



Pensamiento Crítico Latinoamericano

El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert

The Human Being: Infinitude Traversed by Finitude. Life-Death Dimension in the Thought of Franz Hinkelammert

Estela Fernández Nadal¹

Universidad Nacional de Cuyo/CONICET
esfer@speedy.com.ar

Modo de citar: Fernández Nadal, E. (2016). El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert. *Pelicano*, 2. Recuperado de <http://pelicano.ucc.edu.ar/ojs/index.php/pel/article/view/33/>

Resumen

Franz Hinkelammert sostiene que la vida es el criterio fundamental de verdad y racionalidad. Ello supone subordinar la racionalidad instrumental –que guía las acciones directas– a la racionalidad reproductiva –que asegura la reproducción de la vida de todos y todas, incluida la naturaleza–. De este principio se deriva una concepción intersubjetiva del sujeto. Gracias al desarrollo de la racionalidad instrumental, el ser humano (ser corporal, natural y social) es capaz de superar la fragmentariedad de su experiencia personal y crear mundos abstractos (lenguaje, ciencia, instituciones) que le permiten desarrollar su vida. Sin embargo, estas creaciones objetivadas también amenazan y socavan la vida tanto

como la promueven. En esta capacidad humana se hace presente su condición paradójica de infinitud atravesada de finitud. Para evitar que el potencial de muerte que encierran las instituciones creadas, objetivadas y autonomizadas (particularmente las dos macro-instituciones: Estado y mercado) termine destruyendo la vida humana y de la naturaleza es necesario poner en marcha una alternativa al capitalismo global, que garantice la primacía de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad instrumental.

Palabras clave: racionalidad instrumental, racionalidad reproductiva, infinitud, finitud, instituciones, fetichismo.

Abstract

Franz Hinkelammert holds that life is the fundamental criterion of truth and rationality. This implies subordinating instrumental rationality –that guides direct actions–, to reproductive rationality –which ensures the reproduction of life of everyone, including nature–. From this principle derives an intersubjective conception of the subject.

Thanks to the development of instrumental rationality, the human being (corporal, physical, natural and social be) is able to overcome the fragmentation of their personal experience and create abstract worlds (language, science, institutions) that allow you to develop your life. However, these objectified creations also threaten and undermine life as well as promote it. In this human capacity is present its paradoxical condition of finitude crossed infinitude. To prevent the potential death that enclose the institutions created, objectified and autonomized (particularly the two macro-institutions: State and market) from finished destroying human life and nature, it is necessary to launch an alternative to global capitalism, to ensure the primacy of reproductive rationality on instrumental rationality.

Keywords: instrumental rationality, reproductive rationality, infinitude, finitude, institutions, fetishism.

¹ Profesora en Filosofía y Dra. en Filosofía por la UNCuyo (1983 y 1996). Investigadora Principal del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Centro Científico Tecnológico de Mendoza. Profesora Titular Efectiva de la cátedra “Problemática Filosófica”, carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Directora Coordinadora del Programa I+D+i (2016-2019) “Arte y Cultura en Mendoza: la construcción de identidades en las prácticas y discursos locales. 2º Etapa”, financiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo. Docente de las Maestrías en Arte Latinoamericano y en Interpretación de Música Latinoamericana, ambas de la Facultad de Artes y Diseño de la UNCuyo.



Para Hinkelammert el criterio de verdad y de racionalidad de toda realidad es la vida misma: la afirmación de la vida colectiva, de todos y todas, incluida la naturaleza. Es racional y verdadero lo que afirma la vida, lo que garantiza la reproducción de la vida de todos. De allí se desprende el concepto de “racionalidad reproductiva”: siendo la tierra redonda y finita – y no una planicie infinita donde la destrucción de una parte no afecta la existencia de recursos naturales necesarios disponibles en otro rincón, para la satisfacción de las necesidades humanas y de la naturaleza–, y siendo humanidad una especie natural y corporal –que no tiene garantizada su reproducción en forma milagrosa, y que, para no morir, debe satisfacer sus necesidades, sin que exista nada que pueda reemplazar su fuerza de trabajo–, cualquier organización social que pretenda lograr su sustentabilidad, debe proteger y asegurar la reproducción de la naturaleza y el ser humano.

Establecer la racionalidad de la vida de todos y todas, incluida la naturaleza, como forma superior de cualquier otra razón o justificación, significa reconocer que lo que niega la vida, aunque arguya sustentarse en una supuesta racionalidad, es irracional y falso: ha sido ficticiamente “racionalizado”, pero es esencialmente irracional.

Sin embargo, expresiones de esta “irracionalidad racionalizada” existen desde siempre y desde el advenimiento de la Modernidad extienden su radio de acción cada vez más.

Vida, racionalidad reproductiva e intersubjetividad: “yo soy si tú eres”

Con su denuncia del poder y prevalencia de lo “irracional racionalizado”, Hinkelammert apunta a la (siniestra, pero palpable hoy por todas partes) posibilidad de que lo irracional pueda revestirse de “razones” y, en su nombre, se pretenda fundar sobre bases lógicas una falsa y excluyente racionalidad, que, precisamente por esa pretensión de exclusividad, atente contra la vida, la aplaste y termine por eliminarla de la faz de la tierra.

La tremenda confusión generada por el dominio de lo “irracional racionalizado”, devenida racionalidad suprema en la

Modernidad, puede conducir a escamotear el sentido y valor de la existencia humana.

La referencia a la Modernidad se entiende si se considera que el meollo del problema radica en la generalización y totalización de la racionalidad medio-fin, operación de la razón moderna por excelencia, que alcanza su máxima expresión en las sociedades capitalistas, y más aún, en el capitalismo global de nuestra época. La crítica de Hinkelammert no consiste en poner en cuestión todo vestigio de razón en la racionalidad instrumental, sino en entender que el alcance de esa razón es limitado, y que fuera de sus límites propios, produce irracionalidad y destrucción. Su validez está naturalmente acotada a la acción directa, a la elección de los medios más eficaces para el logro de objetivos particulares por medio de la acción directa. Pero, una vez extrapolada de ese ámbito y aplicada a toda la realidad como criterio de racionalidad supremo y último –esto es, su entronización como única forma legítima de racionalidad– hace olvidar que la eficiencia de la acción directa, muy necesaria sin duda, no es el fin ni el sentido de la vida.

Hinkelammert reconoce el papel indispensable de esta racionalidad para el desarrollo de la vida, pues gracias a su despliegue el ser humano, sin tener garantizada su supervivencia espontáneamente en la tierra, ha podido construir una visión coherente del mundo y desarrollar, en función de ella, las acciones instrumentales específicas para poder sobrevivir². Sin embargo, advierte que su alcance es acotado y debe mantenerse dentro de sus límites propios, pues, por el hecho de no ser capaz de medir sus efectos más allá de la fragmentariedad de la relación instrumental, produce necesariamente efectos indirectos, muchas veces destructivos, sobre el entorno natural y social de la acción directa. Por esa vía, la totalización de la racionalidad medio-fin llega a amenazar la reproducción de la vida, esto es, pone en peligro la racionalidad reproductiva, que debe prevalecer para asegurar la

² Cf. “Excurso: Causalidad y proceso de producción”, en Hinkelammert (2007, pp.192-216). También, el capítulo 19 (“Sobre la concepción de mecanismos de funcionamiento perfecto en la metodología de las ciencias económicas” de Hinkelammert, F y Mora Jiménez, H (2009, pp.731-785).



sustentabilidad de la tierra y del ser humano. De allí que el autor considera la “irracionalidad de lo racionalizado” como “el problema fundamental de la modernidad de hoy”:

Nuestra racionalidad produce irracionalidades, inclusive monstruos. Cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más aparece la irracionalidad de esta misma acción racional. Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad (2013, p. 334).

En consonancia con su función de criterio de racionalidad y de verdad, la vida es también principio ético de discernimiento: frente a todas las situaciones y circunstancias que se puedan presentar, es necesario elegir el camino que asegura la reproducción de la vida, que facilita su desenvolvimiento, que levanta los obstáculos que la amenazan, que decide transformar las instituciones que la aplastan.

La afirmación de la vida es, entonces, principio de discernimiento y criterio de verdad y racionalidad. No hay un sentido de la vida más allá de ella misma, su sentido es “vivirla”, lo más y mejor posible, gozarla y disfrutarla. Desde luego, no cabe en este punto una interpretación en sentido egoísta o individualista, pues la afirmación de la vida como criterio y principio remite a las condiciones de posibilidad de todas las formas de la vida y, dentro de ellas, de la vida humana, entre las cuales la individualidad es sólo una forma histórica, desarrollada tal como la conocemos en el marco de la Modernidad occidental. La vida individual de cada uno no está excluida de la concepción de Hinkelammert (“el sentido de la vida es vivirla”), pero está integrada dentro de la vida colectiva, de la que participan todos y todas, incluida la naturaleza.

Para Hinkelammert toda vida tiene lugar en el “circuito natural de la vida”. En efecto, en el caso de los seres humanos, cada individuo vive en la sociedad, depende de ella para desarrollar y satisfacer sus necesidades y, más aún, como individuo es el resultado de una serie de

intervenciones sociales, producidas en un determinado momento de la historia de la humanidad y de la historia personal³. Paralelamente, también la sociedad humana está íntimamente unida a la naturaleza, con la que debe establecer un metabolismo a fin de someterla a las transformaciones que le permitan asegurar los insumos y producir los objetos necesarios para la satisfacción de las necesidades sociales e individuales. La vida humana, por tanto, es parte de un circuito natural completo y colectivo de la vida en general.

El ser humano nace vulnerable y necesitado. Por el sólo hecho de ser corporal, necesita de los otros y de la naturaleza: para sobrevivir y desarrollarse requiere del intercambio con ellos. Por ser corporal es, entonces, ser natural y ser social. Necesita básicamente integrarse al circuito natural de la vida colectiva, de la cual la vida humana en general y su vida individual forman parte, y que siempre está objetivamente constituida como sociedad humana. A ella pertenecen todos los seres humanos y de ella todos dependen: todos deben integrarse a la división social del trabajo para asegurar la reproducción de su vida. Hay, por tanto, una interdependencia de todos los productores entre sí y con la naturaleza; hay una intersubjetividad del género humano que incluye a todos y todas, y tanto a la sociedad como a la naturaleza.

Que, como cuerpos necesitados, somos seres sociales, significa que debemos integrarnos a la división social del trabajo para no morir, esto es, que necesitamos de los otros seres humanos para subsistir. Que además somos seres naturales, significa que requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza es condición de posibilidad de nuestra propia vida.

La concepción de que, de la lucha individual entre los seres humanos, resulta un beneficio general, es un mito burgués que busca justificar la competencia despiadada y la destrucción

³ “El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto” (Hinkelammert, 2002a, p. 348).



humana y natural. El interés egoísta y la utilidad calculada son productos de la racionalidad medio-fin; sus correlatos imaginarios son las ilusiones ya referidas de una naturaleza infinita y una humanidad incorpórea, que ejerce su libertad eligiendo entre preferencias, sin que sea condición para ello el tener antes satisfechas sus necesidades. El resultado de su generalización es el asesinato del otro (natural y social), que conduce a su propia autodestrucción, al suicidio.

Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro ser humano no son cosas disponibles para fines particulares de la acción directa. Su existencia es parte de la nuestra; nuestra vida depende de su vida: ésta última es la condición de posibilidad de la primera. La experiencia fundamental de todo hombre en tanto viviente y corporal despeja una dimensión fundamental de la subjetividad: el hombre es un cuerpo que convive con otros cuerpos y necesita de ellos para reproducir la vida (individual y colectiva), en el seno de un mundo natural compartido, que todos deben enfrentar y transformar si quieren continuar existiendo. Para Hinkelammert la condición de posibilidad de la vida, como bien aseveró Marx, se asienta en la preservación de las dos fuentes originarias de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla⁴.

De esa interdependencia social y de ese metabolismo con la naturaleza, entendidos como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva, da cuenta la consigna hinkelammertiana “asesinato es suicidio”. Su significado es que el hombre pertenece a una totalidad socio-natural, que necesita de los demás hombres y de la naturaleza. En definitiva, como ya se indicó, significa sostener el carácter intersubjetivo del sujeto. Esta intersubjetividad social y natural puede expresarse con el aserto: “yo soy si tú eres”. No es otro el significado del amor al prójimo que proclama el primer mandamiento (“ama a tu

prójimo como a ti mismo”), expresión de una sabiduría ancestral que está presente con otras formulaciones en numerosas culturas, y que, siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas, Hinkelammert prefiere traducir de un modo que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, tú eres él”⁵.

Con esta traducción/interpretación, lo que Hinkelammert pone en el centro de la atención es el hecho básico, elemental, casi obvio, de que la vida del otro es necesaria para mi vida: dado mi carácter corporal y finito, no puedo vivir si el otro no vive, entendiéndolo por “otro” los demás seres humanos y la naturaleza en su conjunto⁶. En este sentido, la concepción del autor no se funda en una argumentación caritativa, basada en el amor al prójimo como sacrificio, conmiseración o solidaridad. El ser humano como sujeto no se mortifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

El ser humano: infinitud atravesada de finitud

Para desplegar las potencialidades inherentes a su condición, el ser humano debe producir un mundo abstracto, de instituciones, leyes y conocimientos, que trasciendan el mundo de la experiencia fragmentaria de cada individuo y permiten pensar y actuar en términos de universalidad, esto es, abarcar una generalidad de situaciones muy por encima de las pocas y concretas efectivamente vividas, de las cuales se puede tener experiencia y observación directa. Ese mundo abstracto es lo que le permite desarrollar la sociedad y la cultura. Las construcciones teóricas (el lenguaje, las ciencias, los mitos) y las instituciones (las tres fundamentales: familia, mercado y Estado, pero también todas las demás: escuela, empresa, universidad, sistema científico, etc.) conforman un mundo objetivo abstracto creado por el hombre a partir de la abstracción de la realidad cotidiana concreta. Ese mundo como totalidad cumple una función de orientación para el

⁴ Cfr. Marx, K. (1966, I, pp.423-423). Hinkelammert traduce: “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*” (2013, p.185). Subrayado suyo.

⁵ Cfr. Fernández Nadal, E. y G. Silnik (2012, pp.70-76).

⁶ Cfr. Fernández Nadal, E. (2003, pp.21-40).



conocimiento y la acción; es un *constructo*, ordenado y racional, donde la contingencia real de la vida no tiene lugar: ha sido abstraída. Efectivamente, sin su abstracción, sería imposible contar con regularidades, hacer previsiones, establecer un orden.

El proceso de institucionalización supone el surgimiento y despliegue de relaciones abstractas, en las que las formas concretas y directas de producción de valores de uso y de relación personal se ausentan, se esfuman y son reemplazadas por vínculos impersonales entre individuos formalmente iguales: propietarios de mercancías equivalentes u ocupantes de determinados roles o lugares sociales. Esta abstracción institucional obtura la corporalidad mortal y necesitada, y produce un mundo de relaciones formales donde el cuerpo, la contingencia y la muerte no cuentan. En consecuencia, se produce la paradoja de que los sujetos solo pueden tratarse entre sí a través de dispositivos abstractos, que median esas relaciones y que los objetivizan en el acto. Hay una inadecuación entre el lenguaje, las teorías y las instituciones, por una parte, y el sujeto, por otra. En todas esas mediaciones, hay un tratamiento del sujeto como objeto, que no corresponde a la subjetividad del sujeto; éste, como tal, es trascendente a todas sus objetivaciones, pero sólo resulta aprehensible a través de ellas y siempre de un modo inadecuado e imperfecto.

La razón de todo ello se encuentra en que la condición humana es en sí misma paradójica, como se aprecia si se enfoca la tensa relación entre parcialidad y totalidad que la atraviesa. Las instituciones y los demás dispositivos abstractos creados por el ser humano son consecuencia, por una parte, del carácter parcial, fragmentario y acotado de las relaciones humanas y de la experiencia directa que podemos tener con el mundo circundante y, por otra, de la posibilidad de que disponemos de trascender esa experiencia inmediata a través de procesos de abstracción, que dan lugar a totalidades abstractas, con alcance general: conceptos, lenguaje, filosofía, ciencias, códigos, leyes, esto es todo el mundo abstracto de lo que en términos generales llamamos “instituciones”. En tal sentido, esas construcciones abstractas – las instituciones tal como las hemos definido –

representan una marca de la finitud y, simultáneamente, expresan el anhelo de infinitud de nuestra existencia.

Como seres finitos, tenemos experiencia sólo de una parte del mundo y de un momento del tiempo, pero podemos inferir que ese momento es una secuencia de otros, y esa parte se integra a otras, formando una totalidad, que no es accesible a nosotros a través de la experiencia; en palabras de Hinkelammert es una “totalidad ausente”. Del contraste de nuestra experiencia inmediata con esa totalidad ausente, inaccesible empíricamente, surge la conciencia de nuestra finitud. Pero, justo porque sabemos de nuestra finitud, es que somos seres infinitos: en consecuencia, se trata de una infinitud atravesada por la finitud.

Es conocida la imagen del “junco pensante” a la que apela Blas Pascal para expresar lo arriba señalado:

El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza; pero es un junco pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua basta para matarlo. Pero, aun cuando el universo lo aniquilara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque él sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento... (Pascal, 1971, I, p.215).

En efecto, el sabernos finitos nos diferencia de los demás seres vivos, que son finitos y mortales como nosotros, pero que no lo saben. La conciencia de la mortalidad, el saber de la finitud es una traza inherente a la condición humana, propia y específica de la única especie en el planeta que es infinitud atravesada de finitud. Sabernos finitos nos devela nuestra debilidad, nuestra mortalidad, que nos iguala en un sentido con todos los demás seres. Sin embargo, al mismo tiempo nos diferencia, pues hace de la muerte humana un fenómeno particular, no compartido con ninguna otra especie: una muerte que, por ser sabida desde que se toma conciencia de la finitud de la condición humana, se configura como una experiencia existencial intransferible más allá de



la humanidad misma. Todos los animales son finitos y mueren, pero sólo el animal humano sabe de su condición mortal, y por eso su muerte, imaginada, proyectada, negada incluso, es una experiencia existencial específica, distintiva.

Probablemente inspirado en la reflexión pascaliana ya citada, Hinkelammert sostiene la misma imbricación de infinitud y finitud en la condición humana, con estos términos:

Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud (2007, p.188).

El no acceso a la totalidad es índice de la finitud, pues es una totalidad *ausente* para nosotros. Sin embargo su ausencia está *presente* en la medida que la pensamos como el marco general de la experiencia directa; en tal sentido es índice de infinitud.

Las instituciones son el resultado en el que cuaja esa conjunción paradójica de finitud e infinitud, parcialidad y totalidad. Su creación es una respuesta compensatoria de la finitud que atraviesa la existencia humana, y simultáneamente son expresión de la infinitud como anhelo de totalidad de esa existencia.

Como resultado de la paradójica condición humana, hay en las instituciones una radical ambigüedad: necesarias para el desarrollo de las infinitas potencialidades humanas, siempre encierran, al mismo tiempo, un peligro: el de la muerte. Sin ellas no es posible el despliegue de la vida humana más allá de las relaciones fragmentarias directas en una comunidad mínima, de tipo familiar o tribal. Pero, por su propia lógica, tienden a amenazar la vida. Esto sucede porque, una vez creadas, se objetivan y separan de sus creadores, se autonomizan y terminan por gobernarlos en función de intereses sistémicos. Así devenidas en “fetiches”, obligan a cumplir normas, coartan la

libertad, imponen sacrificios, posponen la realización del goce y la satisfacción de necesidades; esto es: administran la vida a través de amenazas y castigos. Administran la vida administrando la muerte.

Manuel Cuervo Sola, señala con claridad la raigambre corporal última que explica la función administradora de la muerte de las instituciones:

La operatividad de estas sanciones descansa justamente en la condición finita de la corporalidad humana: si fuésemos seres incorpóreos e infinitos la amenaza de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia administración de la muerte; pues en toda amenaza está sugerida la posibilidad de la muerte (Cuervo Sola, 2016, p.192).⁷

En definitiva, las mediaciones institucionales creadas por el ser humano socavan la vida, de cuyo suelo y para cuyo desarrollo y protección han surgido. Vehículos para el despliegue de una vida mejor posible, son también vehículos de negación de la vida, de sacrificios, de sanciones y de muerte.

El desarrollo de la vida y la administración de la muerte: las instituciones

Todo este proceso de institucionalidad de las relaciones humanas es, para Hinkelammert, inevitable, pues resulta de la finitud humana, al tiempo que expresa su infinitud. Pero su inevitabilidad no significa que sus consecuencias sean neutras para la vida. Por el contrario, se trata de un proceso ciertamente amenazador, que no debe ser librado nunca a su propia lógica. En efecto, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano,

⁷ He tenido muy en cuenta, para la redacción de esta parte del artículo, la Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Mención en Ciencia Política, aún inédita, de Manuel Cuervo Sola (2016), “Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert”, defendida en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo en marzo pasado, y aprobada con la calificación máxima (sobresaliente, *cum laudè*).



tienden a independizarse del hombre, a someterlo e, incluso, se convierten irremediabilmente en poderes que amenazan matar o directamente matan. Este fenómeno, que Hinkelammert, siguiendo a Marx, llama “fetichismo”⁸, es inherente a todas las instituciones, pero son las dos macro-instituciones por antonomasia –el mercado y el Estado– las que develan prototípicamente esa extraña dialéctica donde el movimiento que surge habilitar el despliegue de la vida se entreteje con la permanente amenaza de la muerte.

En el caso del mercado, cabe señalar que, para Hinkelammert, su emergencia no es un hecho histórico contingente, sino que arraiga en la condición humana misma. Sin él no sería posible trascender el mundo limitado de la experiencia inmediata que supone una división social del trabajo de tipo tribal, donde la asignación de recursos y de tareas puede ser coordinada con un criterio de transparencia, mediante una planificación consciente, que asegure *a priori* la satisfacción de las necesidades de todos. La institución mercado permite el desarrollo de una sociedad compleja, en la que se establecen relaciones abstractas entre los individuos, y surgen y se despliegan infinidad de potencialidades; pero introduce una coordinación del trabajo automática, a través de las reglas abstractas de la oferta y la demanda, que se imponen de forma *a posteriori* y a espaldas de los productores directos. De allí que la relación entre mercado y muerte esté opacada e invisibilizada: la vida y la muerte parecen ser distribuidas arbitrariamente por la naturaleza misma, sin que tenga algo que ver en esa distribución la responsabilidad humana. Lo cierto es que, al hacerse abstracción de las necesidades (de la corporalidad mortal y necesitada de los seres humanos), se deja librada al mercado la decisión acerca de quién vivirá y quién no vivirá, quién permanecerá integrado al circuito natural de la vida humana y quién será excluido y condenado a muerte. Entonces, la institución mercado, a través de la ley de la oferta y la demanda, se cobra sus deudas en vidas. El “dejar hacer, dejar pasar”

⁸ Cf. Marx, K (1866, I, pp.36-47) y Hinkelammert, F. (1977, pp.9-64).

como ley del mercado es también un “dejar morir”.

En el caso del Estado, su papel de administrador de la muerte es mucho más evidente. Lo que define al Estado, como señaló Weber y es admitido universalmente, es el ejercicio del monopolio de la violencia legítima, que, para resultar operativo descansa necesariamente en la coerción y la amenaza de castigo. Sabemos además que, en el límite, el mayor castigo posible es la muerte. Frente al modo pasivo de administrar la muerte propio del mercado (“dejar morir”), el método estatal de cumplir esa administración es activo, posee la facultad de dar muerte. Toda su autoridad se sostiene en su capacidad y legitimidad para “hacer morir”. Dice Hinkelammert: “El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, pero con métodos diferentes” (2007, p.82). Y Cuervo Sola agrega:

[...] entre el hacer morir estatal y el dejar morir mercantil no hay contradicción. Por el contrario, estas dos lógicas de administración de la muerte se acoplan perfectamente y su trabajo conjunto logra brindar una sólida consistencia a las formaciones sociales por medio de la coerción y los constreñimientos que ejercen sobre los impulsos vitales de los seres humanos (Cuervo Sola, 2016, p.193 y ss.).

En ese juego de ambas lógicas, el Estado, en tanto su método de administración de la muerte implica la posibilidad efectiva de ejecución, siempre es la garantía última de la obediencia y sujeción al orden.

Aunque en menor medida, lo mismo sucede con todas las instituciones y objetivaciones de la actividad humana. La ciencia, la técnica, el lenguaje, la escuela, la universidad, la empresa, los aparatos estatales, el hospital, el sindicato, los códigos legales, etc., todos ellos son conjuntos de dispositivos abstractos, que favorecen el desarrollo humano, al tiempo que coartan la vida, la restringen, la ordenan y la socaban.

La institucionalización impone reglas [...] Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución



presupone el ejercicio del poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia por la amenaza de muerte [...] Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden (Hinkelammert, 2007, p.76).

¿Cuál es la razón de esa tendencia contradictoria a desarrollar y al mismo tiempo a socavar la vida?

En el mundo abstracto de las instituciones todo funciona a la perfección, según cálculos matemáticos rigurosamente establecidos, con una sola condición: que se haga abstracción de la muerte. En efecto, para que un funcionamiento tal se verifique, es necesario poner entre paréntesis la contingencia de la realidad y la finitud de la vida: no considerar que podemos morir en cualquier momento, que cualquier dispositivo puede de repente fallar, que un error humano o un desastre natural puede terminar de golpe con cualquier proyecto. Solo a condición de abstraer la muerte como lo no previsible que empero acontece, es que es posible levantar ese edificio racional. Por tanto, el desarrollo de la racionalidad instrumental es resultado de esa operación de abstracción de la muerte.

Ahora bien, que haya sido abstraída no significa que haya sido superada por la vía de su eliminación. Al contrario, al igual que sucede con lo inconsciente que es reprimido de la estructura psíquica consciente, la muerte abstraída vuelve, retorna como el síntoma. 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 las mediaciones producidas a ese fin. Vuelve también en forma de la falta que clama por plenitud, de anhelos de expresión, de reconocimiento, de exigencias de satisfacción o de encuentro con el otro, que no pueden ser contenidas en los marcos de la abstracción. También la finitud y la muerte vuelven como “efectos indirectos” de la acción directa, no calculados ni previstos por la racionalidad medio-fin, que surgen “a espaldas de los sujetos”, sin que estos se lo propongan, y que afectan el entorno natural y social de la acción

directa, socavando las posibilidades de esta misma, y haciendo valer el peso de la contingencia que está al acecho.

Cuando esto último acontece, todo el edificio de la racionalidad instrumental se tambalea, poniendo de relieve los límites de toda construcción abstracta, su inconsistencia fundamental, su dependencia cabal respecto de designios no predecibles ni calculables, que, si irrumpen, terminan con todos los cálculos y previsiones racionales.

El mundo abstracto abstrae la muerte y es resultado de esa abstracción misma. Es un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada, empezando por el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas, que las hace básicamente interdependientes entre ellas e integrantes de una totalidad compleja. Es un mundo donde la dimensión vida-muerte ha sido suprimida, negada, obliterada.

En efecto, decidimos suspender su presencia y construir una escena *como si* no existiera. Esta operación es una racionalización. Nuestra condición corporal y finita, nuestras necesidades biológicas, psicológicas y sociales, y la muerte misma son “racionalizadas”. Dentro de la construcción racional edificada sobre su negación, no tienen cabida: son lo “irracional” excluido. Como si la corporalidad concreta no fuera una dimensión insustituible e irrenunciable, el mundo abstracto se sustrae a ella y se desentiende de ella.

En abierta contrastación con ese mecanismo, la experiencia cotidiana nos enseña que la dimensión vida-muerte siempre está presente, y que, por eso, la muerte y la contingencia están siempre al acecho; que lo no previsto sucede aunque no se lo desee ni se lo espere. Sabemos que los cálculos suelen fallar, las instituciones perfectas suelen descomponerse y las aspiraciones de perfección pueden estrellarse, y que lo hacen periódicamente en el suelo de la imperfección e imprevisibilidad radicales de la existencia. Por algo dice un refrán popular: “si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes”.

Cuando lo irracional –que ha sido racionalizado para ser contenido dentro de la lógica del cálculo y la previsión– sucede, rompe



ese dique y se expresa como razón mítica. Los mitos buscan suplir la insuficiencia de la racionalidad instrumental para dar cuenta de la realidad como totalidad compleja, no reductible al cálculo medio-fin. En tal sentido, razón mítica no es opuesta a razón instrumental; son más bien dos dimensiones complementarias de la razón. La razón mítica desarrolla la percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida-muerte que es excluido de la racionalidad instrumental, y proporciona respuestas mágicas que sirven para que nos orientemos frente a las amenazas que se ciernen sobre nosotros.

Esa orientación, empero, no tiene un sentido unívoco: los mitos pueden cumplir una función transformadora de la realidad, poniendo en evidencia la dimensión de infinitud y trascendencia de la vida humana, pero también pueden cumplir una función justificadora del aplastamiento del sujeto por parte del mundo abstracto que él mismo ha creado. Tampoco tienen necesariamente una orientación religiosa, los hay de índole profana, tal como lo prueban los mitos surgidos en el marco de la Modernidad, no sólo más allá de la racionalidad instrumental, sino incluso (y sobre todo) dentro de ella, más precisamente dentro de las ciencias (llamadas “empíricas”) modernas: “equilibrio general”, “interés general”, “neutralidad valorativa”, “progreso científico”, “desarrollo económico-social”, etc. Todos estos son mitos modernos profanos, puestos al servicio de la sacralización de instituciones inmanentes absolutizadas y divinizadas, que aplastan toda posibilidad de emancipación hoy. Todos derivan del gran mito de la Modernidad: el del progreso indefinido, producto de la secularización del mito pre-moderno de la reconciliación plena del hombre con Dios en el cielo trascendente, más allá de esta vida, y su reemplazo por las utopías modernas, nuevo cielo trascendental, construido por abstracción y proyectado al futuro como sociedades de funcionamiento perfecto⁹.

Someter a crítica todos estos mitos modernos, poner en evidencia su carácter

teológico profano es para Hinkelammert una función fundamental del pensamiento crítico.

La tendencia a trascender la finitud a partir del desarrollo de la racionalidad instrumental por la vía de la creación de un mundo institucional abstracto es inherente al ser humano, tanto como lo es la tendencia de ese mundo a independizarse y volverse contra la vida (de la que ha hecho abstracción). El mundo real empírico está sujeto a las leyes de la necesidad: somos seres corporales, cuyas necesidades exigen satisfacción. El mundo abstracto institucional (“cuasi-empírico” lo llama Hinkelammert) está sujeto a las leyes de la inevitabilidad: surge sin que podamos evitarlo, como efecto no intencional de la acción humana. Como responde a una lógica puramente abstracta, subordina a la vida y a las necesidades humanas, y tiende por su propia inercia a negarlas y reprimirlas. Su inevitabilidad significa que no puede abolirse; su tendencia a aplastar la vida significa que debe ser permanentemente interpelado y subordinado a las necesidades humanas, a la corporalidad humana y natural, sometida y olvidada en la raíz misma de la institucionalidad.

Capitalismo global = crisis globales. La necesidad de una alternativa

Todo el proceso arriba descrito es, para Hinkelammert, *conditio* humana. Por lo tanto, no es nuevo, ha estado presente siempre en la historia de la humanidad. La infinitud transida de finitud de lo humano siempre se ha manifestado como capacidad de abstracción y creación de mediaciones institucionales, que una vez objetivadas se rigen por lógicas autónomas. Pero es en el marco del sistema capitalista global actual, con el desarrollo científico tecnológico alcanzado, que esa destructividad alcanza un carácter crítico: la depredación irreversible de la naturaleza, la pauperización de masas crecientes de población y la deshumanización del otro en el marco de la convivencia social, son hoy situaciones gravísimas¹⁰, en las cuales se evidencia que la

⁹ Cf. Hinkelammert, F. (1984; 2002b); también puede verse: Fernández Nadal, E. (2004, p.733 y ss.).

¹⁰ Son “las tres crisis globales” que señala Hinkelammert, de las cuales sostiene que la peor es la tercera, pues sólo sobre la base de una convivencia humana sana, donde reina el reconocimiento entre los seres humanos como sujetos de derechos y de dignidad, sería posible revertir



objetivación de los seres humanos y de la naturaleza ha avanzado hasta la negación total de la dignidad de los sujetos vivos, lo que nos hace vislumbrar un panorama catastrófico para la humanidad y el planeta tierra.

Ya no es posible dejar librado al tratamiento objetivo y objetivante de las instituciones el futuro de la humanidad. El universo creado por la racionalidad instrumental debe ser subordinado a las necesidades de la reproducción de la vida. Deben ser abandonados los mitos secularizados de “progreso”, “desarrollo” y “crecimiento”, que nos están conduciendo hacia una catástrofe, anunciada ya, a esta altura de los tiempos, con toda evidencia y notoriedad. Es necesario volver sobre la base material en la que descansa el mundo abstracto e instrumental que nos domina.

No son viables más dilaciones; es necesario recuperar para la reflexión científica y filosófica el significado del lema hinkelammertiano: “asesinato es suicidio”. Matar o dejar morir al otro social y/o a la naturaleza es socavar las bases de la vida humana misma, esto es, producir, a la larga o a la corta, el suicidio colectivo. Hay una interdependencia de los seres humanos entre ellos y con la naturaleza. Ni la naturaleza ni el otro social son meros objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. Esta se asienta en la preservación de las dos fuentes originarles de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla. Precisamente, esas dos fuentes que la producción capitalista, cuando cree estar produciendo riqueza, no hace más que socavar.

De este modo, la vida como criterio de racionalidad, en la medida en que lleva a plantear la exigencia de satisfacción de las necesidades de todos, conduce también a cuestionar las relaciones capitalistas de producción, en el campo económico.

las dos primeras: “Vivimos una crisis de la convivencia, que está subvirtiendo todas nuestras relaciones sociales y que, en sus consecuencias, nos hace imposible enfrentar las grandes amenazas para la supervivencia de la propia humanidad (crisis de exclusión, crisis del medio ambiente)” (2007, p.157 y s.).

Contra el predominio de esas relaciones sobre la vida, Hinkelammert postula una forma de organización de la sociedad que admita un criterio de delimitación entre planificación y mercado. Esta perspectiva abre un abanico amplio de sociedades posibles, y sólo excluye aquellas formas de institucionalidad que, por su carácter sacralizado, ponen en peligro el circuito natural de la vida humana y conducen hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

La mundialización del capital mercantil, industrial y financiero, es la expresión extrema de la totalización del mercado y de la correlativa funcionalización del Estado al papel de garante de esa totalización. Ambas macro-instituciones legitiman al extremo sus respectivos papeles de “dejar morir” y “hacer morir”, preparando deliberadamente una encerrona trágica para la vida humana y la naturaleza. Por eso el establecimiento de la reproducción de la vida como criterio de delimitación entre plan y mercado y de regulación de la convivencia social es un principio que apunta en una dirección completamente opuesta al desarrollo de la estrategia de acumulación capitalista actual. De allí las dificultades que implica; sin embargo no existe ninguna posibilidad de sobrevivencia de la humanidad más allá de ese principio. Sólo un consenso generalizado en torno a la necesidad de limitar la lógica abstracta de las instituciones fetichizadas por las exigencias de la racionalidad reproductiva, un consenso basado en la afirmación de la vida de todos y todas, en todas sus dimensiones, puede obligar a un cambio de dirección en el rumbo acelerado hacia la autodestrucción.

Referencias bibliográficas

- CUERVO SOLA, M. (2016), *Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert* (tesis doctoral no publicada). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
- FERNÁNDEZ NADAL, E. y Gustavo Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO y Ciccus,
- _____. (2003). Las categorías de sujeto y bien común en la teoría ético-política de Franz Hinkelammert. *Cuadernos Americanos*. Nueva



Época, 1 (97), 21-40.

_____. (2004). Crítica y utopía en la filosofía de Franz Hinkelammert. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 102, 729-745.

HINKELAMMERT, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José: EDUCA.

_____. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 275 pp.

_____. (2002a). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____. (2002b). *Crítica de la razón utópica*, ed. ampliada y revisada. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Arlekin.

_____. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 2º ed. ampliada. San José: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. & MORA JIMÉNEZ, H. (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida/ Casa de Amistad Colombo-Venezolana/ COMPROMISO.

MARX, K. (1966). *El capital*. Crítica de la Economía Política, 2 ed., I. México: F. C. E.

PASCAL, B. (1971). *Pensamientos*, 2 vol. Buenos Aires: Sudamericana.