Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Crítica de la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo

J. ASSELBORN, Carlos
Crítica de la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo
Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 85, 2019
Universidad del Zulia, Venezuela
Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112012

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Artículos

Crítica de la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo

Criticism of Mythical Reason, Profane Eschatology and Fetishization of Desire

Carlos J. ASSELBORN
Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET, Argentina

Redalyc: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112012

Recepción: 13 Octubre 2018
Aprobación: 16 Abril 2019

Resumen:

¿Por qué los sistemas de dominación y las praxis de emancipación alcanzan eficacia legitimadora cuando logran trastocar la subjetividad en tanto núcleo de imaginarios, expectativas y pasiones colectivas? El texto se pregunta por la función práctica de los mitos, los modos de comprender los sentidos de la historia y la potencia política de los deseos colectivos. Dicho problema se estudia a partir de la producción teórica de algunos pensadores latinoamericanos, entre ellos Franz Hinkelammert. Postulamos que no hay emancipación posible sin su deseo, tampoco sin mito que avive la crítica a las concepciones deterministas de la historia.

Palabras clave: escatología profana, deseo fetichizado, razón mítica, Franz Hinkelammert.

Abstract:

Why do systems of domination and praxis of emancipation achieve legitimizing efficacy when they manage to disrupt subjectivity as a nucleus of imaginary, expectations and collective passions? The text asks about the practical function of myths, the ways of understanding the senses of history and the political power of collective desires. This problem is studied from the theoretical production of some Latin American thinkers, among them Franz Hinkelammert. We postulate that there is no possible emancipation without their desire, nor without a myth that encourages criticism of the determinist conceptions of history.

Keywords: eschatology, fetishized desire, mythical reason, Franz Hinkelammert.

INTRODUCCIÓN

1*

El capitalismo es la expresión más acabada de un eficaz modo de mitologizar la dominación, teologizar la desigualdad y fetichizar no solo las mercancías, el dinero y el capital, sino también al mismo deseo humano, locus desde el cual el sujeto resiste, se rebela, mediatiza y reproduce la vida humana y la vida de la naturaleza.

El histórico deseo humano de vivir y, más aun, de vivir bien, adquiere una densa problematicidad en las sociedades capitalistas contemporáneas dada la concepción del tiempo asentada en la idea del progreso veloz e infinito, alucinada y embriagada con la lógica de la satisfacción destructiva. En el capitalismo el tiempo, reducido a tiempo abstracto por el *dictum* del progreso, se cierra. La novedad histórica, posibilitada por los deseos inconformistas, es engullida y encausada en los cánones de la escatología capitalista. La historia de la salvación del individuo culmina con el establecimiento del mejor de los mundos posibles mediante el asesinato o, simplemente, el dejar morir. Los restos que deja esta escatología causan espasmos: los ojos del *Ángelus Novus* benjaminiano de millones de seres humanos explotados y ninguneados, confirman ese "acontecimiento".

La dialéctica entre tiempo y deseo es también la tensión entre tiempo y política, como también lo es el vínculo entre tiempo y sujeto. Vivir bien, cuesta tiempo... Y vida. Y la medida del buen vivir supone un telos, una finalidad que opera como instancia crítica de los pasos dados hacia aquel buen vivir. Y esto, más allá de las variantes teóricas que ponen el acento en el carácter azaroso y contingente del *acontecimiento*. Porque las sociedades suelen postular un telos, hecho con los pedazos de la negatividad que atraviesa su historia. La conciencia de dicha negatividad indica que hay algo más allá, no asequible, ni conmensurable

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ni matematizable, cuya forma y contenido es profundamente ambigua, pero que acicatea todo orden establecido.

Preguntarse qué ha hecho el capitalismo con el tiempo y con el deseo es preguntarse qué ha hecho con nuestros cuerpos. Es preguntarse cómo los ha cooptado y encorsetado en su seducción perversa reproducida en cada acto de desear, ahora mercantilizado. Pero no solo esto. La tensión histórica entre tiempo y deseo nos arroja la pregunta sobre la *duración* de proyectos histórico-políticos que se pretenden alternativos al capitalismo y a sus democracias, a sus mercados, a sus formatos culturales, a sus estéticas y éticas reproducidas en diversos mitos. Porque los mitos de la dominación han quedado adheridos a la corporalidad de los sujetos. Allí se alojan, allí se instalan y emplazan los deseos con los deseos del amo.

Tanto los mitos como las escatologías, en tanto cristalización de deseos colectivos, operan en prácticas y discursos que expresan múltiples disputas históricas en torno a proyectos de sociedad antagónicos. Los mitos, las escatologías y las utopías, en fin, los modos de mitologizar y utopizar; dan cuenta de discursos y prácticas sociales presentes tanto en lógicas de dominación como en procesos de emancipación. El mito no es solo propiedad de los dominadores[2]. La emancipación necesita y recurre asiduamente a mitos que la potencian, la racionalizan y la transforman en sentido común bajo la formalidad democrática. Los mitos configuran una gramática que formula la dialéctica dominación-emancipación. Se trata de modos por los cuales se asume y disputa el sentido en torno a la tensión entre tiempo y política, entre tiempo y deseo: ¿Cómo alcanzar la máxima duración de proyectos histórico-políticos? ¿Por qué y cómo perduran los proyectos políticos de dominación? ¿Por qué el tiempo de la emancipación parece siempre fugaz, efímero y la misma experiencia de emancipación casi imperceptible? Interrogantes, solo algunos, que permanecen en estado de tensión, más allá y más acá de los procesos históricos concretos que se suceden especialmente en América Latina en las últimas décadas. Nos preguntamos entonces por la función, el uso y abuso de lo que podemos nombrar como mito, utopía, filosofía de la historia, escatología (en tanto modo –secular o religioso- de comprender los proyectos históricos como anticipaciones de un futuro humano sin contradicciones) o apocalíptica (en tanto modo de producción, en tiempos de crisis, de mitos y símbolos que intervienen en la reconstrucción de cierta conciencia social crítica). En Hinkelammert se trata de la crítica de la razón mítica y la crítica de la razón utópica. Por supuesto: cada uno de los términos tiene sus matices, aunque todos poseen, al parecer, un fondo común: esa ineludible tensión entre lo posible y lo imposible, realidad y deseo, en fin, al decir hinkelammertiano: la infinitud atravesada de finitud.

La hipótesis que venimos sosteniendo con otros colegas es que el capitalismo coopta, coloniza y fetichiza el deseo, lugar de la rebelión, resistencia y crítica del sujeto[3]. Así, un deseo cooptado ratifica los discursos que niegan la posibilidad de novedad histórica, de inventar y crear nuevas temporalidades, desmantelando la carga emancipatoria de ciertos mitos. El deseo cooptado por el capitalismo, en su versión neoliberal, es el triunfo del realismo cínico; y en sus versiones progresistas y miedosas, el triunfo del reformismo burgués. De modo que el deseo colonizado es la otra cara de la imposición de una temporalidad perversa y sacrificial. No hay deseo sin tiempo. Ocluir el tiempo mediante formalizaciones institucionales o ingenierías tecnocráticas y fragmentarias es el mecanismo por el cual el deseo se mediatiza; pero también el modo certero para su restricción al transformarlo en mera insatisfacción.

A lo largo de su obra, Franz Hinkelammert ha señalado cómo la estrategia capitalista, entendida como una de las formas en cómo opera la dominación, recurre a la construcción y reorientación siniestra de ciertos mitos que lubrican su lógica sacrificial de acumulación. Sin embargo, dicha estrategia no es privativa del capitalismo, sino que atraviesa a Occidente y que, en la actualidad, es expresión de una crisis civilizatoria. Nuestro ensayo, provisorio e hipotético, se detiene especialmente en parte de la producción teórica de su etapa chilena (1963-1973). Creemos que allí existe una cantera teórica por revisar y aprender desde un presente que exige pensar a fondo alternativas al capitalismo globalizado. Suponemos que la creatividad y criticidad teórica de aquella etapa del pensamiento crítico latinoamericano fue posible también a los novedosos procesos sociopolíticos que se estaban llevando a cabo en algunas de las sociedades latinoamericanas[4].

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La primera parte del texto intenta mostrar cómo la crítica de la razón mítica está ya presente en varios de aquellos textos. Allí pueden visualizarse fragmentos de su posterior crítica de la razón utópica. Tal preocupación teórica la comparte con otros intelectuales nucleados en el CEREN (el Centro de Estudios de la Realidad Nacional de la Pontificia Universidad Católica de Chile), entre los cuales se encontraba Hugo Assmann.

La segunda parte versará sobre la presencia, común a la crítica de la razón utópica y mítica, de una presunta "escatología profana" entendida como crítica de los proyectos históricos que pretenden realizar lo "no-factible", es decir, sociedades perfectas abstraídas del límite humano. La adjetivación de "profana" se la debemos a la interpretación que la Dra. Estela Fernández Nadal realiza de la "teología" hinkelammertiana[5]. Vale aclarar que no somos teólogos, pero sí nos interesa aportar a una crítica de las ideologías-teologías-mitologías (secularizadas o no) con que suelen legitimarse los procesos de fetichización-dominación. Para argumentar nuestra interpretación, deberemos recurrir a un debate de larga data: la posibilidad, función y eficacia de una teología política entendida como escatología[6]. Allí está presente la cuestión de la inversión ideológica de los mitos cristianos por parte de las clases dominantes latinoamericanas. Recuperaremos parte de la discusión a partir de algunos textos de dos de los más lúcidos teólogos liberacionistas latinoamericanos: Hugo Assmann y Juan Luis Segundo. Y decimos lúcidos por la sencilla razón de que sus "primeras" teologías demuestran (más en el caso de Assmann) una característica particular: son teologías que toman conciencia de su función crítico-política en una determinada coyuntura histórica (el Chile de la Unidad Popular)[7], es decir, se constituyen en teologías desteologizadas o, tensionando los términos, teologías que profanan la función clásica de la teología y como tal, la liberan de su carga mitologizadora de la dominación.

Por último, esbozamos una crítica a la interpretación hinkelammertiana del fetichismo y la exigencia de una ética de la emancipación. Postulamos que en el capitalismo contemporáneo el fetichismo no opera solo en el ámbito de la conciencia (ideologías o racionalidad utópico-mítica) sino también en la sensibilidad, dimensión humana en donde se alojan los deseos, los miedos, las emociones y las pasiones que movilizan y permean la conciencia (ingenua o crítica) y la voluntad (de dominación o emancipación). Para nuestra sorpresa, nos encontramos con una reflexión del mismo Hinkelammert, en los años setenta, en torno a la sexualidad y su interpretación en el capitalismo y en el materialismo histórico. Se trata de una reflexión que no tuvo continuidad en escritos posteriores. Intuimos que aquellos fragmentos, fruto a su vez de lecturas de pensadores frankfurtianos como Reimut Reiche, Wilhem Reich y Herbert Marcuse, pueden retomarse y profundizarse a la luz de las metamorfosis de la actual estrategia capitalista globalizada.

De modo que nuestras conclusiones girarán en torno a la fetichización del deseo y la posibilidad de contribuir a una estética de la liberación, entendiendo por ello una teoría crítica de la sensibilidad o teoría crítico-política del cuerpo que somos. Ello obligará a sopesar también las interpretaciones del pensamiento crítico liberacionista, a veces, encorsetado en interpretaciones eticistas, incluso respecto a los mismos mitos de liberación. Los mitos de liberación, que en la producción teórica hinkelammertiana se apoyan preponderantemente en la tradición judeo-cristiana, corren el riesgo de renunciar a su potencialidad crítica al olvidar que no solo se constituyen en una ética del bien común (ética política) sino que forman parte de una estética crítica, dado la significativa presencia en estos del elemento corporal y sensual-desiderativo-alimentario: la utopía crítica del mito llamado "Reino de Dios" es imaginado las más de las veces como banquete: comida festiva para todos. Bajo otros formatos mítico-ideológicos y otras tradiciones político-culturales fue llamado también Pachakuti, Tierra sin Males, Abadía de Thélema[8], comunismo consumado, socialismo utópico o anarquismo libertario.

En el capitalismo los mitos de dominación -aunque no solo en este- anularían dicho horizonte utópico recurriendo a la clausura de las alternativas mediante una racionalidad ético-formal. Pero también colonizando el gusto y pervirtiendo el deseo subyugándolo a la lógica de la satisfacción destructiva. Postulamos entonces la necesidad de recuperar la carga "estética" de los mitos de liberación. Allí reside una potencia crítica que fue arrebata por la ética y estética de la dominación capitalista.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

1. ESBOZOS DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍTICA

La sociedad sin contradicciones
se puede producir sólo artificialmente
Franz Hinkelammert[9]

1.a. La movilización de los mitos y la imposibilidad de una desmitificación radical

Son explícitas las referencias de Hinkelammert, tanto en sus textos como en sucesivas entrevistas, a una incipiente crítica de la razón utópica durante su etapa "chilena". Si acordamos que tanto la crítica de la razón utópica como la crítica de la razón mítica son dos momentos de una misma crítica, podemos afirmar entonces que la reflexión en torno a los mitos es susceptible de rastreos en su producción teórica de esa época. Así por ejemplo, en *Economía y Revolución* (1967) distingue los mitos sociales[10] de las utopías racionales[11] y en Dialéctica del *desarrollo desigual* (1970) se refiere a las mitologías burguesas que cumplen la función de predisponer la conciencia "de las masas" de modo que el miedo a la violencia institucionalizada *"se transforme en disposición subjetiva a aceptar el sistema pese a su fracaso económico"*[12].

En el mes de julio de 1973 el nº 17 de los Cuadernos de la Realidad Nacional publica un estudio titulado *"Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión"*. En el marco ideológico-político de la época y particularmente del proceso chileno, Hinkelammert demuestra cómo el problema de la ley del valor, expresado en las relaciones mercantiles capitalistas, no es resuelto ni por el pensamiento marxista ni por el proceso de tránsito al socialismo. La ley del valor es la presencia prístina de la deshumanización tanto en la construcción de las fuerzas productivas como en la reproducción de la vida humana. ¿Es factible entonces que el socialismo y luego el comunismo, puedan abolir definitivamente las relaciones mercantiles y el uso del dinero basados en la ley del valor?... No.

En esta respuesta subyace todo el instrumental categorial y analítico de ambas críticas. El socialismo no puede pensarse sin recurrir a las relaciones mercantiles y, por lo mismo, el fetichismo subsiste en las mismas estructuras socialistas[13]. Así el socialismo, o toda forma alternativa a la irracionalidad capitalista, se define a partir de su capacidad para intervenir y controlar la ley del valor y su tendencia a generar una clase dominante[14]. Lo que aquí sale a la luz es la subsistencia de un concepto de historia que horada su sentido y las posibilidades de construcción del socialismo. Es ese concepto de historia el que frustra toda praxis socialista porque nunca llega a la meta*: "En nombre de una meta no-factible se hacen pasos factibles. Para alcanzar un fin infinitamente lejano se hacen pasos finitos"*[15]. Esos pasos, entendidos como gestiones organizadas bajo las lógicas del cálculo, nunca logran alcanzar ese fin. Nacen así los espacios míticos en donde la humanidad afirma la esperanza a pesar de esta imposibilidad. El espacio mítico es fuente de praxis alternativas y es negado cuando se sustituye por un concepto de historia cuyo movimiento es lineal y su meta alcanzable por pasos previsibles y calculables. El sujeto de la praxis queda engullido en una ingeniería social que lo anula como tal y lo reduce a mero actor. El espacio mítico es espacio utópico: *"en este espacio mítico se relacionan una realidad contradictoria de dominación y una meta de superación definitiva de ésta, sociedad de clase y sociedad sin clases, totalidad sufrida y totalidad realizada"*[16]. Como forma de conciencia social es, por un lado, reacción ante la negatividad de la realidad y, por otro, construcción de una realidad idealizada, un "antimundo" que "reinterpreta y reestructura este mundo sufrido". Tal interpretación del espacio mítico es congruente, en parte, con el modo en cómo Marx define a la religión. Esta no es solo opio, ideologización o enajenación sino también "suspiro de la criatura oprimida"[17]. Dadas estas características, el mito es manifestación consciente de una totalidad realizada. Por ello, también es deseo de transformación y emancipación. De modo que el trabajo de desmitificación no culmina con la desaparición del mito, sino con su lastre fetichizado:

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

> Si bien la totalidad es mítica, ella permite como punto de referencia un enjuiciamiento continuo de los sufrimientos impuestos por la realidad. El mito, por tanto, es movilizador por esencia, concientizador y humano. Como tal, frente a él no cabe una desmitificación en el sentido de hacerlo desaparecer[18].

El mito, para Hinkelammert, expresa la protesta contra las condiciones inhumanas; pronuncia algo que no se puede expresar y escapa a la factibilidad y a la descripción taxonómica. Debido a ello también puede ser ideologizado. Podríamos afirmar, a partir de sus últimos escritos, el hecho de que el mito sea susceptible de ideologización significa que puede convertirse en mito para la dominación o en utopía fetichizada. Así el mito:

> En la ideología se convierte en su contrario. El mito da seguridad al hombre frente a la realidad en nombre de un mundo cambiado, de una esperanza. La ideología le da seguridad en nombre de lo que es y hace falta consolidar. Pero en esta forma de ideología encubre necesariamente una posición de clase de la clase dominante. Los que tienen, mantienen. Se imputa a lo existente la trascendentalidad del mito y se hace entender los sufrimientos como la parte necesaria para tener, por lo menos, lo que ya se tiene. En este caso el mito está sustituido por el fetiche. En el fetiche lo inseguro, la fuente del sufrimiento mismo, llega a ser la garantía de la seguridad[19].

Es interesante descubrir aquí cómo bajo el nombre de lo que Hinkelammert entiende por mito luego lo será para la utopía. El mito es histórico y a la vez interpela la historia. Sin comprender los mitos no puede comprenderse la historia. El mito se expresa en teorías como la competencia perfecta o la planificación comunista. Mitos son también el cielo[20] y la encarnación en tanto denuncia de una realidad de dominación. No es muy trabajoso recordar cómo para las tradiciones marxistas la crítica debe llevar a cabo una constante desmitificación de la dominación y las desigualdades. Aquí se concentra la teoría del fetichismo. Pero lo que nos recuerda la teoría hinkelammertiana son dos cuestiones fundamentales: i) que el mito es necesario para activar las energías emancipatorias y ii) que la desmitificación (des-fetichización) nunca es total, cuestión negada por Marx dado que esta culminaría con el advenimiento de la sociedad sin clases. El *pesimismo esperanzado* de nuestro autor indica que el fetichismo es un proceso inevitable, más no necesario, en la historia de las sociedades, sean estas capitalistas, socialdemócratas, nacional-populares o socialistas del siglo XXI. Tal vez aquí la interpretación del fetichismo esté condicionada no intencionalmente por la ideología del pecado original, imposible de borrar en la existencia humana según una tradición cristiana. Así entendido, el pecado es esencial al género humano y no un acontecimiento que ingresa a la historia a partir de un acto humano (no el de Adán y Eva sino el de Caín). Contrariamente, si el pecado es histórico, también lo será su superación. La superación del pecado es aquí superación definitiva del fetichismo. En Hinkelammert es imposible la superación total del fetichismo. Por ello es imposible renunciar a la crítica, posibilitada y sostenida por el sujeto corporal concreto. Inevitable es el fetichismo como inevitable es la rebelión del sujeto. Y todo ello contiene una dimensión mítica que, en la etapa que estamos analizando, primará el análisis de clase. Hoy podría comprendérselo como "el grito del sujeto".

El fetichismo opera con sus mitos de dominación y la rebelión del sujeto con sus mitos de liberación. Sin embargo, para otras interpretaciones, el recurso al mito ha sido explotado con mayor rédito por el poder de la dominación, especialmente por la burguesía que suele expresarse e invisibilizarse con "estilo". Al decir de Roland Barthes, *"estadísticamente, el mito se encuentra en la derecha"*[21]. No obstante y tal como queda demostrado en una de sus recientes obras,[22] dentro de un mismo mito sucede esta lucha o disputa. Las figuras de Jesús o Prometeo, en tanto representaciones del "hombre que se hace dios" o del "dios que se hace hombre", son las expresiones más reconocidas de la historia occidental del sujeto y sus negaciones. Prometeo o Jesús pueden ser argumentos para afirmar el sujeto o para reprimirlo. El sujeto es negado cuando la rebeldía de estos personajes es reorientada o combatida para la fundación de una legalidad que justifica la muerte sacrificial o el supuesto castigo eterno. En la razón mítica se despliega la polarización entre sujeto y ley. Claro está que en sus análisis se detiene preferentemente en la tradición judeocristiana y grecorromana. Interesante sería analizar la presencia de esa razón mítica en la historia latinoamericana y cómo se inmiscuyen los mitos acerca del tiempo "que se cierra y el tiempo que se abre", los mitos ligados al mesianismo y la revolución (lo

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

cual supone generalmente, un cambio en la linealidad temporal y la irrupción de otra temporalidad), los mitos de "caudillos o héroes civilizadores" (los personajes que cierran un ciclo e inauguran una novedad histórica) o los mitos sobre la sociedad ideal o "tierra sin males" (es decir, un nuevo topos con una nueva geopolítica) [23]. Y lo señalamos porque la reflexión sobre la fuerza cuasi místico-revolucionaria del mito ha tenido un tratamiento no menor en nuestro continente[24].

Respecto a la desmitificación exigida por cierto marxismo, en 1973 Hinkelammert afirma:

> Desmitificación significa, por tanto, hacer consciente el carácter de clase de los mitos. No significa, sin embargo, la desaparición de ellos. Pretender la desaparición del mundo de los mitos, es renunciar a la lucha de clases en el plano de los mitos. Como el mito es explicitación de contenidos míticos de la acción diaria y de la teoría sobre esta acción, existe siempre. Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase dominante[25].

Y en el 2007señala:

> Sociedades y seres humanos se autorreflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes prometeicas que produce...[26]

Nuestra recepción de esta incipiente crítica de la razón mítica no se reduce solo a confirmar la persistencia de una línea de investigación a lo largo de más de cincuenta años[27]. Nuestra insistencia reside en dar cuenta de que las luchas emancipatorias y liberadoras se dan también en el plano del imaginario y de los mitos afincados en el cuerpo como deseos. Porque para emanciparse no alcanza con poseer ciertas ideas claras y distintos productos de la crítica de las ideologías. La dominación, y el capitalismo en particular, siguen siendo aceptados porque también han logrado colonizar los imaginarios colectivos y las liturgias de los pueblos. De modo que la dominación se sacraliza en el mismo momento en que oprime la capacidad de profanar de los sujetos históricos. Por ello es que la crítica elaborada por Hinkelammert debe ser asumida, criticada y profundizada. No por un mero prurito academicista, sino porque señala un horizonte a ser incorporado en las diversas luchas de los plurales sujetos.

1.b. La plusvalía ideológica del cristianismo y las razones emotivo-utópicas: el aporte de Hugo Assmann

> *El tiempo libre de la sociedad capitalista-imperialista*
> *no es un tiempo libre: es el tiempo de la*
> *producción de la plusvalía ideológica*
> *Ludovico Silva*[28]

En un ensayo, publicado también por los *Cuadernos de la Realidad Nacional* en el mes de abril de 1972, Hugo Assmann cita el análisis de hinkelammertiano sobre el fetichismo de la mercancía y la crítica marxista a la religión.[29] Retoma sus planteos y destaca que muchas de las funciones ideológicas de lo religioso en las sociedades precapitalistas se filtran en el interior del propio sistema capitalista. El fetichismo de la mercancía y del dinero adquiere substancia religiosa materializada en el fetichismo del capital. Así, para describir *"la esencia más íntima del capitalismo como inversión materialista de la religión, Marx recurre directamente a un lenguaje religioso traspuesto"*[30].

Lo interesante de Assmann es su señalamiento de la existencia de elementos ideológicos de "lo cristiano" que son utilizados por la ideología de la clase dominante. Por supuesto que el texto adquiere fuste teórico cuando se lo confronta con su densidad histórico-contextual: se trata de dilucidar cómo el cristianismo ha sido transformado en una fuerza contraria a la construcción del socialismo en Chile. Desde la perspectiva de Hinkelammert, se estaría frente a la inversión de un mito de liberación. Existe pues la presunción de que

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

el cristianismo contaría con una energía emotivo-revolucionaria. Tal dialéctica plantea un desafío analítico a las izquierdas que olvidan o invisibilizan el nivel de los símbolos religiosos y su potencia movilizadora o adormecedora en la sociedad. Lo "cristiano" en América Latina, se ha internalizado como realidad impuesta. Los sectores dominados hacen uso de ese elemento cristiano y en ello se reconocen como víctimas o sujetos. Pero, a su vez, las clases dominantes arrebatan estos usos para garantizar sus intereses. Ocurre una especie de robo de deseos y anhelos de los dominados por parte de los dominadores. El cristianismo, por lo menos en América Latina, ha sido la herramienta más eficaz para cometer ese robo. Assmann lanza una hipótesis que, a nuestro entender, podría retomarse con todos los recaudos analíticos y conceptuales:

La ideología de las clases dominantes ha contado en el pasado y sigue contando en el presente con un real poder de integración y absorción de muchos elementos provenientes de la ideología de las clases dominadas. *La sospecha (o más que sospecha) es la siguiente:*[31] "lo cristiano" ha servido a lo largo de la historia latinoamericana y sigue siendo utilizado en gran medida en el presente como vehículo canalizador –cultural, ético, político y aun directamente religioso- de aspiraciones cotidianas y de anhelos profundos del pueblo sencillo y dominado, que fueron introducidos a través de esa canalización en la ideología de las clases dominantes; esa introducción se produjo a través de una matriz superestructural de "traducciones" de los anhelos y aspiraciones populares –"lo cristiano"- que permitió hacer implícitas y ocultas en gran medida las conexiones con lo infraestructural (intereses clasistas de los dominadores), explicitando seductivamente, en un discurso ideológico universalizador y populista, parcelas retraducidas de la ideología de las clases dominadas...[32] La ideología del dominador sigue cotidianizándose..., regenera constantemente en su superestructura universalizante representaciones colectivas de fuerte color mítico[33].

Assmann habla de un poder de "disfraz" por el cual se busca "embellecer seductivamente la ideología de la dominación"[34]. Dado que al fetichismo no le basta solo con la producción de abstracciones, debe recurrir a ciertos hechizos y seducciones. En esto consiste la "plusvalía ideológica" por la cual el cristianismo se convierte en el lubricante de la "dominación internalizada": *"El capitalismo explota al hombre no sólo en su trabajo material. Lo explota también en su 'trabajo' generador de símbolos y mitos..."*[35].

Esta forma de plusvalía se lleva a cabo a partir de elementos ideológicos que se expresan principalmente en i) la "veta de la reconciliación"; ii) la "veta de la dialecticidad y la conflictividad" muchas veces reprimida o reorientada para no ser descargada contra los explotadores y iii) el hechizo y la seducción de los "símbolos-raíz" o mitos. La cuestión central es de qué modo llevar a cabo, con eficacia, las disputas por este "excedente simbólico" del cristianismo. La siguiente cita, más allá del lenguaje epocal, nos parece que está en consonancia con algunas afirmaciones de Hinkelammert en sus últimas obras:

Lo terrible en la religión perfecta del capitalismo es que en ella se consumaron todas las perversiones parciales de las religiones tradicionales en una perversión total: es el uso más perfecto de los universos simbólicos y míticos en contra de sus objetivos originarios de humanización. Los símbolos y mitos, que eran instrumentos del hombre, son en la religión del capitalismo terribles armas inhumanas. Pero el hecho de que el capitalismo haya devuelto los símbolos y mitos a "la tierra de los hombres", aunque los use solamente en contra de ellos, porque los transformó en "capital" y "propiedad particular" de las clases dominantes, significa con todo que ahora el cristianismo –una vez superadas las "religiones cristianas" ahistóricas, en parte a través de la acción del capitalismo- puede volver a sus intenciones originarias de ayudar a los hombres para que sus mitos y símbolos sean usados con aquel propósito práctico intramundano e histórico para el cual fueron generados como *"excedente para la comunidad" en el seno de la intercomunicación humana, y vuelvan a ser realmente propiedad social*[36].

Assmann se refiere, en 1972, al capitalismo y al socialismo como dos modos antagónicos de vivir la dimensión simbólico-mítico-religiosa. Ello explica su crítica a cierta izquierda de no prestar atención a la reflexión en torno a esta "plusvalía ideológica de los universos míticos y simbólicos", ineludible para potenciar procesos de humanización y que históricamente pueden ser encauzados por la alternativa socialista. En

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Hinkelammert es claro que el eje de discusión no reside solo en la religión sino en el modo en cómo se despliegan conflictivamente diversas espiritualidades, con sus mitos y sus símbolos, más allá de las alternativas.

Hoy, en el siglo XXI, se trata más bien de una racionalidad y espiritualidad que está impregnando a la civilización toda. No obstante, creemos que en el planteo de Assmann hay algo de Hinkelammert, y en Hinkelammert algo de Assmann.

2. ESCATOLOGÍA PROFANA

La historia revela su esencia solo como escatología
Jacob Taubes[37]

La sociedad sin clases no puede institucionalizarse
Franz Hinkelammert[38]

2.a. Escatología y pensamiento crítico

Sabemos que en los escritos hinkelammertianos, la tradición judeocristiana más que una religión es un movimiento que ha tenido una poderosa capacidad para invertirse. En su despliegue histórico ha puesto en conflicto una ética-política de liberación con un poder de dominación capaz de sacralizarse. Dicho movimiento ha sido una de las expresiones históricas más importantes de la rebelión del sujeto, es decir, de la libertad del sujeto frente a la ley. Pero también una mitología y una ideología de la sacrificialidad.

En el texto de 1973 arriba referenciado, señala que el análisis marxista de la religión ofrece el criterio de discernimiento de las religiones: religiones de liberación o de dominación. Y al cristianismo lo concebirá como un determinado ordenamiento del espacio mítico en el que se dirime el problema de la realización de lo imposible, entre praxis de liberación y liberación definitiva. Aparece entonces el problema de la escatología y sus vínculos con el marxismo:

> El comienzo de la historia verdadera del marxismo coincide ahora –o puede coincidir- con la escatología. Muerte y resurrección pueden describir de nuevo los límites entre totalidad realizada y totalidad sufrida, sin limitar las dimensiones de la praxis revolucionaria[39].

El marxismo abre un espacio mítico de liberación y el cristianismo es una forma de ordenarlo. Así, toda religión (¿toda institución?) es un ordenamiento de un determinado espacio mítico "en el cual se da nombre y se personaliza esta fuerza que garantiza la factibilidad de lo no-factible"[40]. Para las religiones y también para las sacralizaciones de la dominación, esa fuerza lleva el nombre de Dios; para nosotros y con Hinkelammert, se trata del sujeto como trascendentalidad inmanente a la vida real. Tanto "Dios" (fetiche) como el Sujeto (la praxis y lo que la trasciende), necesitan fundar una temporalidad. Ambos solicitan una escatología, una esperanza:

> El fetiche y la praxis, por tanto, tienen algo en común: la esperanza. La praxis la asume, el fetiche la aprovecha. Por tanto el hombre se conoce en lo que es por la crítica del fetiche. Con el fetiche y su desarrollo se desarrolla a la vez la posibilidad del hombre de conocerse [.] El hombre no puede conocerse sino por la crítica del fetiche, lo que significa a la vez, asumir en la praxis la esperanza que el fetiche jugó en contra del hombre. Por eso el mismo fetiche tiene que tener determinado desarrollo, para que la crítica pueda descubrir la praxis[41].

La pregunta por la escatología es, en definitiva, la pregunta por las condiciones de posibilidad de un pensamiento crítico radical. En el Chile de la Unidad Popular, Assmann coincide también con Hinkelammert respecto a la tensión entre liberación y dominación en el plano religioso-mítico-cristiano:

> El fetichismo capitalista se ha nutrido siempre de la secularización de aquellos elementos esenciales del cristianismo que se refieren precisamente a la perspectiva humanista radical, pero privándolo constantemente de su dialecticidad y de su carga

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

diferencial (teológicamente: de su *dinámica escatológica en la historia)*, desde donde podría haber surgido la rebeldía y la capacidad de lucha[42].

Según nuestra lectura, hay dos cuestiones importantes para subrayar en lo que afirmamos: i) en las utopías, en los mitos, también en la religión (en el sentido propuesto por la tradición marxista) opera un registro emotivo que, de modo consciente o inconsciente, se hace cargo del deseo o, a falta de mayor claridad, mediatiza la capacidad de desear del ser humano, determinada históricamente. Este deseo es siempre deseo corporal: no hay utopías, ni mitos ni religiones que hayan excluido de su racionalidad la pregunta por el lugar del cuerpo y, con el cuerpo, el lugar del deseo; ii) en las utopías, mitos y religiones la presencia de esta idealidad deseada se encuentra siempre en estado de disputa. Puede presentarse como presencia realizada (mitos de dominación en tanto legitimación del orden establecido) o como ausencia que indica a partir de lo que no es, lo que debería ser (sujeto rebelde, grito del sujeto y praxis emancipatorias de diversos sujetos/actores históricos). Se trata de una escatología profana en la que entran en conflicto modos diversos y hasta antagónicos de entender la historia (el tiempo) y la praxis (sujeto, política). Así, una antigua pregunta regresa, desnudada ya de pretéritos y pesados ropajes ideológicos: ¿Quién hace la historia? ¿Quién hace la "revolución"-emancipación-liberación? Pero lo más grave ¿Se puede hacer la historia-"revolución"-emancipación-liberación? Preguntas que asumen el problema escatológico inherente a todo proyecto humano, es decir, de todo proyecto de sociedad: ¿Cómo responder al deseo de vivir, al deseo de no morir, a la infinitud siendo conscientes de la caducidad y la muerte, es decir, de la finitud?... Muerte y esperanza; historia y deseo... Tiempo y política. Conocida es la fórmula escatológica tradicional: "ya sí, pero todavía no". El "ya sí" contiene ese optimismo histórico que la Modernidad pervirtió imponiéndole la religión del progreso infinito. El "ya sí" fueron los sujetos históricos enarbolados por las tradiciones emancipatorias y erigidos en héroes redentores. El "ya sí" son también las factibilidades históricas y la voluntad de construir el cielo en la tierra. El "todavía no" será la no-factibilidad trascendental, la utopía, el constante señalamiento de lo que aún está negado, el punto de vista de la totalidad nunca plenamente realizada. No se trata por cierto de un "todavía no, pero dentro de un tiempo sí"[43]. El "todavía no" es la reserva crítica de todo proyecto histórico.

Políticamente, el "ya sí" es haber alcanzado el poder; el "todavía no" es la soberanía popular nunca cooptada por el poder. El "ya sí" es la declaración universal de los derechos humanos; el "todavía no" son los derechos humanos como instancia crítica de toda institucionalidad que pretenda reducirlos a su formalidad jurídica. El "ya sí" es la "ley"; el "todavía no" el sujeto. El "ya sí" son algunos conquistas sociales de las democracias populares en la historia reciente y pasada de América Latina; el "todavía no" la democracia radical como horizonte crítico. El "ya sí" son los actores sociales; el "todavía no" el sujeto trascendental inmanente en la vida real. Por esto, el grito del sujeto exclama: "¡todavía no!".

2.b. Capitalismo-Socialismo: las sospechas de Juan Luis Segundo en torno a las teologías políticas y sus escatologías

"Capitalismo-socialismo, *crux theologica*" (1975) es un texto del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo que problematiza la interpretación de la escatología de algunos referentes de la llamada Teología política europea. Lo hace a partir de una pregunta que inquieta a la teología: "¿Qué esquema sociopolítico elegir hoy (1975), desde nuestro sub-desarrollo, que sea, al mismo tiempo eficaz, y coherente con el tipo de sociedad que deseamos para el hombre latinoamericano que conocemos?".

Dos son las respuestas negativas que se lanzan. Una de carácter pragmático, ofrecida por sectores eclesiales latinoamericanos, preocupados por salvaguardar un supuesto valor absoluto – "Jesús resucitado"- de valores relativos como lo son las opciones por ciertos sistemas políticos, todos "imperfectos". Segundo critica la pretensión de las iglesias cristianas de estructurarse como "centros autónomos de salvación", y "si adoptan

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

posiciones progresistas en materias históricas, lo hacen para dar más atractivo aún al valor absoluto de la salvación de que pretenden hacer participar a sus fieles"[44].

La otra respuesta, de carácter teórico, es ofrecida por las teologías políticas europeas (teología política y teología de la revolución) cuyos máximos representantes fueron Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. También frente a estas expresiones la objeción se fundamenta en la distinción entre relativo-absoluto. Así por ejemplo se cita a Metz:

> (...) lo que distingue 'la escatología cristiana' de las ideologías del porvenir del oeste y del este, no es que aquélla (la ideología cristiana) sepa más, sino que sabe menos sobre ese porvenir, que la humanidad trata de avisorar, y que persevera en la pobreza de ese saber"... La Iglesia "debe institucionalizar esa reserva escatológica estableciéndose a sí misma como instancia de libertad crítica frente al desarrollo social para rechazar la tendencia de éste a presentarse como absoluto"[45].

La conclusión no se hace esperar: la opción política concreta siempre será relativa y lo absoluto será el "Reino escatológico de Dios", a cuyo servicio está... La Iglesia. Para nuestra lectura la tensión entre relativo y absoluto es la otra cara de la falsa tensión entre "impureza política y pureza ética". Si aplicamos tal esquema a la historia latinoamericana, los héroes éticos serán los mártires cristianos latinoamericanos, no los equivocados y dogmáticos "subversivos", combatientes en alguna montaña o ciudad periférica y subdesarrollada. Que se entienda, nuestra interpretación no es una apología del "fanatismo revolucionario", sino un llamado de atención de cómo las instituciones y sus teologías "sacralizadoras" moralizan la conflictividad política y desdialectizan los conflictos históricos. Y es aquí donde opera una escatología invertida provocando un eticismo impoluto y trabajosamente higiénico. Ese eticismo construye héroes, modelos, santos, mesías, mártires y desdeña a los "terrenales" y "relativos" sujetos políticos realmente existentes. Cabría aquí la obligación de distinguir la moral, lo ético y lo político. Nuestra crítica a la inflación del discurso ético podría entenderse más bien como un rechazo de cierto infeliz moralismo. No obstante, nuestra sospecha reside en la preocupación de algunas reflexiones y discursos en dejar claro que la ética es la permanente interpelación de la política, entendiendo por política al poder político: partidos políticos, Estado, burocracias, instituciones, cargos políticos, etc. Sospechamos que subyace a ello una reducción formalista de la política. Se le resta a la política la densidad de la praxis y se la extrapola a la ética que parece ir delante de los procesos históricos indicando los criterios para la correcta acción política. De allí que las posibilidades reales para construir y/o descubrir formalizaciones alternativas (Estado, partidos políticos, leyes, mercados, etc.) se tornen impotentes e ineficaces al amparo de la ética de la interpelación. Se aspira a una praxis higienizada y desnudada de sus ambigüedades y sus mediaciones históricas. Se incurre entonces en una abstracción del límite y de las contradicciones inevitables en medio de las cuales los sujetos actúan, interaccionan, negocian, venden, compran y construyen posibilidades concretas para su autoreproducción. La interpelación ética parece una contorsión intrincada de una razón impotente. La discusión no está cerrada y presumimos que aquí hay un debate profundo en torno a la potencia que el pensamiento crítico deberá asumir con mayor énfasis. Salvo que quiera quedar reducido a indicar, desde fuera de las praxis históricas, dos o tres criterios éticos que terminan convirtiéndose ya no en la policía del pensamiento, sino en la policía de la praxis.

Ahora bien, en el argumento de Segundo creemos encontrar algo de esta crítica. Así, la revolución ansiada por la conocida "teología de la revolución" sería una revolución teórica, al estilo cartesiano, más que una revolución práctica[46]. Toda opción política será relativa y solo la utopía del "Reino de Dios" es absoluta, tan absoluta que corre el riesgo de tornarse ineficaz:

La teología política alemana elige con sumo cuidado los términos que señalan esa relación entre orden político relativo y el orden escatológico absoluto: anticipación (Moltmann), imagen analógica o analogía (Weth), esbozo (Metz)... Esto es, términos que rechazan sistemáticamente, expresamente, toda idea de *causalidad*[47].

Según nuestra interpretación, en la crítica de Segundo subyace la pregunta por el sujeto de la historia, por eso su irónica pregunta: "¿Quién consagra su vida a una "analogía"? ¿Quién muere por un "esbozo"? ¿Quién mueve una masa humana, un pueblo, en nombre de una "anticipación"?[48] Agregamos: ¿Quién

es el sujeto de la historia? ¿Un dios? Se trata pues de la función ideológica de cierta teología (o mitología) en los mismos procesos históricos concretos. Para el teólogo uruguayo, la función ideológica conservadora de la teología no reside en la producción de dogmas conservadores sino en su pretensión de considerarse absolutamente autónoma respecto a la praxis concreta. La escatología política alemana niega cualquier tipo de causalidad partiendo de "la teología de la reforma: la doctrina de Pablo sobre *la justificación por la sola fe, y no por las obras"*[49]. Quienes sí aplicaron el dogma a acontecimientos políticos fueron algunos profetas veterotestamentarios que presentaban proyectos políticos no sometidos a la escatologización. Del mismo modo la teología sostenida por el personaje Jesús opone ciertos signos, todos ambiguos y relativos, a los signos del cielo exigidos por sus contrincantes:

Los sordos oyen, pero ¿qué?; los cojos andan, pero ¿hacia dónde?; los enfermos son curados, pero ¿acaso no van a sucumbir a nuevas y más decisivas enfermedades?; los muertos resucitan, pero ¿valdrá la pena si, después de dolores y angustias, habrán de inclinarse de nuevo ante la muerte?; los pobres reciben la buena noticia, pero ¿cuándo y quién cambiará su suerte real?[50]

Se exige aquí que el criterio para valorar y enjuiciar la historia esté fundado en los mismos acontecimientos históricos. Para Segundo, se trata de recuperar una "sensibilidad histórica" por la cual reclamar nuevas sociedades, nuevas relaciones sociales. Por eso una escatología no fetichizada (en lenguaje hinkelammertiano) no relativiza el presente histórico sino que lo liga a lo absoluto[51]. Porque a priori, nada está asegurado:

> Cuando el teólogo político de Europa requiere de nosotros, latinoamericanos, que le presentemos un proyecto de sociedad socialista que garantice de antemano que se evitarán en él los defectos evidentes de los socialismos conocidos, ¿por qué no exigir también de Cristo que, antes de decir a un enfermo "tu fe te ha salvado", presentase la garantía de que a esa curación no habrían de seguir enfermedades aún más grandes?[52]

Compartimos las sospechas de Juan Luis Segundo ante los riesgos de la escatologización. No queda más que señalar que el cruce teórico entre Hinkelammert, Assmann y Segundo podría ser un capítulo interesante en la historia de la crítica de la razón mítico-escatológica en los procesos sociopolíticos de América Latina.

Culminando este apartado nos preguntamos: ¿No cabría aplicar esta sospecha a ciertos modos de comprender los procesos históricos y las praxis de los sujetos autoproclamados emancipatorios o liberadores? ¿Cuál ha sido la traducción política de este problema en los procesos latinoamericanos "posneoliberales"? Pero además: la escatología profana de Hinkelammert ¿No quedaría entrampada en una concepción demasiado apolítica dado su pretensión de "reserva crítico-utópica" que la alejaría de los procesos históricos concretos de liberación? Y volvemos a preguntar: el postulado de la no-factibilidad trascendental ¿No sería la traducción profana de la presencia del pecado cristiano (fetichización) que impide al ser humano alcanzar su plenitud? Creemos que no. Su concepción del sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real significaría una salvaguarda ante tamaña sospecha. Porque el sujeto en Hinkelammert no es una trascendencia ultramundana sino la dimensión humana que anhela la infinitud, en otras palabras: el ser humano al devenir sujeto se "diviniza". El sujeto es el hombre que se hace dios: dios es la esencia humana realizada[53]. Desde esta concepción de sujeto, la política se escatologiza y la escatología se politiza. Es cierto que podemos encontrar en Hinkelammert referencias explícitas a la escatología cristiana, pero en su interpretación también tienen un puesto axial las referencias a Kant respecto al tiempo/espacio (real y trascendental) y sus tres postulados metafísicos que los comprende no de modo estático sino dialéctico. De allí que su "escatología profana" se apoye en una crítica de cierta metafísica de la historia:

Esta metafísica de la historia es, en el fondo, una especulación sobre el salto cualitativo de la sociedad humana desde el tiempo/espacio real al tiempo/espacio trascendental. La reflexión metafísica se refiere, pues, a la no factibilidad trascendental, sosteniendo que terminará algún día mediante un paso cualitativo convirtiéndose de hecho en su contrario: la factibilidad trascendental lograda gracias a la realización del salto cualitativo. *La no factibilidad trascendental no puede considerarse como inherente a la esencia humana sino, por lo contrario, como una barrera que impide al hombre llegar a su esencia.* Es evidente que la factibilidad trascendental no puede depender de una decisión humana arbitraria. Como no hay ni puede haber una

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

estructura no enajenada, la factibilidad trascendental se anuncia como la posibilidad de prescindir de cualquier tipo de estructura social institucionalizada. *Mientras subsista la necesidad de una estructura así, sigue en pie la tesis de la no factibilidad trascendental y, por tanto, la urgencia de la liberación como revolución permanente*[54].

Lo dicho hasta aquí no ha querido ser más que una introducción provisoria al estudio de una presunta escatología profana en el pensamiento hinkelammertiano y la función política de esta en los procesos históricos contemporáneos. Nuestra respuesta aún es ambigua y nos exige, en el futuro, dar mayores precisiones conceptuales y analíticas.

3. SOBRE LA FETICHIZACIÓN DEL DESEO EN EL CAPITALISMO: LA RECUPERACIÓN DE UNA REFLEXIÓN[55]

La libre elección de amos no suprime ni
a los amos ni a los esclavos
Herbert Marcuse[56]

Tanto las reflexiones de Hinkelammert en torno a los procesos de fetichización en el capitalismo y en los socialismos históricos del siglo XX, a saber: de la sociedad sin clases, de la democracia y del sujeto; como sus estudios sobre la razón mítica y sus procesos de inversión, ofrecen elementos para emprender un trabajo de ampliación teórica, a partir de la descripción y análisis de los múltiples procesos de fetichización de la sensibilidad (gustos-deseos-pasiones-emociones) con que la dominación, y el capitalismo como una de sus formas más acabadas, se despliega y reproduce.

Son claras y abundantes sus referencias a la tradición judeocristiana y sus mitologías fundadoras de éticas sacrificiales y éticas de emancipación. Pero qué ocurriría si el pensamiento liberacionista latinoamericano se animara a interpretar al cristianismo desde una clave estética y no meramente ética. Es decir, interpretar los mitos de liberación de la tradición judeocristiana desde una teoría de la sensibilidad-corporalidad: comer el fruto "prohibido", "la ira" (emoción) de Yavé, la comida del banquete escatológico, "el varón de dolores" o "la dolorosa", la resurrección del cuerpo. Se trata de mitos e íconos estéticos, aunque no privativos de esa tradición, en los que subyace una teoría crítica de la sensibilidad (es decir, de una estética crítica) que funda una ética de emancipación. Tales afirmaciones obligarían a repensar las características del capitalismo que, es cierto: para funcionar, necesita mucha ética[57]. Pero sospechamos que el capitalismo también es una estética, su teoría económica es una teoría de la sensación[58], del gusto, del deseo y de las pasiones que han sido cosificadas y fascistizadas. El capitalismo contemporáneo logra imponer su legitimidad a partir de la cooptación de los deseos, gustos, pasiones y emociones de los sujetos corporales. Actúa y seduce ofreciendo algo. Funciona como promesa, que no es don, sino merecimiento que se alcanza sacrificando el cuerpo que somos. Así, el cuerpo sacrificado es la condición sine qua non para participar del banquete capitalista, salvo un detalle no menor:... sin cuerpo, no hay banquete. Y el sacrificio es negación del cuerpo. El sacrificio es cuerpo abstraído y trascendentalizado como ética, moral, proyecto de vida, vocación y vida (burguesa). He aquí su carácter perverso.

En 1971, producto de un seminario organizado por Norbert Lechner, Hinkelammert escribe un artículo titulado "La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico". Allí se pregunta por qué, a pesar de sus contradicciones, el capitalismo ¿"no explota en una crisis final"? Es decir, ¿por qué logra estabilizarse y camuflar "sus antagonismos sociales"? En otras palabras: si el capitalismo es tan inhumano, ¿por qué no se lo combate? Hinkelammert ofrece una posible causa: la represión de los instintos y la interiorización de valores capitalistas. El autoritarismo capitalista penetra no solo las relaciones mercantiles sino a las mismas relaciones sexuales.

El texto referenciado vino a confirmar las hipótesis que junto a Gustavo Cruz y Oscar Pacheco elaboramos hace un tiempo: No habría posibilidad de superación del capitalismo sin desmantelar sus modos de colonizar

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

la sensibilidad humana. De ningún modo ello significa abdicar ante los arrebatos de una supuesta "liberación sexual", señuelo del capitalismo para sus burguesías. Los organizadores del seminario afirmaban en esa oportunidad: *"sólo a partir de la lucha de clases es posible abordar la revolución sexual y la revolución sexual es una forma de la lucha de clases"*[59]. Para Hinkelammert las relaciones sociales capitalistas organizan los instintos y la sexualidad de tal modo que estos aparecen como totalmente autónomos. La racionalidad del tener logra un poder extraordinario de conformidad y adhesión no solo ideológica sino más aún: "afectiva". Se trata de una seducción sin goce. No solo se instrumentaliza al otro sino también al "propio cuerpo y alma". El goce solo puede ser en tanto agresividad. Se trata del acto de gozar con la misma destrucción del otro. "Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de su negación"[60].

Tanto el amor espontáneo como el goce son reprimidos por la eficiencia mercantil. Se orientan ahora por la funcionalidad genital que fabrica sus modelos de masculinidad y feminidad. El varón se piensa solo como mutilador de la mujer reproduciendo su dependencia. Y la mujer, en tanto objeto del hombre y máquina de procrear acepta esa mutilación "en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación"[61]. Frente a la racionalidad del valor de uso, entendida como amor espontáneo y solidario, la racionalidad del valor de cambio no es más que la genitalización de la sexualidad y el autoritarismo en las relaciones. La explotación es la negación de la liberación de los sentidos. Reducir la explotación solo a la existencia de plusvalía alimenta la ilusión de que puede ser eliminada por el aumento de salarios o de la producción de riqueza. No obstante, la liberación sexual en tanto liberación de los sentidos, es posible a partir de la liberación de determinadas relaciones de producción. Con tales señalamientos, podríamos interpretar entonces que el modo de producción capitalista logra su máxima eficacia en la explotación de los sentidos. La verdad del capitalismo es una sexualidad/sensibilidad enajenada.

Salvando las obvias distancias categoriales y lingüísticas, nos llamó la atención que este aspecto fundamental de la crítica no haya sido retomado por Hinkelammert en sus escritos posteriores. Presumimos que en el texto perdura una relevancia teórica que adquiere potencia crítica en la actualidad del capitalismo globalizado. El capitalismo ha comprendido, más que cualquier otra alternativa crítica, que los sujetos (aquí como individuos calculadores) no se orientan recurriendo solo a una racionalidad reflexiva que le ofrece criterios para dar sentido a la acción, criticarla o adelantarla previamente, libre de ambigüedades, en la imaginación. El capitalismo, entendido como sistema de dominación, ha alcanzado apego y beneplácito respecto a sus valores y postulados porque ha conseguido radicarse en el deseo, fuente del poder en el ser humano. Sospechamos de los criterios de la crítica al capitalismo, las más de las veces, fundados en exigencias eticistas que suponen, obviamente, asumir una racionalidad alternativa. Es cierto, el capitalismo es una determinada ética derivada de su lógica de acumulación. Sin embargo la crítica a sus presupuestos y efectos puede quedar entrampada al concentrar sus argumentos únicamente en dicha reflexión ética. Presumimos que la estrategia capitalista lleva el debate al plano ético y discute allí criterios de racionalidad, pretendiendo imponer la lógica del cálculo y la eficiencia. Mientras tanto, su astucia se orienta a cooptar y colonizar el gusto, el deseo, las pasiones y las emociones de la población.

En otras palabras: la actual estrategia del capitalismo globalizado se nutre de discursos éticos y se despliega como estética. Mantiene ocupado al pensamiento crítico con sus disputas moralizantes al tiempo que avanza triunfante sobre las sensibilidades sociales[62]. La dominación no solo se sitúa en las cabezas de los seres humanos sino que se emplaza también y mejor en sus cuerpos. Así, *un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado.* El capitalismo cobra fuerza opresiva cuando se instala en la sensibilidad corporal con el sentimiento de insatisfacción. Para ello seduce, juega con las pasiones y deseos, anulando su capacidad de crítica y resistencia.

La crítica a la sensibilidad neoliberal en tanto deseo emplazado puede emparentarse con el concepto hinkelammertiano de "espiritualidad", en tanto fuerza motivadora presente en el ser humano, ya sea para desplegar el poder de dominación o manifestar la capacidad de resistencia y emancipación. Para Hinkelammert existe una oposición entre espiritualidad del cálculo de utilidad y espiritualidad de la

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

convivencia humana en la cual "lo indispensable es inútil". Indispensable aquí será la vida humana, la naturaleza, la convivencia. Para la espiritualidad del cálculo lo indispensable será comprendido como inútil. La espiritualidad del cálculo es el nuevo nombre del "fetichismo". Para nuestra lectura, este concepto de "espiritualidad" posee fuertes ligaduras con la sensibilidad corporal y el deseo. Es decir: la espiritualidad será un modo de la sensibilidad humana cuyo nervio es el deseo. La espiritualidad del cálculo de utilidad es la versión más lograda de una ética encarnada: ética como administración del cuerpo.

Asimismo, su crítica a la Modernidad occidental, entendida como proyecto civilizatorio orientado por la totalización de la racionalidad instrumental y el mito del progreso es susceptible de ampliaciones teóricas. La Modernidad no es solo expresión de una racionalidad fetichizada. Esta Modernidad se despliega también como sensibilidad fetichizada: proceso de apropiación del cuerpo y reorientación del deseo hacia el sacrificio-trabajo y al consumo-placer[63]. La Modernidad capitalista es una estética que confisca la sensibilidad y subyuga su potencia crítico-política. Una sensibilidad colonizada pierde su capacidad incluso de sentir los dolores del cuerpo. Cuando duele el cuerpo el sujeto puede "gritar" contra la totalización de la ley y puede resistir a las lógicas institucionales totalitarias y a los automatismos de sistemas de organización social. En consecuencia, el cuerpo como instancia material e histórica de la crítica, se dispersa en fragmentos insatisfechos[64]. Las posibilidades de ampliar horizontes emancipadores se debilitan y renace una afectividad de la resignación a lo dado y odio a toda forma de organización popular y conquista plebeya de nuevos derechos.

Como advertíamos al principio de nuestro ensayo, a lo largo de la historia los deseos de la humanidad se han expresado racionalmente en mitos o utopías, principalmente de cuño socio-político. El deseo moviliza a las utopías y las utopías encienden nuevos deseos. Deseo y utopía alcanzan criticidad cuando logran vincularse con la experiencia histórico-existencial de la inconformidad que, en lenguaje hinkelammertiano podríamos llamarlo "el grito del sujeto". El capitalismo ha logrado menguar el deseo inconformista o, parafraseando a Hinkelammert, anestesiar la "capacidad de rebelión de los sujetos" al invertirla como insatisfacción, siempre susceptible de ser satisfecha vía sacrificio-consumo, o aún más, el consumo no solo como retribución sino como el gozo del sacrificio. El control de los deseos, la colonización de los gustos y la reproducción de formas cotidianas de politicidad, asentadas además en anclajes racistas, patriarcalistas y fascistas de larga data, expresarían también el legado de transiciones sociopolíticas y estéticas inconclusas en nuestro continente. Tales amenazas obligan a reconstituir y profundizar un pensamiento crítico-utópico. Estamos convencidos que el legado teórico de Hinkelammert y de tantas y tantos otros intelectuales no estará ausente ante tamaño desafío.

Notas

[1] El presente texto es una versión revisada y aumentada de un inédito elaborado para el IV Encuentro Internacional 2014 Pensamiento Crítico: Pensamiento crítico contemporáneo: mitos de la dominación-mitos de la vida, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, organizado por el Grupo Pensamiento Crítico (GPC) y la cátedra libre Franz J. Hinkelammert del Programa Pensamiento Social Alternativo (PPSS) perteneciente al Doctorado en Ciencias Sociales (DCS), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Heredia. Agradezco a las/os participantes por sus comentarios y críticas vertidas en la discusión.

[2]Contrariamente a lo afirmado por Barthes, el mito no está solo en la derecha.

[3] Asselborn, C., Cruz, G., Pacheco, O. (2009). Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur, EDUCC, Córdoba, pp. 25-74; Asselborn, C. (2015a). "Economía, ética y estética: ¿Qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos?", en Economía y Sociedad, Año XIX, Nº 32, Enero-Junio 2015, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Facultad de Economía «Vasco de Quiroga», ISSN 1870-414X, pp. 55-70; Asselborn, C. (2015b). "Fetichización y crítica de la razón", en Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México; Asselborn, C. (2016). "Cuando el sujeto político se cansa y el hombre común goza", en Cuadernos Americanos 155, Distrito Federal, México (2016/1) pp. 61-83.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

[4]Asselborn, C. (2015b). "Fetichización y crítica de la razón", en Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México. El triunfo de la revolución cubana en 1959, el período de entreguerras en el cual se implementaron políticas desarrollistas y se ensayó la "vía chilena al socialismo" en 1970 fueron momentos históricos que estuvieron en la base de una ebullición teórica crítica en el continente: Teoría de la dependencia, Pedagogía popular, Filosofía y Teología de la liberación. Por su parte, la guerra civil en El Salvador y el triunfo de la revolución sandinista nicaragüense en 1979 serán procesos que se confrontarán con la teoría de la transición a la democracia elaborada en el Cono Sur de América.

[5]Fernández Nadal, E. y Silnik G. (2012), Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO-CICCUS, pp. 22-25.

[6]Dicho debate ha tenido un lugar destacado en el pensamiento occidental contemporáneo, en el cual aparecen nombres como Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben entre otros.

[7]Para el caso de Juan Luis Segundo, en sus análisis subyace una mirada más general a los procesos sociopolíticos latinoamericanos.

[8] Lugar utópico descripto por François Rabelais en su obra Gargantúa y Pantagruel (1532)

[9] Hinkelammert, F. (1968), "Reflexiones sobre la revolución marxista. A propósito de los 50 años de la Revolución rusa", en Revista Mensaje 17 (166), Santiago de Chile, p.18.

[10] "Podemos llamar mitos sociales a las metas que están fuera de la barrera de factibilidad y que, por razones principales y por el mismo carácter de la realidad, están fuera del alcance de cualquier tipo de actividad humana tanto en el presente como en el futuro. Estos mitos pueden ser racionalmente expresados y pueden ser resultados del análisis racional de la realidad, pero la conversión en metas políticas los hace irracionales. Se puede hablar entonces de una irracionalidad de lo racionalizado", Hinkelammert, F. (1967). Economía y Revolución, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, p. 122.

[11] De los mitos hay que distinguir ciertas metas que principalmente se mantienen en el marco de la libertad y que, por lo tanto, son principalmente factibles. Si a estas metas las llamamos utopías, lo hacemos porque están fuera de la factibilidad actual: Metas utópicas de este tipo, son metas racionalmente expresadas y además racionales, en cuanto a las posibilidades humanas. Se pueden por consiguiente convertir racionalmente en metas políticas y se pueden ya hoy día emprender acciones que se entienden como pasos para alcanzar en el futuro esta meta utópica. Utopías de este tipo pueden ser técnicas en el caso por ejemplo de la construcción de una sociedad humana en la luna. Por otra parte pueden ser utopías sociales en el caso por ejemplo de la empresa democratizada. Todas estas utopías son racionales y pueden realizarse en un momento futuro dado", Hinkelammert, F. (1967), Op. Cit. pp. 122-123.

[12] Hinkelammert, F. (1974, 1ª edición 1970). Dialéctica del desarrollo desigual, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 143.

[13]El argumento había sido desarrollado ya en Economía y Revolución (1967), especialmente en el capítulo dedicado a: "Las posiciones revolucionarias", en Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia (1970), especialmente en: "La sociedad socialista y la teoría de las clases"; en Dialéctica del desarrollo desigual (1970;) principalmente en la segunda parte: "La acumulación socialista y las etapas históricas del desarrollo en la sociedad socialista" y en la posterior Crítica de la razón utópica (1984; 2002), explícitamente en el capítulo V: "El marco categorial del pensamiento soviético".

[14] Hinkelammert, F. (1973a), "Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión", en Cuadernos de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile, CEREN, Nº 17, julio de 1973, p. 159. Años más tarde afirmará: "No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados", Hinkelammert, F. (2004). "La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos", en Revista Pasos Nº 113- DEI, Costa Rica, p. 15.

[15] Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 160.

[16] Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 162.

[17] "La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida (atormentada), el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo", Marx, K. (2005). Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Ediciones del Signo, Buenos Aires, p. 50.

[18] Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. pp. 162-163.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

[**19**]Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 163.

[**20**]Ciertos formatos político-religiosos, cuando la realidad aparece como profundamente caótica y en estado de permanente transformación, construyen un cielo que devela un profundo desprecio por el presente. El cielo es refugio ideológico, así lo fue la ciudad de Dios y el concepto de interioridad para San Agustín. Al respecto puede ser interesante cómo se entendió al cielo a finales de la Modernidad: Cf. Favre, Robert, "El cielo en el siglo de la Ilustración", en Revista Concilium, Revista Internacional de Teología, 143, Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 351-358.

[**21**] "Allí–en la derecha, el mito (CA)- es esencial: bien alimentado, reluciente, expansivo, conversador, se inventa sin cesar. Se apodera de todo: las justicias, las morales, las estéticas, las diplomacias, las artes domésticas, la literatura, los espectáculos. Su expansión tiene el mismo alcance que la exnominación burguesa. La burguesía quiere conservar el ser sin mostrarlo: en consecuencia la negatividad misma de la apariencia burguesa, infinita como toda negatividad, es la que requiere infinitamente del mito. El oprimido no es nada, en él solo se encuentra un habla, la de su emancipación; el opresor es todo, su palabra es rica, multiforme, suelta, dispone de todos los grados posibles de dignidad: tiene la exclusividad del metalenguaje. El oprimido hace el mundo, solo tiene un lenguaje activo, transitivo (político); el opresor lo conserva, su habla es plenaria, intransitiva, gestual, teatral: es el mito; el lenguaje de uno tiende a transformar, el lenguaje del otro tiende a eternizar", Barthes, Roland: Mitologías, Siglo XXI editores, 20ª edición, México D.F. 1999, [1957], pp. 145-146.

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

[**23**]Cf. Ocampo López, Javier: "Mitos y creencias en los procesos de cambio de América Latina", en Zea, Leopoldo: América Latina en sus ideas, SXXI Editores, México, 3ª edición, 2000, [1986], pp. 401-431. El análisis de Ocampo López se concentra en la función social del mito solo desde una clave etnológica y no filosófico-política como la de Hinkelammert.

[**24**]Por ejemplo: "La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales", José Carlos Mariátegui: "El hombre y el mito" (1925), compilado en El Alma Matinal; cf.: Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 51.

[**25**]Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 164.

[**26**] Hinkelammert, F. (2007) Op. Cit. p. 24.

[**27**] Otro ineludible estudio de la etapa chilena inmediatamente posterior al golpe es Ideología del sometimiento. La Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974, EDUCA, Centroamérica, 1977.

[**28**]Silva, L. (1970). La plusvalía ideológica, UCV, Caracas, p. 164.

[**29**]"El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", Cuadernos de la Realidad Nacional, Santiago de Chile, abril de 1972, pp. 154-179. En el presente trabajo utilizamos la versión publicada en Teología desde la praxis de la liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

[**30**] Assmann, H. (1973). Teología desde la praxis de la liberación, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, p. 183.

[**31**]Las cursivas son del original.

[**32**] Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 183-184.

[**33**] Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 185

[**34**]Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 185.

[**35**]Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 190

[**36**] Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 192-193

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

[**37**] Taubes, J. (2010). Escatología Occidental, Miño y Dávila, Buenos Aires, p. 33.

[**38**] Hinkelammert, F. (1970), Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia, [1972; 1974], Paidós, Buenos Aires, p. 289.

[**39**]Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 167.Hay quienes, desde otras posiciones marxistas negarán el carácter escatológico de este, cf. ASTRADA, Carlos (1957), El marxismo y las escatologías, Ediciones Procyon, Buenos Aires.

[**40**] Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 167.

[**41**] Hinkelammert, F. (1973a). Op. Cit. p. 168.

[**42**]Assmann, H. (1973). Op. Cit., p. 187. Las cursivas son nuestras.

[**43**] Aquí reside la principal crítica de Hinkelammert a la concepción de la utopía sostenida por Ernst Bloch.

[**44**] egundo, Juan Luis, (1977; 1ª edición en italiano 1975), "Capitalismo-socialismo, crux theologica", en Gibellini Rosino: La nueva frontera de la teología en América Latina, Sígueme, Salamanca, p. 225.

[**45**]Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 228. Segundo recurre al escrito de Metz: Antropocentrismo cristiano, Salamanca, 1973.

[**46**]Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 229.

[**47**] Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 229. Las cursivas son del original.

[**48**] Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 229.

[**49**] Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 230. Las cursivas son del original.

[**50**]Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 235.

[**51**] Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 237

[**52**] Segundo, J. (1977), Op. cit. p. 236

[**53**]Hinkelammert, F. (1970). Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia, [1972; 1974], Paidós, Buenos Aires, p. 297.

[**54**]Hinkelammert, F. (1970). Op. Cit. p. 296. Las cursivas son nuestras.

[**55**]Cf. Asselborn, C. (2015). (2015b), "Fetichización y crítica de la razón", en Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México.

[**56**]Marcuse, H. (1995), El hombre unidimensional, Planeta-De Agostini S. A., Barcelona, 1ª edición en inglés 1954, p. 38.

[**57**]Una ética funcional, de las mercancías, una ética nacida de la antropología que ontologiza al egoísmo: "Dame esto que deseo y obtendrás esto otro que seas tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos mismos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas." (Smith, A. (1991), [1776]. La riqueza de las Naciones. Edición a cargo de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, pp. 45-46. (Las cursivas son nuestras)

[**58**] "Aisthisis es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material... [La estética] es una forma de conocimiento que se obtiene a través del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el sensorium corporal", cfr. Buck-Morss, Susan (2005) Walter Benjamin escritor revolucionario, Interzona Editora, Buenos Aires. p. 173. Cf. también Eagleton, T. (2006). La estética como ideología, Trotta, Madrid. Insistimos en esta perspectiva en Asselborn 2015a; 2015b

[**59**]Hinkelammert, F. (1972), "La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico", en Cuadernos de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile, CEREN, Nº 12, Abril de 1972, p. 229. Existe una reedición en Hinkelammert, F. (2017). Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado; edición y prólogo a cargo de Estela Fernández Nadal, CLACSO/ALAS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 271-292.

[**60**] Hinkelammert, F. (1972). Op. Cit. p. 236.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

[**61**] Hinkelammert, F. (1972). Op. Cit. p. 240.

[**62**] Al respecto, durante la discusión del presente texto fue interesante el aporte de la Profesora Isabel Ducca Durán quien se preguntaba por qué los jóvenes de izquierda se divertían del mismo modo que los jóvenes de derecha pertenecientes a las clases altas acomodadas.

[**63**] El consumo no es solo posible por el sacrificio, sino que es el sacrificio mismo en donde el ser humano se inmola. Agradecemos esta observación al Dr. Calos Molina Velázquez

[**64**]Para la distinción entre inconformismo e insatisfacción en el capitalismo: Cf. Percia M. (2009). "La angustia como afección anticapitalista", en Pensamiento de los Confines, nº 23/24, Abril, Buenos Aires, FCE, pp. 69-79.

PDF generado a partir de XML-JATS4R por Redalyc
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto