

CUADERNOS DE REFLEXIÓN SOCIOTEOLÓGICA

MODERNIDAD, SUJETO Y LIBERACIÓN

**entrevista a
Franz Hinkelammert**

Juan Jacobo Tancara



Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología

CUADERNOS DE REFLEXIÓN SOCIOTEOLÓGICA

**Modernidad, Sujeto
y Liberación**

e n t r e v i s t a a

Franz Hinkelammert

Juan Jacobo Tancara



ISEAT Instituto Superior Ecu­mé­nico Andino de Teología

Cuadernos de Reflexión Socioteológica
Publicaciones del Instituto Superior Ecu­ménico
Andino de Teología (ISEAT).

Producción:



Revisión de texto y edición:

Juan Jacobo Tancara

Diagramación:

Vania Vilca Antezana

Impresión:

Peregrino Producciones

Cuadernos de reflexión socioteológica, octubre de 2003

Depósito Legal: 4-2-1415-03

La Paz - Bolivia

Presentación

Una crítica a la modernidad demanda advertir la crisis de la llamada civilización occidental, que ha proyectado y proyecta aún imágenes de una sociedad perfecta (en el pasado siglo XX por ejemplo: el liberalismo, el comunismo, el anarquismo o el fascismo-nazi). La civilización occidental quiere realizar su perfección no importando si para ello tenga que sacrificar a los seres humanos o a la humanidad entera. Dentro de muchos aspectos, esta persecución de metas imposibles para la realización de un orden social toma en cuenta una racionalidad. Franz Hinkelammert advierte que uno de los problemas que conduce a una sociedad sacrificial es la totalización de la racionalidad medio-fin. Para entender esta racionalidad hoy, en el contexto del capitalismo salvaje, tomemos una ilustración del mismo Hinkelammert: un hombre está sentado sobre una rama con un serrucho en mano, se dispone a cortarla. La racionalidad medio-fin pone énfasis en la eficiencia y la competitividad. El fin es cortar la rama y los medios son el trabajo del actor y el serrucho. Si el trabajo es eficiente y el serrucho está bien afilado, el actor logrará cortar la rama con rapidez, será competitivo frente a otro actor que también esta cortando su rama, pero caerá y morirá. Ciertamente fue muy eficiente y competitivo pero ha logrado matarse. Al morir el actor, desaparece la posibilidad de tener fines. Un muerto no tiene fines. La eficiencia y la competitividad entendidas al interior de la racionalidad medio-fin conduce al suicidio. Puede que el actor no sepa que al cortar la rama sobre la que está sentado morirá, entonces es un suicidio producto de un efecto no-intencional de su acción medio-fin. Muchos hoy participan del mercado con esta racionalidad medio-fin y sin saberlo sufren o sufrirán en el tiempo su propia destrucción, pero como no lo saben sufren un efecto no-intencional.

Retomar la discusión sobre la modernidad, el sujeto y su liberación en el presente cuaderno de reflexión, abre la perspectiva para visualizar la negación o represión del sujeto por la totalización de la racionalidad medio-fin, pero también abre la perspectiva para dilucidar su afirmación.

Preocupado por este tema que es relevante para entender la actual situación social, el Instituto Superior Ecuaméxico Andino de Teología (ISEAT) considera importante dar a conocer el pensamiento de Franz Hinkelammert, considerado hoy uno de los pensadores más importantes, creativos y críticos que escriben desde América latina. Franz Hinkelammert, en estos últimos años, ha puesto en agenda, no sólo el tema del sujeto y la modernidad, sino que también discusiones sobre teología, economía, política, ética, entre otros.

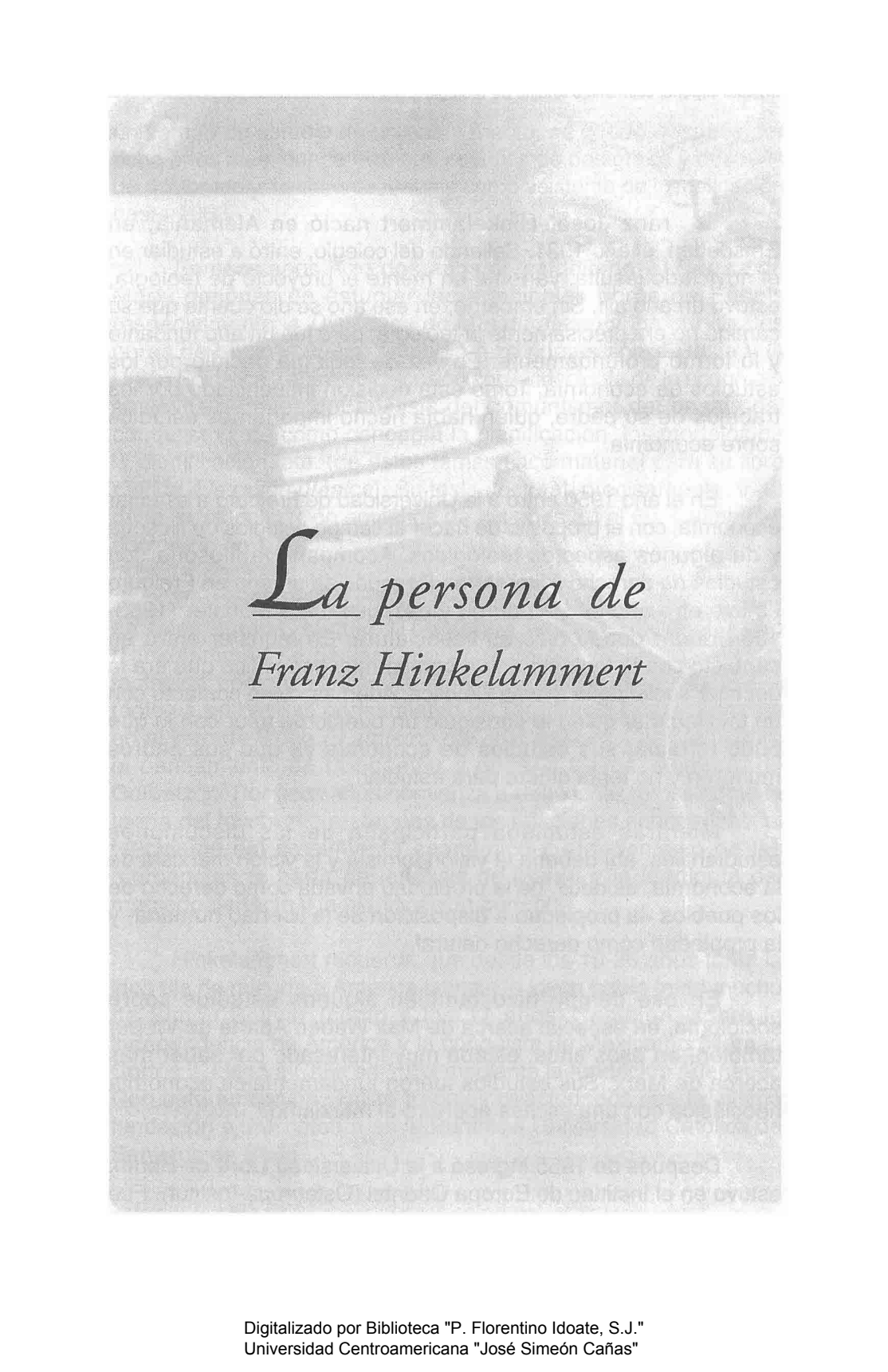
Este material de reflexión pretende ir un poco más allá de una simple entrevista que Hinkelammert concedió especialmente para este cuaderno, pretende dar a conocer la biografía de Hinkelammert, sus libros más importantes, algunas citas y tesis que muestran sus argumentos en relación al sujeto y la superación de la modernidad. Estos datos pueden ayudar a entender la entrevista misma y animar al lector o lectora a consultar la obras de Hinkelammert como material teórico necesario para una perspectiva crítica de la actual coyuntura sociopolítica.

La presente entrevista fue realizada el 2 diciembre de 2002, al finalizar el Seminario para Investigadores y Formadores Invitados (SIFI) en el Departamento Ecuaméxico de Investigaciones (D.E.I.), Sabanilla Costa Rica. Franz Hinkelammert tuvo la gentileza de atendernos en su casa. La entrevista tenía la finalidad de retomar algunas ideas para seguir la discusión del Seminario donde, entre otros temas, habíamos estudiado sobre el tema del sujeto reprimido por la racionalidad moderna y la posibilidad de trascender dicha racionalidad, además, sobre la vigencia de la modernidad en la estructura económica del mercado y en el discurso político oficial del imperio norteamericano luego de los atentados de New York el 11 de septiembre de 2001.

Pensamos que este cuaderno será un material útil para agentes de pastoral, profesores y estudiantes de institutos, seminarios y universidades; para que articulen sociedad, religión, ética e iglesia; y adviertan otras posibilidades de leer esta realidad en crisis producto de la totalización del mercado capitalista.

Juan Jacobo Tancara Ch.

La Paz, Octubre 2003



La persona de
Franz Hinkelammert

Franz Josef Hinkelammert nació en Alemania, en Emsdetten, el año 1931. Saliendo del colegio, entró a estudiar en el noviciado jesuita, ya tenía en mente el proyecto de teología, estuvo un año allí. Sin embargo, en ese año se dió cuenta que su camino no era precisamente la teología; pero fue un año fundante y lo formó profundamente. En vez de teología decidió por los estudios de economía. Tomó esta decisión influenciado por los trabajos de su padre, quien había hecho importantes estudios sobre economía.

En el año 1950 entró a la Universidad de Freiburg a estudiar economía, con el propósito de hacer al tiempo estudios de filosofía y de algunos aspectos teológicos. Acompañó la filosofía con estudios de derecho y literatura. Después de un año en Freiburg estuvo otro año en Hamburgo y después fue a Münster (1953-1954) lugar donde hizo su licenciatura. En Münster entró en contacto con la teología en un campo muy específico que era la doctrina social de la Iglesia Católica. Además, tomó contacto con un tal Hoeffner quien le consiguió un puesto de tutor con lo que pudo terminar sus estudios de economía ya que sus padres murieron y no tenía dinero para estudiar.

Mientras estudiaba participaba de las discusiones estudiantiles, ahí debatía la visión tomista y la visión marxista de la economía, es decir, de la propiedad privada como derecho de los pueblos -la propiedad a disposición de la libertad humana- y la propiedad como derecho natural.

En ese tiempo hizo también algunos estudios sobre sociología, en especial acerca de Max Weber. Aparte de Weber también, en esos años, estaba muy interesado por saber más acerca de Marx. Sus estudios fueron fundamentales economía neoclásica con una escasa apertura al marxismo.

Después de 1955 ingresó a la Universidad Libre de Berlín, estuvo en el Instituto de Europa Oriental (Osteuropa-Institut). Fue

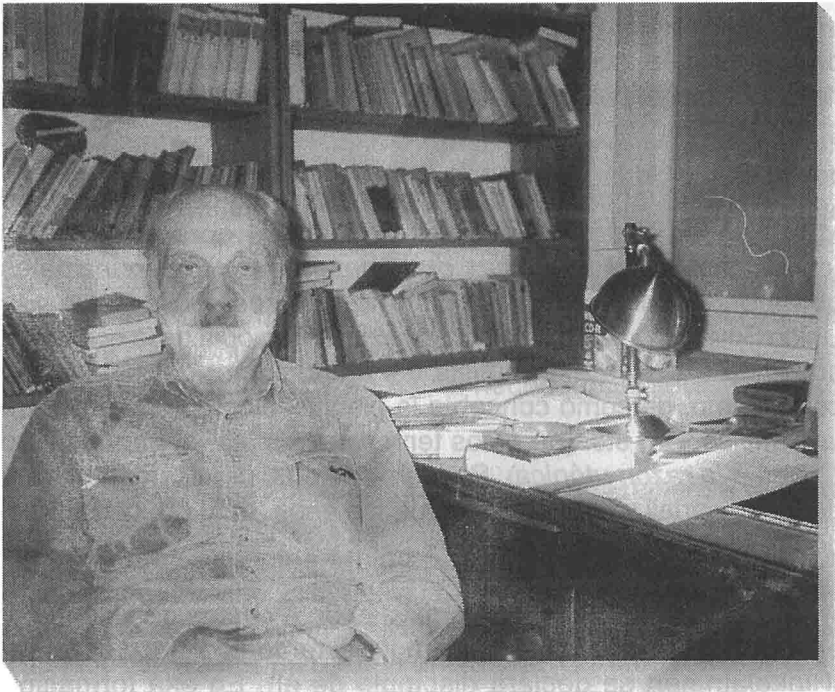
un tiempo de estudio de un año y medio, se quedó después por ocho años más, donde hizo sus estudios de postgrado y después de doctorado y, finalmente, trabajó como asistente de investigación hasta 1963.

En esos años hizo dos años de estudio de *El Capital* de Marx, después de estudiar las principales obras de Engels (especialmente la *Dialéctica de la naturaleza*) y las principales obras de Lenin y Stalin. También hizo cursos sobre Rusia y la Unión Soviética y entró en discusión con la ideología de la economía soviética a través del análisis del comunismo; del pasaje del comunismo, de cómo concebía la planificación, los modelos de la planificación, etc. (de estos temas sacó material para su libro *Crítica a la razón utópica*). Su tesis doctoral, precisamente, trata de la industrialización soviética de los años 30 al 60. Culminó el doctorado en 1960.

De 1955-1963, continuó asistiendo a cursos de filosofía, y en tales cursos, siguió el enfoque teológico de Gollwitzer (Hinkelammert se declara discípulo de él). En esa formación teológica, comenzó a vincular la ideología de la economía con la teología en base al pensamiento de Ernst Bloch (especialmente en el libro de Bloch *El ateísmo del cristianismo*). También sobre el pensamiento de Bonhoeffer y otros, a través, siempre, de Gollwitzer. Por esos años comienza a reflexionar temas como la teoría del fetichismo en teorías de las relaciones económicas; el fetichismo del crecimiento económico y el fetichismo de las mercancías (a partir del análisis de Marx); y la ideología del mercado perfecto y la planificación perfecta.

Hinkelammert recuerda que desde los 19-20 años tenía la idea fija de que iría a América latina. De joven había leído mucho de Simón Bolívar (como a los 17 años), también, sobre la independencia de América y la conquista de México por Hernán Cortés... Llegó a Chile en 1963 mediante la fundación Adenauer. Con esta fundación realizó trabajos relacionados con la misma fundación y una cátedra en la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile.





En la fundación Adenauer su trabajo también podría especificarse en dos áreas, una era la académica, dictaba clases de sociología económica. Y la otra, no tan académica, en el centro de formación para líderes políticos del partido Demócrata Cristiano y formación de sindicalistas para sindicatos cristianos. Esto le permitió un trabajo teórico militante que más tarde lo llevaría a un importante compromiso con el Departamento Ecu­m­e­n­i­c­o de Investigaciones (D.E.I.) en Costa Rica.

Alrededor de 1968 se dividió el partido Demócrata Cristiano entre el MAPU y lo que siguió llamándose Democracia Cristiana. Hinkelammert se fue con la gente del MAPU y tuvo que salir de la fundación Adenauer. Entonces, la Universidad Católica lo contrató de manera independiente.

En el MAPU trabajó con Jacques Chonchol (quien sería ministro de agricultura de la Unidad Popular) y formó junto a él un centro que se llamaba Centro de Estudios de Realidad Nacional (CEREN), trabajando allí hasta 1973.

También, entre los años 1967 a 1970 Hinkelammert trabajó en el Instituto Latinoamericano de Desarrollo (ILADES). El ILADES estaba dirigido por el padre Bigo. Este no estaba de acuerdo con la crítica a la Democracia Cristiana y el acercamiento al MAPU, de tal forma que organizó una especie de autogolpe y echó a Hinkelammert del ILADES, a él y a sus compañeros de trabajo.

Mientras estuvo en el CEREN escribió *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970). En cuanto a los libros *Ideologías del desarrollo y la dialéctica de la historia* (1970) son resultado de los cursos en ILADES, pero que no fueron publicados por ILADES, sino por la Universidad Católica y la editorial Paidós de Buenos Aires (Argentina).

Fue en ese tiempo, alrededor de 1968, cuando se acercó a los teólogos de la liberación. Trabajó con Pablo Richard y Hugo Vilella. Empezó también las relaciones con Hugo Assmann y con Gustavo Gutiérrez. Se sintió externo a la Teología de la Liberación, pues, su línea de pensamiento era más sociológica que teológica. También, en ese trayecto, conoció a Enrique Dussel (en la Universidad Católica) y a Juan Luis Segundo.

Hinkelammert participó, además, como parte del público en Cristianos por el Socialismo y en la Unidad Popular estuvo muy cerca del gobierno: participó en un grupo de discusión en el Ministerio de Planificación.

Fue en Chile donde empezó la discusión sobre la teoría de la dependencia. Todo este tiempo también trabajo con Vekemanns, quien había desarrollado investigaciones en IDESAL. Hinkelammert afirma que su verdadera formación la hizo en Chile. Bajo ese contexto, reformuló todos sus conceptos teóricos que había elaborado en Alemania.

Luego vendría el golpe militar en Chile (1973). Hinkelammert hacía seguimiento minucioso de este fatídico acontecimiento, mediante la difusión de la TV de la Iglesia conocería los comentarios teológicos del padre Hasbun (director del canal 13 de la Universidad Católica); entonces, empezó el interés por el pasado

nefasto del propio cristianismo que estaba presente en la postura del padre Hasbun. Analizó la ideología y la teología del golpe. Este hecho es importante porque aumentarían su interés por el análisis del cristianismo y la ley que se legitima en la moral cristiana.

Después del golpe volvió a Alemania, a la Universidad Libre de Berlín, donde lo contrataron como profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (Lateinamerika-Institut). Ahí continuó su análisis del golpe militar en Chile, publicándolo en un libro que se llamó *Ideología del sometimiento* (1977). Estuvo en Alemania tres años, advirtió problemas para quedarse en Alemania y pensó en el retorno a América latina.

Una oferta del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) en San José Costa Rica, lo haría pisar tierra centroamericana en 1976. Allí ya estaba Hugo Assmann y fundaron el DEI. El DEI es concebido a partir de ILADES y la revista Pasos (que actualmente edita el DEI) es una revista que Hugo Assmann editaba en Chile y por eso ahora se llama "Pasos, segunda época". Hinkelammert, además, fue director del programa de Postgrado en Política Económica de la Universidad autónoma de Honduras. Dirigió el programa cuatro años y volvió a Costa Rica para integrarse definitivamente al DEI.

El DEI fue fundado en 1976 y comenzaron los primeros cursos en 1977, ya desde el punto de vista explícito de la relación entre economía y teología. Ahí empezó, otra vez, el trabajo con militantes de grupos cristianos, esta vez de la zona centroamericana. Es en el "Taller de formación" que organiza el DEI que se sigue haciendo hoy en día este trabajo con grupos de base. Además, hace once años empezó a funcionar en el mismo lugar, el "Seminario de Investigadores", que tiene más bien un nivel de postgrado.

Además, en el DEI, Hinkelammert dio cursos sobre utopía, proyectos de transformación, desarrollo, teorías del desarrollo, teoría de la dependencia. En este ámbito es que con mayor énfasis entra en discusión con la Teología de la Liberación, que estaba

formándose. Había estudiado la teoría del imperio en Lenin, Bujarin, Hilferding y Rosa Luxemburgo, pero sólo había discutido bajo el punto de vista de la Unión Soviética, sin tener la visión del "tercer mundo".

A partir de 1982 trabaja en el DEI a tiempo completo y participa en la Universidad (en el CSUCA), ya no como catedrático, sino como profesor invitado. En ese tiempo, publicó su *Ideología del sometimiento* (1977) y empezó la primera etapa su libro *Las armas ideológicas de la muerte* (1977 y 1981) donde aparece el tema de la economía relacionado con la teología de una forma más elaborada. Luego, también en el DEI, escribió *Crítica a la razón utópica* (1984).

A partir de su libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1990) advierte al ser humano como sujeto que tiene economía y teología y que los dos ámbitos son inseparables. Esta discusión se mantiene hasta finales de los 90 y se expresa claramente en *El grito del sujeto* (1998). Hinkelammert dice que es a partir de la economía donde descubre la relevancia de la teología.

Con su teoría económica y teológica logra avizorar el mercado total en contraposición a la sobrevivencia humana. Y logra relacionar que la opción por los pobres (elemento capital de la Teología de la Liberación) es el problema por la misma sobrevivencia humana. Los pobres, sostiene, son el extremo de una amenaza que vivimos todos y todas en el actual sistema de mercado total.

Hinkelammert advierte que los interlocutores de su teoría en los años 60 son los movimientos de liberación; en los años 70-80 lo son, sobre todo, los grupos afectados por las dictaduras totalitarias de la seguridad nacional; y desde los años 90, los movimientos de emancipación: ecológicos, de protesta, etcétera, pues, ven el actual orden socioeconómico, como amenaza a la vida humana.

La postulación principal de Hinkelammert actualmente se puede expresar -como él mismo lo repite en muchas ocasiones en sus libros- en lo que dice el Ejército Zapatista de Liberación



Nacional (EZLN): "una sociedad donde quepan todos y todas y ahí con la naturaleza incluida". Esto como alternativa al proceso de globalización que es cumplir la ley del mercado total aunque el mundo se vaya a la muerte.

Según Hinkelammert, los dominadores tienen que "convertirse", pues, si se hacen cínicos estamos perdidos. El proletario ya no es -como lo postulaban grupos socialistas en años pasados- actor de su salvación, no es, en la actualidad, el único actor.



... a. Cultura de la
Esperanza y acción
... conclusión (1985)

Obras más importantes
de Franz Hinkelammert

Los siguientes libros permiten advertir elementos que en la teoría de Hinkelammert posibilitan entender la afirmación de la vida del sujeto como criterio para prácticas éticas y políticas de liberación. Cabe señalar que todas las obras de Hinkelammert que mencionaré son publicadas por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

a. Las armas ideológicas de la muerte (1981).

Uno de los primeros libros donde Hinkelammert, de manera más explícita, comienza a elaborar las relaciones entre la economía y la teología. Los temas tratados son: El fetichismo de las mercancías, del dinero y el capital a partir del análisis de Marx; el fetichismo de las teorías socio-económica (Weber, Friedman), la idolatría y metafísica de la empresa; estructura, corporeidad y ley entre la vida y la muerte; análisis de la Doctrina Social de la Iglesia católica y la propiedad privada; las acciones crucificadoras en relación al poder; y la teología de la liberación: utopía, realidad y materialismo histórico.

b. Crítica a la razón utópica (1984).

La pauta de análisis de este libro es: la política como arte de lo posible contiene una crítica a las utopías. En este libro se tratan los siguientes temas: el marco categorial para ordenar el caos en base al nomos social como imitación del nomos cósmico sagrado en Peter Berger; el marco categorial del pensamiento neoliberal: la utopía de la competencia perfecta; el marco categorial del pensamiento anarquista: la utopía de la libertad como simple espontaneidad. El marco categorial del pensamiento soviético: la utopía de la planificación económica perfecta; Popper y su metodología científica; y el sujeto humano frente a las realidades construidas por las utopías.



c. Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión (1985).

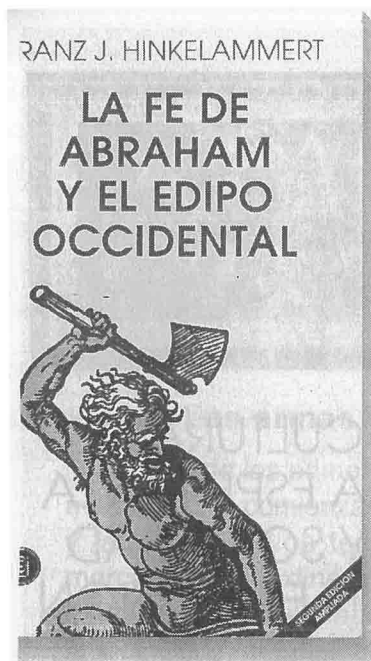
Conjunto de artículos que tratan el tema del capitalismo luego de la crisis del socialismo histórico. El capitalismo es presentado como un capitalismo sin rostro humano: que viola sistemáticamente los Derechos Humanos (caso guerra del Golfo Pérsico en 1990); que promueve el suicidio heroico y colectivo de la humanidad al no proponer alternativas; que se basa en una lógica que excluye a gran parte de la población mundial (límites del crecimiento económico y la totalización de las leyes del mercado). Están presente también una crítica a la ética del discurso y la

responsabilidad a propósito de Karl O. Apel y a la racionalidad instrumental medio-fin en Max Weber. El libro termina con una reflexión sobre la Teología de la Liberación.



d. La fe de Abraham y El Edipo occidental (1989).

Este libro está movido por el siguiente afán: desoccidentalizar el mundo. Trata los siguientes temas: la fe de Abraham descubre al Dios de la vida al rehusarse a matar a su hijo Isaac. En base a ésto aparecen las críticas a la ley, reforzados con la ley paulina. La fe de Abraham es contrapuesta a la interpretación sacrificial



de la muerte de Jesús (Edipo occidental); la democracia en el contexto del mercado; descripción y crítica a los principales proyectos de la modernidad: Liberalismo, anarquismo (fascismo-nazismo) y comunismo. Concluye con importantes tesis para superar la modernidad (las mismas son reproducidas en este cuaderno en las últimas páginas).

e. Democracia y totalitarismo (1990, 2da.ed.).

Artículos y manuscritos redactados desde 1979. Tratan los temas que giran alrededor de la legitimación de las democracias posibles en América latina y la totalización y tautologización del mercado capitalista. Entre estos temas destacan: la economía política y la reproducción humana en interpelación con la naturaleza; factores económicos, tomando en cuenta las condiciones donde estos están: medio ambiente, sistema de coordinación de trabajo y la determinación de los criterios de ganancia y tasa de crecimiento; la doctrina social de la iglesia, buscando en ella elementos para una crítica al sistema económico que deshumaniza; metodología de Max Weber y Carl Schmitt; derechos humanos y democracia y la ideología del mercado total. El libro termina con temas teológicos donde se enfatiza fundamentalmente la relación ser humano y el Dios interpelados por las posibilidades de vida concreta.

f. Sacrificio humanos y sociedad sin exclusión (1991).

La sociedad occidental hizo y hace una práctica sacrificial. A partir del mito de Ifigenia, Hinkelammert analiza cómo se legitima

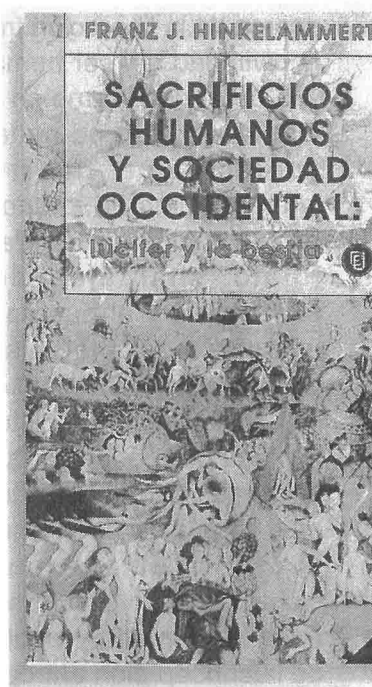
y qué recursos simbólicos utiliza esta acción sacrificial. En este sentido están presentes los siguientes temas: la teología de la deuda (teología de la ley) a partir del análisis al pensamiento de San Anselmo; la dominación de la sociedad occidental legitimada en inversiones de los recursos míticos del apocalipsis; Lucifer, su inversión en la monstruosidad de quienes defienden la vida concreta y la liberación; las cruzadas modernas de occidente; mercado y pensamiento cristiano.

g. El mapa del emperador (1996).

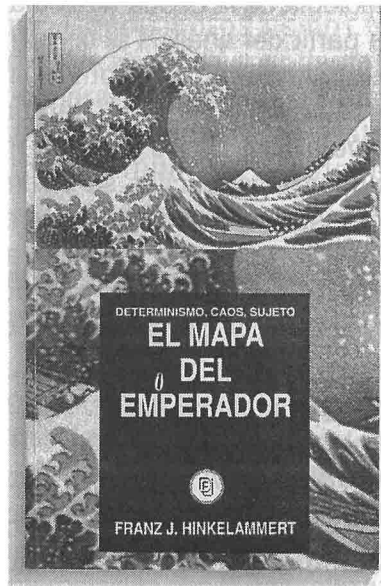
Serie de artículos a propósito de conferencias del autor dictadas en América Latina y Europa. El antecedente inmediato de este libro está en la publicación en portugués de *La idolatría del mercado. Ensayos sobre Economía y teología* (conjuntamente con Hugo Assmann, año 1989). Entre sus principales temas están: La racionalidad instrumental medio-fin (en Weber y su crítica en Marx) y su totalización; las leyes y las estructuras mentales abstractas a las que el ser humano es sacrificado; la teoría del valor y la sustitución por el valor de cambio en la metafísica del desarrollo económico. La crítica antiutópica de François Lyotard (el postmodernismo) y el determinismo de las leyes, el orden y el sujeto. Como respuesta ética frente al suicidio colectivo como acto heroico que propone el capitalismo de mercado (que tiene su ideólogo clásico en Nietzsche) Hinkelammert insiste en la solidaridad entre seres humanos.

h. El grito del sujeto (1998).

Se centraliza en la discusión de la ley en dos capítulos del evangelio de Juan: 8 y 10. En el primero se discute con creyentes



acerca de la liberación frente a la libertad de la ley, en el segundo la divinidad del ser humano como recurso para relativizar la ley y la autoridad. También se retoma el tema de la fe de Abraham y la razón para no matar. Luego, aparece una descripción e interpretación de los pormenores de la crucifixión donde aparece Pilato chantajeando a los sacerdotes y al pueblo judío. La influencia del platonismo en el cristianismo y sus consecuencias de un cristianismo espiritualista que legitima una "ética de la banda de ladrones". Otros temas tratados en este libro: el antisemitismo; crítica al capitalismo avanzado (la globalización) y el suicidio colectivo de la humanidad y el otro a partir de la concepción antropocéntrica.





la entrevista

*Modernidad,
Sujeto y Liberación*

Juan Jacobo Tancara (JJT): Veo importante insistir en la discusión sobre la modernidad para entender la racionalidad que sustenta la actual coyuntura histórico social llamada neoliberalismo. En este sentido percibo dos tendencias para referirme al momento histórico y coyuntural que hoy vivimos. Una es la llamada postmodernidad. Pienso por ejemplo en Jean-François Lyotard, Richard Rorty o Geovanni Vattimo. Otra la vigencia de la modernidad. Pienso precisamente en sus propuestas, o en las de Enrique Dussel. ¿Cómo entender estas dos concepciones para la actual coyuntura? Es decir, la modernidad y la postmodernidad. ¿Está aún vigente la modernidad? ¿Qué elementos ayudarían a entenderla o qué pistas habría que seguir en procura de realizar un pensamiento crítico a la modernidad?

Franz Hinkelammert (FH): Toda mi vida he sido muy escéptico frente a la palabra “postmodernidad”, como también a la palabra “post-marxismo” o a cualquier otro “post”, porque no dicen lo que son debido a que no saben decirlo. Entonces, es de por sí algo problemático hablar de “postmodernidad”. Cuando aparece el socialismo no aparece como postcapitalismo, aparece como socialismo; y cuando aparece el capitalismo no aparece como posfeudalismo, sino como capitalismo y como régimen de libertad. Pero el hecho de que uno se amarre a una palabra que se define por otra cosa, como es el caso de “postmodernidad”, hace dudar. “Postmodernidad” sería lo que viene después de la modernidad, entonces, ¿cómo es definida la “postmodernidad”? Se puede responder que por la misma modernidad. Es de antemano dudoso que haya ahí realmente un “post”, porque no se define por algo propio, sino por algo de lo cual sostiene que lo ha superado. Ahora, esta “postmodernidad”, como palabra, aparece a fines de los años setenta y aparece más bien en las artes, en la arquitectura, pero se basa en las ciencias sociales, en la filosofía, etcétera; yo diría que aparece a fines de los setenta, sobre todo con el libro de Lyotard sobre la *Condición postmoderna*, poniéndose en boga en los años ochenta y noventa. No sé si hoy mantiene la misma presencia, tengo la impresión que está callándose alrededor de la palabra “postmodernidad”. La “postmodernidad”, según concepciones de Lyotard y creo que también de Vattimo, era entendida como postsocialismo, si bien ésto es cierto, sin embargo

no se podría haber referido al socialismo en su totalidad, sino de una parte de él, pues, hay algunas excepciones, aunque no muy relevantes.

El socialismo colapsó, entonces, ¿qué hay después del socialismo? Creo que un capitalismo desnudo y generalizado. No veo por qué un capitalismo desnudo, generalizado, inclusive totalizado, sea una ruptura con la modernidad. Nunca me ha parecido un problema importante considerar la superación de la modernidad, eso es otro tema, pero lo que vivimos lo percibo como una modernidad *in extremis*, es decir, modernidad extrema. Una modernidad porque siempre estaba vinculado con el capitalismo. Modernidad que ha dejado de tener adversarios importantes. Realmente los grandes movimientos de crítica al capitalismo han terminado. Los que aparecieron en el siglo XIX tienen una enorme importancia en el siglo XX y con el colapso del socialismo terminaron. Hay movimientos que siguen, como el movimiento feminista por ejemplo, son movimientos de crítica a una determinada modernidad, pero no superan a la modernidad. Logran espacios, lugares, dentro de una estructura que veo de mucha continuidad y que también muestran conciencia política y social. Los percibo como continuidad y no como rupturas de lo que ha significado el capitalismo desde el siglo XVIII hasta hoy.

Ubicar muchas de las críticas al capitalismo en los años setenta u ochenta tiene mucho sentido, puesto que hay un cambio por el hecho que aparece y es posible el colapso del socialismo, dando lugar a una estrategia global de acumulación de capitales conocido como globalización. Si bien el capitalismo desnudo se refuerza aun más por el colapso del socialismo, sin embargo también por las nuevas tecnologías; tecnologías en el campo de los medios de comunicación, la computación, transportes, etcétera, que permite ahora una estrategia global del gran capital. Y eso es algo nuevo, pero es nuevo dentro de una continuidad. Todo eso se ha desarrollado continuamente desde el siglo XVIII y probablemente mucho antes. Entonces, no me preocupa ser postmoderno, porque me parece que es, más bien, quizás una ilusión o también, puede ser, una moda. Yo creo que ha sido más una moda. Era muy bien visto llamarse postmoderno. Pero un

significado que se podría conceptualizar, no le veo. Por eso estamos en la modernidad.

Se podría pensar: ¿por qué no otra postmodernidad y no ésta que tenemos que más parece moda? En este pensamiento se percibe un espíritu de mostrar algo nuevo cuando no hay cosas nuevas que ver hoy. Pero tampoco me parece demasiado acertado pensar en otra postmodernidad. Así, los cambios que necesitamos van a seguir siendo cambios en el interior de la misma modernidad.

Si consideramos el socialismo como ha existido, como socialismo histórico, se puede decir que tampoco fue una ruptura con la modernidad, más bien fue otra forma de enfocar la sociedad moderna. Por eso los grandes parecidos entre el socialismo histórico y el capitalismo en su desarrollado paralelo. Y sobre todo los sorprendentes parecidos entre el capitalismo de hoy y el socialismo como ha existido. Entonces, hay que concebirlo más bien como una alternativa de modernidad, pero en el interior de una modernidad que se había desarrollado del siglo XV - XVI en adelante. Y yo creo que hoy, cuando discutimos alternativas, por lo menos en las discusiones actuales, estamos hablando de alternativas en un marco de modernidad también. El salto fuera de la modernidad francamente me parece un poco ilusorio. Que sea deseable o no, eso es otra cosa. Siendo que es ilusorio, me parece que la transformación ocurrirá en el interior de una modernidad que se ha impuesto y que no es reversible cuando se la toma en el sentido de una modernidad que ha sido siempre vinculada al capitalismo. Quizá no es necesariamente vinculada al capitalismo, pero como movimiento histórico, que aparece, que tiene fuerte incidencia del ser humano como individuo, individuo a la vez propietario, y como enorme relevancia del desarrollo tecnológico, representa, en ciertos aspectos, una sociedad que sería difícil concebirla sin el desarrollo capitalista, aunque se lo puede limitar en muchos sentidos, y hay que limitarlo en muchos sentidos, pero sin ese desarrollo no lo veo, ni me lo puedo imaginar muy bien; tendría que imaginarme otros mundos, pero no puedo decir que deseo eso tampoco. Yo sé que los que viven en mi edad, hace tiempo ya estarían muertos por las enfermedades que mataban en el pasado, como yo con mi apéndice con 25 años me

habría muerto. Entonces, no puedo despedirme de éso, ni interiormente y tampoco encuentro mucho sentido imaginar un mundo radicalmente otro, fuera del que tenemos. Ahora, transformar esta modernidad: individuo, tecnología, la vigencia de propiedad, la abolición de la propiedad, las relaciones mercantiles, etcétera, no tiene mucho sentido, todo ésto yo creo que no está en cuestión. Pero está en cuestión un problema fundamental y que me resisto en llamar su solución postmoderna, eso es transformar la modernidad en un sentido de obligarla a lo que llamamos a veces sostenibilidad, que en América Latina más se está concibiendo como en una sociedad en la que quepan todos. Ese es el problema de la modernidad. Es un problema de cambios profundos. Pero no me gusta concebirlo como "postmodernidad", porque no me imagino lo que es éso y no quiero caer en una moda. Es cómo hacemos que todos quepan en la sociedad. Y no solamente los seres humanos, la naturaleza también. Por eso hay que enfrentar la modernidad y eso van a ser los conflictos del futuro. Y si la modernidad no los soluciona entonces marcha a su muerte, pero no a una "postmodernidad", porque ahí acabamos todos. Ahí hay un conflicto, y este conflicto yo creo que tenemos que cargarlo.

J.J.T.- Pienso que la discusión sobre la modernidad incluye, así me parece ver en sus mismas ideas, la discusión en torno al sujeto. ¿Qué se entiende por sujeto? ¿Con qué categorías describirlo? ¿De qué sujeto hablamos desde América latina? ¿En qué sentido se puede hablar del retorno del sujeto reprimido, aplastado, o de su afirmación?

F.H.- El fondo de ello estaba en lo que dije. La modernidad se basa sobre el individuo y no conoce al sujeto humano, más bien lo reprime. Es importante decir quién es este sujeto, este sujeto reprimido. Expresivamente, este sujeto humano vive y sabe que si la sociedad no es sociedad para todos, que no quepan todos, se autodestruye. El sujeto es una dimensión del ser humano distinta de la dimensión del individuo. El yo-individuo en cuanto que se restrinja a ser individuo y elimina la subjetividad humana, desarrolla una sociedad que en muchos sentidos es insostenible. Insostenible en sus relaciones sociales, insostenible por la

exclusión que produce e insostenible por la destrucción de la naturaleza que estamos produciendo. Y ahí aparece una dimensión de sujeto que es la que todos tenemos, pero que tenemos que activar y tiene que retornar, porque es reprimido por la concentración de nuestros pensamientos en la identificación de ser humano y individuo propietario, calculador, etcétera. Y ahí viene esta subjetividad vinculada a la idea de una sociedad en la que quepan todos, pero en el sentido que, si se busca como una fórmula, nunca es suficiente: *Yo vivo si tú vives, si tú no vives, yo tampoco vivo*. Eso es una dimensión, yo creo, del ser humano, en la cual se sabe eso, pero una dimensión completamente negada por el individuo, este individuo propietario que piensa exactamente al revés: *Si yo te derroto, yo vivo*. Y ahí ésta dimensión del sujeto, que es por su esencia intersubjetivo, no es sujeto sólo, hay individuos solos, se los puede imaginar, pero sujetos no. *Yo no puedo vivir si el otro no vive*. Y ahí veo el núcleo de la subjetividad que hoy a la fuerza tiene que retornar. Y enfrentarse a un sistema que supone que el asesinato del otro es la condición de vida mía. Estamos asesinando a medio mundo hoy, porque la explosión (explotación, exclusión) es un término de asesinato. Estamos volando países, vamos a volar Irak, volamos Afganistán, Servia. Estamos volando países, y con la ilusión de que se puede vivir mejor si se derrota y destruye al otro que está en una relación de conflicto con nosotros. Entonces nos conviene desarrollar una instancia del propio sujeto como el ser humano que hace ver que esta manera de proceder es una manera no solamente de la destrucción de los otros, sino también de uno mismo. Por eso lo resumimos mucho como: *asesinato es suicidio*. Por lo tanto, *si yo quiero vivir, tú quieres vivir y no te puedo destruir. Si yo te destruyo, a la postre, me destruyo a mi mismo*. Eso es lo que yo pienso como el lado subjetivo, y que sino retorna y retorna concientemente y como acción y también como acción política, solidaria, etcétera, la modernidad no puede subsistir, no es sostenible. Para que sea sostenible exige que el sujeto antes negado y reprimido ahora retorne. He ahí la idea del sujeto. Es diferente de lo que se suele discutir como sujeto, digamos, hasta en la metodología de ciencia, el sujeto del pecado, o el sujeto del psicoanálisis de Freud. Son otras concepciones de sujeto. Pero ahí pensamos y eso lo pensamos realmente en el DEI en común,

que hay una dimensión del sujeto que tiene que volver y que además, si vuelve, puede tener mucha fuerza. Fuerza no en el sentido militar, sino en el sentido de fuerza de convicción, fuerza de presencia. No fuerza militar, no fuerza de derrotar, pero sí de impregnar y de transformar.

J.J.T. ¿Cómo se relaciona modernidad y sujeto con la teología que se hace desde América Latina, aquella teología de los sectores populares, que recoge la teología en perspectiva de liberación?

F.H. Yo veo un puente muy inmediato en la afirmación del sujeto, en el sentido como ya lo tomé: *si tú no vives, yo no puedo vivir*. Es la otra cara de la opción por los pobres. Es el otro que no puede vivir y sin cuya vida yo no puedo vivir. Es la opción por el pobre que no es simplemente la opción del no pobre por el pobre, sino también del pobre al no poder vivir. No se trata de dar la vuelta a la tortilla, que ahora el otro no pueda vivir, pero yo sí. No es esta famosa vuelta de tortilla, sino que se trata de establecer una relación de correspondencia positiva. Si no logramos que la pobreza salga de su limitación extrema, entonces nosotros nos destruimos todos, los pobres y los otros. La referencia: *si tú no puedes vivir, yo no puedo vivir*, no es una relación entre dos, es una expresión que se refiere a la sociedad y, en última instancia, a la sociedad mundial también. Es decir, la opción por el pobre es una de las caras del sujeto. Afirmar el sujeto y afirmar la opción por el pobre, para mí, en el fondo es exactamente lo mismo. Pero, ¿por qué decirlo entonces en el término del sujeto? Yo creo que es por la razón de que en el término de sujeto se te aclara que la opción por el pobre no es una opción moralista, sino una opción realista. Es decir, me implica a mí, aunque no sea pobre. Y que si yo quiero seguir siendo no pobre tengo que asegurar al pobre. Entonces, hay como un reconocimiento mutuo que está implicado en la opción por el pobre. Eso es claro. Pero vale la pena explicitarlo, porque si no la opción por el pobre se transforma en un moralismo y creo entonces que pierde vigencia, pierde eficacia, pierde realismo. Mira, si estamos dejando que África que se hunda, todo un continente está a la deriva, no nos preocupamos de ella, la única idea que tienen nuestros poderes es seguir sacando

materia prima: diamantes, petróleo, cobre; pero lo otro lo pueden botar. Darnos cuenta de eso es importante, porque esas consecuencias van a arrasar al mundo también. La opción por el pobre no es algo que hacemos solamente por razones de moral (moral en un sentido muy estrecho), sino que ahí estamos implicados con nuestra vida, con nuestro realismo, que un mundo que destruye al otro, no es vivible y no es sostenible.

Necesitamos sostenibilidad y eso implica que yo no vivo si tú no vives. Y eso también significa Europa no vive si África no vive; sólo es ilusión creer que vivimos mejor si podemos asesinar a África. Es ésto lo que da paso a la opción por el pobre y la opción por el pobre es el núcleo de la teología latinoamericana. Es decir, hay un puente. Eso lleva a un análisis muy interesante del amor al prójimo. Fíjate, Levinas dice, en la traducción normal que tenemos: "Ama a tu prójimo como a ti mismo", esta traducción es falsa; la traducción correcta sería: "Ama a tu prójimo porque tú lo eres", y si eso es, entonces tú estás diciendo en este sentido: *Ama a tu prójimo, hazte sujeto, sé realista haciéndote sujeto; date cuenta que tú no vives si el otro no vive y actúa correspondientemente*. Yo creo que ahí hay un montón de puentes entre la afirmación del sujeto, opción por el pobre, el propio amor al prójimo. Esto es la raíz de la teología latinoamericana.

J.J.T. Una vez planteados estos problemas y conceptos, e ideas también, ¿qué alternativas de liberación se pueden seguir? ¿Cómo concebir las mismas? Por último, ¿entra aquí el tema de la utopía, si bien es cierto, motor de la liberación, sin embargo también proyección de mundos imposibles?

F.H. Sí, el problema de la utopía aquí entra. La utopía es siempre concepción de mundos imposibles. Tú puedes decir también una sociedad en la que quepan todos es una utopía, y en su perfección es imposible. Pero que sea la base de todas las medidas que fomentamos, eso es otra cosa. Digamos, hay una utopía, pero también una transformación de la utopía. La utopía del siglo XIX ha sido siempre, yo creo, demasiado concebida como una sociedad del futuro, que paso a paso se mejora para acercarnos cada vez más a la utopía y vincular esos pasos con

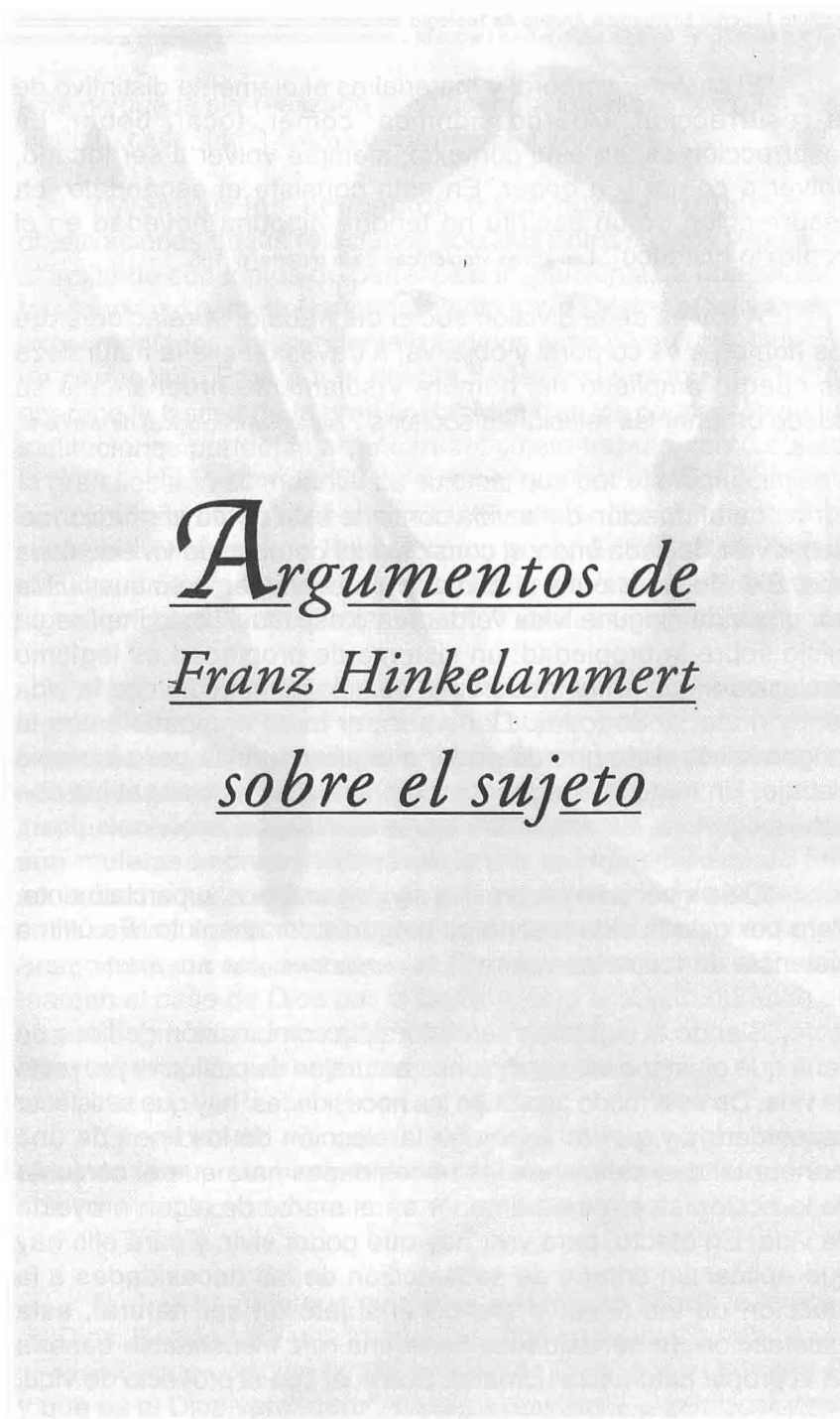
el desarrollo tecnológico, con el ingreso per cápita y cosas así. Yo creo que aquí la utopía deja de estar reducida, por lo menos reducida a una meta al futuro, más bien es una presión en cada momento. Transforma la sociedad en cada momento para que se acerque a eso, lo que necesitamos, que es una sociedad en la que quepan todos. Y en este sentido la utopía se transforma como en la raíz de una acción transformadora. Sin esta raíz, yo creo que ninguna transformación es posible. Entonces, se necesita el despertar, el retorno del sujeto, para que una acción de transformación o de transformación de la modernidad sea posible.

Yo creo que las alternativas por hacer es mucho menos complicado, es mucho más simple de lo que se cree. El problema es el empuje a su realización. Eso es hacer que aparezca una fuerza que impulse, pero no es ni transformación del sistema de producción o transformación

de la propia visión. Todo el sistema de propiedad hay que transformarlo. Transformación de las relaciones de trabajo y todo eso es lo que hace falta hacer. Podemos transformar con relativa facilidad y en medidas necesarias. Pero en la situación en que estamos nadie va a tomar las medidas. Y los grupos que se manifiestan de por sí no tienen la fuerza. Detrás de eso está la necesidad de lo que llamamos retorno del sujeto



en la cabeza de una sociedad o se puede decir también asegurar la legitimidad de las alternativas y la ilegitimidad del sistema tal cual es. Esto no hemos logrado para nada. Hay una crisis de legitimidad del sistema, eso es cierto, pero la solución a esta crisis se la busca por una mayor agresividad que antes. El sistema es mucho más agresivo, sobre todo con el pretexto de los atentados de Nueva York, que es un pretexto en este sentido. Se mata, se destruye, se ataca países, se impone los ajustes estructurales como nunca y sin considerar nada. Es decir, la legitimidad debilitada del sistema está alimentando la agresividad mayor del sistema para recuperar por la agresividad la legitimidad. Y a eso hay que contestar y no se puede contestar con desarrollo de medidas. Las medidas tenemos que tenerlas presentes, saber discutir las, pero necesitamos una fuerza en la raíz de las cosas, hacer el reclamo de la legitimidad perdida por razones concretas y rechazar los mecanismos de recuperación de esta legitimidad por vía de una mayor agresividad. Y ahí justamente vuelve el sujeto, eso es el sujeto, decir eso. Pero no solamente decirlo, sino interiorizarlo, vivirlo, y a un nivel masivo. Que no se acepte más la solución de los problemas por un aumento de la agresividad. A eso tenemos que llegar.



Argumentos de
Franz Hinkelammert
sobre el sujeto

“El carácter corporal y material es el elemento distintivo de la resurrección. Cuerpo significa: comer, tocar, beber. La resurrección es, en este contexto, siempre volver a ser tocado, volver a comer y a beber. En esto consiste el escándalo. La resurrección de un espíritu no tendría ninguna novedad en el contexto histórico”. Las armas ideológicas de la muerte, p. 165.

“A través de la división social del trabajo, la relación entre los hombres es corporal y objetiva; a través de ella la naturaleza es cuerpo ampliado del hombre y solamente ordenándola se puede ordenar las relaciones sociales”. Las armas ideológicas de la muerte, p. 215.

“La afirmación de la vida contiene esta doble afirmación: el deber vivir de cada uno y el consiguiente derecho de vivir de cada uno. Siendo la vida una vida real y material que no es sustituible por una vida ninguna ‘vida verdadera o espiritual’, esto implica un juicio sobre la propiedad: un sistema de propiedad es legítimo exclusivamente en el grado en el cual es compatible con la vida real y material de todos. Debe ser por tanto compatible con la exigencia de cada uno de poder asegurar su vida por su propio trabajo. En tanto que la propiedad privada no es compatible con esta exigencia, es ilegítima”. Las armas ideológicas de la muerte, p. 307.

“O se vive, o se muere. No se vive un poco, o parcialmente. Pero por esto la vida real no es ningún valor absoluto. Es última instancia de todos los valores”. Las armas ideológicas de la muerte, p. 315.

“Siendo el sujeto un ser natural, la combinación de fines se tiene que ajustar a las condiciones naturales de cualquier proyecto de vida. De este modo aparecen las necesidades: hay que satisfacer necesidades y, por tanto, dirigir la elección de los fines de una manera tal que satisfagan las necesidades para que el conjunto de la acción se puede mantener en el marco de algún proyecto de vida. En efecto, para vivir hay que poder vivir, y para ello hay que aplicar un criterio de satisfacción de las necesidades a la elección de los fines. Y siendo el sujeto un ser natural, esta satisfacción de necesidades tiene una raíz insustituible basada en la propia naturaleza humana. Sea cual sea el proyecto de vida,

éste no puede ser realizado si no asegura los alimentos para vivir, vestido, casa, etc.”. Crítica a la razón utópica, p. 240.

“Mientras los conceptos trascendentales partes de objetivaciones de las relaciones sociales entre sujetos y los lleva al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolos también en una situación de perfección. Frente a la rigidez de las instituciones perfectas aparece la fluidez de la gran fiesta. Mientras los conceptos de las instituciones perfectas arrancan del sujeto tratado como objeto, la gran fiesta trascendental de sujetos, que por el reconocimiento se tratan como sujetos sin más. Frente a las objetivaciones perfectas, el reino de la libertad como goce. Es el goce en el cual cada sufrimiento tiene su consolación, y en el cual a la fiesta no sigue la ‘goma’ sino el relajamiento”. Crítica a la razón utópica, p. 257.

“(…) la humanización de las relaciones sociales no puede lograrse sino en el caso en el cual el sujeto que se reconoce en y por el otro sujeto implicando una comunidad de bienes entre ellos, es anterior a toda institucionalización, y por lo tanto la institucionalidad subsidiaria en relación con él. Las instituciones son muletas imprescindibles dada por la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por esta espontaneidad de la relación entre sujetos, que se tratan como sujetos. Por eso son subsidiarias. Si son tratadas así, devoran al sujeto. Ni el mercado ni el Estado marcan el paso de Dios por la historia, sino el sujeto humano en cuanto logra situaciones de reconocimientos con otros sujetos, compartiendo lo que haya”. Crítica a la razón utópica, p. 262.

“El ámbito del reconocimiento entre sujetos es entonces el reino de Dios en la historia donde se obra la presencia de Dios, que se puede concebir sino como el Dios-sujeto”. Crítica a la razón utópica, p. 272, 273.

“(…) el hombre que se afirma a sí mismo afirma la imagen de Dios. Haciéndose una imagen de Dios se hace una imagen de sí mismo, que coincide con la imagen de Dios, que el hombre es y que es el Dios verdadero”. Crítica a la razón utópica, p. 275.

“Como ciencia empírica de las condiciones de posibilidad del sujeto como ser natural, la ciencia crítica habla del sujeto en un sentido paradójico. Para hablar del sujeto tiene que hablar de éste como objeto. Hablar del sujeto como sujeto trasciende cualquier ciencia empírica. Este trascender es propio de la filosofía y de la teología, o el mito”. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, p. 297.

“El rechazo a la legitimidad de lo corporal lleva a una situación en la cual el sujeto se siente constantemente atacado por los otros, por la naturaleza y por su propia corporeidad. Por eso su lucha en contra de los pecados llega ser una lucha en contra de los otros y en contra de sí mismo y, al final, en contra de la naturaleza entera. Todo lo corporal es enemigo, por que ejerce la atracción corporal, la exigencia del cuerpo y de la satisfacción de sus necesidades, sobre el sujeto que lucha en contra de los pecados. Al luchar, solo, con Dios, en contra de los pecados, lucha por tanto, solo, con Dios, en contra de los otros y en contra de sí mismo. Se ‘espiritualiza’, pero, en vez de encontrar el espíritu, encuentra solamente la violencia anticorporal. Entra en el círculo vicioso del dolor. No encuentra otro remedio, sino que declara el dolor salvífico, por el hecho de haber negado la vida en nombre de la negativa al pecado”. *Democracia y totalitarismo*, p. 271.

“Cada vez menos uno puede asegurar su vida, matando a otros. El intento de hacerlo lleva a la contradicción: matar a otro para que uno pueda vivir, implica matarse a sí mismo como producto de las consecuencias que el asesinato del otro tiene sobre uno. Esta situación se dio ya entre muchos poderes políticos, en cuanto de armas atómicas. Se da hoy igualmente en la relación que la humanidad tiene con la naturaleza. La mata para vivir, pero, al matarla, prepara su propia muerte. Más y más, el respeto por la vida del otro se transforma en la única garantía posible para salvar la propia vida. No habrá arca de Noé para algunos. O todos caben o ninguno”. *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, p. 191.

“La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por

ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de manera definitiva. No queda un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la misma objetividad del mundo se desvanece. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto (...) Por consiguiente, la objetividad es subjetiva, si bien el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por ende, contradice a los hechos y hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad a la vez. Donde no hay necesidades, tampoco hay mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe solamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado". El mapa del emperador, p. 42.

"Que la afirmación de la vida pasa por el no matar, eso es el realismo según el evangelio de Juan. Se enfrenta con el realismo político de los adversarios de Jesús, en el cual se afirma la vida matando al otro. Cuando dicen: es mejor que uno muera en vez de todo un pueblo, afirman que matar al otro es la forma realista de afirmar la vida. Según Juan la posición de Jesús es contraria: mejor no matar para que todos vivan". El grito del sujeto, p. 64.

"El sujeto es el otro. Por eso no es individuo. Nunca está solo. Comportarse como sujeto es comportarse en relación al otro, lo que implica una ruptura con el individuo. El sujeto surge por el rostro del otro, como se podría decir con Lévinas. El sujeto responde al: no me mates, del otro. Por eso interpela la ley. No tiene otra ley, aunque su reconocimiento del otro pueda obligar a cambiar la ley. Pero la ley objetiviza al sujeto, y por ende lo niega. Es necesario reivindicarlo de nuevo.

El sujeto es solidario, sin embargo en la solidaridad no se agota la subjetividad. La solidaridad es repuesta a la exigencia de ser sujeto que reconoce al otro, cuyo rostro aparece. En este sentido, también la solidaridad es "ley". Cada acto objetiviza al sujeto, y tiene que ser recuperado por la relación subjetiva. Ningún acto es el sujeto, sino que siempre se resiste al sujeto en sus propios resultados. Por eso no hay una imagen del sujeto, así como no hay una imagen de Dios. El individuo, en cambio, es la relación objetiva con el otro, mediatizada por el intercambio y el mercado. Por ser esta la relación, el individuo se puede sentir 'individual',

sometiendo su relación con el otro a su interés individual. Por eso el sujeto interpela al propio individuo, al interpelar la ley. Lo interpela en su relación con el otro que muestra su rostro, al cual responde por no matarlo. El sujeto es este no matar al otro.

No se trata simplemente de la relación con el otro y su reconocimiento. También el individuo, aunque crea lo contrario, reconoce al otro, pero lo reconoce como individuo sometido a la ley. Lo reconoce, por tanto, como propietario y no como sujeto (...) Responde al rostro del otro que dice: no me mates. Todo puede ocurrir excepto matarlo. Y matar es toda acción que lleva a la muerte de él. Luego, del sujeto nace la justicia frente a la ley". El grito del sujeto, p. 247, 248.

"Se trata de una vuelta del sujeto viviente reprimido, del no-asesinato perseguido y condenando a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y sus jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar". El grito del sujeto, p. 260.

La superación de la modernidad: algunas 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 económico acumulativo. El significado que tendrá dependerá enteramente del uso que en cada momento dado se haga de él. Así, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe es 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 el regreso 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 la 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 violeta 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. Sin embargo, solamente la superación de la metafísica del progreso permite evitar el volver a prometer la realización de esa libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que re-enfocar la utopía como lo absolutamente imposible que, por su misma 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 inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultados de la experiencia, no de una reflexión a priori.

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

→ **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 es válido también para la 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, 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 descentralizadora.

Tanto 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 espontaneidades 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 deduce de la crítica del anti-estatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo. El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socava siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso". La fe de Abraham y el Edipo occidental, p. 99-101.

El sujeto es un ser viviente necesitado y corporal, se reconoce como sujeto cuando a la vez reconoce a otros seres humanos y a la naturaleza su calidad de sujeto. Este reconocimiento del otro como sujeto se concretiza cuando entre todos y todas creamos una sociedad que, incluyendo a la naturaleza, permita reproducir la existencia sin matarnos. El respeto a la vida del otro involucra el respeto a mi propia vida, pues, que viva el otro es condición para que yo viva. Así, como criterio último, se trata de considerar la vida real del sujeto humano frente al actual predominio del mercado que intenta reducir al sujeto a objeto de producción o a individuo propietario. Por ello se puede decir que la afirmación del sujeto trasciende la ley, las instituciones, los sistemas de organización social, los proyectos utópicos de la modernidad, incluso, el lenguaje que habla del sujeto. La afirmación cotidiana que el sujeto hace de sí mismo es el camino de su liberación.

INSTITUTO SUPERIOR ECUMÉNICO
ANDINO DE TEOLOGÍA

Av. Jaimes Freyre 1926

Casilla de Correo: 5459

Telf.: (591-2) 2412251

Fax: (591-2) 2420736

e-mail: iseat@caoba.entelnet.bo

pubiseat@caoba.entelnet.bo

La Paz, Bolivia
