



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6375999
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La imaginación trascendental de otros mundos posibles

The transcendental imagination of other possible worlds

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

camolina@uca.edu.sv

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6375999>

RESUMEN

En este artículo, se recurre a la crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert, particularmente a su noción de "imaginaciones trascendentales", para mostrar los desafíos teóricos que hay que considerar a la hora de pensar en otros mundos posibles, un problema fundamental para toda praxis de emancipación. Estos desafíos no solo se refieren, al recurso, a la fantasía o al carácter de imposibilidad de los proyectos alternativos, sino también a los límites del lenguaje, la preeminencia de la realidad sobre la "empiría" y la adopción de una particular noción de "universalidad concreta".

Palabras clave: Imaginaciones trascendentales; mundos posibles; lenguaje y realidad; universalidad concreta; vida humana.

ABSTRACT

In this paper, Franz Hinkelammert's critique of utopian reason is used, particularly his notion of "transcendental imaginations", to show the theoretical challenges that must be considered when thinking about other possible worlds, a fundamental problem for all praxis of emancipation. These challenges not only refer to the use of fantasy or the impossibility of alternative projects, but also to the limits of language, the preeminence of reality over "empiricism" and the adoption of a particular notion of "concrete universality".

Keywords: Transcendental imaginations; possible worlds; language and reality; concrete universality; human life.

Recibido: 15-08-2021 • Aceptado: 08-12-2021



INTRODUCCIÓN: IMAGINACIONES Y CONCEPTOS TRASCENDENTALES

Cuando hablamos de otros mundos posibles y sociedades alternativas nos pasa como cuando hablamos de *aquello que nos constituye*: a nuestro lenguaje le resulta difícil expresar lo que queremos decir. Según Franz Hinkelammert, esto se debe a que queremos pensar *lo trascendental* desde nuestra realidad de *sujetos vivientes*, sin reducirlo a fórmulas u “objetivaciones”¹. Para encarar dicho reto, podemos recurrir a *las imaginaciones trascendentales* como una manera de pensar lo trascendental *al interior de la vida humana*. El origen de esto se encuentra en la crítica de Hinkelammert a la “razón utópica”, componente esencial de todo modo de conocimiento y todo lenguaje que busca comprender la realidad. El primer paso consiste en sacar a la luz los *conceptos trascendentales*, sin los cuales es imposible la elaboración de teorías y explicaciones de la realidad:

A partir de una reflexión centrada en la condición humana, Hinkelammert presenta una de las tesis axiales de su filosofía: los dispositivos abstractos, como el lenguaje, la ciencia y las instituciones, nos permiten pensar y actuar en términos de universalidad; esto es, abarcar una generalidad de situaciones muy por encima del número directamente observable, que, en cualquier caso concreto, corresponde a la experiencia directa. Por ello, puede decirse que, tanto la búsqueda del conocimiento como el desarrollo de formas institucionalizadas de sociabilidad siempre involucran una aspiración a la realidad entendida como totalidad desconocida y trascendente a la experiencia.

Dicha totalidad es un concepto trascendental que cumple una función de orientación del conocimiento y la acción, pero que es un constructo. Ciertamente, remite a un mundo transparente de interdependencia general de todas las cosas, no experimentable. Sin embargo, lo más interesante de esta construcción tiene que ver con el sujeto que la produce, más que con aquello referido en su concepto. Como tal, es expresión del deseo humano de trocar la opacidad y finitud de la vida por la transparencia y la infinitud. Un deseo imposible, que en el fondo busca eludir la muerte como traza imborrable de la condición humana” (Fernández Nadal: 2007, pp. 200-201).

Estos conceptos trascendentales presentes en las ciencias empíricas —que no son admitidos en las mismas por sus “funcionarios”, sino que son desterrados a la metafísica o a la teología—, muestran la centralidad de la aspiración a superar la condición humana de finitud. Para Hinkelammert, dichos conceptos son inseparables de la formulación de proyectos sociales como aproximaciones hacia metas infinitas. Es importante notar la relación entre estas aproximaciones y los razonamientos que presentan lo no factible como algo posible de lograr: mercados perfectamente competitivos, sociedades perfectamente planificadas, una sociedad libre de instituciones, un mundo en el que quepan todos los mundos, etc. Pero lo más grave reside en la negación de la presencia de estos conceptos trascendentales, con lo que los exponentes de esta ideología “cientificista” cierran la puerta a toda reflexión sobre la realidad —*específicamente*, la realidad social— que incluya *explícitamente* la discusión sobre la factibilidad de *nuevos mundos posibles*, a partir de la formulación de mundos *imposibles pero concebibles* (Hinkelammert: 2002, pp. 58-74). Usualmente, se menoscaba este papel que juega lo utópico en la formulación de proyectos y el desarrollo de las ciencias sociales, aduciendo con frecuencia que nos arrastraría a un pensamiento desconectado de la realidad empírica o, incluso, a teorías con rasgos “anticientíficos”. Ya algunos han mostrado que esto entraña, más bien, una visión reduccionista y equivocada del sentido de las reflexiones trascendentales². Por su parte,

¹ Este artículo es una reelaboración de los apartados finales del capítulo IV de mi tesis doctoral (sin publicar). Ver Molina Velásquez: 2006, pp. 251-267.

² Con respecto a la existencia de argumentos trascendentales *enfrentados* a sendos argumentos “empíricos”, Luis Eduardo Hoyos propone una interesante crítica de la identificación entre “desconexión metodológica” y “desconexión real”, la cual provendría, asimismo, de una identificación apriorística entre consideraciones filosóficas *no-empíricas* y *anti-empiristas*: “Si la reflexión trascendental es un expediente meramente metodológico que nos brinda el acceso a un fundamento normativo de validez, no por ello puede creerse que él nos permite ganar algo de relevancia ontológica; a saber: una esfera de la realidad que no es ni mundana, ni empírico-psicológica, ni física (...) Husserl sí cree haber obtenido una esfera especial de la realidad, caracterizada con el nombre de ‘yo puro’ o ‘conciencia pura’. Esto es problemático (...) Con ello se estaría haciendo de una desconexión metodológica una desconexión real, lo cual no parece de ninguna manera plausible (...) [Además,] se estaría sugiriendo una suerte de ‘distinción real’ entre el ámbito de los eventos empírico-psicológicos del yo y el ámbito trascendental de la conciencia, relacionado con la constitución del sentido y de la objetividad (...) [Esto es un] punto de vista... dualista (...)”

Hinkelammert piensa que las ciencias sociales no pueden reducirse a “lo empírico”; por el contrario, su criterio de verdad aparece cuando traspasan el límite de lo empírico y fragmentario, abriéndose a una trascendentalidad que reside en el interior de la vida humana. Este criterio de verdad no surge de una oposición del tipo “empírico/anti-empírico”, sino, más bien, de una oposición de índole *subjetiva*: *vida o muerte*. El criterio de verdad es un *criterio práctico*.

IMAGINAR MUNDOS POSIBLES

Si bien el criterio de verdad de una praxis de las alternativas es la vida humana, dicha praxis no puede explicarse solo a partir de él. Las imaginaciones trascendentales no son únicamente un asunto de cómo hablar del sujeto en términos subjetivos, sino de cómo hablar de los *mundos posibles*, entendiendo que esta posibilidad de *concebir* nuevos mundos es asimismo condición de posibilidad de su realización. Si las imaginaciones trascendentales son *modos de pensar la utopía* como trascendentalidad al interior de la vida humana, es prioritario “repensar” la relación entre las utopías, las imaginaciones y “fantasías”, y la acción humana, como hace Thomas Luckmann, quien reflexiona sobre el lugar de lo utópico *dentro* de los proyectos sociales:

Los proyectos son... *utopías prácticas*. Son utopías porque son algo irreal, esto es, representan lo futuro en un presente-como-si; son prácticas, porque anticipan el futuro más irreal en un presente que adviene como posibilidad real (...)

La fantasía proyectiva no es una fantasía pura, no se contenta consigo misma, con su realizarse como fantasía (...) La fantasía proyectiva debe llevar consigo la posibilidad de la realización, en el futuro hacia el cual ha sido proyectada.

Pero hay que notar algo: aun cuando en esta circunstancia se trata de los límites de lo posible y de lo realizable, no estamos pensando con ello en los límites objetivamente establecidos, objetivamente dados y definitivamente extraídos. Pensamos, más bien, en aquellos límites de los que el respectivo agente es respectivamente consciente. Que su consciencia no pueda estar sin referencia a los límites ‘objetivos’ es otro hecho aclarador (...)

Cada sector de la realidad tiene sus propias posibilidades y sus propias limitaciones de realizabilidad de proyectos. En nuestros sueños no todo tiene perspectiva de éxito, porque podemos fantasear siempre lo que nos venga en gana. En cambio, el sector de la realidad cotidiana se caracteriza por el hecho de que para todos es posible y realizable, aunque dentro de un complejo sistema de limitaciones.

En general, en la vida diaria aceptamos que ayer fue realizable, y que también hoy es posible y realizable, y que —*ceteris paribus*— también mañana lo será (...) Este principio fundamental de nuestra fantasía proyectiva —denominada por Husserl *idealización del ‘siempre-puedo-volver-a’* (...) del mundo de la vida— encierra, sin embargo, ciertas limitaciones. Presupone otra idealización del mundo de la vida —denominada por Husserl *‘y así sucesivamente’* (...)—: las cosas son como hasta ahora han sido e incluso los futuros cambios sucederán más o menos como los actuales. No obstante, si debemos limitar este presupuesto en un caso dado, también podemos presuponer que

Pero... el ‘dualismo husserliano’ provoca una visión disparatada de la filosofía trascendental y de la relación en que se encuentra el modo de filosofar trascendental con el naturalismo, pues sugiere que la dilucidación filosófica de los fundamentos normativos de validez, sentido y objetividad se enfrenta a la explicación empírica. Sin embargo, de la creencia en que dicha dilucidación filosófica deba ser *no-empírica* (ya que el fundamento de objetividad de la experiencia, sacado a la luz por la reflexión trascendental, no ha de ser él mismo empírico si ha de tener validez universal), no se sigue que tenga que ser una explicación *anti-empírica*, o competidora de la explicación científico-natural (...) La una, resultado de la reflexión trascendental, esclarece las condiciones de validez y de sentido que se hallan en una consciencia aparentemente no ligada a componente empírico alguno. La otra perspectiva, a su turno, da a conocer por medio de la explicación científico-natural las condiciones fisiológicas de la experiencia objetiva” (Hoyos: 2003, pp. 75-76).

podemos realizar actos del tipo '*siempre-puedo-volver-a*' que descansan en la idealización del '*y así sucesivamente*'.

Ahora bien, aun cuando el curso de las cosas en el mundo no cambia de manera inesperada, sí cambia la base del propio '*siempre-puedo-volver-a*'. Todos los hombres saben que existe una diferencia en la capacidad de actuar que corresponde al curso del mundo, diferencia determinada por la edad (...). El saber sobre la *periodicidad* de la capacidad de actuar se halla, en todas las sociedades, en el bagaje cognoscitivo (...).

No sólo valoramos —a veces malvaloramos— a otros hombres por su capacidad de actuar atendiendo a ideas y prejuicios preconcebidos. También emitimos juicios sobre su propia capacidad de actuar con mayor o menor justicia y mayor o menor falsedad. Sea como fuere les juzgamos —y la fantasía proyectiva del hombre agente descansa sobre este sistema de valorar las posibilidades.

Cuando el agente supone que él también puede realizar lo que precisamente ahora se imagina como un fin posible, entonces la idea no es solo una fantasía pura, sino un proyecto (...). Pero en determinados casos, todos nos equivocamos (...). Nos imaginamos cosas que van más allá de nuestras fuerzas o nos desalentamos ante objetivos inalcanzables. Pero a ello se añade aún otra circunstancia esencial. También las utopías prácticas, fundamentalmente los proyectos realizables, no siempre conducen al éxito (...). La no realización de fantasías irrealizables es algo cierto; en cambio, la realización de proyectos nunca puede predecirse con seguridad" (Luckmann: 1996, pp. 61-63).

Para Luckmann, hablar de "utopías prácticas" significa señalar que dentro de los mismos proyectos humanos, en su imaginación, ya se encuentra presente una paradoja, aunque no necesariamente una contradicción: lo que se imagina es irreal (utópico), pero también es posible (práctico). Claro, no se trata de que exista un sujeto omnisciente que conoce "empíricamente" la totalidad de los límites de la acción humana o que sea totalmente consciente de "todo lo que hay que saber acerca de ellos". La consciencia de los límites también es limitada. Pero, aun así, esa consciencia se encuentra referida a la *objetividad de esas limitaciones*, la cual se presenta como "condición humana". Posibilidades y limitaciones no son excluyentes, sino que forman parte del complejo sistema de relaciones entre los seres humanos entre sí, y entre estos y el mundo natural.

La cuestión medular es que "la fantasía proyectiva del hombre agente descansa sobre este sistema de valorar las posibilidades". Por eso es que los proyectos solo tienen lugar dentro de la oposición entre lo irreal y lo realizable, y entre lo imposible y lo posible. Pero esta valoración no es resultado, nada más, de la información de que disponemos, sino de que *la estructura formal mediante la cual realizamos nuestras proyecciones contiene ineludiblemente las consideraciones acerca de las posibilidades de las acciones a realizar*. Sabemos que nos movemos dentro de sistemas de posibilidades y limitaciones, ya que podemos constatar que "la no realización de fantasías irrealizables es algo cierto", mientras que "la realización de proyectos nunca puede predecirse con seguridad". Pero lo inverso *no puede ser cierto*: no puede predecirse con seguridad la *no realizabilidad* de los proyectos. Una oposición *a priori* a los "proyectos utópicos" solo tendría sentido si pudiéramos considerarlos meras "fantasías irrealizables". Ahora bien, también hay que insistir en que el problema de dichos proyectos reside en su *no factibilidad*, no en que sean una clase de fantasía: en su formulación aparecen los rasgos que los ubican más allá de la condición humana. Sin embargo, una imaginación de la *mejor sociedad posible* no es *a priori* un contrasentido, ya que no se trataría de una fantasía pura sino de una "fantasía proyectiva", la cual lleva consigo la posibilidad de la realización *a partir de la consciencia de una plenitud imposible que se constituye como límite de lo posible*. Hinkelammert lo expresa de esta manera:

Cualquier imaginación de la 'mejor sociedad posible' tiene que partir de la 'mejor sociedad concebible'. Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una anticipación de esta otra mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible (Hinkelammert: 2002, p. 381).

Según Hinkelammert, podemos encontrar un ejemplo de esto en las mismas revoluciones: estas surgen para resolver problemas que ya estaban presentes en el "régimen anterior", no surgen de "puras abstracciones". Las revoluciones *oponen* proyectos sociales utópicos, para que los problemas del régimen anterior no se repitan. Solo en tanto "proyectos" son "abstracciones", pues se basan en una sociedad no existente todavía (Hinkelammert: 1981, p. 265ss). Donde Hinkelammert escribe "abstracciones", Luckmann pone "algo irreal", pero las condiciones sociales que constituyen la "necesidad" de ese proyecto no son irreales, sino problemas concretos que *exigen* la realización del proyecto. Ahora bien, *el cambio posible no sería tal si no es referido a esa plenitud imposible*, la cual no es imposible porque asuma el carácter de imaginación o fantasía, sino porque contradice la condición humana. La diferencia entre la imaginación de la plenitud imposible y la fantasía pura no es de grado, como si esta fuera "menos factible" que la primera; más bien, la imaginación de la plenitud *responde* a la *necesidad* de vivir de los seres humanos, mientras que la fantasía pura no. Se trata de una *diferencia práctica* que nos muestra también por qué, si bien la utopía tiene una dimensión trascendental *en tanto* se trata de una *anticipación de la infinitud* —la plenitud imposible—, dicha trascendentalidad no tendría ningún sentido sin una referencia directa y constante a la vida humana: las utopías se conciben *para* la vida humana y sus necesidades concretas. Hinkelammert piensa que, frente al antiutopismo de neoliberales, posthumanistas y fascistas del nuevo siglo, es preciso recuperar las utopías *como* imaginaciones trascendentales, no desde la negación de la humanidad, sino desde la afirmación de una *totalidad* recuperada en el interior de la vida de los seres humanos:

Justamente, el punto de vista de la totalidad (ni totalizante ni totalitario), nota distintiva del pensamiento crítico, significa la superación de la *ilusión trascendental* (el conocimiento perfecto que implicaría poder "mirar" la realidad desde la exterioridad). Se trata en realidad de una *trascendentalidad interior* que tiene presencia en el *sujeto negado* que vive la *totalidad* como *ausencia* (Acosta: 2000, p. 6, nota 11)".

LO INABARCABLE INELUDIBLE

Para Hinkelammert, las imaginaciones trascendentales son constructos de ideas que *apuntan* hacia una superación de los límites de la factibilidad, *pero sin negar que tal límite señala una imposibilidad*, es decir, mediante una clara consciencia de los conceptos trascendentales correspondientes. Por el contrario, a las construcciones que pretenden la superación *en la historia* de tales límites las llama *ilusiones trascendentales*. La clave está en *cuál es el carácter del reconocimiento de los límites para la acción humana*. Si se reconoce que el límite es un *"inabarcable ineludible"* para los seres humanos, se trata de la imaginación trascendental. Si, en cambio, este "límite" es formulado como *meta alcanzable en algún momento en el futuro*, nos encontramos ante la ilusión trascendental.

Con el objeto de aclarar un poco más esta diferencia, Hinkelammert recurre a la formulación del *Reino de la Libertad* en la tradición marxista. Originalmente, Marx no propondría el Reino de la Libertad como una "liberación de la necesidad" en términos realizables, sino como *anticipación*, la cual siempre apunta a una meta *inalcanzable históricamente*. El Reino de la Libertad sería, entonces, imaginación trascendental, a diferencia de como lo concebía Engels, para quien dicho Reino equivaldría a la sociedad socialista, un proyecto realizable en la historia. Hasta dónde Marx siguió siendo coherente con esto a lo largo de su obra es algo que puede discutirse, pero el mismo Hinkelammert cree que Marx abandonaría posteriormente esta claridad original en aras de la ilusión de la superación de las relaciones mercantiles en términos absolutos (Hinkelammert: 1981, pp. 56-65).

Ahora bien, lo "inabarcable ineludible" se nos muestra con claridad al obligarnos a pensar en un *lenguaje* que trascienda las objetivaciones propias de las expresiones que utilizamos para referirnos a las cosas "desde la exterioridad", ya que *pretendemos* dar cuenta del *reconocimiento entre sujetos* que "se tratan como sujetos sin más" (Hinkelammert: 2002, p. 343):

Mientras los conceptos trascendentales parten de objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolo también en una situación de perfección (Hinkelammert: 2002, p. 343).

No obstante, hay que reconocer un problema muy real: también las imaginaciones trascendentales *tienden* a proyectarse como metas históricamente alcanzables, ya que la esperanza en un mundo nuevo no puede dejar de “intentar romper” los límites de lo posible, *a la vez* que “urge” por dar fruto en la vida que *ya se posee*. La urgencia por *alcanzar* la “vida plena para todos” es, con frecuencia, la razón por la que lo imaginado puede intentar conseguirse a cualquier costo, precisamente, a costa del olvido de los límites que se originan en la misma condición humana:

La imaginación trascendental se hace consistente si explícitamente imagina una tierra sin muerte y este hecho atestigua su carácter trascendental (...)

Las utopías estáticas adquieren su carácter ambivalente —ser interpretables como promesas o como terror— según el ángulo desde el cual se las mira. Este carácter lo adquieren por ser utopías referentes a institucionalizaciones. Sin embargo, los conceptos trascendentales de la institucionalización no son utopías estáticas, sino que asumen el dinamismo de la vida humana, viendo como estática únicamente la especificidad institucional de la cual parten. Pero eso es suficiente para provocar la misma ambigüedad de promesa y terror (...)

También con la imaginación trascendental se combina lo terrorífico, en cuanto la relación con ella es vista y tomada como acción directa. Lo potencialmente terrorífico no está en el interior de tal imaginación, sino en la aproximación hacia ella (...) [La] destructividad y, por tanto, lo terrorífico potencial de la imaginación trascendental... se esconde detrás de un escudo mítico, que podríamos llamar la *mitificación trascendental*. Es el mito según el cual la imaginación trascendental es factible y una posible meta empírica, a la cual el hombre se acerca prescindiendo, en mayor o menor grado, de la institucionalización de las relaciones entre los sujetos (Hinkelammert: 2002, pp. 347-348)³.

Pero si es posible que incluso las imaginaciones trascendentales se conviertan en ilusiones mortales⁴, esto no se debe a que se habrían “entendido mal” los proyectos, sino al problema de *cómo concebimos* una utopía como trascendentalidad al interior de la vida humana:

Podríamos preguntar, entonces, cómo podemos hablar del sujeto que trasciende todas las objetivaciones, si al intentar hablar de él lo estamos transformando por el lenguaje que empleamos en un sujeto como objeto. Obviamente, en términos definitivos, este límite es infranqueable. Es la pregunta por el sujeto trascendente, que se comunica sin lenguaje materializado y por tanto objetivado y sin instituciones. De tal sujeto no puede haber concepto, ni tampoco es posible describir alguna institucionalidad correspondiente, aún de la forma más arbitraria. Sin embargo, se trata del sujeto, que en realidad trasciende a todas las objetivaciones del sujeto en términos de lenguaje o instituciones. Y como hace falta hablar de él, el lenguaje no puede ser sino de apelación.

El sujeto, que trasciende todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos. El lenguaje más bien apelativo o hasta mítico objetiviza tales vivencias y por lo tanto no puede sino vislumbrar indirectamente aquel estado de cosas en el cual el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto. De lo que hablamos, por tanto, es también de una trascendentalidad, que es la contrapartida a partir de lo real de lo que son los conceptos trascendentales a partir de la teoría de lo real.

³ Cursivas nuestras.

⁴ Sobre el riesgo de las ilusiones trascendentales y el “sacrificialismo” en algunas formulaciones del Reino de la Libertad o del Reino de Dios de las izquierdas latinoamericanas y la teología de la liberación, véanse las oportunas observaciones de Jung Mo Sung, en Sung: 2001, p. 274ss.

Hay dos situaciones en las que se suele ver este sujeto que se enfrenta al otro como sujeto sin objetivarlo. La *primera* es descrita en la famosa parábola del Samaritano en el Evangelio de San Lucas (10, 25-37) (...)

La *segunda* situación es complementaria. Se trata de la fiesta como identificación entre sujetos en la alegría. También la encontramos en una parábola descrita por Lucas (14, 15-24) (...)

En ambas situaciones el núcleo del comportamiento es el reconocimiento entre sujetos. Como no excluye a nadie y se dirige al sujeto como sujeto, se destruyen las objetivaciones del caso, se disuelven las normas y se comparte según gusto o necesidad lo que hay. Todo se hace fluido una vez ocurrido el reconocimiento.

Si ambas situaciones se piensan hasta el límite, tenemos la imaginación de la felicidad humana en su plenitud. Los primeros cristianos ya llevaron a cabo esta imaginación al límite en términos de una Nueva Tierra. La Nueva Tierra es 'esta tierra sin la muerte' (...)

En su radicalidad esta imaginación es trascendental y, por lo tanto, imposible. Pero parte de la realidad (Hinkelammert: 2002, pp. 341-343).

El "mito" aparece acá como una *opción*, pero no en tanto relato falso o engañoso, sino como *mythos*, es decir, *trama*. Es una narración que expresa la tensión de nuestras vidas con lo imposible, un relato que *nos habla* desde experiencias comunes, *suponiendo* vivencias compartidas: lenguaje que "no puede ser sino de apelación". Esta anticipación de una condición trascendental *que orienta nuestras acciones* no es históricamente alcanzable, pues está más allá de la condición humana, pero *es real* en tanto surge de esas vivencias. "El sujeto que trasciende todas las objetivaciones" transforma nuestra manera de entender lo posible y lo imposible: toda proyección del futuro y todo proyecto de una nueva sociedad debe adoptar al *sujeto viviente* como *critério* de verdad, como clave de discernimiento. No obstante, "hablar de este sujeto" seguirá siendo problemático y exigirá una revisión de nuestras ideas sobre los límites del lenguaje y la naturaleza de las instituciones:

En el lenguaje, el sujeto se transforma en objeto por la razón de no poder hablar sino en términos universales. En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar (...)

Siendo el sujeto un sujeto y no un objeto, su tratamiento como objeto es de por sí inadecuado, porque no puede jamás corresponder al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable. Por eso, toda teoría es una mala teoría y toda institución una mala institución.

Este hecho ya lo afirmamos, aunque indirectamente, cuando constatamos que el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto. Si son productos, el sujeto se tiene que encontrar fuera de ellos, a pesar de que como productos no-intencionales es inevitable que el sujeto los produzca. Al entrar en relación con otros sujetos, aparecen tales productos no-intencionales, y el mismo sujeto solamente existe porque entra en relaciones con otros sujetos.

El sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar el sujeto como objeto. El sujeto cognoscente, el actuante, el práctico, el sujeto vivo y el sujeto de la praxis, son todos sujetos tratados como objetos. El sujeto como sujeto trasciende a todos ellos. Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto⁵ (...)

⁵ Lechner, Norbert, *El consenso como estrategia y como utopía*, Documento de Trabajo, Número 189, Septiembre, 1983, FLACSO, Santiago, Chile. Nota del autor.

Por la utilización de conceptos universales, ningún lenguaje puede interpretar el sujeto en su integridad. Sin embargo, la teoría del lenguaje elabora conceptos trascendentales que son capaces de efectuar eso. El lenguaje perfecto o el lenguaje unívoco de la lingüística hace exactamente eso. Es idealmente un lenguaje suficientemente capaz para evitar todo malentendido. Pero tal lenguaje tendría que ser tal que fuera capaz de describir en términos objetivados la subjetividad íntegra del sujeto. La objetivación es tan perfecta que refleja íntegramente el sujeto cuya objetivación es. En la teoría de las instituciones aparecen conceptos trascendentales análogos, en la forma en la cual Parsons habla de institucionalidad perfecta (...)

Tanto en el plano de un concepto trascendental del lenguaje unívoco como de una institucionalidad perfecta y, por tanto, transparente, aparecen supuestos que sirven como muletas de la construcción: los supuestos del conocimiento perfecto y de la velocidad infinita de reacción de los factores de producción. Como lo segundo es condición de lo primero, los dos supuestos los podemos tratar como uno solo: el supuesto del conocimiento perfecto. Sólo este supuesto permite concebir trascendentalmente una coincidencia entre la objetivación del sujeto y el sujeto mismo.

Sin embargo, [podemos ver] la contradicción dialéctica que contienen tales conceptos trascendentales. Si la objetivación del sujeto es tan perfecta que coincide con toda la complejidad del sujeto, tales objetivaciones ya no tienen ninguna razón de existencia. Idealmente, en el concepto trascendental de las objetivaciones, estas mismas objetivaciones son abolidas. Si existen en la realidad, este hecho se debe únicamente a que el sujeto visto como objeto es una reducción del sujeto en su integridad. Podemos añadir que existen porque el conocimiento es limitado y no completo (...). Esta contradicción dialéctica de tales conceptos trascendentales atestiguan, en los términos teóricos de las ciencias empíricas, que el sujeto trasciende todas sus objetivaciones.

Ahora este sujeto es siempre un sujeto en sociedad. Para que el sujeto sea tratado como objeto, tiene que haber alguien que lo trate así. Solamente en sociedad el sujeto puede ser tratado como objeto. El sujeto humano en cuestión es un sujeto social, y si no fuera así, el problema no existiría (Hinkelammert: 2002, pp. 338-341).

Al ser el lenguaje un sistema de *signos*, el sujeto es inevitablemente reducido a “caracteres objetivables”, *finitos*, ya que gracias a ellos puede ser “de-finido”, es decir, “de-limitado”, aunque siempre provisionalmente. Esto es algo que también podemos encontrar en la acción institucional, que no se dirige a los sujetos *en su subjetividad*, sino a categorías y objetivaciones. Dirigiéndose a ellas puede tener lugar la racionalidad instrumental, para la que los seres humanos son *medios*, objetos *intercambiables* y *cuantificables*. Por eso, el principal problema con las instituciones —como con el lenguaje— no es que sean más o menos perfectibles, sino que *siempre* “hablarán” del sujeto de manera incompleta, nunca como la *plenitud inabarcable que es*. El sujeto es esta plenitud inabarcable porque siempre *trasciende* a las instituciones y a toda acción humana, que siempre son “su producto”, aunque sean *productos no intencionales*. Tanto las categorías lingüísticas como las instituciones aparecen debido a que las relaciones entre los sujetos no son transparentes o perfectas.

Por su parte, esa *inabarcabilidad* del sujeto que trasciende a todas sus objetivaciones —el sujeto que conoce y habla sobre las cosas, que actúa sobre ellas, que trabaja y produce, que transforma incluso sus relaciones sociales, etc.— obliga a que el lenguaje y las instituciones *se trasciendan a sí mismos*, mediante la formulación de conceptos trascendentales, lenguajes perfectos o instituciones e institucionalidades (Estado, mercado) de total transparencia, con los que se pretende “abarcarse lo inabarcable”. El resultado es que si semejantes constructos fueran factibles dejarían de tener sentido. Los “lenguajes unívocos” y las instituciones perfectas objetivarían *totalmente* al sujeto, pero de esa manera se volverían innecesarios, *imposibles*. Por ejemplo, el mercado perfectamente equilibrado (competencia perfecta) mostraría al sujeto humano *en la objetivación* de un “mercado transparente”, pero, dado que dicho sujeto sería *su objetivación*, dejaría de estar justificada la institucionalidad del mercado, *pues la condición de perfección ya habría sido alcanzada*. No sólo es que las instituciones, institucionalidades y el mismo lenguaje existen por la razón de que tal plenitud *no ha sido realizada*, sino que dicha plenitud supone algo —conocimiento perfecto y velocidad

infinita— que está más allá de la condición humana. Pero este reconocimiento de la condición humana no implica, de ninguna manera, que no podamos determinar las condiciones de posibilidad —los “principios de factibilidad”— de la acción social. Al contrario, la consciencia sobre la importancia de esta *no puede ser* una renuncia ni a la racionalidad ni a los conceptos trascendentales:

Quando decimos que no puede haber un mundo en el que los sujetos tengan conocimiento perfecto, no describimos un límite ciego. Podemos decir de manera consistente lo que no puede haber. Lo imposible es algo consistente (lógicamente posible), aunque es imposible. Si esta imposibilidad es categórica, se trata de un límite de la *conditio humana*.

En la justificación de juicios sobre la realidad aparecen estas imposibilidades categóricas. Ellas revelan una realidad que trasciende nuestras formalizaciones (no sólo teóricas, sino también institucionales. Las instituciones son aquellas cosas que se pueden hacer por palabras. No todas las cosas se pueden hacer por palabras). El primer paso del trascender es la construcción del sujeto trascendental (el ‘ojo de Dios’). Pero no trasciende a las formalizaciones, sino que hace imágenes perfectas de un mundo formalizado en términos perfectos. Para estas formalizaciones vale lo que Gödel dice acerca de las formalizaciones matemáticas. No obstante la realidad rebasa y trasciende también a estas formalizaciones del sujeto trascendental. La razón puede formular eso, pero no lo puede formalizar. Tiene que trascender sus formalizaciones para poder captar la realidad como lo que trasciende, es decir, su carácter de trascendencia. Eso permite una conclusión en el sentido de que la razón es capaz de trascenderse a sí misma. Si no lo pudiera, no podría formular el enunciado: la realidad trasciende a todas las formalizaciones de la razón. Eso no expresa una entidad fuera de la razón, sino la razón misma. Por tanto, la razón habla, para usar palabras de Kant: es una razón discursiva, no una razón intuitiva. Sin embargo: la ausencia de la razón intuitiva está presente en la razón discursiva. Por eso, la razón se puede trascender al interpretar el hecho de que la realidad trasciende las formalizaciones (discursivas) de la razón. La trascendencia de la realidad es reflexionada por la tesis de la trascendencia de la razón. El ser humano es una relación que se relaciona consigo mismo (Kierkegaard). Es como en el caso del hospital: éste es la presencia de la ausencia de la salud, inclusive de la vida eterna (Hinkelammert: 1996, pp. 52-53).

Los límites de la condición humana no son algo “extraño” a las formalizaciones y al discurrir racional, sino que constituyen su misma base, ya que están supuestos en la formulación de “conceptos trascendentales”, los cuales funcionan a su vez como principios constitutivos de la acción social. Volviendo al ejemplo de la competencia perfecta, la condición humana está contenida con claridad en unos juicios que *prescriben* la necesidad de “entes” con conocimiento perfecto y velocidad infinita, para el caso, una “mano invisible”. Estos conceptos trascendentales *prescriben, a su vez*, sobre la acción institucional del mercado, la cual se orienta según la pretensión de “alcanzar” la perfección contenida en ellos. En general, los límites de factibilidad no aparecen sino implícitos en la formulación de un “sujeto trascendental”, el cual es asimismo una formalización. No es que, de esta manera, se trascienden las objetivaciones, sino que lo subjetivo es objetivado “totalmente”. Eso es lo que se busca, aunque sea contradictorio con el hecho de que los “aparatos de objetivación” —de formalización— *sigan estando presentes* mientras, para justificar su existencia, se basan en la pretensión de una realización de metas que se identifican con condiciones de perfección.

REALIDAD Y EMPIRÍA

Ahora bien, para que el ejercicio de formalización de la realidad humana pueda ser consistente con sus mismos presupuestos lógicos *debe poder trascenderse a sí mismo*. Aun si se pudiera trazar el esquema de la totalidad de la realidad, tal construcción de la razón supondría que *ha sido realizada*, por lo que ya apunta hacia fuera de esa formalización, pero no hacia fuera de la misma razón, en el sentido de que pudiera “existir algo” que estaría, *a priori*, fuera de ella. Más bien, según Hinkelammert, lo que se descubre acá es que *el lenguaje se vuelve enigmático*. La razón *puede hablar* de aquello que *no puede formalizar*, es decir, descubre una *ausencia* —en tanto *no formalizable*— que se encuentra *presente* —en tanto se puede *formular*—. “Es

una razón discursiva, no una razón intuitiva. Sin embargo: la ausencia de la razón intuitiva está presente en la razón discursiva". Eso que se hace presente como ausencia es la subjetividad viviente, que es trascendental pero no como una formalización apriorística, sino como aquello que se encontraba ya en un inicio, pero que se descubre *a posteriori*, al encontrarse la razón con los límites de imposibilidad, incluso aquellos con los que se topa al intentar hablar de la realidad mediante formalizaciones. Otros pensadores lo han expresado de manera similar:

El pensamiento científico moderno sitúa al hombre en un universo desprovisto de la presencia de lo sobrenatural y la tecnología moderna le da una comodidad limitada de aumentar su control sobre el universo; es limitada porque no puede cambiar las circunstancias radicales de la finitud humana y de la mortalidad... Quizá sea cierto que la razón del retorno periódico de las aspiraciones del hombre a la trascendencia sea que *la realidad incluye de hecho la trascendencia y que la realidad al final se reafirma sobre la secularidad*⁶.

Sin que tengamos que estar de acuerdo con todo lo que se afirma en la cita —como la identificación entre lo que el autor llama "la trascendencia" y "lo sobrenatural", o la otra entre "pensamiento científico moderno" y "secularidad"—, resulta interesante este carácter paradójico de los modos humanos de formular el problema de la trascendencia al interior de la realidad y de las mismas ciencias, lo cual no es ausencia de realismo, pero sí una formulación que no suele encontrar muchos adeptos entre los partidarios de la ideología científicista dominante.

Para formular la cuestión con claridad es importante desarrollar un poco más el sentido de "lo trascendental". Si bien esto implica situar a las reflexiones trascendentales como *condiciones de posibilidad de la razón*, no estamos obligados a entenderlas como un "*a priori* de la razón" que podemos deducir *sin* apelar a la experiencia. Más bien, Hinkelammert considera que la relación entre la finitud humana y las proyecciones utópicas imprime un giro peculiar al problema de lo trascendental, siendo éste un *a priori* que *se descubre a posteriori*:

Al iniciar nuestra discusión de la metodología de Popper, insistimos en el hecho de que a partir de las ciencias empíricas aparecen dos tipos de mundos imposibles, uno de los cuales es rechazable *a priori*. Se trata, por un lado, de los mundos imposibles por ser lógicamente contradictorios, los que se rechazan *a priori* y, por tanto deductivamente, por su imposibilidad. Por consiguiente, la crítica de esta imposibilidad es exclusivamente negativa y no contiene ninguna superación. Por el otro lado, se trata de los mundos imposibles a partir del descubrimiento de los respectivos principios de imposibilidad humana, y de los cuales dijimos que siendo imposibles no son lógicamente contradictorios. Su imposibilidad es inductiva y, en consecuencia, lógicamente *a posteriori*, aunque subyace *a priori* a toda actividad tecnológica humana.

A este conjunto de mundos imposibles lo llamamos conjunto de mundos imaginariamente posibles (...). La crítica de estos mundos no puede ser puramente por negación, porque su imaginación forma parte metodológica de la propia ciencia empírica. Como contrapartida a estos mundos de posibilidad imaginaria encontramos los mundos de la imaginación trascendental que resultan de un proceso de idealización progresiva infinita a partir de la experiencia subjetiva de la relación libre entre sujetos que se reconocen mutuamente.

Nuestro análisis ha mostrado que los mundos de posibilidad imaginaria y los de imaginación trascendental coinciden en el sentido de que los conceptos trascendentales de las ciencias empíricas contienen una contradicción dialéctica, cuya eliminación los transforma en la imaginación trascendental. Luego, la ciencia empírica, mediante sus principios de imposibilidad humana y sus conceptos trascendentales, desemboca, siguiendo exigencias de consistencia, en la imaginación trascendental por intermedio de la posibilidad imaginaria.

⁶ Berger, Peter L., *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press/Macmillan, Inc., 1992, pp. 28-29, cita en Goulet: 1999, p. 192. Las cursivas son nuestras.

Ahora bien, tomando en cuenta [todo lo anterior]... el punto de partida de las ciencias empíricas resulta aparente. El verdadero punto de partida lo constituye la imaginación trascendental, y el acercamiento a la realidad vía posibilidad imaginaria y su transformación en ciencia empírica es la consecuencia. Efectivamente, la realidad es la que está en el origen de la ciencia empírica; no la empiría. Dentro de esta realidad aparece la imaginación trascendental que va penetrando por transformaciones todo lo otro, hasta llegar a una ciencia empírica que transforma la realidad en empiría y que, correspondientemente, la restringe. Así pues, la imaginación trascendental es la trascendentalidad originaria; las otras trascendentalidades se derivan de ella.

Sin embargo, es este hecho de que la imaginación trascendental está implicada en las propias ciencias empíricas y su método, el que recién nos permite afirmar definitivamente que ella no puede ser lógicamente contradictoria. Si lo fuera, las ciencias empíricas tendrían que serlo también; y, a la inversa, si las ciencias empíricas no lo son, la imaginación trascendental tampoco puede serlo.

La importancia de esta reflexión reside en el hecho de que el mundo imaginado por la imaginación trascendental no se puede describir sino en términos universales. Dado que todo lenguaje descansa sobre términos universales y no nos podemos comunicar sin lenguaje, la imaginación trascendental solamente la podemos efectuar en forma apelativa, esto es, una forma de lenguaje que es más propia del lenguaje poético y mítico. Si el mundo así descrito fuera lógicamente contradictorio, sería *a priori* descartable. Por lo tanto, hace falta una reflexión propia para mostrar que no es lógicamente contradictorio, aunque no sea posible describirlo en los términos conceptuales en referencia a los cuales es desarrollada la lógica formal. En el grado en que la ciencia empírica es lógicamente consistente, lo es también la imaginación trascendental. Evitamos así tener que discutir el problema de hasta qué punto el propio concepto de consistencia lógica es un concepto trascendental de la lógica y no algo que efectivamente en alguna teoría empírica esté dado (Hinkelammert: 2002, pp. 355-357).

A Hinkelammert le interesa mostrar que la imaginación trascendental no es de ninguna manera algo ajeno o contrario al proceder de las ciencias empíricas. Pero también recalca que es gracias a ella que tenemos acceso al núcleo fundamental de la trascendentalidad al interior de la vida humana, el *reconocimiento subjetivo entre sujetos*. Esto no es lo propio de las ciencias empíricas, las cuales proceden mediante lenguajes que objetivan la acción humana y el acceso al sujeto en tanto tal se encuentra más allá de la implementación de la lógica instrumental (medio-fin). Por eso es que se hace necesaria una reflexión trascendental, pero como algo que *se origina* por problemas empíricos de las ciencias y de la acción humana. Ahora bien, es justo esa “experiencia subjetiva de la relación libre entre sujetos que se reconocen mutuamente” la que hace posible escapar de la “ilusión trascendental” que consiste en negar la trascendentalidad dentro de la acción humana. Esta es la “contradicción dialéctica” de la que nos habla Hinkelammert, ya que al negar lo trascendental se estaría negando la misma metodología de las ciencias. El *sujeto en su subjetividad* obliga a romper con mecanismos de objetivación conceptual, pero también obliga a reconocer que la imaginación trascendental *que habla “de él”* es precisamente la trascendentalidad fundamental. Los conceptos trascendentales presentes en las ciencias empíricas son más bien consecuencias de ella y no al revés. No es que la imaginación trascendental sea una especie de concepto trascendental “ampliado” o “iluminado”, o un concepto “explicitado”. Para justificarlo mejor, Hinkelammert se ve en la necesidad de *reconstituir* la noción que se tiene de la *realidad* y su relación con la *empiría*, replanteando el acceso a la primera, ya que, si bien este acceso *debe ser universal* —porque todo lenguaje utiliza términos universales—, no obstante, esta universalidad no puede plantearse sólo en términos de objetivación. Para Hinkelammert, es crucial mostrar en qué consiste la articulación entre lo que deberíamos entender por realidad y el problema del *acceso a la misma desde términos universales*, así como la articulación entre dicho acceso y *su base fundamentalmente ética*:

Es el hecho de que el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, lo que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante, se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para ellos la realidad no es externa. Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no (...) La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto (...)

(...) Una imaginación del mundo a partir de... [los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin] no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam) (...) La objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez que hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad (...)

Cristina Lafont, quien critica la tesis 'de la preeminencia del significado sobre la referencia' de la filosofía hermenéutica alemana y su interpretación resultante del 'giro lingüístico', afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam⁷. Sin embargo, cuando se refiere al problema, por la 'vuelta de lo reprimido', ocurre la argumentación siguiente:

'...es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo)⁸.

Si este argumento de Lafont es cierto, entonces la argumentación de Putnam es falsa. Pero en tal caso es falso el resultado del propio análisis de Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. Él es incompatible con la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el 'mundo de la vida' (Habermas) (...)

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el 'mundo de la vida'.

Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y los 'mundos de la vida', no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Pero al no poder trascenderlo, no constituye tradición (...)

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de la verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía (...) Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad (...)

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de 'la vida'. Un reconocimiento de la vida presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se

⁷ Putnam, Hilary: *El lenguaje y la filosofía*. Cuadernos de crítica, UNAM, México, 1984. Nota del autor.

⁸ Lafont, Cristina: *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, p. 223. Nota del autor. Las cursivas son nuestras.

constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la ‘especie humana’ como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte implicado en el reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima (Hinkelammert: 1995, pp. 304-307).

“Entenderse como sujeto” es algo inseparable de que el sujeto *es viviente* y que esta condición es la que *sostiene* la objetividad de la realidad. Los juicios *de vida o muerte* no son, en este sentido, juicios de valor, sino juicios de hecho: *deciden sobre la objetividad de la realidad, que es, en un sentido trascendental, una realidad subjetiva*. La realidad objetiva es producto y presupuesto de la vida de los seres humanos. Es producto, porque los juicios de hecho —del tipo de la racionalidad medio-fin— *aparecen desde* consideraciones de vida o muerte. Es presupuesto, porque el poder vivir o el no poder hacerlo *supone* al sujeto *en relación* con condiciones que posibilitan su vida. La irónica referencia al “retorno de lo reprimido” muestra que cuando el lenguaje pretende dar cuenta de la objetividad de la realidad, “reprimiendo” *la subjetividad de eso objetivo*, ésta “retorna” para librar al juicio de caer en una *inconsistencia*: al hablar en contra de la inclusión de lo subjetivo dentro de la objetividad de la realidad, *se hace necesario* reforzar la argumentación mediante la inclusión de criterios de vida o muerte. Si se niega *explícitamente* esto, como hace Cristina Lafont, se cae en un argumento inconsistente, ya que si tiene razón en lo primero —la postulación dogmática de la objetividad de la realidad (Putnam)—, entonces no *puede* ser cierto lo segundo —la necesidad de juicios sobre vida o muerte como criterio de verdad—.

UNIVERSALIDAD CONCRETA, VIDA HUMANA

Para Hinkelammert, la *vida humana* no es algo que podamos trascender, sino que es la *condición de posibilidad* de la trascendencia que sí es posible en lo que se refiere a las diversas *formas de vida*. Éstas no son, en efecto, universales, pero sí lo es la vida humana. Que la vida humana no sea algo que podamos trascender es asimismo algo necesario para trascender las diversas tradiciones, formas culturales, lingüísticas, etc. Pero esta *universalidad concreta* no es sin más algo “incondicionado”, ya que está supeditada a la *obligación de sobrevivir* que tenemos *como subjetividad*. Puede que en tanto sujeto individual no me sienta obligado a reproducir mi vida, pero en tanto *sujeto necesitado* —trascendental— la obligación de vivir es una condición ineludible: la realidad *prescribe* la obligación de vivir *como criterio que brinda consistencia formal* a los juicios que se realizan desde el punto de vista de la subjetividad. No es una “universalidad abstracta”, sino que aparece claramente dentro de las vivencias, en donde se muestra *como ausencia*.

Es preciso detallar más esto. En primer lugar, siendo una universalidad que no es el resultado de la mera formulación de categorías lógicas o “empíricas”, sino que parte del “reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente”, no puede haber un criterio apriorístico que determine ese “universo”, pero sí hay un criterio de universalidad que parte de la “razón práctica”, un *criterio de no exclusión*: “Este reconocimiento *no puede* excluir a nadie” (Hinkelammert: 1995, p. 307)⁹. Perfectamente podríamos complementar este juicio cambiando el “no puede” por un “no debe”, con lo que se trataría claramente de un juicio *prescriptivo*. Pero

⁹ Las cursivas son nuestras.

no es un juicio de valor, sino de hecho. Tampoco es un juicio subjetivo —en el sentido de *relativo a un "sujeto" o "individuo"*—, sino *objetivo*. Y esta objetividad es justo la que determina el carácter de *prescripción universal* que posee ese juicio. No porque la vida humana sea convertida en un objeto, sino porque el juicio subjetivo sobre la realidad es un juicio de hecho: es *necesario* que los sujetos se reconozcan como tales para que pueda constituirse la realidad objetiva.

Pero, por otra parte, la universalidad de la que habla Hinkelammert no es una "experiencia" propiamente dicha. Parte de ella, pero *como ausencia*. El reconocimiento entre sujetos es, *fundamentalmente*, un reconocimiento como sujetos *necesitados*, por lo que el sujeto "aparece donde se encuentra ausente". Este es un juicio sobre la realidad. La *universalidad* —el sujeto viviente— aparece donde se encuentra "negada", por ello se muestra en el *reconocimiento de la víctima* (Duchrow y Hinkelammert: 2003, p. 183ss)¹⁰. Ahora bien, esta negatividad *compete* a la condición en la que se "satisfacer" las necesidades, pero no significa, propiamente hablando, "carencia de necesidades". Lo que se encuentra "ausente" no son las necesidades, sino la posibilidad de satisfacerlas:

La imaginación trascendental no apunta hacia la desaparición del hambre, porque entonces apuntaría igualmente a la imposibilidad de la satisfacción del hambre y, por lo tanto, de la fiesta. *Donde no hay hambre*, tampoco hace falta comer, y el ritmo de la vida real desaparece (...)

En realidad, lo malo de la pobreza no es el hambre. El hambre es algo bueno. Lo malo es la imposibilidad de satisfacer el hambre (Hinkelammert: 2002, pp. 343-344).

El "vacío" que busca llenar la acción solidaria que imagina otros mundos posibles y sociedades alternativas, esto es, la imposibilidad de satisfacer las necesidades, no debería confundirse con la condición humana, aunque no pueda comprenderse sin recurrir a ella. Condición humana es ser sujeto necesitado y ninguna imaginación trascendental emancipadora debería pretender anularla, porque sería equivalente a "construir la muerte". No hay vida humana sin la condición de ser necesitado. El objetivo, más bien, consistirá en la transformación de las condiciones *que hacen que sea imposible* para los seres humanos satisfacer sus necesidades. Las condiciones de exclusión, desigualdad, pobreza, etc. no son una negación de las necesidades de las personas, sino la negación de su condición de sujetos *que puedan satisfacerlas*.

Por otro lado, la acción solidaria debe constituirse a partir de la relación entre las imaginaciones trascendentales y la reivindicación *del deber y el derecho de vivir*, y no puede fundarse *en sí misma* nada más, ya que esta relación entre el deber y el derecho de vivir no es una simple yuxtaposición, sino una "estructura", un *sistema constitutivo* que permite fundamentar las acciones humanas. Una acción solidaria se fundaría en sí misma si el derecho de vivir no tuviera como correlato el deber de vivir, el cual está implícito en una concepción de la subjetividad que postula que "el asesinato es un suicidio" (Hinkelammert: 1995, p. 200): la subjetividad es *unidad corporal de la humanidad*. Por lo tanto, la acción solidaria que imagina mundos nuevos para la vida de todos tiene su base en el reconocimiento de que *todos somos* esa subjetividad que se encuentra amenazada. En cierto modo, esto implica *un tipo muy particular de fe*:

La recuperación del derecho de vivir por parte del hombre real implica una recuperación correspondiente en la fe. Marx destruyó el dios de los filósofos, pero no llegó a encontrar a un Dios bíblico. Sin embargo, la crítica del dios de los filósofos es condición necesaria para una recuperación de la fe en función de la vida humana.

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 ninguna 'vida verdadera o espiritual', esto implica un juicio sobre la propiedad: un sistema de propiedad es

¹⁰ Puede ser interesante relacionar estas ideas con las reflexiones de Ignacio Ellacuría sobre el *mal común*, "el mal que afecta a las mayorías", como clave para pensar el bien común. Ver Ellacuría: 2001.

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 (Hinkelammert: 1981, pp. 306-307).

Lo que se recupera en esta fe es *el realismo* que había sido sustituido por el objetivismo de las ciencias empíricas, las cuales hacen abstracción de la subjetividad concreta. Para Hinkelammert, el “Dios bíblico” es el *Dios de la vida*, que puede ser recuperado como “categoría de la razón práctica”¹¹. Esta permite discernir entre las prácticas que generan víctimas y las que no: por eso es criterio para enjuiciar acciones y derechos “formalizados”. Hay una afirmación de la vida concreta que se formula como *derecho de vivir*, pero *porque*, desde el punto de vista del sujeto, *vivir es un deber*. Si nuestro punto de partida fuera el actor individual, no atentar contra la vida no sería *necesariamente* un deber. Pero, en tanto sujeto viviente, la vida *es condición de posibilidad* que está presupuesta en la estructura formal de nuestra acción y que se nos hace presente mediante la reflexión trascendental; por consiguiente, es un deber no atentar contra ella. Ahora bien, esta argumentación es, asimismo, criterio de discernimiento de las instituciones e institucionalidades —como la propiedad privada, en la cita precedente—. Pero una imaginación de la sociedad futura que tenga como criterio la subjetividad trascendental no puede buscar *simplemente* un cambio, sustitución o desaparición de estructuras sociales —sin excluir que dicho cambio sea válido e incluso necesario—. Para el caso, veamos la idea que tiene Hinkelammert acerca del pensamiento emancipador que podemos encontrar en la teología de la liberación:

[Para] una teología de la vida —base de cualquier teología de la liberación—... su objeto principal no son las estructuras sociales. Puede decir poco sobre ellas. Se dirige más bien hacia el sujeto, para llegar a formar un sujeto para la vida y no para la muerte. Un sujeto capaz de vivir y de discernir estructuras sociales en función de la vida; y un sujeto capaz de defender sus derechos de vivir. Se trata efectivamente de la conversión de los corazones. Conversión de los corazones hacia la vida y el rechazo a la conversión de los corazones hacia la muerte. La conversión hacia un sujeto que libera su cuerpo; y que sabe que tal liberación no se puede lograr si no está al alcance de todos. Porque si no hay tal posibilidad, el sujeto de nuevo tiene que convertirse en un sujeto dispuesto a dar muerte; y, por tanto, a orientar su propia vida hacia la muerte.

Una teología tal es tan clasista como lo es el deber/derecho de vivir. El deber/derecho de vivir rige para todos, y por tanto no se ejerce y no se puede ejercer en función de ninguna clase social en específico. El deber/derecho de vivir es universal. Sin embargo, en el grado en que el grupo de los propietarios excluye el deber/derecho de vivir de los otros, el deber/derecho universal se dirige en contra de su situación de propietarios. Se transforma —a pesar de ser universal— en bandera de lucha de un grupo en contra de otro. Para realizar el deber/derecho universal, el grupo que lo sustenta debe imponerse para asegurar un sistema de propiedad compatible. Por tanto se trata de una lucha de clases que debe asumir un sujeto que se orienta hacia la vida. Es una lucha legítima y es la única lucha legítima que hay (Hinkelammert: 1981, pp. 307-308).

Hay una tensión entre la reivindicación del “deber/derecho de vivir”, que es una reivindicación universal —y que, como hemos visto, *sólo puede ser universal*—, y las acciones sociales que se generan a partir de este reconocimiento, es decir, la *praxis de liberación*. Después de todo, y dado que el problema del deber/derecho de vivir se refiere a la vida material, que se “resuelve” dentro de la división social del trabajo y la constitución de una estructura de clases —diversos modos de vérselas con el problema de la propiedad de los medios de producción, etc.—, entonces, la praxis de liberación se realiza como *acción colectiva*, que enfrenta a grupos con intereses contrapuestos, es decir, intereses de clase. Ahora bien, el reto para esta

¹¹ Las reflexiones de Hinkelammert sobre el “humanismo de la praxis” y la “teología profana” que tienen una de sus raíces fundamentales en el pensamiento de Marx, así como la cercanía de las posiciones de éste con las de San Pablo, atraviesan toda su obra. Un trabajo reciente sobre la cuestión es “La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”, en Hinkelammert: 2018, pp. 25-54.

praxis *orientada hacia la vida* es cómo incorporar en su agenda la consciencia de que no puede limitarse a la transformación de las estructuras sociales, ya que su lucha adquiere su pleno sentido solo en tanto se hace por la vida de todos, más allá de la solidaridad de grupo o clase. Esta es la *conversión*: no un ejercicio religioso confesional, sino la teoría y práctica de quien tiene claro que la liberación sólo puede ser legítima si es de todos.

CONCLUSIONES: UN MUNDO EN EL QUE QUEPAN MUCHOS MUNDOS

La construcción de una sociedad en la cual “quepan todos” *prescribe* que se excluyan modos de *ordenamiento* de la misma que puedan generar la exclusión y muerte de individuos y grupos humanos. Por ello, una sociedad en la que quepan *todos* no equivale a un mundo que contiene *todos los mundos posibles*, sino uno en el que quepan *muchos mundos*, lo cual quiere decir que, *necesariamente*, se deben excluir aquellas tradiciones, formas de vida, modelos económicos y estructuras sociales que generan exclusión y muerte. Esto no es una contradicción con lo que antes se ha llamado “criterio de no exclusión”, ya que no estamos pensando en la exclusión de individuos o grupos humanos, sino de “mundos”: formas de ordenamiento social que vuelven imposible la vida de todos.

Por otra parte, es esencial recalcar que el hecho de que la lucha de liberación sea “legítima” no puede hacernos perder de vista que el objetivo fundamental del pensamiento emancipador es el de *una sociedad que se orienta hacia la vida*. Por eso no basta con apelar a la solidaridad entre grupos, incluso si tienen reivindicaciones legítimas y aunque dicha solidaridad sea parte de los valores que deberán desarrollar. De lo que se trata es de basar nuestras luchas en el reconocimiento de *la universalidad que nos vincula a todos* — el sujeto viviente, unidad corporal de la humanidad— y *la indispensabilidad de las imaginaciones trascendentales*.

Finalmente, dado que cualquier fantasía proyectiva o utopía práctica corre el peligro de transformarse en una idealización o mitificación trascendental —con toda la “destructividad” y “terror” que eso conlleva—, la consciencia del papel de los conceptos trascendentales es algo esencial en cualquier praxis de liberación que busque crear las condiciones para otros mundos posibles y sociedades alternativas. Si esto no se toma en cuenta, y con independencia de lo buenas que puedan ser las motivaciones o intenciones que la impulsan, cualquier imaginación trascendental correrá el riesgo de convertirse en ilusión mortal.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Y. (2000). Sujeto, democracia y ciudadanía, Pasos, N.º 90, Julio-Agosto, San José, DEI, pp. 1-10.
- DUCHROW, U. y HINKELAMMERT, F.J. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, DEI.
- ELLACURÍA, I. (2001). El mal común y los derechos humanos, en *Escritos filosóficos*, volumen III, San Salvador, UCA Editores, pp. 447-450.
- FERNÁNDEZ NADAL, E. (2007). La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal, en Hoyos Vásquez, G. (comp.), *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 199-216.
- GOULET, D. (1999). *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*. Madrid, IEPALA.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI.

HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México, Ediciones Akal.

HINKELAMMERT, F.J. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI.

HINKELAMMERT, F.J. (1996). *El mapa del emperador*. San José, DEI.

HINKELAMMERT, F.J. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

HOYOS, L.E. (2003). Trascendental, en González Valenzuela, J. y Trías, E. (Ed.), *Cuestiones metafísicas*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 65-96.

LUCKMANN, TH. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona, Paidós.

MOLINA VELÁSQUEZ, C. (2006). *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert* [Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Iberoamericana, inédita]. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

SUNG, J.M. (2001). Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert, en Duque, J. y Gutiérrez, G. (eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José, DEI, pp. 263-278

BIODATA

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ: (San Salvador, 1969), es Doctor en Filosofía Iberoamericana por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Desde 1996 trabaja como catedrático en el Departamento de Filosofía de esa institución, dedicándose a la investigación y enseñanza en las áreas de ética, pensamiento crítico y cultura contemporánea. De 2008 a 2014 y desde febrero de 2020, dirige el programa semanal "La hora de Sofía", producido por el Departamento de Filosofía y la radio YSUCA. También desde 2015, coordina la Colección Digital y Archivo Documental Franz Hinkelammert, un proyecto del Departamento de Filosofía y la Biblioteca "P. Florentino Idoate S.J." de la UCA. Forma parte del Consejo Editorial de la Revista Académica *Realidad de Ciencias Sociales y Humanidades* (UCA), es miembro del equipo de investigación internacional "Grupo de Pensamiento Crítico" y de la Red Bioética UNESCO. Es autor de los libros *Ética profesional y organizacional* (2012, 2016) y *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz Hinkelammert* (2017). Editó los volúmenes II (1999) y III (2001) de los *Escritos Filosóficos* de Ignacio Ellacuría (San Salvador, UCA Editores). Además, ha publicado artículos en revistas académicas y columnas de opinión en revistas, periódicos y otros medios de comunicación.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo

