



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA

PASOS

Una publicación del
Departamento Ecuménico
de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

Consejo editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez
Arnoldo Mora

Colaboradores

Luis N. Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley
José Duque
Elsa Tamez

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar

la reproducción total o
cada uno de los artículos
en esta revista siempre que
ante.

FRENTE A LA CULTURA DE LA POST-MODERNIDAD: PROYECTO POLITICO Y UTOPIA

Franz Hinkelammert

Quando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la post-modernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, como ha surgido desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, ya sea el movimiento nazi, el stalinismo o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, parecen ser más bien civilización occidental *in extremis*, como lo dice Galtung. Parecen ser un resultado lógico de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculado con el colonialismo centenario anterior, el racismo, la creciente miseria del Tercer Mundo, la crisis ambiental, y además, con los medios concebidos para salir de ello. Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella.

No hay aún una cultura de la post-modernidad establecida. Lo que hay

CONTENIDO

- Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía. 1
Franz Hinkelammert
- Por un cristianismo renovado 10
Arnoldo Mora
- ¿Dónde esta nuestra fuerza?
(Sobre el futuro de la Iglesia de los pobres) 12
Pablo Richard

es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso ya lo revela la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa.

Al surgir el proyecto ya concreto de una nueva época, aparece también una designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua eso.

El Chile de la Unidad Popular tenía un problema parecido: al no visualizarse todavía un proyecto concreto del nuevo modelo de desarrollo que se buscaba, se hablaba de la vía no-capitalista de desarrollo. La misma expresión revela lo provisional del proyecto.

SAN JOSE - COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA **1987**

N° 12

JULIO



La exigencia de una cultura de la post-modernidad, es una respuesta todavía muy diluida a la percepción de la crisis de la modernidad. Por tanto, nuestro análisis tiene que empezar con una discusión de esta modernidad en sus líneas principales. Tomaremos las grandes ideologías del liberalismo, del socialismo y del fascismo-nazismo para enfocar esta crisis.

1. EL LIBERALISMO

La crisis de la modernidad parece estar muy estrechamente vinculada con su enfoque de la relación entre su utopía básica, que la inspira, y el proyecto político, que pretende realizarla. En toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta, que hace falta realizar.

Eso comienza con el liberalismo, que de hecho funda la gran utopía que subyace a toda la modernidad. Esta utopía liberal es una secularización —una expresión en términos seculares— de las utopías milenaristas del siglo XV y XVI. En toda su nitidez aparece en el siglo XVIII como utopía de la libre espontaneidad, que asume toda una visión libertina de la sociedad por hacer y cuya expresión más extrema llega a ser el Marqués de Sade. Libertinaje ya no como una vida libertina al margen de la sociedad, sino como transformación de la sociedad de una manera tal, que la libre espontaneidad con toda la dimensión libertina que tiene, pueda ser el rasgo fundamental de la vida social. Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea vivible para todos y a la luz del día.¹

Al momento que aparece esta utopía total, tiene que ser institucionalizada para poder ser enfocada en el contexto de un proyecto político. Hay que destacar las instituciones encargadas de la realización de la utopía. Eso es, precisamente, la importancia

1) Ver: Franz Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Ediciones Nueva Sociedad-Paidós, Buenos Aires, 1970. También: Juan Velarde Fuentes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Ediciones Pirámide, Madrid, 1981.

de Adam Smith. En su obra destaca la propiedad privada y las relaciones mercantiles como los portadores adecuados de esta gran utopía, el camino para su realización. Les asigna una mano invisible, que ordena espontáneamente las relaciones entre los individuos autónomos y promete como resultado la realización de la libertad natural; una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización de ella mediante el cumplimiento de contratos y la propiedad privada. La extrema utopía incluida en tal proyecto de sociedad la expresa al mismo tiempo Mandeville: los vicios privados son virtudes públicas. Los hombres gozan de libertad absoluta, al respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, y que son los mecanismos del mercado. Ya no hay vicios, si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres: cuanto más ciegame se adhiere a ellas, más segura es la libertad.

Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por tanto, la ideología liberal es profundamente anti-estatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián, cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimiento de contratos y propiedad privada. Como tal, es un Estado que asegura la libertad.

2. ANARQUISMO Y COMUNISMO

La crítica al liberalismo que surge, no es crítica de su imagen subyacente de libertad y de la utopía de la espontaneidad, sino del proyecto político para realizarlo. La utopía de la espontaneidad emigra del liberalismo al anarquismo, y son los anarquistas quienes crean la expresión "orden espontáneo". Su crítica será que la propia propiedad privada destruye la libertad y la transforma en explotación. Es libre explotación. Se dirige por tanto en contra de la sociedad

burguesa, asumiendo la base utópica de la ideología burguesa. Lanza esta misma utopía en contra de la sociedad, que se estaba constituyendo en nombre de su realización. El anarquista, por tanto, percibe: la utopía es destructora al vincularse con la sociedad burguesa; hay que liberarla en contra de ella para realizarla por fin. Para que se realice, no hay que abolir o marginar solamente el Estado, sino la misma propiedad privada, que es el origen del Estado, y el propio matrimonio. Aparece la visión anti-institucional de la utopía. Pero no hay proyecto político, porque cualquier proyecto tiene que basarse en una institución, que sea la encargada de realizar la utopía. El anarquismo puede solamente anunciar la destrucción como creadora, pero políticamente no puede crear nada.²

Aparece, por tanto, la crítica anti-capitalista referente al anarquismo, que sostiene la necesidad de la construcción del comunismo a través del socialismo. Sigue siendo anti-mercantil y anti-estatista. Sin embargo, anuncia ahora la planificación como la institución eficaz para superar la propiedad privada y para abolir el Estado. La planificación económica es ahora la institución encargada de realizar la utopía original del orden espontáneo y de su libertad. De nuevo la utopía emigra para buscar su camino de realización.

Friedrich Engels describe la imagen de realización institucional de la libertad espontánea, diciendo que el socialismo sustituirá la administración de los hombres por la administración de las cosas. Por tanto, la planificación, al administrar solamente las cosas, hace posible la liberación de la administración de los hombres, y por consiguiente, del Estado y de la explotación.

Esta concepción de la planificación es anti-estatista, y revela así su vinculación con la idea originaria de la libre espontaneidad. Sin embargo, la concepción es tan contradictoria como la ideología liberal, en contra de la cual se dirige. Quien administra las

2) Ver: Franz Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utopica*, Editorial DEI, San José, 1984, cap. "El marco categorial del pensamiento anarquista", págs. 95-122.

cosas, administra a los hombres a través de las cosas. Eso tendría que ser claro precisamente en un pensamiento de materialismo histórico, que considera la reproducción de la vida concreta del hombre como la última instancia de la sociedad.

El liberalismo busca la abolición del Estado por la institución mercado; el comunismo la busca por la institución planificación, que sustituye al mercado. Ambos lo hacen en pos de la libre espontaneidad, que es vista en relación absolutamente negativa con el Estado.

3. EL ANTI-RACIONALISMO DEL FASCISMO-NAZISMO

Esta ideología aparece ya en el romanticismo al comienzo del siglo XIX y está muy vinculada con el conservatismo. Encuentra su formulación definitiva en Friedrich Nietzsche y es aplicada a la política por Carl Schmitt, entre otros. Se presenta como superación del racionalismo, en el cual se enraizan tanto el liberalismo como el socialismo científico marxista. Sin embargo, es la expresión más extremista de la modernidad.

Tanto el pensamiento liberal como el socialista de Marx son pensamientos de totalidad, derivados del racionalismo del siglo XVIII. En el liberalismo se trata de una totalidad ordenada por la mano invisible del mercado; en el socialismo por la planificación. La ideología fascista-nazista reacciona en contra de esta totalidad. Pero subyace la misma imagen de la libertad espontánea, que es invertida hacia una libertad de guerra. El hombre asume esta libertad, al asumir libremente la guerra en contra de los otros, para estructurar sus relaciones por los resultados de la guerra. Por tanto, la voluntad por el poder es su lema de orden espontáneo. La guerra ordena; ni el mercado ni la planificación lo hacen. Un eterno retorno por el cambio de los resultados de la voluntad por el poder. La libertad es voluntad por el poder a través de la guerra, de la lucha en todas sus formas.

Como pensamiento el anti-racionalismo es pensamiento anti-totalidad.

Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad, y por tanto pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeo-cristiana, este pensamiento es muchas veces anti-cristiano y casi siempre anti-judío, viendo esta raíz en última instancia en la tradición judía. Contrapone por tanto: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad-totalidad.

También es un pensamiento anti-estatista, sustituyendo el Estado por la identidad de líder y pueblo (Führer und Volk) en la guerra de la voluntad por el poder.

De esta manera, tenemos una gran utopía de la libre espontaneidad con su secuencia libertina, que subyace a todas las ideologías de la modernidad. Afirmaciones e inversiones hacen emigrar esta utopía de un lugar a otro, sin destruir su continuidad. Pero siempre el enfoque de la relación entre proyecto político y utopía es el de la realización empírica de la utopía. El camino indicado llevará a la realización de la utopía, que ya está presente a partir del momento en el cual se inicia la caminata.

A partir de esta interpretación empírica de la utopía, aparecen por tanto las exigencias de las soluciones últimas, que pretenden realizar de una vez por todas la utopía. Aunque se empiece a interpretar la realización de la utopía por procesos largos hacia el futuro, las situaciones de crisis social vuelven a ser interpretadas en términos de la solución de una vez por todas. A través de la aspiración de tales soluciones, la utopía se transforma en destructiva. Hace aparecer el proceso de destrucción como la verdad de una construcción y motiva la profundización de la destrucción como un aceleramiento de la construcción.

En nombre de esta utopía la burguesía ya no hace sino "últimas guerras", y una última guerra sigue a la otra. La canción de la Internacional anuncia en nombre de esta misma utopía la batalla final, que instaura

para siempre el derecho del hombre. Pero en nombre de la misma utopía, interpretada como antitotalidad y anti-racionalismo, aparece la solución final (Endlösung).

Precisamente el pensamiento socialista y el pensamiento liberal producen una especial variante de la última batalla, que se vincula con la interpretación del hecho de que el anti-estatismo de las ideologías modernas lleva a la constitución de Estados absolutos, que posteriormente recibieron el nombre de Estados totalitarios. Es la extraña dialéctica según la cual solamente el Estado puede hacer desaparecer o marginar el Estado, y que, por tanto, la abolición anti-estatista de éste presupone una concentración de todos los poderes en el Estado.

La interpretación que da Stalin de esta relación entre abolición del Estado y la constitución de un Estado absoluto ilimitado, es bien conocida:

Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: esta es la fórmula marxista.³

Menos conocido es el retorno de este enfoque del Estado, hoy abandonado en la Unión Soviética, en la interpretación de las dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina por parte del neo-liberalismo. Hayek dice lo siguiente:

Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro.⁴

3) Citado según Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, págs. 443-444.

4) Hayek, F.A., *Entrevista con El Mercurio*, Santiago de Chile, 12-4-81. Subrayado nuestro.

Los enfoques coinciden; uno podría haber copiado al otro. Sin embargo, seguramente ambos son originales. Esto coincide también con el enfoque que Reagan tiene del Estado: "No tenemos problemas con el Estado; el Estado es el problema". Toda una escuela de "anarcocapitalismo" ha surgido en las sociedades burguesas, para destacar este enfoque antiestatista del Estado, que no es más que una ideología del Estado totalitario. Con esto retorna el jacobinismo, que de hecho subyace a muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Cuando Popper dice: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia", él retoma simplemente el lema de St. Just en la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Por ello, las dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile, se podían referir a Popper como su filósofo inspirador. Todo esto es acompañado por la reducción de la sociedad al mercado total, que sustituye todas las otras relaciones sociales, siendo el verdadero soporte institucional de este totalitarismo.

El nazismo no tiene tal dialéctica, por la simple razón de que se basa en un pensamiento anti-racionalista. Salta directamente de su identidad de líder y pueblo al Estado como soporte de su poder, para llevar a la solución final. Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías, en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por tanto, su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista, y con ella, de cualquier utopía. Su perspectiva, aparentemente humana, descansa precisamente en el hecho de que los pensadores precursores del nazismo son los primeros que destacan el efecto destructor que pueden tener las utopías racionalistas, algo que es muy evidente en Carl Schmitt. Pero sin referencia racional a la sociedad, su crítica desemboca precisamente en la peor forma de batalla final, su solución final. Su anti-racionalismo no es postmoderno, sino la peor forma de la modernidad.

De esta manera, de la concepción de batallas finales y Estados absolutos, para que nunca más haya Estados absolutos, surgen los diversos totalitarismos. Ningún Estado totalitario es de ideología estatista, ni su política es jamás estatista. El totalitarismo es un fenómeno de Estados virulentos e irracionales, de un poder de terror sin límite. Ofrecen una sociedad idealizada sin Estado, con referencia a la cual transforman el Estado en un aparato de terror. Libertad como libre espontaneidad, sociedad idealizada y perfecta, y Estado totalitario, forman una unidad eruptiva. Por eso, un autoritarismo del tipo del fascismo italiano, tremendamente estatista, nunca ha sido considerado como un totalitarismo.

El Estado totalitario es utopista al tratar la utopía, expresada en términos de una sociedad perfecta, como algo que es instrumentalmente realizable. Por ello se vincula tan estrechamente con el concepto de técnica o ingeniería social. Stalin empezó a llamar a los cuadros del Partido Comunista ingenieros sociales. En seguida Popper asumió la expresión, para introducirla en las sociedades burguesas, donde empezó a hablar de ingeniería social. En su afán de realizar la utopía por esta ingeniería social, empezaron a considerar al hombre primero como material humano, después como capital humano.⁵

5) La moral de esta ingeniería social, al ver al hombre como material o capital humano, la expresa Hayek: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".

Hayek, F.A., Entrevista en *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Subrayado nuestro. Resulta una moral del sacrificio humano, mucho más sofisticada que la que tuvieron los aztecas.

En Chile se construyó un "altar de la patria" con una "llama eterna" frente al Palacio de la Moneda, porque la Iglesia Católica se negó a ofrecer a los militares los altares de sus catedrales para la celebración de estos sacrificios. En Argentina se los prestó, y por tanto sobraba la construcción de un altar de la patria.

Es notable la profundidad del arraigo de toda una imaginación sacrificial en la ideología de la Seguridad Nacional, que coincide

El concepto de totalitarismo que estamos usando proviene de Hannah Arendt. Ella lo concibió para interpretar el totalitarismo nazi primero, y el totalitarismo staliniano después. La extensión de este análisis al imperio de EE.UU. y a su política deliberada de desatar procesos de terror del Estado en las regiones consideradas críticas, es algo obvio. Por supuesto, esta teoría del totalitarismo es bien diferente de la fundada por Friedrich y seguida después por Brzezinski y toda la opinión mundial occidental. Esta última es una teoría que no sirve sino para el camuflaje de los procesos totalitarios desatados actualmente en el imperio de Estados Unidos.

Este paso hacia movimientos totalitarios en el mundo liberal-occidental tiene un intermedio interesante. Se trata de los movimientos de protesta, especialmente estudiantiles, de los años sesenta de este siglo. Estos movimientos tienen mucho parecido con los movimientos anarquistas del siglo XIX, aunque no sean sino excepcionalmente movimientos obreros. Se trata de una protesta anti-sistema, anti-*establishment*, que tiende a chocar con toda la institucionalidad, sea la del Estado, la del mercado o la del matrimonio, para fundirla en su concepto de sistema, que sería algo por superar. Hay evidentemente un destacado anti-estatismo, que lleva al distanciamiento de los partidos comunistas, que se han alejado del anti-estatismo staliniano para formular el Estado como lo que llamaron la instancia política relativamente autónoma de la infraestructura. Se trataba de una solución muy provisional del problema del anti-estatismo, teóricamente dudosa. Sin embargo, expresó el hecho de que no iban a participar en el movimiento de protesta. Se formaron por tanto nuevos partidos de izquierda, que se auto-proclamaron maoístas y que recuperaron el viejo anti-estatismo en toda su nitidez. Eran partidos anti-estatistas de izquierda enfrentados

perfectamente con la imaginación sacrificial de Hayek. Sin embargo, los militares transforman esta su idea de sacrificio humano en un autosacrificio: siempre insisten en que se sacrificaron a sí mismos al hacer su guerra sucia. Se sacrificaron al sacrificar a otros. El famoso discurso de Himmler en Posen (1943), interpreta así también la moral sacrificial de los SS.

a partidos comunistas, que desarrollaron ahora más bien ideologías estatistas o semi-estatistas. No obstante, el movimiento de protesta de los años sesenta mostró muy rápidamente la misma incapacidad de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Aquellos partidos no eran capaces de proponer ningún proyecto político, porque su anti-institucionalismo se los impedía. Por lo tanto, necesitaban una reformulación para salir del *impasse*. Por un lado, aparecieron los desenlaces terroristas, que vuelven a creer en la vieja tesis según la cual la destrucción es una pasión creadora, defendida por Bakunin. Por otro lado, no se encontró ninguna salida hacia el socialismo. Los partidos maoístas por tanto rápidamente se desmoronaron, y sus abolidores del Estado ya no tuvieron nada que hacer. Sin embargo, precisamente el antiestatismo permite una gran movilidad ideológica. Al no encontrar una vía para abolir el Estado por la izquierda, se orientaron entonces por la derecha. El neoliberalismo ofreció una nueva perspectiva de abolición, y por fin se creyó tener ahora el camino "realista" para hacerlo.

Un buen número de maoístas, por tanto, aterrizaron en el neoliberalismo emergente, decididos siempre a seguir aboliendo el Estado. Y, por supuesto, lo seguirán haciendo en una última batalla, con un despotismo inevitable, para que nunca más haya despotismo. Neoliberales y maoístas, y muchos otros salidos de los movimientos de protesta, inclusive *hippies*, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo, fundado por David Friedman, hijo de Milton Friedman. Pero también salen muchos de los predicadores de la religión del mercado, que aparecen en los años setenta, entre ellos Nozick y Glucksman. La ideología ya no importaba nada; de lo que se trataba era de abolir el Estado. Con quién, daba lo mismo.⁶

6) Hans Albert se encarga de describir este proceso en términos teóricos: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización

Por supuesto, no se trata de una influencia del maoísmo sobre el neoliberalismo. Se trata más bien de un encuentro de iguales, que descubren que en relación a la cuestión de la abolición del Estado, están en un frente común. A esta misma comunidad pertenece también la recuperación maoísta del stalinismo. Todos, Reagan, Margaret Thatcher, Hayek, Mao y Stalin, en un gran frente de abolición del Estado, buscando la manera más realista para efectuarla.

Hasta Vargas Llosa y Octavio Paz se incluyeron en esta falange poderosa. Hoy con capitalismo, ayer y quizás mañana nuevamente, con socialismo, y si es necesario con fascismo y nazismo, pero siempre aboliendo el Estado. Todos unidos, jamás serán vencidos.

Existe una evidente crisis de la modernidad, que amenaza con llevar a la humanidad al abismo del nihilismo. Pero existe también un intento fatal de solución, que muchos hoy presentan como la superación de la modernidad, o como cultura de la post-modernidad.

radical del capitalismo, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta *unión de anarquismo y capitalismo* es más plausible, que el anarquismo romántico de observancia socialista . . .

. . . evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado, una meta tal (la anarquía) es por lo menos en principio alcanzable".

Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, págs. 97-98. Traducción nuestra.

Todo eso se presenta como un nuevo realismo. El realismo de pedir un Estado absoluto para que nunca más haya Estado absoluto. El realismo de sacrificios humanos, para que más hombres puedan vivir en el futuro; el realismo de sacrificar la generación presente en pos de la generación futura. Y el realismo de la abolición del Estado, que ahora por fin se hace como se debe hacer: por un capitalismo radical, y ya no románticamente con el anarquismo de Bakunin.

El nuevo realismo no es más que un viejo ilusionismo, y quizás más peligroso. Es modernidad *in extremis*, ideología totalitaria. Abolir el Estado por la totalización del mercado, aceptando el sacrificio humano en función de más vida humana después. Del mercado total a la guerra antisubversiva total. El esquema es completo. Subyace, sin duda, a la mayor parte de los pensamientos sobre la post-modernidad. Detrás del pensamiento débil se esconde un pensamiento extremadamente duro, que propugna otra batalla final.

Sobre el mecanismo estructurante de este proceso totalitario, ver: Franz J. Hinkelammert, "Del Mercado total al Imperio totalitario", en Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, 1987, págs. 187-210.

Se trata del intento de solucionar el problema de manera totalitaria, de una vez por todas.

Es el retorno del anti-racionalismo y de la anti-iluminación (*Antiaufklärung*). Todos los movimientos totalitarios se derivan del racionalismo del siglo XVIII. Algunos —liberalismo y comunismo— de una manera positiva, otros, sobre todo el nazismo, de una manera negativa. Para salir del problema, por tanto, hay que superar el racionalismo mismo, porque sin él, el problema dejaría de existir. Ninguna utopía más, ninguna referencia a la sociedad como totalidad, ninguna ética universal derivada de la racionalidad de las relaciones sociales entre los hombres, ningún derecho humano como fueron derivados del pensamiento racionalista. Hay que solucionar el problema en su raíz, hay que erradicarlo.

Así, la post-modernidad pretendida se transforma en una repetición de la peor forma de la modernidad, la de la *Endlösung*. Post-modernidad llega a ser una nueva batalla final para erradicar el racionalismo y sus consecuencias, para tener por fin libertad de lucha entre amigos y enemigos reales, sin inmiscuir valores de ningún tipo. Es el regreso a las fuentes del nazismo, y es notable hasta qué grado la discusión sobre la post-modernidad está influenciada por la filosofía de Nietzsche y las teorías de Carl Schmitt,⁷ que formaron precisamente el ambiente cultural pre-nazi en Alemania. Se sigue con la idea de la abolición del Estado, pero se la basa ahora en la abolición del racionalismo mismo. Pero siempre abolir. Parafraseando la expresión citada de Reagan, podríamos decir: No hay problemas con el racionalismo, el racionalismo es el problema. No hay problemas con la concepción de la sociedad como totalidad, esta concepción es el problema. No hay problemas con los derechos humanos, los derechos humanos mismos son el problema. Se trata de un camuflaje del retorno a la peor forma de modernidad bajo el nombre de post-modernidad. Todo hay que abolirlo. ¿Proble-

7) Franz J. Hinkelammert, "El Concepto de lo Político según Carl Schmitt", En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit., págs. 113-132.

mas con la dialéctica? Hay que abolirla. ¿Problemas con el racionalismo? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el Estado? Hay que abolirlo. ¿Problemas con los derechos humanos? Hay que abolirlos. Derechos humanos que no existen, tampoco se violan. Y nuevamente las últimas batallas y los despotismos para abolir los despotismos.

Precisamente en esta línea de la discusión sobre la post-modernidad hay una nueva vinculación entre liberalismo y anti-racionalismo. Por tanto, el anti-racionalismo hoy deja de ser anti-liberal. Pero eso se debe al hecho de que el propio liberalismo ha pasado por un cambio. Efectivamente, este empezó por un pensamiento de la sociedad como totalidad, del cual derivaba un universalismo ético, expresado por su declaración de la igualdad de los hombres. En este sentido, el liberalismo es el inicio del propio racionalismo y surge con él. Obviamente, este liberalismo y el anti-racionalismo tienen que chocar frontalmente. Sin embargo, la transformación del liberalismo llevó progresivamente a su acercamiento. Hoy el liberalismo, en su forma neoliberal, es anti-racionalista y se niega al reconocimiento de una ética universal de derechos humanos derivada de la razón.

Este cambio ocurrido en el propio liberalismo se puede entender mejor a partir de sus limitaciones iniciales. La declaración universal de la igualdad humana jamás ha significado un universalismo nítido. Desde el comienzo se excluye a grupos humanos enteros de la igualdad. Todos los hombres son iguales, pero algunos hombres no son plenamente hombres. Por tanto, la igualdad no se refiere a ellos. Hay varias formas de efectuar esta exclusión. Su peor y más importante forma ha sido el racismo. Razas humanas enteras son excluidas de la declaración de la igualdad. En cierto sentido, el propio racismo es una consecuencia de la declaración de la igualdad de los hombres. Una vez declarada la igualdad, la desigualdad —aún en su sentido burgués y formal— ya no puede ser negada sino por la expulsión de algunos hombres de la humanidad.

Dentro de una sociedad con una declaración de igualdad, el hacer esclavos

es más fácilmente legitimable por el racismo. Son esclavos, porque no son verdaderamente hombres. Por tanto, la declaración de la igualdad no se refiere a ellos. Esto explica por qué el racismo ideológico aparece en relación muy estrecha con la declaración liberal de la igualdad. Antes de la declaración de la igualdad no existía racismo ideológico, pero posteriormente éste es necesario para que haya desigualdad abierta, la que no se percibe como contradictoria con la declaración de la igualdad misma.⁸

Explicaciones semejantes impiden la aplicación de la igualdad declarada a otros grupos sociales: obreros, mujeres, otras naciones. Siempre la igualdad es interpretada del mismo modo, esto es, que valga solamente para el grupo de los dominantes, en cuanto a raza, clase, sexo, nacionalidad. Por tanto, no aparece la contradicción entre igualdad y esclavitud, explotación y dominación. Sin embargo, la contradicción existe y es percibida especialmente por los grupos excluidos.

Durante el siglo XIX se reivindica crecientemente una igualdad más allá de estas limitaciones, y constantemente se lo hace en referencia a la misma declaración liberal de la igualdad. La igualdad es transformada en la fuente racional del conjunto de los derechos humanos. En nombre de esta igualdad aparecen las resistencias al racismo, al colonialismo, al trabajo forzado de la esclavitud, a la opresión clasista y a la opresión de las mujeres. La igualdad pasa a ser el punto de partida de movimientos emancipatorios, que amenazan a la propia sociedad burguesa, en cuyo origen está la declaración de la igualdad de los hombres. Siendo ésta, al comienzo, la afirmación de la burguesía frente a la aristocracia feudal, ahora es la afirmación de los oprimidos y marginados frente a la burguesía.

Por tanto, se empieza a ver a la igualdad con otros ojos de parte de la burguesía. Esto se hace notar primero en la reacción anti-liberal y anti-socialista, a la vez, de parte del anti-

racionalismo que ahora aparece. Esta reacción produce aquél ambiente en el cual surge, al comienzo de este siglo, el movimiento fascista y nazista. Es una reacción contra la propia vigencia de los derechos humanos en nombre de la libertad a la guerra. Esencialmente la vida es vista como guerra, no como paz. Hay que defender la guerra en contra de la paz, porque la guerra es vida verdadera. Vivir peligrosamente, *gefährlich leben*. Esta reacción en contra de los derechos humanos, va consecuentemente en contra del enfoque de sociedad que sustenta esos derechos. Por tanto, se vuelve anti-racionalista.

Un decisivo impacto tiene en Europa la liberación de los esclavos en EE.UU. después de la guerra civil. Nietzsche se enfrenta a la tradición racionalista para denunciar toda ética universalista y sus consiguientes derechos humanos como una "moral de esclavos". Se trata de una protesta en contra de la abolición de la esclavitud. Esta protesta la extiende a todas las posibles emancipaciones. "Si vas a la mujer, no olvides el látigo", sueña Nietzsche. Detrás de todas las emancipaciones no descubre más que una moral de aquellos que salieron mal en la vida: "Moral der Schlechtweggekommenen". Los derechos humanos y la ética universalista aparecen ahora como un levantamiento en contra de la dignidad humana, y en contra de Dios; como una falta de humildad, producto del orgullo de los oprimidos. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, considera que son los pobres los que lo mataron al lograr la aceptación social de la vigencia de los derechos humanos. Al derrotar a los pobres, Dios volverá.

Efectivamente, la ética universal es la ética de los débiles por excelencia. Los poderosos no la necesitan, sin embargo, los débiles sí. Por ello, la ética universalista lleva con necesidad implícita a lo que los teólogos de la liberación hoy llaman la opción preferencial por los pobres.⁹ Siendo universal, y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particu-

8) Ver: María Tereza Ruiz, "Racismo algo más que discriminación", en: *Revista Pasos*, (DEI, San José, Costa Rica), No. 7 (Agosto de 1986), págs. 14-18.

9) Ver Jorge Pixley — Clodovis Boff, *Opción por los Pobres*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

lar en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología anti-racionalista, que es necesariamente anti-universalista.

Este levantamiento de la burguesía en contra de los derechos humanos lleva pronto a la subversión del liberalismo. Este entra en quiebra. Por un lado, aparece un liberalismo que efectivamente asume esta transformación del concepto de la igualdad en argumento de los débiles. Se trata de un liberalismo que se debilita él mismo progresivamente, pero que mantiene hasta hoy su importancia. Sin embargo, al lado de él, y con una fuerza mucho mayor, aparece un liberalismo reformulado, que hoy se hace presente como neoliberalismo. En términos explícitos éste renuncia a la tradición racionalista del liberalismo y pasa a las posiciones anti-racionalistas.

El propio neoliberalismo descubre ahora lo que las ideologías fascistas ya habían descubierto antes: la vida es guerra, la paz es la muerte. Incluye en esta guerra todo enfrentamiento mercantil. El mercado mismo aparece como ámbito de guerra. Eso significa que, en relación a los resultados de la lucha de mercados, no hay derechos humanos. Hay un solo derecho humano, que es el derecho a vivir en economías de mercado. Y este derecho es el derecho de vivir la guerra, sea guerra de mercados o no. Los débiles perdieron esta lucha. El mercado y el resultado de cualquier lucha comprueba que con razón cae sobre ellos la suerte que les toca. Vivir peligrosamente.

El neoliberalismo efectúa este cambio hacia las filas del anti-racionalismo por el ataque a la interpretación de la sociedad como totalidad. Su posición anti-racionalista es, por tanto, principalmente una postura anti-totalidad. Hablando de ideologías totalizantes, identifica la interpretación de la sociedad como totalidad con pensamiento totalitario. Sin embargo, el interpretar la sociedad como totalidad lo hace, según este neoliberalismo, únicamente el marxismo como teoría del socialismo. Por tanto, ideología totalizante es marxismo y socialismo, enemigos de la libertad. Siendo la

interpretación de la sociedad como totalidad el principio básico del racionalismo con su ética universalista, todos ellos se transforman también en enemigos de la libertad y de la propia humanidad. Al afirmar la interpretación de la sociedad como totalidad, se transforman en enemigos absolutos para nosotros. De nuevo se necesita una última batalla, verdadera batalla final, para erradicarlos. Sobre esta base, Ronald Reagan empieza a pensar el Armagedón, un nuevo Crepúsculo de los Dioses. Hay que eliminar de una vez por todas a este enemigo, para que la guerra nos haga libres.

Las teorías burguesas del último siglo se desarrollan todas en la dirección de este argumento. Eso empieza con la metodología de las ciencias sociales de Max Weber. Esta establece la negativa a la interpretación de la sociedad como totalidad en nombre de la científicidad, y reivindica un proceder científico basado exclusivamente en el análisis de fenómenos parciales. Popper simplifica y vulgariza este argumento, exigiendo de la ciencia empírica un método que no reconoce sino enunciados falsables como referencias admitidas de la realidad. Metodológicamente se enfrentan entonces teorías falsables burguesas a teorías no-falsables marxistas referidas a la totalidad, y por tanto, ciencia e ideología. La ciencia promueve la libertad, la ideología el totalitarismo. La ciencia burguesa reivindica ser la ciencia enfrentada a otros pensamientos, que científicamente no tienen ninguna relevancia. La ciencia es burguesa, y por tanto no se debe hablar de una ciencia burguesa.

Esta teoría de las ciencias lleva rápidamente a un distanciamiento completo entre metodología y ciencias. También las teorías burguesas se refieren a la sociedad como totalidad, pero dejan de reflexionar este hecho. No hay ciencia sin referir los enunciados falsables a marcos teóricos no-falsables, que siempre se derivan de la concepción de la sociedad como totalidad. Lo que se pretende criticar en las teorías marxistas —su referencia a la sociedad como totalidad— desemboca en la negación de

la científicidad de toda ciencia social, inclusive de las propias teorías burguesas. Ninguna de estas teorías resulta ser científica frente al criterio de científicidad de esta teoría de las ciencias. Todas —la teoría general del equilibrio de Walras-Pareto, la teoría keynesiana, la teoría de insumo-producto, la teoría del crecimiento, hasta la regla de oro de Milton Friedman— se constituyen por su referencia a la totalidad de los fenómenos sociales y económicos. Un representante tan destacado de esta teoría de las ciencias como es Hans Albert,¹⁰ tiende ya a declarar a todas ellas fuera de la ciencia empírica. Otros, como Bunge, aceptan la no-falsabilidad de las teorías generales de las ciencias empíricas, pero se niegan a la reflexión de este hecho, construyendo una solución *ad hoc* para el problema al sustituir la falsabilidad por la contrastabilidad. Esta solución es tan magnánima, que las matemáticas resultan contrastables.¹¹

El afán de demostrar la no-cientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a

10) Ver: Hans Albert (ed.), *Theoria und Realität*, Tübingen 1964, Introducción de Hans Albert, págs. 3-72.

11) Ver: Mario Bunge, *Filosofía de la Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1978. Dice: "... estrictamente hablando, las teorías generales son incontra-stables. En efecto, por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas". (pág. 62). Tendría que haber dicho que, estrictamente hablando, estas teorías no son falsables. Por eso recurre a la contrastabilidad. Pero ésta produce la noche, en la cual todos los gatos son grises. Hasta la matemática resulta contrastable, aunque jamás falsable. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El criterio de la falsabilidad en las Ciencias Sociales". En: *El Sujeto como Objeto de las Ciencias Sociales*, Serie Teoría y Sociedad, No. 8, CINEP, Bogotá, 1982.

En la prueba de la no-cientificidad de las teorías de Marx hay por tanto dos alternativas: o toda la ciencia social es declarada no científica, para que la teoría de Marx no lo sea (Hans Albert), o crear una arbitrariedad completa en cuanto al juicio sobre la científicidad de teorías, que permite declarar cualquier teoría no-científica en nombre de su no-falsabilidad (Mario Bunge). Ahorcado o fusilado: esa es la alternativa. Que la prueba de la no-cientificidad de la teoría de Marx haya desembocado en estas alternativas, comprueba precisamente —por *reductio ad absurdum*— su científicidad.

ninguna ciencia empírica realmente existente. El afán ideológico de la teoría de las ciencias reprime completamente la capacidad de reflexionar seriamente los problemas metodológicos de las ciencias empíricas.

Esta escisión entre la teoría de la ciencia y el proceder científico mismo es fácilmente demostrable en los principales autores de metodología. Max Weber no respeta su propia metodología cuando hace análisis de la realidad social. La metodología aplicada implícitamente en estos análisis tiene muy poco que ver con la metodología expuesta en sus trabajos sobre este tema.¹² Algo muy parecido vale para Popper, que en sus análisis usa constantemente métodos que en su metodología condena como no-científicos.¹³ El afán ideológico de la demostración de la no-cientificidad del pensamiento marxista, destruye constantemente la coherencia del pensamiento de aquellos que pretenden efectuar tal prueba.

Sin embargo, para la transformación del liberalismo en un pensamiento anti-racionalista esta prueba es de importancia clave. Esta es la razón por la cual se mantiene esta teoría de las ciencias a pesar de su fracaso completo. No obstante, asumiendo estas posiciones metodológicas el encuentro del anti-racionalismo con el liberalismo es posible, y prácticamente ambos se identifican. El anti-racionalismo deja de confrontarse con el liberalismo y el socialismo a la vez, asumiendo ahora las posiciones neoliberales para enfrentarse exclusivamente al socialismo y al marxismo. El enfrentamiento con los liberales se mantiene solamente en relación a aquella corriente liberal, que no ha efectuado su transformación en neoliberalismo.

En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Cier-

12) Ver: Franz J. Hinkelammert, "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la Ciencia". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*. Editorial DEI, San José, 1987.

13) Ver: Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, op. cit., Cap. V. págs. 157-228.

tamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama. Este retorno recupera precisamente un movimiento totalitario —el del nazismo— que surgió no de la interpretación de la sociedad como totalidad, sino de la negativa a esta interpretación, junto con la negativa al racionalismo, a la ética universal y a los derechos humanos. Se trata de un totalitarismo que totaliza la sociedad por la negativa de la totalidad.¹⁴ En la tradición de este totalitarismo surgen precisamente los movimientos milenaristas. El nazismo es milenarista y promete el milenio como resultado de la erradicación del racionalismo. El actual conservadurismo de masas de EE.UU. es también milenarista, y promete de nuevo el milenio de la erradicación del mismo racionalismo.¹⁵ El socialismo, en cambio, ni en su período de totalitarismo staliniano, es milenarista, a no ser en un sentido meramente analógico.

Por eso, no hay siquiera tres totalitarismos enfrentados. De hecho se trata de dos. Por un lado, el mundo socialista con el período staliniano totalitario. Por el otro, el anti-socialismo y anti-comunismo burgués, con su

14) En estas reflexiones se constituye un pensamiento pretendidamente exento del concepto de la totalidad por la negación de la totalidad. Este juicio constituyente aparece siempre en tres etapas: 1. Qué bueno sería poder acceder a la totalidad, 2. pero la condición humana no lo permite, por tanto es imposible, 3. tenemos que pensar sin referencia a la totalidad.

El argumento es inconsistente, porque constituye precisamente un argumento con referencia a la totalidad. En el grado en el cual una reflexión se constituye por la referencia a la totalidad, esta reflexión totaliza el conjunto de los hechos por el concepto de la totalidad. Que el acceso a la totalidad sea imposible, no cambia para nada este hecho.

Toda la filosofía analítica se mueve dentro de esta inconsistencia. Eso vale igualmente para el pensamiento político de Carl Schmitt. Todas sus denuncias de la totalidad, no pueden esconder el hecho de que la tesis de la imposibilidad de ésta es constituyente para toda su teoría. Si lo es, el concepto de totalidad también lo es. Si se quita a estos pensamientos, pretendidamente sin concepto de totalidad, la referencia a la imposibilidad de la totalidad, lo que queda es un puro baluceo.

15) Ver: Franz J. Hinkelammert, "La Historia del Cielo: Problemas del Fundamentalismo Cristiano". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit., págs. 241-256.

totalitarismo nazi, primero, y el totalitarismo de la Seguridad Nacional, hoy. Se interrelacionan en términos de racionalismo y anti-racionalismo. El socialismo es abiertamente racionalista, la sociedad burguesa abiertamente anti-racionalista. Solamente esta sociedad burguesa anti-racionalista y anti-comunista es abiertamente milenarista.

Sin embargo, la referencia a la post-modernidad se inscribe hoy la mayoría de las veces en este anti-racionalismo —con su secuela milenarista— como la post-modernidad. La pretensión de ser post-racionalista es transformada en la pretensión de ser post-moderna.

LA SUPERACION DE LA MODERNIDAD: ALGUNAS TESIS

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario un re-enfoque de la tradición racionalista a la luz de las grandes catástrofes sociales que se han originado en ella. Pero la vuelta actual del totalitarismo anti-racionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior. Este cambio tiene que enfocar el totalitarismo en sus dos formas contrarias: por un lado, el totalitarismo inspirado en la totalidad social, y por tanto de tipo racionalista; por el otro, el totalitarismo inspirado en la negativa a la totalidad social, y por tanto de tipo anti-racionalista. Luego, el totalitarismo staliniano, por un lado; el totalitarismo nazi y el de Seguridad Nacional, por el otro. Quiero resumir algunos puntos de vista en forma de tesis:

• Primera tesis

La superación de la modernidad está estrechamente vinculada con la superación de la metafísica del progreso subyacente. No hay un progreso acumulativo infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento eco-

nómico acumulativo. El significado que tendrá, depende enteramente del uso que en cada momento dado se hace de él. Por tanto, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible. Eso implica también la negativa al progreso cualitativo negativo, que inspira los movimientos anti-racionalistas. Se trata hoy de la idea del inevitable deterioro que predicán los fundamentalistas cristianos. Según ellos, existe una ley histórica absoluta que lleva a la pronta catástrofe del Armagedón, de la cual surgirá el milenio por la vuelta de Cristo. La metafísica del progreso hay que superarla en sus dos sentidos: progreso inevitable ascendente y descendente, hacia la felicidad absoluta y hacia la destrucción absoluta, progreso de la metafísica racionalista tanto como de la metafísica anti-racionalista.

● **Segunda tesis**

La superación de la metafísica del progreso implica la necesaria superación de soluciones finales. La metafísica del progreso empuja hacia la búsqueda de tales soluciones. En realidad, es el espejismo de la solución total. Cuanto más promete o amenaza, más violenta es la determinación ideológica buscada.

● **Tercera tesis**

La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Solamente la superación de la metafísica del progreso, sin embargo, permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que re-enfocar la utopía como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspi-

ración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, no de una reflexión *a priori*.

En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no immanente, aunque surja desde la immanencia.

● **Cuarta tesis**

La superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al anti-estatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo, el anti-estatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole.

Sociedad civil y Estado no son polos excluyentes, sino complementarios. El desarrollo de la sociedad civil presupone el desarrollo correspondiente del Estado, y el desarrollo del Estado supone, para que el Estado no se transforme en totalitario, el desarrollo de la sociedad civil. Lo mismo vale para el elección entre mercado y planificación. La relación es también de complementariedad. El desarrollo del mercado en contra de la planificación lleva a los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. El desarrollo de la planificación en contra del mercado lleva a la burocratización excesiva y a la sobreplanificación, que ahogan la dinámica económica. Se necesita un pensamiento de equilibrio entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los desequilibrios macroeconómicos mencionados, y el mercado como fuerza descentral dinamiadora.

Tanto en la relación entre sociedad civil y Estado como entre planificación y mercado, se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos.

● **Quinta tesis**

La libertad posible es resultado de una interrelación entre las espontanei-

dades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana, y se sigue de la crítica del anti-estatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo.¹⁶ El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socaba siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso.

Estas tesis demuestran el lugar central de la metafísica del progreso en toda la modernidad. Pero muestran, igualmente, que la superación de esta metafísica es la médula del problema de la superación de la modernidad. Se trata efectivamente de un problema que no es solucionable sino en el interior del racionalismo, transformándolo. Se trata de una transformación profunda, aunque ésta guarde la continuidad. Recién a partir de esta transformación el racionalismo se puede abrir más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone. Esto es de una importancia primordial. Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido. ⊙

16) Ver: Franz J. Hinkelammert, "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana". En: Elsa Tamez - Saúl Trinidad, *Capitalismo: Violencia y Anti-Vida*, Editorial DEI, San José, 1978, págs. 199-313.