

El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana

The Works of Franz Hinkelammert From the Perspective of Latinamerican Philosophy

Estela FERNÁNDEZ-NADAL

*Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Mendoza, Argentina.*

RESUMEN

A partir de una revisión de la definición tradicional de la filosofía y de una crítica de sus supuestos, el artículo propone una formulación del quehacer filosófico latinoamericano acorde a las exigencias de una agenda teórica y práctica actual.

A continuación se valora el aporte de Franz Hinkelammert a la producción filosófica de la región. Por una parte, se destaca la dialéctica totalidad/totalización, en torno de la cual Hinkelammert ha articulado su crítica al uso empírico de la razón utópica; se enfatiza también la envergadura teórica de su concepción antropológica del hombre como infinitud que debe realizarse en la finitud. Por otra parte, se sugieren algunas herramientas interpretativas que, derivadas del pensamiento del autor, pueden resultar sumamente apropiadas para leer el pasado intelectual latinoamericano y para plantear de un modo enriquecedor el problema de nuestra identidad.

El artículo se cierra con una reflexión en torno a la pertinencia de la caracterización como "latinoamericana" de la filosofía de este gran pensador de origen alemán, que vive y desarrolla su actividad en nuestras tierras desde hace más de 30 años.

Palabras clave: Franz Hinkelammert, filosofía latinoamericana, utopía, totalidad/totalización.

ABSTRACT

Based on a revision of the traditional definition of philosophy and a critique of its suppositions, this article proposes the formulation of the workings of Latin-American philosophy based on the necessities of an up-to-date theoretical and practical agenda.

In the paper the participation of Franz Hinkelammert in this region is evaluated. On the one hand the totality/totalization dialectic around which Hinkelammert has articulated his criticism of empirical use of utopian reasoning is pointed out. The theoretical profundity of his anthropological conception of man as an infinite being that must evolve himself in finality is also emphasized. Certain interpretive tools that derived from the reasoning process of the author and which might be appropriate for the reading of the Latin-American intellectual past and the proposal of a contribution towards the problem of determining our identity are also presented.

The article closes with a reflection on the pertinence of the characterization as to "Latin-American" philosophy used by this great German thinker, who lived and developed his philosophical thought in our land more than 30 years ago.

Key words: Franz Hinkelammert, Latin-American philosophy, utopia, totality-totalization.

1. ¿QUÉ ES LA “FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”?

En 1840 Juan Bautista Alberdi formuló lo que luego se ha considerado como el programa fundacional de una filosofía latinoamericana¹. En el marco del florecimiento de una conciencia epocal nueva, que descubría la raíz histórica, social y nacional de la teoría, Alberdi abogaba por el surgimiento de un saber comprometido con “las necesidades más imperiosas” del país y de la hora, que alumbrara una filosofía social y coronara la independencia política de los nuevos Estados con la emancipación del pensamiento. Un siglo después, José Gaos se preguntó por la existencia de rasgos peculiares en las producciones teóricas de la región, a partir de los cuales fuera posible caracterizar una filosofía hispanoamericana, y concluyó señalando notas específicas, tanto formales (ametodismo, preferencia por las formas orales y privadas de expresión, esteticismo, intención formativa, etc.) como materiales (compromiso con la realidad social, predilección por temas políticos, pedagógicos, éticos, estéticos)². Sin embargo, ni el programa de Alberdi ni la descripción gaosiana de la trayectoria objetivada de un tipo de filosofar específico en nuestro continente, han desplazado de modo definitivo la duda persistente sobre la cuestión de si es viable adjetivar la filosofía con el gentilicio “latinoamericana”, de si la postulación de filosofías regionales o nacionales no estaría en abierta contradicción con la clásica concepción de la filosofía como saber de alcance universal y carácter objetivo.

Pensamos que la sospecha dirigida contra el campo disciplinar que llamamos usualmente “filosofía latinoamericana” es deudora de una noción de “filosofía” francamente avejentada y superada por el decurso histórico de las producciones simbólicas de la humanidad. Sólo si todavía conservara para nosotros alguna vigencia aquella definición aristotélica de la filosofía como conocimiento “de los *primeros* principios y las primeras causas de *todas* las cosas”, saber “*desinteresado*” que sólo se busca “*por el saber mismo*” y que se ubica respecto de las ciencias en una relación de superioridad que resultaría de la posesión de aquellos principios universales a los cuales se subordinarían los objetos particulares de las últimas; sólo en tal caso, decíamos, podría seguirse cuestionando la pertinencia de la adjetivación de la filosofía. Pero, ¿puede, con razones fundadas, sostenerse hoy esa caracterización de la disciplina en cuestión?

La emergencia del sujeto moderno como fundamento de lo real, ansioso por descubrir la ley racional que gobierna el mundo y de doblegar a la naturaleza para ponerla a su servicio, y la concepción del conocimiento como “construcción” de una razón productora, problematizaron la pretensión principista y universalista de la filosofía, que refería la diversidad de lo existente a un *proton* concebido como fundamento y origen, y diezmaron el ideal de la vida contemplativa como forma privilegiada de acceso a la verdad. Desde el siglo XVII, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y los éxitos del método experimental cuestionaron profundamente el privilegio cognitivo y la superioridad jerárquica que se había autoconferido para sí aquella filosofía “primera”. En el siglo XIX, la irrupción de la conciencia histórica en las ciencias humanas y sociales sacudió la antigua convicción en la posibilidad de aproximación conceptual a una supuesta verdad eterna, colocada fuera de la

1 J. B. Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, 2 vol., México, UNAM, 1986, I, 145-152.

2 José Gaos, “Significación filosófica del pensamiento hispano-americano “Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en *Cuadernos Americanos*, México, Año 2, Vol. 3, N° 2, marzo-abril de 1943, 63-86.

historia. También en el siglo pasado las llamadas “filosofías de la sospecha” de Marx, Nietzsche y Freud pusieron en evidencia la opacidad de la conciencia, su imposibilidad para captar sin residuo la esencia de la realidad, los motivos espurios que se interponen entre ella y su objeto, y, en definitiva, las mediaciones desde las cuales se configura toda objetividad. Por último, una de las principales aportaciones del pensamiento social y filosófico del siglo XX ha estado representada por el llamado “giro lingüístico”, que ha colocado en el centro de la discusión el papel del lenguaje como código universal y retícula invisible desde y por la cual se organiza y percibe la realidad.

Al final de ese largo proceso, nada queda en pie de las pretensiones universalistas de la filosofía. El discurso filosófico se nutre hoy de los aportes de las ciencias sociales y se articula a ellas en perspectivas interdisciplinarias. Sin duda conserva una especificidad que le es propia y que, a nuestro juicio, reside en una aspiración a la totalidad. Pero esta aspiración ya no remite a aquellos “*principios* universales de *todas* las cosas” que fueron hace mucho tiempo su objeto, a aquel “Uno y Todo” subyacente al mundo, sino a una peculiar modalidad de abordar los hechos y preguntar por su sentido, de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible.

Por aspiración de la filosofía a la totalidad no debe entenderse la posesión de saberes originarios, esenciales y universales; tampoco se trata de disponer de una especie de privilegio divino que nos asegure una ubicación especialísima, capaz de suministrarnos una visión panorámica del todo. La filosofía merece sostenerse como un modo específico de saber en tanto representa un tipo de intervención cognitiva capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez que nos abrumba y nos sumerge en formas alienantes de vida, y apto para alumbrar una explicación global y contextual de las relaciones entre parcialidades aparentemente inconexas. Pensar desde el punto de vista de la totalidad supone aspirar a comprender como histórica y socialmente producido lo que se muestra a primera luz como una legalidad ciega que gobierna la vida humana, a fin de posicionarnos como sujetos capaces de transformar una realidad, que, en la medida en que escapa a nuestra capacidad de conceptualización, nos agobia y domina. Concebir la “totalidad” es someter a un proceso de “des-naturalización” e “historización” radicales las significaciones y prácticas establecidas; es arrojar luz sobre las relaciones sociales, las acciones individuales y los comportamientos colectivos que parecen naturales, invariables y eternos; es cuestionar el “espíritu de especialización”, herencia del positivismo todavía operante en el campo de las ciencias particulares, y proyectar una mirada crítica y dialéctica capaz de develar la significación de cada aspecto aislado de la experiencia cotidiana en la totalidad de la que forma parte y que otorga valor y dignidad a la vida humana.

Esta idea de “totalidad” como específica de la filosofía es inseparable de las nociones de “crítica” y de “utopía”. Plantear la cuestión decisiva del sentido de las significaciones y objetivaciones sociales instituidas “de hecho”, dirigir una sospecha hacia la legitimidad de prácticas, instituciones y formas de vida naturalizadas y alienantes, interrogarse por su génesis “humana, demasiado humana”; conforman actitudes propias de una política teórica reflexiva y crítica respecto de todo legado, al tiempo que sostenida en la convicción de que su transformación es, no sólo necesaria, sino también posible.

A una tal comprensión del quehacer filosófico no puede resultarle problemática la adjetivación de “latinoamericano”. Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad, en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consiguen articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de

nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestra América; de las modalidades particulares en que ha sido recibido y reformulado el pensamiento europeo en estas tierras; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las *élites* y de los grupos subalternos; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es, desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provistos de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes procedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo, de las ciencias sociales, la semiótica, la teoría crítica de las ideologías, el análisis del discurso, y otros campos disciplinares afines. Se trata, en definitiva, de emprender esa tarea orientados por aquella aspiración a la totalidad a la que hemos hecho referencia.

En síntesis, la filosofía latinoamericana es un tipo de filosofar situado en una realidad social e histórica peculiar y distinta, que se expresa, además, como conciencia de esa especificidad y se inscribe en una tradición cultural propia, largamente legitimada por una práctica ya secular. Su inserción en un contexto particular no obtura, empero, la comprensión de la condición humana universal -condición que, definitivamente, no existe como *entelequia* separada de sus manifestaciones empíricas e históricas concretas-, sino que, por el contrario, contribuye a enriquecerla desde la afirmación del valor y la significación específica de las modalidades particulares en que se expresan y autorreconocen los hombres y mujeres latinoamericanos.

2.:“TOTALIDAD”, “CRÍTICA” Y “UTOPIA”. LOS APORTES TEÓRICOS DE FRANZ HINKELAMMERT PARA UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Pues bien, es evidente que la especificidad cultural y social latinoamericana está fuertemente condicionada hoy por la configuración global del capitalismo tardío, cuya red productiva y financiera de carácter multinacional ha operado una profunda reformulación de la relación centro-periferia. Como consecuencia de ello, se ha producido la integración de algunos grupos económicos del tercer mundo, en general, y de América Latina, en particular, al mercado mundial, y el sometimiento de vastos sectores de la población, antes vinculados a la producción de bienes materiales o a los servicios públicos ahora privatizados, a condiciones de marginación y exclusión sociales. En tal situación, la construcción de un proyecto alternativo para América Latina -tarea que no puede ser ajena al programa de una filosofía latinoamericana como el que hemos apuntado arriba- requiere producir una teoría totalizadora, capaz de integrar la comprensión de los nuevos procesos económicos y la crítica de sus consecuencias sociales para la región, con la formulación, por una parte, de una perspectiva histórica que permita abordar el fenómeno en tanto producto histórico de la praxis humana -susceptible, por tanto, de transformación-, y con el despliegue, por otra, de una dimensión política y ética, a cuya luz pueda juzgarse el alcance deshumanizante de tales transformaciones y sus efectos.

En este marco, el pensamiento de Franz Hinkelammert, articulado en torno a la consideración de la vida -como fuente de la existencia individual y colectiva- y su necesaria reproducción material como condición de posibilidad de cualquier organización social, crítico de la racionalidad instrumental que habita, intacta y triunfante, los mecanismos económicos del capitalismo global actual, y orientado hacia la propuesta de elaboración de una

“razón dialéctica” que inserte la teoría económica en una teoría general de la sociedad y que pueda rebasar el límite establecido de una racionalidad medio-fin³; este pensamiento, decíamos, aporta, en conjunto, una serie de lineamientos teóricos apropiados para la reformulación de la mirada filosófica que la actualidad reclama: una mirada capaz de proyectar sobre nuestra realidad latinoamericana las categorías de “totalidad”, “crítica” y “utopía”, en tanto herramientas indispensables para entender nuestro lugar en el nuevo espacio mundial del capital multinacional.

A continuación intentaremos abordar algunas vías posibles de incorporación de las categorías señaladas, tal como las mismas son formuladas en el pensamiento de Hinkelammert, para la reflexión filosófica latinoamericana.

2.1. LINEAMIENTOS PARA UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO GLOBAL ACTUAL COMO CONTEXTO MUNDIAL DE LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS

Por una parte, y en lo que respecta al análisis del presente, Hinkelammert aborda las políticas neoliberales que han convertido a los Estados latinoamericanos en agentes subordinados de las empresas transnacionales y de su lógica de cálculo de ganancias, en el marco de su análisis de la globalización, a la que concibe como un huracán que azota a América Latina desde hace más de dos décadas: “La privatización de las funciones del Estado, el comercio libre, el desencadenamiento de los movimientos internacionales de los capitales, la disolución del Estado social, la entrega de las funciones de planificación económica a las empresas multinacionales, y la entrega de la fuerza de trabajo y de la naturaleza a las fuerzas del mercado, han arrasado el continente”⁴. La imposición en la región de las medidas neoliberales fue posibilitada por el terrorismo de Estado en los países del cono sur, que, en las décadas del ‘70 y ‘80, elaboró y puso en práctica un plan sistemático de destrucción del tejido social, de sometimiento de todas las formas de resistencias de la población en general y de eliminación física de sus cuadros dirigentes. En este sentido, las políticas neoliberales actuales son la continuación de las políticas represivas anteriores, y se montan sobre la desmoralización de sociedades arrasadas por el terror e inermes ante la voracidad del capital, que se presenta ahora como único sector capaz de proponer una salida “realista” ante la crisis provocada por la imposición forzada de sus intereses (deuda externa, vaciamiento del Estado de bienestar, desindustrialización, desocupación).

Para Hinkelammert, el proceso de globalización actual aparece como el ulterior producto de la lógica instrumental que moldea desde dentro la racionalidad moderna. La modernidad puede, en efecto, 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. La operación moderna consiste básicamente en la abstracción de la realidad que, en adelante, será percibida como obstáculo que impide la concre-

3 Cfr. Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, 2 ed., San José, Costa Rica, DEI, 1990, 16 s.

4 F. Hinkelammert, “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en *El huracán de la globalización*, San José, Costa Rica, 1999, 17.

ción de la perfección idealizada y que debe ser, por tanto, reducido o eliminado para el logro de la meta a alcanzar.

Puede decirse que el *ego cogito* “desde el cual se supone el dominio científico del mundo, tiene otra versión, la del *ego conqueror*”, cuyo símbolo es la conquista de América, y que ambos *egos* se complementan “con otro *ego* contemporáneo en su ejercicio, que tampoco fue ajeno a la realidad americana, el *ego imaginor* de los utopistas”⁵. 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 de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica.

La paradoja subyacente a esta lógica –sólo visible desde una “razón dialéctica” que aborda el problema desde una perspectiva totalizadora no reductiva– es la siguiente: por una parte, por su mediación es posible, a lo largo de la historia, el desarrollo de formas de convivencia amplias y complejas, que permiten superar la inmediatez y limitación de la experiencia cara a cara, tal como la misma tiene lugar en una comunidad de economía de subsistencia, en la que el proceso de división social del trabajo es incipiente. En este sentido, la sociedad global del presente es el resultado tardío de un largo proceso de humanización y socialización. Por otra parte, empero, el reverso del fenómeno porta el rostro de la alienación: en la etapa actual del desarrollo capitalista, el carácter social del hombre se manifiesta como ausencia de sociabilidad y como omnipresencia de un mundo donde las producciones del trabajo humano –la realidad cósmica y las mediaciones construidas para comprender la realidad y orientarse en ella– han alcanzado autonomía y han subordinado al trabajo vivo y a la naturaleza “desencantada” y objetivada.

La organización institucional de las relaciones sociales, la absolutización del mercado y la formulación de utopías que proyectan conceptos abstractos concebidos como una realidad alcanzable (como “totalidad-presente”), permiten elevarse por encima de la inmediatez y la fragmentariedad de las acciones realizables en el ámbito acotado de la experiencia humana, pero caen en la falacia de la ilusión trascendental: la “totalidad” es pensada, en este caso, como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la 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 es que “el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana –el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla– son consideradas distorsiones del mercado [...]. Los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado”⁶.

5 Arturo A. Roig, “América Latina y su identidad”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vol., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 40. Prosigue el autor: “de esta manera, la naturaleza, el mundo colonial y con ellos la propia sociedad europea y su proyecto, quedaban en manos de un sujeto cuya identidad se ejercía de diversas formas y niveles como dominio, desde lo real hasta lo imaginario”.

6 Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, DEI, 1995, 278 s.

La única forma de escapar de la lógica de la totalización es 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. El riesgo sobre el cual nos advierte Hinkelammert es el siguiente: la operación utópica de proyección de una “totalidad-presente” desemboca necesariamente en la sacralización del *statu quo*. Su expresión política actual, en una América Latina “integrada” al mercado mundial, es la renuncia a todo proyecto de transformación y a toda formulación afirmativa de formas de identidad nacional y continental con vocación liberadora, la celebración del mercado total como utopía “posible” realizada y la aceptación de la globalización tardo-capitalista como naturaleza inmodificable, que impone su legalidad instrumental a la vida.

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: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre “ausente” que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está a la vuelta de la esquina y de la que sólo hay que apropiarse para hacerla “presente”.

En este sentido, las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica “totalidad-totalización”. La totalidad proyectada surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. Ahora bien, en el primer caso, frente al sistema y a sus pretensiones de autosuficiencia, la totalidad se muestra como no lograda, como “ausencia-presente”, como el síntoma de la falta que “grita” en los efectos no intencionales del sistema, como rebeldía ante la destrucción de la unidad hombre-naturaleza y hombre-hombre, que nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida.

En el segundo caso, cuando la totalidad es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El supuesto sobre el que descansa la proyección al porvenir de una totalidad pensada como agotable en términos de presencia actual o futura, es la sacralización del sistema, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación asintótica, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde por tanto, toda capacidad 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.

La criticidad sólo se mantiene en pie a partir de una concepción de la “totalidad” como “ausencia presente”, desde la cual se juzga y se enfrenta la totalización del sistema. En tal sentido, no se convierte a la ausencia 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 juzga⁷.

La concepción de la totalidad como “ausencia-presente” en sus efectos no intencionales 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”. Hinkelammert plantea, en definitiva, la necesidad de someter a una profunda autocrítica las utopías emancipatorias que elaboraron las generaciones pasadas de hombres y mujeres latinoamericanos, y de redefinir un proyecto de liberación que no evada el reconocimiento de los límites de opacidad y finitud que son intrínsecos a la condición humana.

Hinkelammert resalta la importancia de la dimensión utópica en el marco de la fragmentación de las sociedades capitalistas actuales y del conformismo, banalidad y resignación de la cultura posmodernista. Hoy más que nunca es necesario pensar las posibilidades de la realidad a partir de un ideal imposible que abra una brecha hacia las transformaciones posibles. Pero es igualmente necesario reconocer el carácter trascendental y no empírico de ese ideal regulativo.

La intervención de la crítica, en este contexto, significa desacralizar el sistema e historizarlo, mostrar su génesis y su desarrollo histórico para poder pensarlo como producto de la *praxis* humana y, por tanto, no ajeno a su posible transformación. Significa también volcar una luz sobre los efectos de la lógica capitalista, que destruye las fuentes de la riqueza, subordina la humanidad del productor a los imperativos instrumentales de la reproducción del sistema y reduce la naturaleza a producto de consumo y objeto de explotación. La crítica devela, en tal sentido, la herida mortal producida sobre el cuerpo del “circuito natural de la vida humana”, como consecuencia de la cual se ha establecido una contradicción agónica entre el producto de la actividad práctica (el trabajo objetivado o muerto) y las fuentes de la riqueza (el trabajo vivo y el metabolismo hombre-naturaleza como condición de posibilidad de la vida misma).

Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como “totalidad-presente”, significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud y que encierra, por tanto, la imposibilidad de la omnisciencia y la necesidad de reconocer el carácter trascendental de las utopías.

2.2. PAUTAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

La crítica del capitalismo como horizonte totalizador y deshumanizante en el que se inscribe la realidad de nuestra América, no agota el campo de reflexión de una filosofía lati-

7 El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI, 1984.

noamericana actual. En tal sentido, es sabido que la conformación de un cuerpo de conocimientos que reivindica para sí la denominación de “filosofía latinoamericana” tiene motivaciones extra-teóricas y se vincula a un afán por afirmar la propia identidad, a cuya construcción contribuye precisamente ese tipo de saber. Es igualmente evidente, también, que ninguna identidad se construye “a partir de cero”, y que cualquier configuración que la misma adopte en el futuro dependerá, en buena medida, del conocimiento y valoración de las objetivaciones culturales producidas en nuestro pasado. De allí que el programa de una filosofía latinoamericana comprometida con el presente contempla necesariamente un esfuerzo por rescatar del olvido la existencia de un discurso y una cultura propias, en sus diversas manifestaciones textuales, epocales y sociales, por tratar de definirlos, criticarlos y valorarlos desde las expectativas y límites de la actualidad.

En este marco, cabe que nos preguntemos por el modo en que el pensamiento de Franz Hinkelammert provee de herramientas teóricas fecundas para la lectura del pasado intelectual latinoamericano y para un planteamiento enriquecedor de la cuestión de nuestra identidad. Pero antes de afrontar este interrogante, parece oportuno y necesario hacer una digresión que nos permita acotar la importancia, el alcance y la significación específica que asignamos al problema de la identidad latinoamericana, a los símbolos a ella asociados y a las formas histórico-sociales en que la misma se ha configurado a lo largo del tiempo.

Parece importante recordar que la preocupación por definir la propia identidad ha sido en ocasiones considerada como patológica y presentada como evidencia de una debilidad en el pensamiento y en la cultura, como una especie de complejo de inferioridad frente a la definida entidad de las producciones simbólicas europeas o norteamericanas. La superioridad de las mismas nos forzaría a intentar (vanamente) validarnos a través de la exigencia de formular expresiones originales de filosofía - pues, ya se sabe, la filosofía sería (*more* hegeliano) la máxima expresión del espíritu objetivo de los pueblos-. Este discurso que nos atribuye una permanente angustia por la propia identidad (al tiempo que pone en duda la “autenticidad” y el valor de las expresiones culturales y filosóficas del pasado) y define a Europa (o a los Estados Unidos) por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad, no es, desde nuestro punto de vista, más que mera y hueca retórica, que esconde e invisibiliza la raíz histórica de esta pregunta por nosotros mismos.

La preocupación por nuestra identidad no es expresión de ningún *ethos* deficitario ni el resultado de la internalización colectiva de pautas de pensamiento coloniales; no es una compulsión narcisista de tipo psicológico, sino el efecto producido al interior de un campo de conflicto político y social. Para quienes han debido forjar su conciencia como pueblos en ruptura con las ideologías hegemónicas que les fueran impuestas por la fuerza, la pregunta por la identidad es indagación saludable en el propio pasado y proyección comprometida hacia las posibilidades abiertas que, para todo lo humano, encierra el futuro. La interrogación por quiénes somos no puede, por tanto, desligarse del replanteo permanente de nuestra relación de dependencia y subordinación respecto de políticas definidas desde otra subjetividad. Desde que Colón llegó a estas tierras, la violencia de la conquista (la “Destrucción de las Indias” que denunciara Las Casas) nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia subjetividad.

En este sentido, diversas formulaciones de la filosofía latinoamericana coinciden en señalar a Calibán como símbolo de nuestra América. Calibán es el esclavo que se subleva e insulta a su amo en el lenguaje que éste le impuso. Su imagen representa una superación de la figura hegeliana del amo y del esclavo, que, como es sabido, presenta el logro de la autoconciencia como una tarea emprendida conjuntamente por dominadores y dominados, en

el marco de una dialéctica donde la libertad conquistada se resuelve interiormente como reconocimiento de la propia humanidad, sin que la misma se exprese en la ruptura de la relación de opresión. Si el esclavo hegeliano alcanza su humanización a través del trabajo como actividad específica, la conquista de su dignidad no se traduce en efectiva liberación social; en cambio Calibán es el “negro alzado” que rompe las cadenas que lo atan al amo, y utiliza para ello las armas que éste le ha impuesto como herencia colonial, transformando para ello su capacidad de opresión en fuerza emancipadora⁸.

En cuanto a nuestra relación con el otro-externo (el descubridor, el conquistador, el colonizador), Calibán nos habla de la necesidad de relativizar el supuesto de que el Viejo Continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, no ha afrontado crisis profundas de identidad. En realidad, la identidad europea ha sufrido importantes quiebres en sus certidumbres, en su segura percepción de sí como sujeto de conocimiento y de dominio del mundo; y estos quiebres -vale la pena recordarlo- no son ajenos a la confrontación de la autoimagen europea (y colonialista en general) de potencia civilizadora con otra imagen: la que de sí misma le ha devuelto la crítica teórica y práctica de los hombres de nuestra América y de los demás pueblos del Tercer Mundo. Tal vez nuestra principal aportación a la filosofía “universal” consista, precisamente, en haber cuestionado y proseguir haciéndolo, desde nuestra percepción y nuestro discurso, desde nuestra alteridad de Calibanes, la ideología etnocéntrica de las potencias hegemónicas, en obligarlas a sostener la mirada del “otro” (la nuestra) y a emprender, necesariamente, el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente de la razón moderna occidental y eurocéntrica y la revisión de sus supuestos.

Sin embargo, sería un error concebir la revuelta emancipadora que representa Calibán como un gesto único, producido de una vez y para siempre, e identificado con un hecho histórico fechable, sea éste la revuelta de Túpac Amaru, la gesta independentista continental, la revolución cubana, u otro evento de este tipo. Y ello no porque desconozcamos el potencial libertario que tales hechos encierran, ni el valor simbólico que los mismos contienen en tanto hitos de una memoria que nos recuerda la capacidad de emergencia y transformación de que ha dado muestras nuestra historia y que invisten performativamente nuestra proyección al futuro; sino porque la mirada crítica sobre nuestro pasado descubre la generación de formas nuevas de dominación o el acotamiento de los proyectos libertarios dentro de límites que no eliminaron, sino que reprodujeron o recrearon, formas opresivas de convivencia humana.

Si la filosofía latinoamericana se reconoce en el mito de Calibán, ello no significa una invitación a sacralizar nuestras revueltas ni los sujetos que las protagonizaron; pensar nuestro proceso de constitución identitaria exige ejercitar la sentencia benjaminiana de “pasar a la historia un cepillo a contrapelo”, a fin de descubrir en el entramado histórico aquellos residuos no hilvanados en la representación historiográfica, permanentemente amenazada por su oficialización.

8 En este sentido, Arturo Roig señala la diferencia entre “eleuthería” o libertad “interior” y “apólisis” o libertad exterior, entendida como efectivo “desatamiento”. Cfr. “Figuras y símbolos de nuestra América”, *Rostrum y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, 183.

En este sentido, el pensamiento de Franz Hinkelammert tiene mucho que aportar a la lectura filosófica de nuestro pasado. La dialéctica entre “totalización” -como clausura del sistema sobre sí mismo- y “totalidad” -como ausencia que se hace visible en los efectos no intencionales que se expresan como emergencia, demanda, reclamo y resistencia-, descubre una veta rica en posibilidades teóricas y metodológicas para la recuperación crítica de la historia latinoamericana. Esta dialéctica nos invita a mirar los programas políticos y las formulaciones identitarias producidas en nuestra historia intelectual como respuestas ante la necesidad de interpretar y orientar la vida social y cultural; pero –y he aquí lo que nos parece que encierra un aporte enriquecedor para la reconstrucción filosófica del pasado latinoamericano-, como respuestas que, en la medida en que han hecho en algún grado abstracción de la vida como condición de posibilidad de toda organización humana o que han negado la plenitud de la vida a un otro-interno (el connacional, el paisano, el hermano), se convirtieron, más temprano o más tarde, en totalizaciones funcionales al sistema, y cuajaron en instituciones que administraron amenazas y castigos y excluyeron lo no sistematizado.

La categoría de “emergencia” como expresión de la dialéctica “totalización-totalidad”, permite repensar a Calibán como proceso histórico abierto, dentro del cual los proyectos liberadores emprendidos por hombres y mujeres de estas tierras en diversas instancias del pasado, en tanto irrupción social de lo reprimido y expresión de una totalidad ausente que grita, rompieron con totalizaciones opresivas que les imponían límites infranqueables a los sujetos, para luego derivar en la conformación de nuevas totalizaciones que reproducían, bajo la nueva superficie, situaciones antiguas. En tales ocasiones, puede decirse que el impulso liberador se detuvo para dar lugar a la reaparición de formas de servidumbre y subordinación (de mujeres, indígenas, negros, campesinos, obreros), empujando así la conformación de nuevos sujetos que reivindicarían derechos nuevos y expresarían en sus luchas y su emergencia episódica una nueva totalidad ausente que exigiría ser, de nuevo, realizada.

La reconstrucción de nuestro pasado a la luz de la dialéctica totalización-totalidad que propone Hinkelammert, permite desprender de nuestra historia la formulación episódica de una ética de bien común, articulada en forma interrumpida por el otro-interno al discurso hegemónico de nuestras sociedades. Se trata de una ética no *apriorística* e historia-ble, que no resulta, en ningún caso, de un juicio de valor externo a los hechos sociales, sino que está involucrada en los mecanismos sociales mismos, así como en su posibilidad siempre renaciente de trascenderlos y transformarlos.

En síntesis, el enfoque de Hinkelammert puede resultar una herramienta fecunda en el esfuerzo por producir una “teoría crítica” de nuestra historia –tarea, sin duda, relevante dentro de la agenda de una filosofía latinoamericana- que sea capaz de integrar el señalamiento de la violencia del otro-externo, como raíz histórica en la que se sostiene la pregunta por la identidad y la búsqueda de sus formulaciones en las producciones culturales del pasado, con el reconocimiento y la denuncia de que el proceso permanente de afirmación de nosotros mismos, ejercido de diversas formas en nuestra historia social e intelectual, no ha sido ajeno a los desencuentros y conflictos internos a nuestras propias sociedades, atravesadas desde su constitución independiente hasta el presente por la diversidad social, étnica y cultural.

Como ha señalado Arturo Roig, nuestro pasado encierra un conjunto disgregado de acontecimientos y de voces marginales a la historia oficial, de sujetos emergentes que han sido silenciados, olvidados, desacreditados, y que esperan todavía que sus utopías vivificadas alumbren posibilidades nuevas en el presente. Esas formas históricas de afir-

mación subjetiva, acalladas muchas veces por la fuerza y la violencia, representan la emergencia episódica de una filosofía y una ética latinoamericanas aún no historiadas. Reconstruir su historia es, para decirlo con palabras de Walter Benjamin, cumplir con la deuda contraída por las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos con las generaciones pasadas⁹, en una acción redentora que recupere para la memoria el pasado olvidado y amenazado de nuevo cada día por el conformismo que lo avasalla y lo domestica. Pues, “*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”¹⁰.

En esta línea, podemos interpretar el pensamiento de Hinkelammert como una exhortación teórica y práctica a revisar nuestro pasado desnudos de los prejuicios eurocéntricos que hemos, sin duda, asimilado, pero además con una actitud autocrítica y con la disposición de no ceder ante la tentación fácil de ignorar las formas en que el gesto civilizador y dominador ha sido repetido por hombres y mujeres de “nuestra América”, al interior de nuestras sociedades. De este modo, se abre la posibilidad, para el historiador de las ideas latinoamericanas, de rescatar, frente a las variadas formulaciones históricas de una “eticidad del interés utilitario”, los diversos desafíos que se fueron planteando desde formas emergentes y disruptoras de moralidad, que postularon, en su discontinua aparición histórica, una eticidad alternativa. En el espacio de esa eticidad, contemplada como un conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, se reivindica un interés y una utilidad diferentes: los intereses materiales de la vida en tanto no sujetos al cálculo mezquino de utilidades y la “utilidad” de la humanidad y la naturaleza, en tanto patrimonio común que asegura la reproducción de las condiciones de posibilidad de toda forma de sociedad y marco objetivo, previo y limitante de todas las opciones, decisiones y eticidades posibles.

3. LA PRODUCCIÓN TEÓRICA DE FRANZ HINKELAMMERT: ¿FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?

Antes de cerrar esta reflexión sobre las posibilidades heurísticas que, para un filósofo latinoamericano, nos sugiere una primera aproximación al pensamiento de Hinkelammert, parece oportuno plantear la pregunta por la legitimidad de caracterizar al mismo con el gentilicio “latinoamericano”.

Una primera objeción ante esa eventual adjetivación es la que resulta del señalamiento sobre un mapa de un lugar remoto de nacimiento, o la que nos sugiere la experiencia del contacto con una mirada profunda y extrañamente azul y con una palabra que exhibe a cada momento las trazas de un acento extranjero y deja adivinar los rastros de una socialización primera en una lengua materna-otra y en un espacio geográfico lejano. Sin embargo esta objeción es fácilmente contestable: nos basta recuperar aquella sabia advertencia del español “transterrado” en México, José Gaos: el lugar de nacimiento no es un destino y la nacionalidad de “procedencia” puede ser reformulada desde una nacionalidad de “elección”, histórica y biográficamente construida, que puede llegar a ser más fuerte o más decisiva para la propia identidad que las marcas de la biología. La consideración gaosiana tiene

9 “Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra”, dice W. Benjamin. “Tesis de Filosofía de la Historia” (Tesis II), en *Para una crítica de la violencia*, 3 ed., México, Premiá, 1982, 102.

10 *Ibid.* (Tesis VI), 109.

como valor agregado a lo sugestivo del enunciado, el hecho de proceder la enunciación de alguien para quien su condición de “extranjero” no le impidiera convertirse en uno de los “fundadores” de lo que hoy llamamos “filosofía latinoamericana”.

Una segunda objeción puede formularse del siguiente modo: los temas latinoamericanos no agotan el campo de preocupaciones de Hinkelammert, cuya filosofía atiende, en términos generales, a un conjunto de problemas éticos, económicos y teológicos que tienen a la humanidad toda como objeto de reflexión.

Para responder a esta última observación, parece apropiado traer a colación el balance que hiciera Arturo Ardao a propósito de los aportes de Juan Bautista Alberdi y de Andrés Bello al “americanismo filosófico”. En una importante contribución a la definición del quehacer filosófico latinoamericano, el historiador y filósofo uruguayo ha sostenido que Alberdi, en las célebres “Ideas...” de 1840 habría cometido el error -justificado por las urgencias de la hora, relativas a la exigencia de afrontar las tareas organizativas y culturales de las nuevas naciones independientes, que los jóvenes del ‘37 consideraban su misión generacional- de limitar el alcance de nuestra filosofía a partir del énfasis en el objeto de reflexión: el imperativo alberdiano era ocuparse de “nuestras” necesidades y “nuestros” intereses, dar respuestas novedosas y peculiares ante problemas que eran específicos y diferentes a los que ocupaban la atención de los pensadores europeos. En contraposición, Bello representaría una orientación distinta, en la que el carácter latinoamericano de nuestro pensamiento no resultaría de la selección de determinados temas de estudio, sino de la actitud emancipada y crítica del hombre de estas tierras, en tanto sujeto pensante y actuante, respecto de todo legado cultural. Su lema, la “independencia de pensamiento”, permitiría definir nuestra filosofía a partir de la condición latinoamericana de los sujetos que cultivan la disciplina, en tanto “integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición cultural y su consiguiente tonalidad espiritual”, sin restringir su campo desde el punto de vista del objeto sobre el cual deba aplicarse el pensamiento¹¹.

Esta interesante apreciación de Ardao permite afirmar que la filosofía latinoamericana no se reduce a la reflexión sobre un campo acotado de problemas; lo que la define en un sentido amplio y abarcativo es la actitud del sujeto frente a cualquier objeto que ocupe su atención: la disposición de independencia espiritual frente a toda forma de saber consagrado en las academias, en las agendas intelectuales y en las políticas de conocimiento de los países hegemónicos; y el compromiso vital y teórico con las necesidades específicas de los pueblos latinoamericanos, a las cuales puede buscarse respuestas desde muy diversos horizontes de contextualización.

El posicionamiento independiente y crítico respecto de toda forma de servilismo intelectual es el factor decisivo a la hora de valorar una producción teórica como latinoamericana; y ello es así porque tal posición subjetiva es el índice de la actitud previa, de naturaleza

11 Arturo Ardao, “El latinoamericanismo filosófico, de ayer a hoy”, en *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Ediciones Universidad de la República, 1987, 88. Es necesario aclarar que, en todo caso, no es tan claro que en el programa alberdiano de una filosofía americana no esté presente, como tópico axial, la afirmación del sujeto latinoamericano; en este sentido, Arturo A. Roig ha discutido el punto de vista de Ardao en relación con este asunto, en “Necesidad y posibilidad del discurso propio”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, 284-312. Sin embargo, al efecto de centrarnos en el objeto que nos interesa en este artículo, esto es, la propuesta de una definición no reductiva de nuestra filosofía, la tensión señalada por el uruguayo entre objeto del filosofar y sujeto filosofante conserva todo su valor heurístico.

pre-teórica o axiológica, que funciona como condición de posibilidad para relativizar los parámetros y estilos discursivos legitimados como modélicos y para ponderar nuestras producciones culturales, materiales y simbólicas desde criterios propios.

Lo anterior nos permite aplicar sin temores la caracterización de “latinoamericana” a la filosofía de Hinkelammert; una filosofía que puede definirse como una reflexión orientada a la crítica de la sociedad capitalista actual, sus mecanismos operativos, sus mitos sustentadores, sus ideologías legitimadoras; todo ello pensado desde el contexto latinoamericano específico e improntado por la preocupación por producir una explicación del mundo que nos facilite la interpretación de nuestro lugar en él y la formulación de alternativas frente a él, pero sin renunciar a un enfoque “universal” de tales fenómenos, cuyos alcance y consecuencias afectan a toda la humanidad, en un sentido amplio y general.

En todo caso, la reflexión sobre la producción filosófica de Franz Hinkelammert, sesgada simultáneamente por la audacia teórica y el rigor científico, nos presenta, de modo colateral, la oportunidad para pensar, a partir de un caso particular, sobre la necesidad de evitar un peligro operante muchas veces en la metodología de lectura de los textos filosóficos latinoamericanos. Nos referimos al infecundo procedimiento consistente en buscar los orígenes de los “filosofemas” implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores y en evaluar el valor filosófico de los mismos según el grado de “americanidad” o “extranjería” que portan. La pregunta frente toda producción filosófica latinoamericana debe tender a captar su inserción en el marco de la conflictiva y heterogénea realidad continental, y proponerse desandar el camino que conduce retrospectivamente desde el discurso hacia el momento de producción del discurso, desde su horizonte de generalidad hasta la posición del sujeto y las marcas de su contexto operantes en la modalidad del interrogar y del responder.