad social:

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas” (...) “... el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros, asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras.

⁷ No obstante Hinkelammert refiere su cita de Marx a la edición de El Capital del Fondo de Cultura Económica –de la que nosotros en este caso la tomamos directamente-, introduce – probablemente fruto de ser el alemán su lengua materna y manejar alguna edición alemana de la obra, algunas pocas modificaciones. En lugar de “providencia omniastuta” traduce “providencia omnisapiente” y en lugar de “interés social”, “interés general” (Hinkelammert, 2010: 239). Los cambios de traducción, sin afectar el significado del argumento central de Marx, introducen algunos matices: la sabiduría pareciera una virtud más socrática y filosófica, frente a la astucia, una virtud más maquiavélica y política; estaríamos en el caso de providencias que no obstante fundamentadas en dimensiones diferentes, arrojarían el mismo resultado. Justamente, este, identificado como “interés social” se remite a la sociedad como figura moderna de lo colectivo que desplaza a toda forma de comunidad, mientras que “interés general” puede incluir un matiz que la pone equidistante del “interés social” moderno y el “interés común” que puede incluir lo moderno, al tiempo que trascenderlo en dirección a los transmoderno por la implícita referencia a la comunidad. “Interés social” puede ser legitimador del producto de la suma de los intereses privados perseguidos por los individuos propietarios libres e iguales en el tejido de sus relaciones contractuales movidos por el ethos benthamiano, mientras que “interés común” puede incluir en tensión con esa misma legitimación una dimensión de potencialidad crítica por su referencia a la comunidad como sujeto; mientras tanto, “interés general” podría ser una suerte de concepto-frontera entre estos otros.

Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos. Un determinado sistema de propiedad no puede existir si no asegura en la mente humana un marco categorial teórico, el cual hace percibir la realidad correspondiente a tal sistema de propiedad como la única realidad posible y humanamente aceptable. Este marco categorial correspondiente se puede encontrar, pues, no solamente en el sistema de propiedad mismo, sino a la vez en los mecanismos ideológicos a través de los cuales los hombres se refieren a tal sistema de propiedad y a la realidad correspondiente. (Hinkelammert, 1981: 1)

Nuestro punto de vista, construido por la mediación del marco categorial que se deriva de los mismos fenómenos sociales en que estamos inmersos, habilita y orienta nuestras percepciones, decisiones y acciones, no es entonces un mero reflejo de las relaciones sociales más profundas –las relaciones de producción–, sino el espejo en el que aquellas son reflejadas y por lo tanto las constituyen en los términos de una fenomenología de la vida real, en cuanto condición de posibilidad de su constitución en el origen y de reconstitución o reproducción a lo largo del tiempo y expansión en el espacio.

Más allá de las relaciones jurídicas y por lo tanto de la crítica del derecho como discurso legitimador de las mismas, en línea con el señalamiento de Marx respecto a que “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica” (Marx, 1994: 67), Hinkelammert destaca: “este mismo marco categorial teórico se encontrará también en los mecanismos religiosos de la sociedad. Una religión puede solamente corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios alrededor del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspondiente” (Hinkelammert, 1981: 2)⁸.

⁸ En Marx hay una crítica de la religión como presupuesto de toda crítica, que Hinkelammert hace evidente en *Las armas ideológicas de la muerte* y sobre la referencia de la cual, en este libro y en el conjunto de su obra, despliega una crítica de la religión y fundamentalmente del capitalismo como religión y de la religión neoliberal del mercado, crítica de la que –sobre el antecedente de Marx– puede identificarse el núcleo duro del pensamiento crítico de Hinkelammert como teología crítica o teología profana (Fernández Nadal y Silnik, 2012). Esta teología profana procede al discernimiento de los dioses. Los dioses –celestiales o terrenales– al depositar la creencia en los cuales se desemboca en “relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, son ídolos o falsos dioses. Frente a esa idolatría deshumanizante, se trata de la fe antropológica –humanizante y emancipatoria– en la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Esas dos espiritualidades de orientación contrapuesta atraviesan las diversas historias humanas.

La perspectiva crítica –humanizante y emancipatoria– se desarrolla en el sentido precisamente de humanizar y emancipar al ser humano para lo cual es necesario humanizar las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, promoviendo entonces una espiritualidad de la vida; frente a ella, la perspectiva legitimatoria del status quo –deshumanizante y esclavizante– se desarrolla en el sentido

Como la dimensión jurídica, la dimensión religiosa⁹ constituyen lo imaginario que “es dimensión de lo que efectivamente es”, no son la superestructura condicionada por una base real, sino el entramado de creencias e instituciones que – como marco categorial- hacen que la realidad social sea “una realidad percibida bajo un determinado punto de vista” el que hace posible “ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras” (Hinkelammert, 1981:1). Son la realidad en su dimensión imaginaria constituyente y no un mero reflejo de la misma.

El no-ser como trascendentalidad inmanente al ser

El espejo de las relaciones jurídicas nos devuelve la imagen en ellas reflejada de las relaciones económicas en el tenor de una suerte de tautología entre las dimensiones imaginaria y material del mundo –el mundo como “*empiria*” y el mundo como facticidad- en la que el primero es producto de la imagen invertida del segundo producida por el espejo de las relaciones jurídicas establecidas entre los propietarios al reflejarlo. A propósito de ello, Hinkelammert cita nuevamente a Marx en *El Capital*:

[...] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* [sachliche!, con carácter de cosas] *entre personas y relaciones sociales entre cosas*. (Marx, 1972: 38), (Hinkelammert, 2010: 240¹⁰).

de deshumanizar y esclavizar al ser humano para lo cual es necesario deshumanizar las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, promoviendo entonces una espiritualidad de la muerte.

La teología profana de Hinkelammert denuncia críticamente a las instituciones, prácticas y creencias que configuran esa espiritualidad de la muerte y aporta críticamente a la construcción de instituciones, prácticas y creencias que sustentan a la alternativa de la espiritualidad de la vida.

⁹ Creo que, en sintonía con Hinkelammert y con Marx, puede suscribirse que “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica”. También, en sintonía con Hinkelammert –y tal vez con Marx– que la dimensión jurídica de la realidad social en la modernidad, es la dimensión religiosa secularizada que propone sus propios dioses terrenales: libertad, igualdad, propiedad, Bentham y el contrato. La crítica de la dimensión jurídica se efectúa a través de la crítica del derecho que sería una suerte de crítica de la religión de un mundo secularizado en los términos de una teología profana para la cual lo relevante no es si los dioses postulados por el derecho moderno existen, sino si la elevación de los mismos a la condición de seres supremos promueve y sustenta una espiritualidad de la vida o, bajo la apariencia legitimante de hacerlo, sustenta, promueve y consolida una espiritualidad de la muerte.

¹⁰En su reproducción del texto de Marx, Hinkelammert introduce la aclaración de la semántica del correspondiente término alemán entre paréntesis rectos.

Y comenta:

Resulta que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar ésta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación del supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarios. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente. (Hinkelammert, 2010: 240)

En este “ser” fetichizado del mundo de la mercancía, o desde su perspectiva, no hay lugar de enunciación para una perspectiva crítica, ni hay eventualmente condiciones para experimentar ni la necesidad ni la posibilidad de la misma, porque se trata de un mundo de las relaciones mercantiles que se refleja en el espejo de las correspondientes relaciones jurídicas, entre las cuales se constituyen los seres humanos como propietarios y se relacionan a través del contrato.

Se mueven en un mundo cuya doble dimensión los constituye y relaciona como lo que son al interior de la ontología de ese ser de las relaciones –económicas y jurídicas, jurídicas y económicas- del mundo mercantil que los confirma a través de la posibilidad y efectividad del contrato que a su vez asegura el orden de ese mundo, en la plenitud de su condición de propietarios.

Para trascender los límites de la fenomenología de la vida aparente – la de los propietarios y sus relaciones contractuales en el mundo mercantil, que implican “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, es necesario poder tener acceso a una fenomenología de la vida real – en la que el materialismo histórico consiste-, lo cual se hace posible en cuanto como trascendentalidad inmanente al ser mundo mercantil y sus relaciones contractuales fetichizadas entre propietarios, se hace necesario y posible recuperar el no ser del mundo de la producción y reproducción de la vida real con sus relaciones de reconocimiento y reciprocidad que hacen a las *relaciones entre personas relaciones sociales* y a las *relaciones entre cosas relaciones materiales*.

Hinkelammert explica por qué el acceso a la fenomenología de la vida real es necesario y posible: “...en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos en cuanto que sujetos de necesidades” (Hinkelammert, 2010: 240). Podríamos decir que el propietario como ser, desplaza, invisibiliza o

reprime al sujeto (de necesidades) como no-ser. Pero el “ser” del propietario que es como el ser humano se reconoce en la fenomenología de la vida aparente del mundo fetichizado de las relaciones mercantiles, solo se sostiene si el “no ser” del sujeto (de necesidades) que él desplaza, invisibiliza y reprime, a pesar de ello, subsiste.

A diferencia de lo que argumentaba Parménides, respecto a que el ser no podría provenir del no-ser ni podría transformarse en él; en lo que se refiere al ser del mundo de las relaciones de producción mercantiles y al ser del propietario al interior de ellas, estos provienen del no-ser de “las relaciones de producción y reproducción de la vida real” y del sujeto de necesidades que al interior de ellas se define, por lo que siempre pueden volver a diluirse en ellas y por lo tanto en el no-ser, por cuanto ese no-ser –aunque negado por ellas y por ello mismo-, es su trascendentalidad inmanente que como tal, no ha dejado de ser su condición de posibilidad:

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo la teoría del fetichismo demuestra, precisamente, que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento. (Hinkelammert, 2010: 241)

La dimensión humana presente por ausencia en el solapamiento tautológico de la dimensión jurídica y la dimensión económica del mundo mercantil que afirman al propietario desplazando al sujeto humano y reducen las relaciones humanas a relaciones contractuales, construyendo un mundo de “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, en cuanto que es “objetiva” entonces su “reconocimiento es necesario”.

Ese reconocimiento hace al lugar de enunciación del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, como “ciencia”.

Se trata de “ciencia” como “*Wissenschaft*” en cuya raíz está el ser humano como sujeto, que es la raíz subjetiva de toda objetividad científica posible –para Marx y para Hinkelammert- y que se opone a la “ciencia burguesa” que es “ciencia ideologizada” –“*science*”- cuya pretensión de objetividad, oculta que en su raíz están

la relaciones –jurídicas y económicas- de la sociedad burguesa de la que muy probablemente trascendentaliza ilegítimamente sus valores a su comprensión pretendidamente neutra de la realidad histórico-social.

El no-ser o ausencia presente de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es el lugar de enunciación del humanismo de la praxis tanto en Marx como en Hinkelammert, no obstante este último marca una diferencia crítica con el anterior, la que no invalida el fundamental acuerdo en cuanto lo que el lugar de enunciación se refiere.

Escribe Hinkelammert:

Marx supone siempre que este paso hacia relaciones sociales directas “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, es algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso hace ver un límite de la misma *conditio* humana. Pero eso no es decisivo. Sin no es un paso posible, resulta un conflicto permanente con continuas y necesarias mediaciones en pos de una humanización de las relaciones humanas. (Hinkelammert, 2010: 241-242)

Mientras para Marx, el establecimiento de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es una meta histórico- social humana empíricamente posible, para Hinkelammert expresa en cambio una imposibilidad humana que hace visible “un límite de la misma *conditio* humana”. En Marx la humanización de las relaciones humanas en los términos que la fórmula por él empleada describe en su plenitud es –en principio- posible y por lo tanto realizable. En cambio, para Hinkelammert, humanizar las relaciones humanas en términos de esa plenitud es –en razón de límites de la *conditio* humana- imposible. La ausencia presente de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” al interior de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” vigentes en el mundo mercantil, como trascendentalidad al interior de estas, opera como referencia orientadora en la construcción de mediaciones de una “humanización de las relaciones humanas” que en términos de plenitud es imposible –porque esa plenitud no es *conditio* humana-, no obstante una humanización conflictiva y nunca acabada es siempre posible¹¹.

¹¹ En línea con esta argumentación de Hinkelammert y en lo relativo al papel de la humanidades en esta “conflictiva y nunca acabada” construcción de las relaciones humanas que hace a la construcción

Más allá de esa diferencia que Hinkelammert señala con Marx respecto a la posibilidad –Marx- o imposibilidad –Hinkelammert- de realizar empíricamente la ausencia presente al interior de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, lo fundamental que comparten –y que comparto- es esa ausencia presente como lugar de enunciación del humanismo de la praxis del que son –somos- parte. Escribe Hinkelammert:

Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analiza. Posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico. Pero no se trata de valores cualesquiera, que se introducen desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado. (Hinkelammert, 2010: 242)

Este otro mundo que está presente como ausencia no es una exterioridad al mundo presente como presencia de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, sino en el sentido de “exterioridad” como “trascendentalidad inmanente” o trascendentalidad al interior de ese mundo visible, del que es su condición de posibilidad y por ello el lugar de enunciación para la mirada crítica sobre él.

Frente a la relación base real – superestructura de sugerente impronta mecanicista, la relación entre ausencia presente invisible como trascendentalidad interior al mundo visible, expresa una relación dialéctica, en el sentido de una “dialéctica trascendental” en la cual las “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” de ese mundo invisible son la condición trascendental de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” del

de la humanidad, ver Yamandú Acosta “Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad” (Acosta, 2014). En este texto, como en otros, la expresión “conflictiva y nunca acabada” se inspira en el título de Norbert Lechner La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado (Lechner, 1984) que sigue siendo para nosotros fuertemente inspirador.

mundo visible. Por tanto, señala Hinkelammert, “Trascendental significa aquí lo imposible, que hace posible ver lo posible” (Hinkelammert, 2010: 242)¹².

No obstante un indudable parentesco de lo trascendental en Marx –y en Hinkelammert- y lo trascendental en Kant, Hinkelammert señala una importante diferencia:

Para Kant lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador y por tanto estático. Es el punto de vista del observador y por lo tanto estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. Por lo tanto, lo trascendental es lo imposible. La trascendentalidad es subjetiva. (Hinkelammert, 2010: 243)

Mientras lo trascendental en Kant es de carácter estático y se remite al sujeto como observador cuyos “a priori” hacen posible las representaciones de lo real en términos de experiencia empírica; lo trascendental en Marx –y en Hinkelammert-, es de carácter dinámico y se refiere a un sujeto de la acción que se representa y persigue metas que en el marco de una factibilidad técnica se propone realizar y, fundamentalmente, un sujeto de la *praxis* –que como trascendentalidad al interior de las dos anteriores determinaciones de sujeto –el sujeto cognoscente y el sujeto de la acción-, es sujeto de un proyecto histórico que implica la transformación de ese mundo y de si mismo, en cuanto ser en el mundo (Hinkelammert, 1990: 229-275)¹³.

El punto de vista de este sujeto de la praxis y por lo tanto del humanismo de la praxis de que es portador, formulado por Marx en *El Capital* como

“relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, trascendentalidad inmanente al mundo de “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, como lugar de enunciación de la crítica y como perspectiva crítica desde ese lugar de enunciación, es una reformulación en un

¹² Nos permitimos pensar que, “trascendental” es también lo imposible que hace posible la existencia de lo posible, además de hacer posible verlo.

¹³ En “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, capítulo VI de Crítica a la razón utópica, Hinkelammert desarrolla en toda su complejidad la cuestión del sujeto humano, en la que más allá del sujeto de la praxis, el “sujeto vivo”, y más allá de éste el “sujeto como sujeto” ostentan la condición de sujeto trascendental, en sintonía con el materialismo histórico de Marx leído y elaborado como fenomenología de la vida real (Hinkelammert, 1990: 229-275)

nuevo contexto de análisis de lo que ya había enunciado en su juventud –en su “Introducción” a la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel de 1843-*, cuando escribe que:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre* y por tanto en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. (Hinkelammert, 2010: 243)¹⁴

Las “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o el “reino de la libertad” a que se refiere en *El Capital* son condición para que el ser humano sea “el ser supremo para el hombre” a que refiere en la “Introducción” de 1843 y por lo tanto el lugar de enunciación de la crítica en uno como en otro texto y contexto, es la misma ausencia presente (Hinkelammert, 2010: 243-244).

Desde esa ausencia presente, al interior del mundo de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, *libertad e igualdad*, conjuntamente con *propiedad* y *Bentham* en cuanto principios sobre los que se sostiene el *contrato* que reduce a la dimensión jurídica el vínculo de los seres humanos reducidos a propietarios contratantes, libres e iguales que buscan maximizar su utilidad, se han transformado en principios de explotación y dominación:

Libertad e igualdad son, en cuanto están definidas en el marco de las relaciones jurídicas, en el mismo acto, en el cual hacen presente libertad e igualdad, mecanismos de la explotación y la dominación. Tienen esto como el otro lado sencillamente porque no son «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en ellas. (Hinkelammert, 2010: 244)

Por ello, señala Hinkelammert, en el siguiente párrafo al que citamos en que Marx se refiere a “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*” y con el que cierra el capítulo y la Sección Segunda de *El Capital*, se hace visible el “drama resultante”:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar

¹⁴ La cita de Hinkelammert del texto de Marx, está tomada de la traducción del mismo que aparece en la compilación de Erich Fromm Marx y su concepto del hombre, FCE, México, 1964, pág. 230.

la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiara algo de la fisonomía de los *personajes* de todo 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*. (Marx, 1972: 129)¹⁵

Explica Hinkelammert: en el espejo de las relaciones jurídicas solamente se reflejan “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*”. No se reflejan “las relaciones directamente sociales entre las personas en sus trabajos” que son la ausencia presente como ausencia en el mundo de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”. Tampoco se refleja el cambio “en la fisonomía de los *personajes*” del “drama” y –fundamentalmente- de la relación que los vincula y el sentido de la misma que se devela en “la suerte que le aguarda” al obrero: que le “*curtan*” su pellejo.

Para que este cambio en la fisonomía de los *personajes* y su relación de dominación y explotación se haga visible, por detrás de las relaciones jurídicas que la legitiman, es necesario formar el juicio “a partir de la ausencia presente”:

Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que *no* es, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de «libertad, igualdad y Bentham» está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural. Desde el punto de vista de aquello que es presente por su ausencia, recién se hace visible. (Hinkelammert, 2010: 245)

Todo ello implica “una ruptura con el humanismo burgués”. Mientras “este cree poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de «libertad, igualdad y Bentham»”, el humanismo de la praxis en Marx –y en Hinkelammert- muestra que como el humanismo burgués mira las relaciones humanas desde el espejo de las relaciones jurídicas, su ampliación de “libertad, igualdad y Bentham” tras la apariencia de emancipación y humanización universales, promueve dominación y deshumanización universales.

¹⁵ Citando –como ya adelantamos- la misma traducción, Hinkelammert cambia algunas expresiones, mejorándolas en la perspectiva del uso del castellano. En lugar de “librecambista vulgaris” escribe “librecambista vulgar”; en lugar de “su propia pelleja”, “su propio pellejo”, por lo que, en lugar de “que se la curtan”, “que se lo curtan” (Hinkelammert, 2010: 244).

Mientras tanto, el humanismo de la praxis al mirarlas desde la ausencia presente de “las relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o “reino de la libertad”, lejos de extender las “*relaciones materiales entre las personas y las relaciones sociales entre las cosas*” vigentes no puede sino responder al “*imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado y despreciable”, esto es, esas relaciones vigentes, para lo cual debe desmontar críticamente la construcción jurídica que provee a su legitimación y naturalización.

La presencia de una ausencia: lo humano

En las estructuras de dominación en general, y específicamente en las estructuras de dominación capitalista, se trata de la producción de una deshumanización de los dominados que hacen presente –como ausencia- su humanidad negada.

Esa humanidad negada, presente como ausencia como trascendentalidad al interior de las estructuras de dominación, es la raíz del pensamiento crítico y de las prácticas de emancipación que desembocan en humanización.

“Deshumanizar a seres humanos, es algo específicamente humano” (Hinkelammert, 2010: 246). Por ello “en el extremo más deshumanizante [de su deshumanización] sigue siendo un ser humano deshumanizado, y las formas de deshumanizarlo revelan, que hasta el que lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negando” (Hinkelammert, 2010: 247).

Y agrega Hinkelammert: “También un animal o la naturaleza, se pueden solamente deshumanizar y no «desanimalizar» o «desnaturalizar»” (Hinkelammert, 2010: 247); esto querría decir que la deshumanización y no la desanimalización o desnaturalización es una posibilidad humana, que quien – intencional o no intencionalmente- lleva a cabo puede ejercer sobre seres humanos, sobre animales no humanos o sobre la naturaleza no humana, porque implica –eventualmente a pesar suyo-, el reconocimiento en esas alteridades y en su relación deshumanizante para

con ellas, de la humanidad que a él mismo lo constituye y que también niega en sí mismo al ejercer sus prácticas de deshumanización. De allí que la humanización incluya a la naturaleza y a las relaciones del ser humano con ella, de donde cobra sentido la reivindicación de derechos de la naturaleza:

Por eso la recuperación de lo humano es, y tiene que incluir, la humanización de la relación humana con la naturaleza. No se puede derivar nada de la naturaleza como tal, no puede haber derechos naturales o de la naturaleza de por sí. La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello que está presente por ausencia en estas relaciones. A partir de ello, por supuesto, se puede adjudicar también a la naturaleza derechos. (Hinkelammert, 2010: 247)

La “humanización” del ser humano, implica “echar por tierra” relaciones deshumanizantes –consigo mismo, con otros seres humanos, con la naturaleza- a partir del tejido de relaciones humanizantes que las sustituyan.

Desde el interior de las estructuras de dominación que en el caso del capitalismo implican “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” que se imponen como “lo que es”, como ausencia presente al interior de las mismas alientan “relaciones directamente sociales de las personas en su trabajos” que se encuentran desplazadas por aquellas como “lo que no es”.

En ese “no ser” al interior del “ser” de las estructuras de dominación, radica la raíz del humanismo de la praxis, que en Marx es el “materialismo histórico” como “última instancia” según la célebre carta de Engels a J. Bloch de 21-22 de setiembre de 1890, que Hinkelammert cita:

Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo. (Hinkelammert, 2010: 248)¹⁶.

¹⁶ Hinkelammert aporta su propia traducción desde el original alemán de la carta de Engels a Bloch. La traducción de la misma en las Obras Escogidas de Marx y Engels de Editorial Progreso, Tomo II, dice: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” (Engels, 1955: 484). El significado traducido es el mismo.

En la valoración de Hinkelammert, esta identificación que Engels realiza del “materialismo histórico” implica una reducción del alcance del mismo. En el marco de la reflexión que hemos venido considerando, en relación a Engels,

Hinkelammert sostiene:

Marx dijo más. En Engels desaparece la presencia de la ausencia de relaciones sociales directas entre las personas, que recién fundamenta el papel de la «producción y reproducción de la vida real».

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender por qué Marx se concentra cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que es revelan lo que *no es*, es decir que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado. (Hinkelammert, 2010: 249)

Al cabo de toda esta envolvente reflexión a cuyos desarrollos dialécticos es muy difícil escapar sin arriesgar perder algún matiz significativo de la misma, Hinkelammert vuelve a focalizar su tesis de que no hay ruptura entre el humanismo del Marx de la juventud –de la Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843– y el Marx de la madurez del primer tomo de *El Capital* en su primera edición de 1867 ni –menos aún– en su segunda edición de 1873 en la que explicita la sección “El fetichismo de la mercancía y su misterio”-, sino una elocuente continuidad atravesada por la finalidad de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

No hay ninguna sombra de “humanismo burgués” en esa larga trayectoria ni especialmente en sus inicios, tampoco –pensamos– hay una deriva en un antihumanismo –ni teórico ni práctico–, sino que a través de la misma se hace presente –fortaleciéndose– la perspectiva del humanismo de la praxis que Marx expresa revolucionariamente al interior de las condiciones del capitalismo de la sociedad burguesa del siglo XIX.

Cierra Hinkelammert su crítica a la tesis de la “ruptura” en Marx sostenida fundamentalmente por Althusser, diciendo:

Si se ve allí una ruptura, significa solamente que no se ha entendido nada y se descubre en el Marx de *El capital* restos de un humanismo que hay que superar. Marx es

transformado en un estructuralista sin perspectiva y sin visión. Es ahora un ortodoxo. (Hinkelammert, 2010: 249)

En línea con esta argumentación –que compartimos-, Marx sería entonces transformado en marxista y esto implicaría que habría dejado de ser un humanista; la raíz de su pensamiento ya no estaría en la ausencia presente de las relaciones sociales directas entre las personas que son las que hacen a la perspectiva crítica del humanismo de la praxis del cual Marx es exponente fundamental.

La reconstitución del materialismo histórico hoy, tiene que partir de una reconstitución del materialismo histórico tal como este fue formulado y desarrollado a lo largo de su obra por Marx, en su letra y en el espíritu humanista que la misma trasunta:

Tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalistas presentes. Estas estructuras son el espejo, en el cual esta ausencia se revela. (Hinkelammert, 2010: 250)

El punto de partida hoy, para la reconstitución del “materialismo histórico”, implica procurar desentrañar en el mundo existente esa ausencia presente. Ese es el punto de vista materialista, raíz de la crítica, que permite discernir los ocultamientos del mundo existente y, también, el significado de la obra teórica de Marx.

Esa reconstitución del materialismo histórico es precondition de la reconstitución de la crítica de la economía política, que debe realizarse en los términos de la crítica a la economía política actual:

Partiendo de eso se puede efectuar la crítica de la economía política burguesa actual, que tiene que partir de esta economía política actual –es decir, de la teoría económica neoclásica y neoliberal- para demostrar esta negación de lo humano, como aparece en este pensamiento económico. (Hinkelammert, 2010: 250)

La “teoría del fetichismo” como “teoría científica” y no teoría en el “orden ideológico”, “puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías” (Hinkelammert: 2010: 250):

La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones- *aparecen* simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una *empíria*. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida. Se trata de la condición que solamente puede ser derivada a partir de la presencia de una ausencia, que en la vida de todos y de cada uno es vivida. Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al decir solamente lo que es. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para atender la manera de actuar de aquellos que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella. (Hinkelammert, 2010: 250)

La “relación económica” se ve en el espejo de la “relación jurídica”, espejo que invierte –como todo espejo-, la imagen, en este caso, de “la estructura de propiedad y las relaciones de dominación en general” que “esconde la realidad de la vida real” (Hinkelammert, 2010: 251).

Destaca Hinkelammert, que de no hacerse “positivamente presente esta realidad de la vida real, para que atravesase por lo menos la realidad vista en el espejo, resulta un proceso autodestructivo que amenaza la vida misma”, como lo señala Marx en *El Capital*: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador* (¡No el hombre, sino el trabajador!)” (Hinkelammert, 2010: 251)¹⁷

De la alegoría de la caverna de Platón a la teoría del espejo de Marx

Ya en *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977, Hinkelammert había señalado una plausible relación de filiación entre la teoría del fetichismo de Marx y la alegoría de la caverna de Platón. Escribía allí: “La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón” (Hinkelammert, 1981: 10).

¹⁷ La traducción de Wenceslao Roces, dice: “Por lo tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Marx, 1972: 424). Claramente, Hinkelammert es enfático al escribir que donde Roces escribe “el hombre” debe decir “el trabajador”, que aparentemente es lo que el texto original alemán dice. No se trata pues plausiblemente –ni para Marx ni para Hinkelammert- de que el hombre sin más sea una de las dos fuentes originales de toda riqueza, sino el hombre en tanto trabajador.

Más adelante, en el mismo libro, explicita el contenido de esa tesis:

Ya dijimos que esta teoría contiene una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón. Sin embargo, la relación entre realidad e idea está invertida. Mientras en el mito de la caverna la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una trascendentalidad fetichizada y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser las trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida en que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella.

Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como un reflejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. La mente humana es concebida como un espejo, en el cual se refleja la vida real con su trascendencia interior. La vida real no es visible directamente. En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real. (Hinkelammert, 1981: 64-65)

Retoma y profundiza esa tesis en el desarrollo del apartado “La parábola de la caverna y la teoría del espejo” (Hinkelammert, 2010: 251-254), que cierra la primera parte del capítulo que consideramos, con cuya exposición y análisis terminaremos este artículo.

Dice aquí:

Esta teoría del espejo es, visiblemente, un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón. Pero no es igual. En la parábola de la caverna los seres humanos ven el mundo como la sombra al sol de las ideas. No aparecen como se ven uno al otro. En Marx, en cambio, la relación entre los seres humanos es tal, que se transforma, por la relación jurídica, en el espejo en el cual se ven mutuamente y el mundo exterior de las cosas. (Hinkelammert, 2010: 251)

En la alegoría – mito o parábola, como prefiere Hinkelammert– de la caverna de Platón se trata de que las cosas que los hombres ven; son las apariencias empíricas y no las realidades propiamente tales. No son más que copias – inevitablemente imperfectas– de las ideas o esencias perfectas – verdaderas realidades– cuyas sombras se proyectan al interior de la caverna; un mundo de apariencias que es experimentado como el mundo real.

En la teoría del fetichismo de Marx que ha llevado a que la que se ha identificado en la tradición marxista como su teoría del reflejo pueda ser resignificada y desarrollada –por Hinkelammert- como teoría del espejo, se trata fundamentalmente de que una análoga empiria no es proyección de una trascendentalidad trascendente –el *topos uranos*– sino de una trascendentalidad inmanente a las “*relaciones mercantiles entre personas y relaciones sociales entre cosas*” –que son la empiria que incluye centralmente a los propios seres humanos y sus relaciones–; la trascendentalidad inmanente de las relaciones sociales directas entre las personas que el espejo de las relaciones jurídicas impide ver y que sin embargo, como ausencia, se hace presente: “La relación jurídica y, por tanto, la forma mercantil, hacen como espejo un mundo en este espejo, cuya realidad es falsa y hay que trascender para percibir la realidad misma como realidad de la vida real.” (Hinkelammert, 2010: 251-252).

Entonces, como mediación en la fuerte ruptura que el humanismo de la praxis de Marx implica con el dualismo platónico –más allá de la transformación de la alegoría platónica en que la teoría del fetichismo de Marx podría verosímilmente consistir- Hinkelammert introduce una referencia a Pablo de Tarso:

El paso de la parábola de la caverna hacia esta visión subjetiva del mundo como reflejo en un espejo, detrás del cual se puede percibir la realidad de la vida, aparece ya anteriormente en Pablo cuando dice:

«Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara.

Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Co. 13:12).

Este conocimiento es un conocimiento entre uno y otro, por tanto, mutuo, y también para Pablo el espejo, que hace enigmático el

conocimiento, es la ley. Si para Platón el cuerpo es la cárcel del alma, ya para Pablo la ley es la cárcel del cuerpo.

Marx desarrolla esta subjetivación, hacia la ley del valor, que para Marx es la cárcel del cuerpo. (Hinkelammert, 2010: 252)

En Platón, el cuerpo es la cárcel del alma, por ello los prisioneros de la caverna –las almas encarceladas en los cuerpos- no pueden relacionarse directamente con las ideas o esencias –*eidos*- y obtener la ciencia –*episteme*-, sino que los sentidos de su cárcel corporal solamente les permiten registrar las copias materiales de las mismas –las sombras- y de esta manera quedar en el plano de la mera opinión, la *doxa*. La

aspiración a la *episteme* en la vida filosófica como forma de vida superior lleva al alma a procurar liberarse de la cárcel del cuerpo, la meta superior del conocimiento transforma al ser humano en nombre de una vida superior, en un ser para la muerte.

El punto de vista del pensamiento crítico –la raíz del mismo- está en la corporeidad del ser humano y en sus relaciones corporales concretas consigo mismo, con los otros seres humanos y la naturaleza, no obstante cualquier teoría “de orden ideológico” que pretenda reducirlo ya sea a mera “alma” en el *topos uranos* o a *propietario* en el espejo de las relaciones jurídicas del orden mercantil.

El cuerpo, su corporeidad y las necesidades que esta corporeidad debe satisfacer para seguir siendo posible son la referencia en términos de “última instancia” materialista para este humanismo –en Pablo, en Marx y en Hinkelammert- que denuncia la ley como cárcel del cuerpo y por lo tanto del ser humano en cuanto sujeto corporal necesitado¹⁸, el que en Hinkelammert además es concebido como “un ser para la vida, aunque atravesado por la muerte” (Hinkelammert, 2016).

Hacia el final de su texto, Hinkelammert amplía su perspectiva sobre la teoría del espejo tal como la registra en Marx, para dar luego sus últimas consideraciones sobre el materialismo histórico como fenomenología de la vida real.

Respecto de lo primero, enuncia:

Se puede ampliar este punto de vista de Marx y me parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que da forma a las relaciones mercantiles, es un espejo en el cual se refleja la relación económica. Parece que se trata de mucho más. Todo el sistema institucional es un tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin verlo como un mundo, que se refleja en el espejo del sistema institucional, total o parcialmente. (Hinkelammert, 2010: 252)

El espejo que espeja al mundo de manera tal que lo vemos invertido, no se reduce pues a las relaciones jurídicas, sino que comprende a todo el sistema institucional. Las instituciones como sistema institucional construyen un mundo para nosotros en el que nuestras relaciones no son “relaciones sociales directas entre las

¹⁸ Aunque está presente a lo largo de toda la obra de Hinkelammert, este tópico de la relación entre el sujeto y la ley, es central en su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Hinkelammert, 2003).

personas". Éstas últimas son una ausencia presente al interior de ese sistema institucional al cual trascienden. El sistema institucional al afirmarse las invisibiliza y por lo tanto las hace presentes por ausencia. En ese sentido, continúa:

Lo que no es visible es la presencia de la ausencia de otro mundo que está como ausencia, y es como tal pensada, soñada, desarrollada como mito y que también es hecha presente positivamente como trato humano entre seres humanos.(Hinkelammert, 2010: 252)

El trato humano entre seres humanos al hacer efectivo el cual los seres humanos trascienden al sistema institucional y a las relaciones implicadas en el mismo, especialmente aquellas que hacen "que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable", hace presente ese otro mundo presente como ausencia, eventualmente pensado o imaginado como mito que precisamente nos orienta a trascender al mundo institucionalizado vigente.

Y agrega Hinkelammert, más allá de lo que está más o menos explícito en Marx, aunque en el espíritu de lo que explicita:

Pero siempre es válida la conclusión que, si no se logra hacer presente, aunque sea en huellas este otro mundo, en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido. De esta manera aparece una trascendencia en el interior de la inmanencia cuyo reconocimiento es condición de posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento. (Hinkelammert, 2010: 253)

Es necesario hacer presente esta trascendencia al interior de la inmanencia, no en el sentido de que sea inevitable, sino en el de que si no se hace visible, nuestra orientación por el mundo que vemos en el espejo hace que ese otro mundo por éste invisibilizado, pero que paradójicamente es su condición de posibilidad se destruya, y con su destrucción, todo mundo posible.

En lo que hace al materialismo histórico como fenomenología de la vida real, escribe:

Esta fenomenología de la vida real de Marx no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También estas parten de las cosas que vemos. Pero no de las cosas con las cuales vivimos. Al vivir, no podemos ver las

cosas solamente en el espejo de las relaciones jurídicas como las podemos solamente vivir en este marco. (Hinkelammert, 2010: 253)

El sujeto de esta fenomenología no es meramente un sujeto contemplativo sino un sujeto viviente que no se abstrae ni puede abstraerse de su corporeidad, la que solamente puede afirmarse a través de relaciones con otras corporeidades que hacen la vida posible, en el grado en que estas cosas, las relaciones entre ellas y con el sujeto viviente, no se reducen a la imagen y a la naturaleza de las relaciones que el espejo de las relaciones jurídicas nos refleja en cuanto trascendentalidades al interior de las mismas y de toda institucionalidad que ellas representan.

Se trata de que “la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley” (Hinkelammert, 2010: 254). La ley, es decir la institucionalidad de las instituciones de las que las relaciones jurídicas son evidentes representantes se sostiene sobre el “mundo corporal” en el que está inscrito como una marca; por lo que este mundo corporal –viviente- es su trascendencia inmanente. La ley o la institucionalidad de las instituciones, no son un reflejo del “mundo corporal” sino que son el espejo en que el “mundo corporal” se percibe impregnado por las marcas que el mismo le impone, y por lo tanto, se percibe como mundo institucional, al interior del cual el “mundo corporal” es una ausencia presente.

Y en esta línea de reflexión que nos hemos permitido continuar, termina Hinkelammert con señalamientos finales sobre la teoría del reflejo:

Esto es ciertamente algo diferente de la teoría de base y superestructura del prólogo de 1859. Pero es el fundamento a partir del cual también esta teoría puede ser interpretada.

La teoría de base y superestructura es una abstracción teórica como todas las teorías. Su aplicación es el traslado de sus resultados al mundo de la vida real. Una teoría jamás puede reflejar esta realidad, aunque sea útil en referencia a ella. El mundo de la vida real es un drama, como Marx también lo ve, y no la sombra de teorías. Por eso también las artes y los mitos son parte de la fenomenología de la vida real. La teoría es externa a este mundo. (Hinkelammert, 2010: 254)

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real, desde su lugar de enunciación de las “relaciones directamente sociales de las personas” o “reino de la libertad”, ausencia presente en términos de trascendencia al interior del mundo

de “*relaciones materiales entre personas*” y “*relaciones sociales entre cosas*”, aporta la perspectiva -humanista y científica- para la comprensión crítica de ese mundo y por lo tanto de las claves de su transformación, así como para interpretar la teoría de la base real y la superestructura del prólogo de 1859.

Esta teoría, como toda teoría, “es externa a este mundo” y desde su condición de “abstracción teórica”, no puede reflejar la realidad, no obstante pueda ser útil para orientarse en ella.

En cambio, el materialismo histórico como fenomenología de la vida real, por todo lo hasta aquí argumentado, es la expresión de una trascendentalidad al interior de este mundo, al que no es entonces externo y respecto del cual no es una abstracción teórica, sino el ejercicio del punto de vista del humanismo de la praxis con su horizonte de emancipación y humanización.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2014) “Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad”, Humanidades, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, FHCE, Universidad de la República, Montevideo, 19-46.

Dussel, Enrique (1992) 1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad, Ediciones Antropos Ltda., Santafé de Bogotá.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo David (2012) Teología profana y pensamiento crítico, CLACSO, Buenos Aires.

Hinkelammert, Franz (1981), Las armas ideológicas de la muerte, DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (1990), Crítica a la razón utópica, DEI, 2ª edición, San José, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (2003), El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido, EUNA, Heredia, Costa Rica.

Hinkelammert, Franz (2007), Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.

- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry (2009) *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una Reconstrucción de la Economía*, Proyecto Justicia y Vida, Casa de Amistad Colombo-Venezolana, Bogotá, 2009.
- Hinkelammert, Franz (2010), *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2016), *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Inédito, San José, Costa Rica.
- Lechner, Norbert (1984) *Las conflictiva y nunca acabada construcción del orden moderno*, FLACSO, Santiago de Chile.
- Marx, C. y Engels, F., (1955) *Obras escogidas en dos tomos, Tomo I*, Editorial Progreso, Moscú, 339-343.
- Marx, C. y Engels, F., (1955) *Obras escogidas en dos tomos, Tomo II*, Editorial Progreso, Moscú, 484-486.
- Marx, Carlos (1972), *El capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, Quinta reimpresión, México D.F.
- Marx, Karl (1994), "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta – Agostini, Barcelona, 67-85.
- Sambarino, Mario (1959), *Investigaciones sobre la estructura aporético- dialéctica de la eticidad*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.