

Estado, mercado y utopías modernas

Las coordenadas políticas contemporáneas a la luz de la lectura hinkelammertiana de Pablo de Tarso

Manuel Cuervo Sola

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-CONICET
Mendoza / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNCUIYO
manuelcuervosola@gmail.com

Resumen

Hinkelammert realiza un singular trabajo de crítica sobre la trama institucional que organiza las formaciones estatales contemporáneas: especialmente sobre el papel y modo de funcionamiento de las macroinstituciones del Mercado y el Estado. Para precisar el sentido y alcance específicos de esta crítica proponemos utilizar como clave hermenéutica la lectura que realiza Hinkelammert del debate teológico emprendido por Pablo de Tarso en el siglo I. A partir de ello presentamos su crítica a la fetichización del Estado y del Mercado que expresan, respectivamente, los programas de planificación centralizada soviético y de totalización mercantil neoliberal. Paralelamente, mostramos cómo estas mismas herramientas sirven para reflexionar críticamente sobre aquellos enfoques que proponen como horizonte de superación de estas formas de fetichismo institucional, una

Fecha de recepción:

09/10/2017

Fecha de aprobación:

16/02/2018

El autor agradece la revisión y sugerencias de dos dictaminadores anónimos. Cualquier error u omisión es responsabilidad exclusiva del autor.

inverosímil reconciliación final del sujeto consigo mismo, la abolición de cualquier forma de mediación y la suspensión definitiva la dialéctica entre el sujeto y la ley.

Palabras clave: Mercado – Estado – Utopía – Sujeto - Ley

JEL: B3 - Historia del pensamiento: figuras individuales

Introducción

Franz Hinkelammert, economista y teólogo, alemán de nacimiento y latinoamericano por opción política y de vida, ha producido una vasta obra en la que desarrolla una crítica sistemática de las diversas formas de institucionalidad que organizan la vida de las sociedades contemporáneas y que, surgidas de la vida humana concreta, se vuelven contra ella y tienden a destruirla. Ya en su obra temprana este autor analiza la institución del mercado y afirma que si bien permite coordinar la división social del trabajo para una mayor disponibilidad de medios de vida, cuando queda liberada a su propio automatismo, hace invisibles sus consecuencias respecto de la vida o muerte de los seres humanos (Hinkelammert, 1977). Comenzando por una crítica de las diversas utopías que construyó el pensamiento político moderno (Hinkelammert, 1984), este autor termina por afirmar que existe un núcleo mítico que se esconde al interior de la modernidad: la ilusión del progreso infinito. Es en nombre de esa ilusión que se exige y justifica el sacrificio de la vida humana. Los grandes proyectos políticos de la modernidad estuvieron íntimamente habitados por esta ilusión, y justificaron diversas formas de opresión y destrucción de las potencialidades de la vida humana en nombre de futuras libertades que se alcanzarían por el progreso técnico.

Lejos de desaparecer, este núcleo mítico persiste al interior de la estrategia de globalización neoliberal contemporánea y exige el sacrificio de vidas humanas, condenadas a muerte por exclusión, pobreza y explotación, a fin de garantizar la plena vigencia de las leyes del mercado y sus mecanismos de funcionamiento (Hinkelammert, 2007).

Ahora bien, nos advierte Hinkelammert, no podemos vivir sin estas instituciones que libradas a su propia dinámica producen muerte (v.g. mercado, estado); en su propuesta -por lo tanto- no se trata de abolirlas, sino de discernirlas a partir de una racionalidad reproductiva que tome como criterio universal de verdad la reproducción de la vida humana.

La tarea de proceder al desmontaje crítico de las diversas formas de fetichización de las mediaciones institucionales que organizan la vida en las sociedades contemporáneas tiene una evidente reminiscencia o raigambre marxiana. Sin embargo, es preciso destacar que Franz Hinkelammert ilumina sus lecturas de los escritos de Marx por medio de un persistente y fructífero diálogo con textos propios de la tradición cristiana, tales como el *Evangelio de Juan* o las *Epístolas paulinas*.

Según la singular lectura de nuestro autor, una misma figura conceptual hilvana el lenguaje religioso del mito abrahámico que relata la desobediencia que efectúa

Abraham frente a la ley que le exigía ofrecer la vida de su hijo en sacrificio y el lenguaje secular que emplea Marx en su denuncia de la lógica sacrificial que impone la ley del valor que gobierna el mercado. El corazón del dispositivo teórico que produce Hinkelammert a través de esta intertextualidad radica en los conceptos asociados a la crítica de la fetichización de las mediaciones institucionales cuyos mandatos exigen ser cumplidos sacrificialmente en detrimento de las necesidades de reproducción de la vida humana concreta.

Las raíces paulinas del pensamiento crítico

Un momento relevante del trabajo de Hinkelammert se encuentra en los escritos dedicados a las epístolas de Pablo de Tarso. En el volumen que reúne estos textos, titulado *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010), el autor plantea que en las cartas paulinas podemos encontrar la primera formulación acabada de herramientas conceptuales para una crítica sistemática del orden instituido. Por ello afirma que en Pablo están las raíces del pensamiento crítico.

En general las relecturas bíblicas que propone Hinkelammert, y este texto no es una excepción, se acercan bastante a la opción hermenéutica que ofrece la teología de la liberación. Una de las características que más singulariza esta alternativa hermenéutica se encuentra en la distinción entre un proyecto religioso sacerdotal, que interpreta la palabra ceñido a la preeminencia fáctica de lo instituido y, un proyecto profético, de raigambre plebeya, que interpreta la palabra a la luz de las necesidades de reproducción material de la vida que asedian cotidianamente al pueblo¹. El conflicto entre estos dos proyectos estaría claramente presente en los textos bíblicos y atravesaría toda la tradición hermenéutica cristiana posterior. Hinkelammert nos ofrece una particular lectura política sobre Pablo de Tarso a la luz de estos debates teológicos.

Pues bien, Hinkelammert sostiene que Pablo escribe durante el siglo I d/C en oposición al dualismo extremo que domina la visión gnóstica del cristianismo que se expande por esos años; y alega que los elementos de la crítica paulina siguen siendo operativos para enfrentar el dualismo entre cuerpo y alma que persiste en los escritos de Agustín de Hipona, en el siglo IV d/C cuando el cristianismo se convierte en cristiandad; es decir, cuando muda profundamente sus raíces críticas para ser religión imperial.

Una de las preocupaciones teológicas centrales que acometen esos debates se relaciona con la pregunta por el grado de compromiso que tendría Dios con este mundo terrenal por él creado; mundo que se muestra a todas luces necesitado de redención. Se preguntan por qué razón Dios, en lugar de crear un mundo perfecto hecho a su imagen y semejanza, creó un mundo que necesita ser redimido; y de manera subsiguiente, por qué -si acaso es un Dios infinitamente bueno y poderoso- no se ha preocupado por redimirlo después y todavía se muestra como un mundo inacabado que reclama su redención.

Para responder a estos interrogantes -nos dice Hinkelammert-, el gnosticismo parte de una concepción de Dios creador, demiurgo de este mundo terrenal que, atiborrado de

¹ Para más detalle, confrontar con Dri, R. (1987) *Teología y Dominación*. Página 77 y subsiguientes.

catástrofes, desgracias y adversidades, requiere ser redimido. Pero según los gnósticos, la redención no se producirá como salvación de este mundo corrompido, sino como liberación que acaece más allá del mundo, cuando el alma logre soltarse de la cárcel que le impone el cuerpo y el mundo terreno en el que habita.

Esta posición conduce al gnosticismo a sostener un radical dualismo. Se trata de un dualismo antropológico que plantea la separación tajante entre cuerpo y alma. Pero dualismo que también se extiende a la divinidad, y que distingue entre un Dios malo, responsable de la creación y de la condición ruinoso del mundo terreno; y un Dios de la luz, en el que finalmente se salvará el alma del hombre una vez que se haya liberado de este mundo. Para el gnosticismo, nos dice Franz Hinkelammert entonces:

“El alma, cuya cárcel es el cuerpo, es una “chispa divina”, que fue tomada presa por la creación y que tiene que ser liberada (...) La vida del gnóstico prepara esta liberación y después de su muerte puede llegar como alma al mundo de luz del Dios de la luz y dejar atrás toda corporeidad.” (2010:119)

Algunos siglos después -prosigue en su argumentación Hinkelammert- Agustín de Hipona articuló los fundamentos teológicos de la cristiandad, la religión oficial del Imperio. En esta tarea realizó correcciones al planteo del gnosticismo, fundamentalmente en lo relativo al dualismo divino. Para el platónico Agustín, el Dios de la creación y el de la redención son el mismo: Dios es uno y es bueno. Por ello, según Agustín, la ruina arribó al mundo, no por obra de Dios, sino del hombre. Dios ofreció la creación al hombre y éste, al desobedecer la ley, mancilló todo lo creado con el estigma del pecado original. Fue el incumplimiento de la ley efectuado por el ser humano aquello que trajo -como maldición- las catástrofes y las desgracias al mundo.

A través de su respuesta crítica al gnosticismo, sostiene Hinkelammert, Agustín “deja libre a Dios del reproche de haber creado una creación mala al declarar al ser humano culpable por la corrupción de la creación” (2010:127).

Sin embargo, Agustín no critica el dualismo antropológico que caracteriza la interpretación que hace el gnosticismo del mensaje cristiano y que es propio de la cultura greco-romana. Para Agustín el cuerpo es la cárcel del alma.

En efecto, sostiene Hinkelammert, en Agustín el alma es “voluntad por cumplir con la ley. Pero el cuerpo pasajero (...) tiene necesidades que constantemente molestan y distorsionan esta voluntad pura del cumplimiento de la ley” (2010:126)

Agustín concluye entonces que las posibilidades de redención del alma humana y su reencuentro final con el Dios único se encuentran subordinadas a un profundo desprecio por todo lo corporal y al estricto cumplimiento de lo que la ley manda.²

2 Para un estudio más acabado del proceso de construcción del cristianismo como religión imperial ver Dussel, E. (1974) *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe. En esa obra, que completa la trilogía de estudios histórico-antropológicos del autor luego de *El Humanismo Semita* y *El Humanismo Helénico*, se muestra con mucha claridad cómo el horizonte intencional cristiano de raíz semita, que estaba fundado en una concepción antropológica monista (no hay separación entre cuerpo y alma), se va desdibujando al traducirse al mundo greco-romano, que se organiza sobre un horizonte cultural

Pablo antecede varios siglos a Agustín y su discusión tiene lugar fundamentalmente con las interpretaciones del cristianismo que propone el gnosticismo y el maniqueísmo. Sin embargo, los argumentos de la crítica paulina, impugnación radical de los sacrificios humanos en nombre de la ley, mantienen plena vigencia en el contrapunto con el cristianismo imperial que se configura en los escritos de Agustín.

Básicamente podemos decir que la doctrina de Pablo se opone a los dualismos: al antropológico y al de la divinidad. Se opone al dualismo antropológico, en tanto que para él no hay distinción entre cuerpo y alma; por el contrario, el sujeto humano en su concepción es eminentemente corporal y el alma no es otra cosa que la vida misma del cuerpo. Por eso su insistencia en la resurrección de Jesús como centro de la fe: la redención para Pablo contiene siempre la dimensión corporal de la vida humana.

Y se opone también al dualismo de la divinidad. En Pablo, el Dios de la creación y el Dios de la redención son el mismo. Es el Dios “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (2010:120). Es un Dios -nos dice Hinkelammert- cómplice del hombre en su rebelión en contra de las leyes que exigen su sacrificio, en contra del régimen institucional que demanda la ruina del sujeto como corporalidad viviente; un Dios que lo acompaña en la faena de creación de un nuevo orden que lo redima.

Es por eso por lo que Hinkelammert sostiene que es fundamental en Pablo la distinción entre el pecado y los pecados. “Los pecados violan la ley (...) *el* pecado se comete cumpliendo la ley” (Hinkelammert, 2010:17). El interés central que mueve la intervención política y teológica paulina es denunciar el pecado que se comete en nombre de la ley, cumpliendo estrictamente sus preceptos y desentrañar los mecanismos de invisibilización que en estos casos actúan. Por eso su doctrina es exactamente opuesta a la de Agustín. No es el cumplimiento irrestricto de lo que las leyes mandan y el consiguiente desprecio por todas las necesidades de la corporalidad viviente del sujeto humano lo que genera las posibilidades de redención del ser humano, sino justamente aquello que la obtura. En Pablo, *el* pecado es despreciar la vida del sujeto humano en nombre de la ley. Porque el pecado que es cometido en nombre de la ley no aparece directamente como pecado, como crimen, sino como sacrificio necesario para alcanzar la redención (tal como ocurre en Agustín). Por eso es necesario construir una perspectiva crítica que haga aparecer *el* pecado y lo saque a la luz de la invisibilización en la que permanece si nos situamos desde el punto de vista de la ley.

Pablo propone una distinción, epistemológica y ética al mismo tiempo, entre la sabiduría del mundo y la sabiduría de Dios (en su carta a los corintios); o entre la justicia como cumplimiento de la ley y justicia como fe en la resurrección (en su carta a los romanos). En cualquiera de los dos casos, Pablo está siguiendo el mismo principio: lo que *no* es, revela lo que *es*. Hay una ausencia que grita en cualquier realidad

antropológicamente dualista, hasta convertirse plenamente con su oficialización como religión del Imperio y el surgimiento de la Cristiandad. Sin embargo, aún luego de esta conversión dualista del cristianismo, habría persistido -según Dussel- esa intencionalidad originaria a favor de una antropología monista en la doctrina cristiana de la persona.

humana y esa es la clave para desentrañar su sentido. Se trata, nos dice Hinkelammert, “del lugar epistemológico, desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar” (2010:40).

La sabiduría del mundo afirma lo que es, sin más. El lugar desde el que se conoce y se actúa en este caso confirma el orden vigente: no hay ausencia que grita en aquello que, bajo el imperio de la ley, aparece consistentemente presentado en el mundo. Cuando se observa y se actúa desde el punto de vista de lo que Pablo llama la sabiduría del mundo, lo que *es* queda sujetado y circunscrito estrictamente a lo que se presenta, y tal y como aparece moldeado por el trabajo del poder sedimentado en las leyes o mediaciones institucionales que garantizan la consistencia del mundo. Se trata de punto de vista ético y epistemológico en el que no hay nada cierto, relevante o legítimo por fuera de lo que manda la legalidad vigente. No hay, por lo tanto, un territorio excedente al orden establecido que sirva como punto de apoyo para impugnar la legitimidad de su imperio. Sólo en el estricto cumplimiento de la ley está la justicia y la condición de posibilidad de una redención futura.

Por el contrario -sostiene Hinkelammert- Pablo convoca a adoptar el punto de vista de la sabiduría de Dios para enfocar la realidad. Punto de vista que, tal como sugerimos en párrafos precedentes, no implica solamente un cambio epistemológico, en el modo de conocer el mundo, sino un cambio en el modo de vivirlo. Es decir, un cambio en el modo de vivir nuestra propia vida, las relaciones con los otros y con la naturaleza. Habitar el mundo desde el punto de vista de la sabiduría de Dios (o de la justicia como fe) es ubicarse en el lugar de la ausencia que grita; es, definitivamente, ponerse en el mundo como sujeto.

El discurso institucionalista, que en clave de la hermenéutica hinkelammertiana es el discurso sacerdotal, vive *el reino* como algo que *es*, el reino de este mundo³, de lo que aparece consistentemente presentado según la ley. Su opuesto es el discurso profético, que conoce lo que es en su vacuidad a partir de lo que *no* es; vive un reino mesiánico, que no es el reino de este mundo, pero que tampoco es un más allá extraterrenal; vive el reino como plenitud que falta en este mundo y proyecto de redención del aquende. La apuesta de Pablo es enfrentar las desventuras e injusticias del mundo con la fe *de*

3 Resulta pertinente introducir en este punto una aclaración sobre el sentido que le brinda en este escrito Hinkelammert a la expresión “El reino de este mundo” y aquel que le otorga Alejo Carpentier en su novela *El reino de este mundo* (1949), cuyo célebre prólogo constituye un verdadero manifiesto sobre lo real maravilloso como condición propia de la realidad y la politicidad latinoamericanas. El escritor cubano muestra en esta obra la distancia que hay en el Haití colonial (Saint Domingue) entre el mundo (el reino) prescripto según la ley de los esclavistas (el estrecho realismo de los esclavistas), y el mundo como realidad maravillosa que irrumpe con la rebelión de los esclavos haitianos durante el siglo XVIII. El reino de este mundo, para los esclavos, es el reino de Mackandal. Es el reino del líder del alzamiento que fue capturado y arrojado a la hoguera por los esclavistas, pero que sin embargo sobrevivió a las llamas gracias a sus poderes mágicos que le permitieron convertirse en mariposa y escapar de allí. Y cuyas continuas metamorfosis lo hacen aparecer bajo la forma de diversos animales y para insistir con la necesidad de la insurrección. Es decir, Mackandal existe realmente para los esclavos haitianos bajo la forma del tigre. Sus diversas apariciones zoomórficas tienen efectos reales. La continuidad de la rebelión es el índice de esa realidad maravillosa, de la verdadera existencia de los poderes mágicos de Mackandal.

Cristo (es decir, como sujeto: es el proyecto de la religión profética) y no con la fe *en* Cristo (es decir, como idolatría: es el proyecto de la religión sacerdotal).

Volvamos a la afirmación que organiza estas distinciones paulinas: lo que *no es*, revela lo que es. Para Hinkelammert, en Pablo se especifican claramente las coordenadas de la lucha entre el sujeto y la ley. Lo que *no es*, la ausencia que grita en la realidad es, pero en el modo de una ausencia. Esa ausencia es el índice que muestra en la realidad la existencia del sujeto, de una infinitud subjetiva que se encuentra en exceso respecto de cualquiera de sus objetivaciones, respecto de cualquier orden legal posible. Pero justamente su modo de aparecer es como ausencia. Nunca está plenamente presente en la escena. Irrumpe como denuncia de aquello que no tiene lugar, que no puede ser bajo el orden legal vigente. Esto implica que el sujeto sólo se muestra como tal cuando impugna la ley y exige su transformación para poder afirmar su vida. Es decir, no hay nunca un momento de presentación plena del sujeto, que como tal pudiera aparecerse plenamente ante sí mismo, como pura transparencia de sí; el sujeto es infinito, pero su presentación está siempre mediada, es lucha contra los efectos ruinosos que la vigencia irrestricta de alguna de las mediaciones institucionales que ha construido tiene para su vida.

Expresadas en el lenguaje teológico de esta fórmula paulina, Hinkelammert encuentra las coordenadas categoriales del pensamiento crítico: revelar lo que *es* a partir de preguntarse por aquello que *no es* (o que *no puede ser*) en eso que *es*; o, dicho de otro modo, criticar cualquier fetichización del orden social vigente y desentrañar el corazón político de toda realidad humana.

La estrategia de la crítica hinkelammertiana

Un aspecto de la reflexión crítica hinkelammertiana se detiene en lo que ha denominado crítica a la razón utópica. Básicamente consiste en reflexionar sobre el papel que juegan para la reproducción vida humana aquello que Franz Hinkelammert llama conceptos universales o conceptos de perfección y que son instancias utópicas (1984) o míticas (2007) por medio de las cuales hacemos abstracción de la precariedad propia de la condición humana y que nos permiten representar de diversas maneras esa ausencia que grita en la realidad. Estos conceptos constituyen la piedra de toque a partir de los cuales es posible criticar y transformar la realidad. Es decir, si tomamos el caso de Pablo, podemos pensar que la figura del “reino de Dios” a la que apela constituye un concepto de perfección o instancia mítica que representa un mundo en el que la muerte del sujeto y cualquier otra forma de sufrimiento humano han sido finalmente abolidas. Sin la concurrencia de estos conceptos de perfección -afirma Hinkelammert- el sujeto “no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente” (1984:232). Pablo utiliza la figura del “reino de Dios” para poner en evidencia aquello que no puede ser allí, bajo el imperio de lo que es, en la situación política romana. La figura de un mundo en el que la muerte y el sufrimiento han sido abolidos definitivamente le sirve para trascender lo inmediatamente dado: opera como fondo que delimita

los contornos opresivos del mundo romano, plenitud ausente que permite denunciar todos los sufrimientos y muertes que allí tienen lugar. Ahora bien, de aquí no se deduce para Hinkelammert que Pablo contemple la posibilidad fáctica de abolir efectivamente todo sufrimiento y muerte del mundo terreno. El “reino de Dios” opera como fondo o contrapunto que da plena visibilidad a todos los puntos en los que está produciéndose la muerte y el sufrimiento humano en el mundo romano. Pero no es humanamente posible cambiar la realidad para redimir definitivamente ese universo de puntos. La presencia inevitable de la muerte es condición humana. La lucha por abolir la muerte debe pasar por el cedazo de la factibilidad humana. Se trata entonces para Pablo de usar la figura del “reino de Dios” para identificar aquellas mediaciones institucionales del mundo romano en nombre de las cuales se produce el sufrimiento y la muerte de los seres humanos y abrir el horizonte de posibilidades para transformarlas.

Si se hace lo contrario, sostiene Hinkelammert, si se afirma que la abolición definitiva de la muerte puede ser un proyecto humanamente realizable; es decir, si se afirma que existe una forma de organización social, un tipo de mediación institucional que puede constituir la presentación real y efectiva del “reino de Dios” en la tierra; pues entonces, el carácter crítico de los conceptos de perfección se invierte. Hinkelammert afirma que si se considera posible realizar efectivamente la utopía o mito que habita en los conceptos de perfección, cualquier sacrificio humano es poco. Pretender alcanzar una forma de organización social tan perfecta habilita a exigir el sacrificio de la vida humana (es lo que ocurre con los mitos modernos del progreso infinito, la competencia perfecta, la planificación perfecta, etc.).

La crítica a la razón utópica entonces no nos invita a renunciar a las utopías por irrealizables. Las utopías, de imposible realización práctica, sirven -sin embargo- para abrir en la práctica el horizonte de posibilidades en un momento histórico determinado. Lo imposible abre el campo de lo posible y con ello, las posibilidades que tienen los seres humanos para transformar la ley cuando esta se torna un impedimento para que puedan afirmar sus vidas. Pero si la imposibilidad fáctica de la utopía es olvidada y la convertimos en un objetivo de realización factible al que se encamina nuestra acción, se termina haciendo retornar, por la ventana, la lógica sacrificial que con la crítica de la ley se quería desterrar. La función crítica de las utopías o conceptos de perfección se invierte cuando estos últimos son convertidos en objetivos realizables. Pasan a cumplir entonces la función de la ley.

No es factible entonces la realización efectiva del “reino de Dios”, pero postular el reino le sirve a Pablo para situarse en el lugar de la ausencia presente, para adoptar el punto de vista de la sabiduría de Dios y criticar desde allí los sacrificios humanos que se realizan, imperceptiblemente, al amparo del sistema legal vigente. Por eso el proyecto paulino se encamina a discernir las instituciones. Hace falta un criterio de discernimiento para que la ley sea justa, ya que, por su simple cumplimiento, no lo es. Ese criterio de discernimiento surge al adoptar el punto de vista de la sabiduría de Dios.

Como dijimos previamente, Hinkelammert desarrolla con mucho detalle lo que entiende como “crítica a la razón utópica” en su obra homónima publicada en 1984.

Ya sea en nombre de la utopía neoliberal del mercado total, la soviética de planificación centralizada perfecta o la anarquista de abolición de toda mediación institucional; los proyectos políticos y las formas de organización e institucionalización de la vida social que intentaron la realización plena de estas utopías impusieron lógicas sacrificiales sobre la vida humana. Acabaron destruyendo aquello que, en los papeles, venían a liberar. Sin embargo -según Hinkelammert- no sería razonable ni deseable concluir a partir de estos resultados negativos, que es preciso abandonar todas las utopías cuando se trata de trabajar sobre la trama institucional de una sociedad a fin de alcanzar formas de organización comunitaria que mejoren la vida de todos los seres humanos. En realidad, esta conclusión antiutópica es propia del pensamiento neoliberal, especialmente en su declinación popperiana. Hinkelammert argumenta que tanto Hayek y Popper han planteado de diversas formas que quienes aspiran a construir “el cielo en la tierra” acaban produciendo “el infierno en la tierra”. Según estos clásicos del pensamiento neoliberal, en nombre de utopías fácticamente irrealizables (y en este punto aluden especialmente a las diversas utopías socialistas que pretenden abolir las injusticias que produce el mercado por medio de la planificación económica) se construyen sistemas sociales opresivos que restringen las libertades humanas y no logran encontrar soluciones para los problemas que prometían resolver. El único modo de ser “realistas” y abandonar ese “camino hacia los cielos, sembrado de infiernos” propio de las utopías igualitarias modernas es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado.

Desde el punto de vista neoliberal, existe una esencial tendencia al equilibrio en el funcionamiento de la institución del mercado que opera como mecanismo automático de asignación óptima de recursos; de distribución anónima de incentivos y penalidades.

La mano invisible del mercado opera como una instancia omnisciente que permite ordenar la vida social sobre una legalidad que no surgiría del capricho de ningún particular (ningún legislador), sino de la sumatoria infinitesimal de una miríada de acciones individuales orientadas según preferencias que determinan el sistema de precios relativos en un momento determinado; y con ello, orientan y ordenan la conducta de todos los miembros de esa sociedad. El supuesto “realismo” mercantil neoliberal decreta la plena vigencia de la propiedad privada, la libertad de contratación y la expansión de la forma mercantil a todos los rincones de la vida social como condiciones de posibilidad para encaminar una formación social hacia un verdadero horizonte de libertad y justicia.

El mercado, en el enfoque neoliberal, se convierte en una instancia directriz de la vida social. Su plena vigencia nos libraría de la arbitrariedad de la ley (la del legislador), al tiempo que nos ofrecería la posibilidad de organizar y orientar la vida de la comunidad según una normatividad mercantil intrínseca (la ley del valor) que imparte automáticamente justicia y encamina los esfuerzos humanos en el sentido del progreso.

Hacer lo que la ley del mercado manda, desplazando cualquier obstáculo o restricción que se oponga a su vigencia irrestricta, es la clave para lograr que -por medio de la competencia de los agentes económicos- se desarrollen las fuerzas productivas progresivamente y, como corolario de ello, la humanidad disponga cada vez de mayores capacidades técnicas para realizarse plenamente.

Ahora bien, el neoliberalismo, tanto en la versión “realista” de Hayek como en la “antiutópica” de Popper -nos dice Hinkelammert- acaba construyendo, de una u otra manera, conceptos de perfección (utopías) que exigen el sacrificio de vidas humanas en nombre del progreso infinito.

En efecto, dice Hinkelammert, el razonamiento de Hayek parece afirmar que:

(...) propiedad y contrato -es decir, las relaciones capitalistas de producción- son la garantía del progreso futuro. Cuanto más total el mercado, mayor el progreso (...) Aunque la garantía de propiedad y contrato signifique en cada momento un sacrificio de vidas humanas individuales, este progreso garantiza poder preservar en el futuro más vidas que las sacrificadas hoy. (1984:86)

Para agregar, después:

“Este sacrificio de vidas presentes en pos de un futuro totalmente fantasmagórico pasa por toda esta ideología del mercado total. Todo se puede sacrificar por este futuro que nunca vendrá. Es la dialéctica maldita que destruye el presente en función de simples imaginaciones” (1984:86)

La crítica que el neoliberalismo realiza contra las utopías socialistas –concluye Hinkelammert en este punto- se asienta también en una construcción utópica. Para Hayek: la utopía del mercado total. Para Popper: la utopía de un mundo sin utopías; es decir, un mundo finalmente liberado de las herramientas críticas de la función utópica. En uno y otro caso: la afirmación (explícita o tácita) de la primacía fáctica de las fuerzas del mercado (y sus operadores concretos, es decir, aquellos que son fuertes en el mercado) sobre la vida humana.

Los resultados prácticos de aplicar políticas y construir instituciones que intentan realizar la utopía del mercado total han sido catastróficos: destrucción de vidas humanas, creciente exclusión y pobreza, progresiva destrucción de la naturaleza; imposición masiva de una lógica sacrificial sobre la carne del mundo en nombre de la ley y su promesa de redención futura.

Frente a la hegemonía del programa neoliberal Hinkelammert plantea que es preciso volver a Marx para trabajar nuevamente sobre su crítica de la ley del valor y el problema del sacrificio de vidas humanas que exige su cumplimiento irrestricto. Pero se trata de un retorno a Marx de manera crítica; es decir, de la mano de la crítica de la ley realizada por Pablo.

Según Hinkelammert, en el enfoque que surge de la crítica paulina de la ley se encuentra la base de la crítica de la ley del valor que realiza Marx. Sin embargo -afirma el autor- hay un aspecto del pensamiento de Marx que debe ser revisado.

La crítica de la ley que realiza Marx, según Hinkelammert:

“busca la solución en la abolición tanto de la ley como marco legal del mercado y por con-

siguiente en la abolición del mercado por un lado y en la abolición del Estado por el otro lado. No aparece, de hecho, ninguna solución del problema, sino la búsqueda de la abolición del problema mismo” (2010:19)

Hay, al menos en alguna de las facetas que aparecen en los escritos de Marx la pretensión de una posible abolición definitiva de toda mediación. Es decir, la idea de que es fácticamente posible alcanzar en la sociedad comunista una presencia definitiva del sujeto ante sí mismo, sin que su dinámica productiva se detenga y reifique en mediación alguna; una reconciliación final en la que ya no hallaríamos en la realidad ausencia alguna que grite y el sujeto se presentaría plenamente ante sí como pura transparencia.

La utopía de la planificación centralizada -expresada en las diversas versiones de la ortodoxia marxista soviética- fue un vector que desarrolló teórica e históricamente un aspecto de la producción teórica de Marx y que se encaminó principalmente al intento de abolir el mercado. Este vector de desarrollo del marxismo es el que critican en sus producciones tanto Popper como Hayek,

Pero la utopía marxista no se agotó aquí. También encontró un vector de desarrollo en un espectro teórico que acentuó sus aspectos antiestatalistas, de intervenciones políticas quizás más eventuales y puntuales; y que -paralelamente al neoliberalismo- desarrolló críticas alternativas al problema de la centralización estatal de la experiencia política soviética. Este vector encuentra una de sus expresiones más resonantes en el marco de los debates políticos contemporáneos en un conjunto de autores que podrían identificarse bajo el nombre de la denominada *hipótesis comunista* (Badiou, 2010; Žizek, 2014).

Este espectro teórico presta especial atención a los procesos de subjetivación política y enfatiza los aspectos disruptivos e instituyentes de la política en contraposición a su dimensión institucional.

El filósofo francés Miguel Abensour, examina en su trabajo de *La democracia contra el estado* (1998) las raíces spinozianas del concepto de democracia que acuña el joven Marx en sus primeros escritos y reflexiona en detalle sobre las condiciones de posibilidad de una verdadera autonomía política del sujeto. En este escrito de Abensour se vincula el concepto de democracia con la idea de una autogeneración instituyente de la comunidad que recomienza permanentemente. La verdadera democracia tendría lugar cuando existe una actividad instituyente del *demos* que no se suspende en ningún momento a favor de la vigencia de lo instituido, es decir, de la soberanía estatal. Una comunidad podría -según Abensour- ejercer efectivamente su soberanía política (índice real de la existencia democrática) cuando se organiza como autoinstitución permanente. Solo en este singular caso se lograría hacer primar el principio de autonomía política comunitaria sobre la heteronomía que amenaza con introducirse cada vez que se cede el principio activo a favor de lo instituido.

En esta línea argumentativa se inscriben numerosas producciones teórico políticas contemporáneas (como las de Rancière, Badiou, Nancy) que enfatizan el carácter excepcional de la “verdadera política” y su *locus metaestatal*. Entre ellas, la de Alain Badiou resulta especialmente significativa para este trabajo por la particular lectura

que el autor realiza respecto de la intervención política de Pablo de Tarso (Badiou, 1999). Badiou considera que el apóstol es el fundador del universalismo, hipótesis que Hinkelammert suscribe (Cfr. Hinkelammert, 2010:15).

Badiou afirma -del mismo modo que lo hace Hinkelammert- que no es posible, tal como se plantea en ciertos pasajes de los escritos de Marx, una reconciliación final de la sociedad, una presencia del sujeto como transparencia de una comunidad autogenerada sin mediaciones institucionales como las que ofrecen el mercado y el estado. Pero mientras para Hinkelammert esta imposibilidad es absoluta ya que radica en la condición finita de la vida humana, para Badiou una reconciliación de esas características es imposible, salvo como excepción puntual a la vigencia de la ley; es decir, sólo excepcionalmente y punto por punto de un mundo. Según Badiou, la abolición del trabajo de las mediaciones institucionales, la presencia del sujeto político ante sí puede tener lugar; pero sólo como excepción, en el punto en el cual la decisión de un sujeto es todo. En el instante excepcional de la decisión un sujeto es plenamente soberano se hace lugar en el mundo y puede permanecer, a través una secuencia política de decisiones puntuales, en sustracción a cualquier influencia del trabajo que realiza el orden institucional vigente; es decir, como excepción a la legalidad que organiza y asegura ese mundo.

Inscripta en estas coordenadas, la lectura que Badiou hace de Pablo se distancia de la realizada por Hinkelammert. Según Badiou un proceso político subjetivo verdaderamente emancipatorio se configura en Pablo como fe en la resurrección, amor y esperanza. La fe en la resurrección de Cristo implica para Badiou la apuesta paulina a creer irreductiblemente en la excepción a la ley. El sujeto no lucha contra la ley (lo que manda el Estado); simplemente se sustrae a su mandato. Por ello afirma que, para Pablo, “la resurrección surge fuera del poder de la muerte, y no por su negación” (1999:78). No hay nada del orden de lo instituido o estatal en una política emancipatoria, sólo la afirmación plena de la soberanía del sujeto.

La insistencia de Pablo en el amor implica para Badiou que la gracia de la resurrección está dirigida a todos en modo inmanente. La fe de una irrupción política subjetiva debe hilvanarse con el amor, es decir con la fuerza de una labor militante que insiste en mantener su potencia política (o su soberanía política) en sustracción a la soberanía estatal.

La esperanza paulina, por último, no es espera de nada. No hay -según Badiou- dinámica histórica o un futuro mejor (o peor) que justifique el empeño militante del presente. La esperanza se conjuga en el presente que realiza la secuencia política del sujeto.

Badiou encuentra en la relectura de Pablo de Tarso un camino fértil para hacer una crítica de la Ley: es decir una crítica sobre los intentos de legitimar la imposición de lógicas sacrificiales en nombre de la vigencia de la soberanía del Estado y el Mercado y en la promesa de inciertas emancipaciones futuras.

Sin embargo, tal como señalamos anteriormente, no coincide con Hinkelammert respecto a cuál es el horizonte emancipatorio que se abre a partir de la crítica paulina.

Mientras que Badiou encuentra en la fe de Pablo la apuesta por la posibilidad de una política de afirmación de las capacidades autoinstituyentes del sujeto como excepción puntual a la ley; Hinkelammert encuentra en la advertencia de Pablo sobre la imposibilidad humana de realizar fácticamente el reino de Dios en la tierra, una temprana formulación de lo que denominó crítica a la razón utópica. Para el Pablo que nos ofrece Hinkelammert no hay reconciliación final del sujeto, ni siquiera como excepción puntual: por ello, una política emancipatoria se juega en las posibilidades del sujeto para empuñar las utopías y emprender sistemáticamente la crítica de la ley y su transformación práctica, mas nunca en la pretensión de abolirla definitivamente.⁴

Conclusiones

El horizonte constitutivo del programa de investigación hinkelammertiano se muestra con mayor detalle a la luz de Pablo de Tarso: la ley, que es el nombre genérico con que Hinkelammert identifica el conjunto de todas las mediaciones institucionales que los seres humanos construyen para poder vivir, es aquello que da consistencia al mundo. La ley es el Estado en sentido amplio, no como aparato de Estado, sino como formación estatal o estatalidad. Las posibilidades de una política emancipatoria concreta se juegan, no en la abolición definitiva (que sea masiva o puntual -para el caso- es lo mismo) de las instituciones, sino en la intervención sistemática sobre la mismas, en la crítica y transformación permanente de aquellas instituciones fetichizadas que exigen el sacrificio de la vida humana.

La crítica de la ley realizada por Hinkelammert a partir de su lectura de Pablo de Tarso contiene herramientas productivas para interpretar la realidad política contemporánea. En tiempos de creciente mercantilización de la vida social, constituye un instrumento teórico dúctil y preciso para reflexionar críticamente sobre diversos fenómenos políticos, sociales y económicos que caracterizan las sociedades contemporáneas.

Este instrumental teórico es, al mismo tiempo, una herramienta útil para ejercer una permanente vigilancia epistemológica en nuestras propias investigaciones y sobre los conceptos trascendentales que en ellas usamos. La crítica hinkelammertiana de la ley nos ayuda a realizar una imprescindible crítica teórica para desentrañar las teologías laicas que habitan tácitamente en el cientificismo contemporáneo y en nuestras propias prácticas científicas.

Bibliografía

- Abensour, M. (1998) *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue.
 Badiou, A. ... [et.al.] (2010) *Sobre la idea del comunismo*. Compilado por Analía Hounie.

⁴ Para una crítica de la lectura que hace Badiou de las cartas de Pablo de Tarso consultar Dussel, E. (2010) "Pablo de Tarso en la filosofía política actual" en *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*. Vol. 1 [9-51]. Asimismo, se puede consultar Liceaga, G. (2009) "San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión" en *Revista Realidad*. N°121 [471-485].

Buenos Aires, Paidós.

Dussel, E. (2010) “Pablo de Tarso en la filosofía política actual” en *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica*. Vol 1 [9-51].

Liceaga, G. (2009) “San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión” en *Revista Realidad*. N°121 [471-485]

Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: EDUCA-DEI.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: El Perro y la Rana.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José de Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, F. & Mora Jiménez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Zizek, S. [Ed.] (2014) *La idea del comunismo. The New York Conference (2011)*. Madrid: Akal.