

## UTOPIA: EL ESPACIO DE LO POSIBLE ENTRE EL REALISMO DEL IDEAL Y LOS MITOS DE LA RAZÓN

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL  
(UNCuyo / INCIHUSA - CONICET)

### RESUMEN

En este trabajo se sostiene desde una lectura de Hinkelammert que la utopía se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real solo si se la piensa como idea de una "totalidad" que falta. En tal sentido, no se convierte a la ausencia de esa plenitud deseada en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar -según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal-, sino como "ausencia trascendental" que interpela y juzga. Para encontrar una alternativa a la deriva de la modernidad denunciada por los frankfurtianos es necesario, por tanto, producir una crítica de la razón utópica, que supone reformular radicalmente la relación del hombre con las instituciones, de la vida concreta con los dispositivos abstractos.

PALABRAS CLAVES: ilusión trascendental, progreso, globalización.

### ABSTRACT

Taking into account the perspective of Hinkelammert, the paper argues that the utopia can be thought as an instrument of the denied humane realization; at the same time, it puts forward that this is possible if the "totality" is conceived of as something that is lacking. In this way, it is not thought as the absence of the totality, of the future goal of an asymptotic approach, of a plan to realize or as something to be obtained -according to the means / end pattern of Modernity-, but as a "transcendental absence" that challenges and judges us. In order to find an alternative view to the Modern one, which was criticized by the Frankfurtian thinkers, it is necessary to develop a critique of utopian reason. That implies to restructure radically the relationship of man to institutions, of concrete life to abstract devices.

KEYWORDS: Transcendental Illusion, Progress, Globalization.

## La utopía como función discursiva

Cuando el tema que nos convoca es la *utopía*, resulta casi inevitable la asociación con la célebre obra de Tomás Moro<sup>1</sup>. Prototipo del *género* utópico, la Utopía de Moro es también un buen ejemplo para analizar la cuestión desde la perspectiva de las *funciones* del discurso, tal como la misma ha sido propuesta por Arturo Roig.

En efecto, el filósofo referido ha distinguido entre utopía como *género* y utopía como *función discursiva*. En el primer caso tenemos un tipo de literatura de ficción, caracterizado por el relato de un viaje, desde una sociedad conocida, que es descripta críticamente, hasta otra sociedad, no real sino imaginaria. Entre ambos puntos del trayecto existe un claro contraste: el segundo es presentado como una sociedad perfecta, donde las contradicciones existentes en el primero hallan una resolución feliz.

El género utópico propone, por tanto, una secuencia narrativa con dos momentos claramente delimitados: *topía* y utopía. En el caso de la *Utopía* de Moro, el primero (la *topía*) corresponde a la crítica de la sociedad inglesa contemporánea, donde los campesinos son despojados de sus tierras por los señores, abocados a la transformación del campo inglés para la cría de ganado, que proveería de lana a la industria textil naciente. La injusticia inaceptable de esa forma de organización social contrasta con el relato del segundo momento (la *utopía* propiamente dicha), correspondiente a la vida y costumbres de los utopienses, sus leyes, la organización de su vida cotidiana y pública, la administración del Estado, etc.

Lo que interesa destacar ahora es que el juego narrativo entre *topía* y utopía establece una tensión entre lo real, verdadero pero

---

<sup>1</sup> Cfr. MORO, T. *Utopía*, en Eugenio IMAZ, *Utopías del renacimiento*, México, F. C. E., 1975.

insuficiente, y lo proyectado, imaginado pero verosímil, produciendo un contraste, cuyo efecto discursivo es el siguiente: desde el lugar-otro se miden las fallas del lugar real, y de esa comparación resulta la apertura de un espacio nuevo, el de lo posible. Ese efecto discursivo, sostiene Roig, excede lo propiamente narrativo de la utopía y nos ubica en el terreno de las *funciones* del lenguaje, cuyo tratamiento corresponde al plano de la *enunciación* de los discursos.

Mientras el nivel del *enunciado* se refiere a lo que se dice, esto es, a los contenidos del discurso, el nivel de la *enunciación* remite a las modalidades del decir, a las diversas estrategias en que algo puede ser dicho<sup>2</sup>, al modo en que se construyen en la trama textual las relaciones intersubjetivas (enunciador, destinatario) y las coordenadas espacio-temporales.

De este modo, pensar la utopía desde la dimensión de la enunciación significa renunciar a ocuparse de la descripción utópica de una sociedad ideal -perspectiva esta que nos pone frente al relato como creación imaginaria y al estatuto de lo real como algo dado respecto de lo cual el discurso se aproxima o se aleja-, para considerar todo el asunto desde un enfoque diferente, que entraña una concepción muy diversa de la realidad. En efecto, desde la mirada que proponemos, ésta deja de ser entendida como mero correlato objetivo del discurso, como la pura positividad de lo dado, para devenir una *construcción* que resulta de la selección previa de datos considerados relevantes, de la inclusión de problemáticas ausentes en otros discursos y de la proposición de nuevos ejes de discusión<sup>3</sup>. Hay un “realismo de la utopía” que cuestiona la identificación entre realidad y positividad e incorpora lo posible dentro del campo de lo real.

---

<sup>2</sup> Dicen Silvia SIGAL y Eliseo VERÓN: “El plano de la enunciación es ese nivel del discurso en el que se construye, no lo que se dice, sino la *relación del que habla con aquello que dice*, relación que contiene necesariamente otra relación: aquella que el que habla propone al receptor, respecto de lo que dice”. En *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1986, 18s.

<sup>3</sup> Fredric JAMESON habla, en este sentido, de una “relación activa” de lo simbólico “con lo Real”; en *Documentos de cultura. Documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989, 66 ss. Pierre BOURDIEU, por su parte, refiere un “poder especial” de la lengua, consistente en “producir existencia produciendo su representación colectivamente reconocida y así realizada”, en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, 16.

## La utopía como idea reguladora

Esa puesta en cuestión de la definición de lo real en términos de pura positividad, que nos devela el análisis de la utopía como función discursiva, se vincula con una línea de pensamiento filosófico que enlaza lo utópico con las ideas reguladoras de la tradición kantiana.

En efecto, para Kant, la razón humana contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento, y que carecen de referencia inmediata a la experiencia posible. A diferencia del conocimiento producido por el entendimiento, que siempre es condicionado, esas *ideas* de la razón representan lo incondicionado con que se completa la unidad del entendimiento, esto es, remiten a la totalidad de las condiciones que no puede ser dada en la experiencia. Las ideas son, por lo tanto, trascendentales: no puede hacerse de ellas un uso empírico, no se refieren directamente a la experiencia, pero otorgan a los múltiples conocimientos del entendimiento una unidad *a priori* por conceptos.

La razón es así la facultad reguladora y unificadora de las proposiciones del entendimiento mediante ideas. Éstas, tanto en el uso especulativo como en el uso práctico de la razón, cumplen una función posibilitante del conocimiento y de la praxis humana. Una función que permite a la razón humana elevarse, más allá de los fenómenos "hasta conocimientos que van tan lejos, que cualquier objeto que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede congruir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones"<sup>4</sup>. Pues el hecho de que el hombre nunca obre según el modelo ideal de la virtud, no demuestra para Kant la naturaleza quimérica de la idea, sino que, muy al contrario, revela su operatividad reguladora: la idea es la condición de posibilidad de todo juicio moral y el patrón desde el que se mide toda aproximación a la perfección, aunque siempre el hombre se encuentre alejado de ellas por "los obstáculos de la naturaleza humana"<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> KANT, I. *Critica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 174.

<sup>5</sup> KANT condena el argumento pragmático que desprecia ese *maximun* como inútil "bajo el miserable y nocivo pretexto de que no puede llevarse a cabo; *Ibidem*.

Ahora bien, en tanto asiento de las ideas, la razón se encuentra a merced de la seducción de la ilusión trascendental, tendencia natural e inevitable que obtura el carácter trascendental de las ideas, es decir, hace olvidar que las mismas carecen de un correlato empírico congruente con ellas en el mundo fenoménico. La ilusión trascendental, advierte Kant, no puede ser suprimida y permanece operante "aún después de descubierto su espejismo" <sup>6</sup>; de donde se sigue la necesidad de una vigilancia crítica permanente sobre el funcionamiento de las ideas.

En síntesis, las ideas señalan el *maximum* al que debe orientarse la acción; orientan el uso de la razón hacia lo incondicionado o hacia la totalidad de las condiciones de toda experiencia condicionada dada.

¿Cómo entender esa "totalidad" trascendente e incondicionada al tiempo que condicionante de toda experiencia empírica? En sintonía con el planteo kantiano, Franz Hinkelammert propone una interpretación de la misma que nos interesa recuperar. En su *Crítica de la razón utópica* sostiene que las ideas, en tanto son lo ideal-imposible, fijan un límite infranqueable para lo realmente factible, al tiempo que, como una estrella ubicada más allá de nuestro alcance, iluminan posibilidades que sólo pueden ser percibidas bajo la luz proyectada por ella desde el horizonte.

Por tanto, la "totalidad" hacia la que orientan las ideas de la razón remite a la noción de imposibilidad como *límite* y como *condición de posibilidad* de lo posible. Lo imposible es el objeto de la voluntad pura, que opera como condición de posibilidad de lo posible al tiempo que es incongruente con cualquier realización social o política concreta e históricamente dada<sup>7</sup>. De este modo, lo posible no resulta sino del sometimiento de lo imposible, que lo enmarca y contiene, al criterio de factibilidad. En este sentido, el discurso utópico libera una praxis y abre nuevos horizontes a la acción humana.

Sin embargo, las utopías, en tanto son metas trascendentales y no empíricas, encierran un riesgo: la de ser pensadas como modelos perfectos e hipostasiados, a los que se entiende como efectivamente realizables. Cuando esto sucede se oscurece así el carácter de *a priori*

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>7</sup> Cfr. HINKELAMMERT, F. *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

de las ideas (del ideal utópico), que es condición de posibilidad de la experiencia pero carece de correlato empírico. En este caso enfrentamos un uso acrítico de la razón utópica, en la cual ésta resulta dominada por la ilusión trascendental, que, mediante una operación de proyección imaginaria de lo real hacia un grado de perfección absoluta, presenta las ideas como metas fácticamente posibles por una aproximación paulatina, esto es, les atribuye un carácter no trascendental sino empírico.

## Posibilidades y peligros

En síntesis, las utopías nos conducen por un camino que nos permite avanzar, que debemos transitar para descubrir la riqueza de posibilidades contenidas en la realidad, pero que está acechado por graves peligros.

En relación a lo primero –las posibilidades– parece oportuno recordar que, contra de la afirmación corriente (y tan remanida en la década de los '90), según la cual las utopías son la negación de lo que es y la búsqueda de una compensación por la vía de la fantasía o de la evasión, la consideración de la utopía como función discursiva y como idea reguladora nos devela una interpretación más rica de “lo real”, cuyo valor se acrecienta cuando la realidad en cuestión es de carácter social: ésta no tiene una significación unívoca, y las diversas significaciones que le pueden ser atribuidas deben probarse y legitimarse en el espacio abierto de la práctica histórica.

En este sentido, las utopías posibilitan el ejercicio del pensar prospectivo, capaz de someter a cuestionamiento el presente en función de una idea futura. Por este camino, abren horizontes a la acción transformadora. Sin la proyección de una sociedad futura imposible, no se descubrirían las deficiencias del presente ni se esbozaría el horizonte de su transformación. Es ese ejercicio de crítica y cuestionamiento de lo real desde la concepción de un imposible que funciona como límite y condición de posibilidad de lo posible, lo que permite asumir la contingencia de las relaciones sociales y de los procesos históricos y reconocer a los sujetos el rol de agentes de la historia, quebrando el carácter de extrahistoricidad o naturalidad conferido en el discurso dominante a las relaciones sociales.

Por eso las ideologías que se oponen al cambio, que defienden el *statu quo*, se declaran siempre antiutópicas. En la historia reciente tenemos muchos ejemplos de esto. Después del florecimiento de los movimientos contestatarios en todo el mundo occidental en los años '60, en las tres décadas siguientes asistimos, junto con el avance de las políticas neoliberales a escala mundial, a la instalación de una nueva cultura, un nuevo clima espiritual que fue conquistando su hegemonía al paso que triunfaba y se consolidaba el modelo globalizador: la cultura de la desesperanza y de la resignación. Esa cultura, sintetizada en la convicción del valor nulo de la vida humana (los hombres devenidos superfluos realmente lo son), acompañó y promovió la aplicación de los llamados "ajustes estructurales", que los Estados, particularmente los latinoamericanos, implementaron en los años '80 y '90, y que significaron la pérdida de conquistas sociales conseguidas a fuerza de luchas sostenidas a lo largo de siglos -los derechos a la salud, a la vivienda, a la educación, al trabajo, a la jubilación, al salario digno, etc.-. Esta cultura de la desesperanza fue fomentada deliberadamente en nombre del "realismo político"<sup>8</sup>. Su función era clara: desanimar todo intento de búsquedas de alternativas y estigmatizar cualquier experiencia con capacidad de aglutinar voluntades en dirección a un cambio.

Frente a los resultados de las políticas gestionadas en el clima espiritual de la desesperanza, resalta la importancia de la dimensión utópica. La definición de lo real en términos de pura positividad, que concitó tantos adeptos en el campo de la filosofía y las ciencias sociales en las dos décadas pasadas, es hoy severamente cuestionada y reemplazada por la convicción generalizada de que es necesario pensar la realidad presente a partir de los ideales tal vez imposibles, pero capaces de abrir una brecha hacia las transformaciones posibles.

Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo. Y con esta advertencia nos introducimos en el tema de los peligros que acechan

---

<sup>8</sup> Entrecomillamos la expresión "realismo político" porque reservamos el término "realismo" a aquella perspectiva capaz de captar las posibilidades aún no efectivas que encierra la realidad, tal como hemos explicado en el primer apartado. Este "realismo del ideal" o "realismo de la utopía" no tiene nada que ver con lo que usualmente llaman "realismo" quienes defienden actitudes pragmáticas y posiciones conservadoras en el terreno político, y que, siguiendo a Hinkelammert, preferimos llamar "*Realpolitik*".

el camino abierto por la utopía.

Peligros estos que nos reenvían a la trampa de la “ilusión trascendental” de la que hablara Kant y por la cual, sin saber muy bien cómo sucedió, podemos resultar sorprendidos en nuestra buena fe por la sacralización de un proyecto que, hasta hacía poco, tenía pretensiones emancipadoras.

Esta forma de utopismo es una característica general del plexo ideológico de la modernidad. Y, no sin pesar, debemos constatar que nuestra civilización actual, la civilización del mercado global, permanece presa de ese utopismo acrítico, el utopismo de la racionalidad moderna, fundado todavía sobre la desacreditada y sin embargo operante idea de progreso. Se trata de una idea que funcionó durante siglos como categoría axial de la modernidad occidental –y particularmente de la Ilustración como expresión culminante de esa racionalidad-; una idea que se ha vuelto sospechosa a la luz de las formas inéditas de barbarie desarrolladas en la historia del siglo XX y de lo que va del XXI. Pero es también una idea que posee un carácter mítico acendrado, lo que contribuye a mantener su vigencia incólume en el imaginario de las sociedades actuales, más allá de las evidencias que hablan (“gritan”, podríamos decir) en su contra.

### **Sueños que producen monstruos**

Al interrogarse sobre la persistencia de la idea de progreso como mito moderno-occidental, Hinkelammert realiza una reflexión que busca remontar su génesis. Es una reflexión que se inscribe en la línea de pensamiento de la primera escuela de Frankfurt y que quiero retomar en esta ocasión.

Nos dice este filósofo que 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 decirse que en las profundidades de su configuración ideológica se encuentran signos reveladores de



ciertas deudas contraídas con el mundo pre-moderno.

Una vía de acceso al descubrimiento de esa oscura herencia ideológica, resignificada y transformada en innumerables ocasiones a lo largo de la historia humana, es el análisis de los mitos y, muy particularmente, del mito del progreso indefinido. Instituido en el marco de la Ilustración y las revoluciones burguesas, este mito, producto de la alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica, sustituyó el cielo religioso transmundo del cristianismo, pero no para abolirlo sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como un modelo idealizado y absolutizado de funcionamiento social, a cuya perfección se confía la plena realización humana.

Desde esa perspectiva, la modernidad puede ser entendida como el proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, 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 -esto es, por idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto.

En este ejercicio -que es el ejercicio propiamente utópico- la razón moderna es sorprendida, una y otra vez, por la ilusión trascendental que alimenta el mito del progreso. Pues los mecanismos o instituciones perfectas que se proponen como metas factibles de la acción humana son concebidos, no ya como ideas reguladoras (condición de posibilidad de lo posible, pero *imposibles* ellas mismas), sino como ámbitos de plenitud efectivamente alcanzable por un proceso de aproximación asintótica<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> "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". F. Hinkelammert, "Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas", HINKELAMMERT, F., inédito, San José, 2000, 22p, 5.

El cielo secularizado del progreso o del “crecimiento” indefinido (como se prefiera llamarlo hoy), transformado ahora en criterio de verdad y de racionalidad, promete la perfección en esta vida, a partir del perfeccionamiento gradual de las instituciones que organizan las relaciones humanas, en un proceso que se concibe simultáneamente como ilimitado y como alcanzable mediante pasos discretos.

Pero sucede que la perfección, expresión del anhelo de infinitud que anida en las profundidades de la condición humana, nos está radicalmente negada. Las instituciones son precisamente expresión de la finitud humana, de su imperfección. Al igual que otros dispositivos abstractos creados por el hombre, tales como el lenguaje y la ciencia, las instituciones permiten pensar y actuar en términos de universalidad, esto es, abarcar una generalidad de situaciones muy por encima del número directamente observable, que, en cualquier caso concreto, corresponde a la experiencia directa. Por eso el desarrollo de formas institucionalizadas de sociabilidad siempre involucra una aspiración a la realidad entendida como totalidad desconocida y trascendente a la experiencia.

Entendemos aquí por “totalidad” un concepto trascendental que remite a un mundo transparente, de interdependencia general de todas las cosas, no empírico y no experimentable. Esa aspiración a la “totalidad” expresa el deseo humano de trocar la opacidad y finitud de la vida por la transparencia y la infinitud. Un deseo imposible, que, en el fondo, busca eludir la muerte como traza imborrable de la condición humana. Pero, bien lo sabemos, como marca de la finitud, la muerte reaparece permanentemente en el marco de las relaciones humanas; se expresa entonces como imposibilidad de una comunicación plena, transparente, total, que debe resignarse constantemente a favor de vínculos acotados y encauzados a través de mediaciones producidas con fines determinados.

La condición humana es una paradójica e irresoluble tensión entre infinitud y finitud, libertad y dominación. Por una parte, el ser humano sólo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. Las instituciones (Estado, mercado y matrimonio, para mencionar la célebre tríada anarquista) son consecuencia del carácter fragmentario de las relaciones humanas y

representan un límite de opacidad inherente a la propia condición humana. Sin ellas, el hombre quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida e inmediata. Son, por tanto, necesarias, inevitables. Pero esa inevitabilidad no significa que sus consecuencias sean neutras para la vida: aunque han sido creadas para permitir su desarrollo, poseen, como dispositivos abstractos, una dinámica propia que las conduce en el sentido de su autonomización. Las instituciones tienden, por su propia lógica, a independizarse del hombre, a subordinarlo y a sacralizarse. A la larga, atentan contra la vida, la socavan. En definitiva, son necesarias, pero también son peligrosas.

### **La utopía del mercado global**

En los sueños utópicos de instituciones perfectas opera sigilosamente la idea moderna de progreso. En efecto, 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 institucionales de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables a partir de una aproximación asintótica. Diremos que estas proyecciones utópicas se conciben como formas de una "totalidad-presente", una totalidad asible, alcanzable, en el tiempo histórico homogéneo, continuo y ascendente del progreso infinito.

Este utopismo heredero de la idea de progreso, este utopismo de la "totalidad-presente" (no trascendental sino empírica), respira hoy en las sociedades del capitalismo global. La deshumanización que las atraviesa es resultado de la entronización del mercado como institución absoluta, en cuyo despliegue se confía la salvación de la humanidad. Una salvación que se mide en términos de acumulación de ganancias, pero que no por ello está despojada de su aura mítica y celestial. Tiene sus altares, sus predicadores y sus sacerdotes fundamentalistas.

En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista que conocemos como "globalización" es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. El mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y las burocracias privadas, convertidas en poderes no sometidos al

control público ni al voto democrático, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación, y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. En su entronización culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

Los orígenes de esta absolutización del mercado 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 convertida en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, interviene como una instancia reguladora onnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, realiza automáticamente el interés general.

Esta formulación original del liberalismo, que se encuentra en la tesis de Adam Smith de la mano invisible, comienza un declive hacia fines del siglo XIX, a medida que el movimiento socialista mundial obliga a aceptar reformas económicas y sociales que amortigüen los efectos destructivos del mercado sobre las masas de asalariados y de desocupados. Aparecen entonces reformulaciones de la teoría económica clásica que inspiran el reformismo burgués. El supuesto general de los nuevos economistas es que las reformas sociales realizadas por el Estado, al favorecer la integración de todos en el sistema de división social del trabajo, contribuyen a optimizar la competencia efectiva y, por tanto, a equilibrar el mercado. Se aplican entonces políticas de reconocimiento de los sindicatos, de seguro social y, a partir de Keynes, de pleno empleo. En los años '50 y '60 se suma también las políticas de desarrollo para el tercer mundo. Son años en que parece que el capitalismo ha superado satisfactoriamente las críticas que se le habían planteado: no hay pauperización creciente, el bienestar se extiende por el globo. Sin embargo ese capitalismo de reformas, con rostro humano, alcanza su cúspide a fines de los años '60. Por entonces, aparece en los países del centro el desempleo crónico; la política de gasto público no logra

subvertirlo, y al estancamiento se une la inflación. También las políticas de desarrollo seguidas en el mundo subdesarrollado se estrellan contra el proceso de endeudamiento externo creciente y la incapacidad de la industria de absorber las nuevas masas desempleadas. Al mismo tiempo, se vuelve evidente la gravedad que ha alcanzado el proceso de destrucción del medio ambiente.

En síntesis, los “límites del desarrollo” resultan entonces evidentes y derivan en la pérdida de legitimidad del gran mito de la modernidad.

Sin embargo, en lugar de reaccionar ante esa profunda crisis de legitimidad mediante el trazado de políticas que permitieran reformular las metas de la sociedad capitalista moderna, iniciando un período de revisión y moderación, el sistema produjo, por el contrario, su propio fundamentalismo: la ideología neoliberal. En vez de emerger una toma de conciencia sobre el carácter mítico del progreso indefinido, aparecieron los talibanes del FMI y del G-7, que doblaron la apuesta y empujaron una aceleración violenta de la destrucción sistémica, que alcanzó su paroxismo a partir del colapso del socialismo histórico<sup>10</sup>.

Los resultados de esta espiral de irracionalidad están a la vista de todos. La lógica instrumental que gobierna esta sociedad centrada en el mercado produce efectos no intencionales de carácter destructivo y socava las fuentes mismas de la riqueza: el ser humano y la naturaleza<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. HINKELAMMERT, F. “El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx”, en *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002,159-172.

<sup>11</sup> “En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia e los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo del obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha

A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de los efectos no intencionales de las acciones directas, medio-fin, se ha generalizado y ha alcanzado el grado de crisis globales. A la pauperización creciente de masas cada vez más grandes de población, no sólo en la periferia sino también en el centro, y a la ruptura de los lazos sociales que se manifiesta en los grados inéditos alcanzado por la violencia que corroe la convivencia humana en las sociedades actuales, se suma una tercer crisis: la destrucción del entorno natural, muchas veces disfrazada como “catástrofes naturales”, que amenaza con convertirse en irreversible. La magnitud de estas crisis y su dimensión planetaria ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta, y nos muestran signos evidentes de que matar al otro -ya sea directamente, arrojando bombas a poblaciones civiles en nombre de la lucha contra el terrorismo, o indirectamente, dejándolo morir por privación de las condiciones y medios necesarios para la reproducción de su vida- es decretar una sentencia de muerte contra uno mismo, que se cumplirá, más tarde o más temprano, pero inexorablemente. Ese es el significado profundo de la afirmación de Hinkelammert: “el asesinato es un suicidio”.

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-, que funciona como mecanismo de legitimación del sistema social existente. Se trata de una utopía, que, en nombre de la *Realpolitik*, demoniza todas las demás utopías libertarias y se hace pasar por anti-utopía. Proclama el “fin de la historia”, desdeña abiertamente toda búsqueda de alternativas, y combate todas las formas de resistencia que se le oponen.

Como las demás utopías modernas, la del mercado como institución perfecta y salvífica proyecta una idea de totalidad en términos de presencia, de meta alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde esa mirada, todo lo que estorba la

---

fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya en un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo. Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*”: C. MARX, *El Capital*, 2 ed., 3 vol., México, F. C. E., 1986, I, 243s.

concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como “ruido” que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado necesario de ese procedimiento de aproximación asintótica a la utopía del mercado-total es que las mismas condiciones que hacen posible la vida aparecen como obstáculos que perjudican o demoran el logro del ideal: las necesidades básicas que reclaman satisfacción son estigmatizadas como exigencias particularizadas que perjudican la lógica universal del mercado, el mismo proceso de reproducción de la naturaleza es visto como amenaza para el logro de los fines del mercado; los propios derechos humanos se convierten en distorsiones del mercado<sup>12</sup>.

### **Prioridad del sujeto: condición para una utopía de la libertad**

Lo que sucede en realidad es que, el mercado, como cualquier otra institución humana, posee un funcionamiento ambiguo: si por una parte es un disparador del proceso de humanización, pues introduce una forma de coordinación de la división social del trabajo en sociedades complejas<sup>13</sup>, por otra le es inherente la

---

<sup>12</sup> Cfr. HINKELAMMERT, F. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1995, 278 s.

<sup>13</sup> Para Hinkelammert las relaciones mercantiles y el cálculo en dinero, que “están sofocando la vida humana”, no pueden 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 mismo. 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 sistema. 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. La planificación económica es necesaria porque el mercado, librado a su automatismo, destruye la vida humana; su finalidad es asegurar la racionalidad a partir de una división social del trabajo que permita satisfacer las necesidades y reproducir la vida. Pero la planificación económica no sustituye al mercado sino a la

tendencia a fetichizarse, esto es, a subordinar a los hombres concretos, a despojarlos de sus derechos humanos y a reemplazarlos como sujetos.

Para superar los espejismos de la ilusión trascendental que acechan a la sociedad del mercado global, la razón utópica debe ser sometida a crítica. Esa 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. Por tanto, la crítica que proponemos no es, ella misma, anti-utópica; por el contrario, se orienta a iluminar la falacia de que es presa la razón utópica cuando proyecta conceptos abstractos y los concibe como una realidad alcanzable. Cuando eso hace, la razón utópica aspira a una "totalidad" pensada como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Pero, para nosotros, pobres mortales, la totalidad es siempre una totalidad-ausente.

Por tanto, debemos pensar la "totalidad" de otro modo, no como una presencia que está a la mano, a la vuelta del camino histórico, sino como "ausencia": 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.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en tanto sólo la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptualización misma de la "totalidad", que determina el modo de aproximación a la utopía.

Si la totalidad es pensada como una fórmula de perfección disponible a la mano, de la que basta apropiarse para hacerla "presente", el horizonte de posibilidad abierto por la orientación

---

incapacidad del automatismo del mercado para producir una tendencia al equilibrio. La relación entre mercado y plan no debe plantearse en términos maniqueos. 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. Cfr. HINKELAMMERT, F. "Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real, *Crítica de la razón utópica*, Ed. Cit., 327-332.



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 dada, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad crítica.

Sólo si la utopía se piensa como idea de una “totalidad” que falta, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real. En tal sentido, no se convierte a la ausencia de esa plenitud deseada en la meta futura de una aproximación asintótica, en un programa que se aspira a realizar o en una cosa que se quiere alcanzar –según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal-, sino como “ausencia trascendental” que interpela y juzga.

La concepción de la totalidad como un horizonte siempre “ausente” exige 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; tal concepción de la *praxis* permite 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 y de que “el camino se hace al andar”.

La constatación de la frustración del proyecto de la Ilustración no significa la necesidad de renunciar a todo horizonte de emancipación humana. De lo que se trata es de replantear a fondo la cuestión. La mirada crítica sobre la historia moderna devela que la emancipación frustrada de la Ilustración condujo a independizar la actividad privada de los controles públicos, que desembocó en la sociedad burguesa y la imposición mundial del capitalismo. De la entronización de la actividad privada de los individuos, avanzó hacia la construcción del poder económico absoluto de las burocracias privadas, que se apoderaron de los derechos humanos para legitimarse como poderes despóticos. Para hacer valer esos derechos, requieren ahora un poder político suficiente para imponerse como gendarme mundial.

La reducción de los derechos humanos a instituciones que sustituyen al ser humano y lo subordinan a su lógica<sup>14</sup> es un producto de la modernidad occidental. Su raíz es religiosa, pero subsiste hoy en el neoliberalismo como ideología secularizada y sostiene la estrategia de globalización.

Para encontrar una alternativa a esta deriva de la modernidad es necesario, por tanto, producir una crítica de la razón utópica, que supone reformular radicalmente la relación del hombre con las instituciones, de la vida concreta con los dispositivos abstractos. El desafío que enfrentamos hoy, si queremos frenar la irracionalidad en curso, consiste en plantear y conseguir consenso en torno al imperativo de reconocer que los únicos que tienen derechos humanos son los seres humanos, que esos derechos no son transferibles a las instituciones, y que los requerimientos de estas últimas deben subordinarse a la prioridad de la vida humana como criterio de racionalidad.

---

<sup>14</sup> F. HINKELAMMERT habla de “inversión de los derechos humanos”; *cfr.* “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *Op. Cit.*, 45-77.