



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Soazo Ahumada, Christian
Referencia trascendental y poiética antifetichista en la obra de Franz Hinkelammert
Tabula Rasa, núm. 42, 2022, -Junio, pp. 225-253
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39671964010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Referencia trascendental y poiética antifetichista en la obra de Franz Hinkelammert

<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.10>

CHRISTIAN SOAZO AHUMADA¹

<https://orcid.org/0000-0001-9565-221X>

Universität Freiburg, Deutschland / Universidad de Chile

christiansoazo@yahoo.es

Cómo citar este artículo: Soazo Ahumada, C. (2022). Referencia trascendental y poiética antifetichista en la obra de Franz Hinkelammert. *Tabula Rasa*, 42, 225-253.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.10>

Recibido: 2 de septiembre de 2021

Aceptado: 3 de noviembre de 2021

Resumen:

El presente trabajo indaga sobre una fundamentación categorial de las principales obras de Franz Hinkelammert, postulando la categoría *referencia trascendental*, junto a las nociones «unidad del cuerpo», «división del trabajo» y «racionalidad reproductiva», como decisivas para conceptualizar críticamente una propuesta *poiética antifetichista*. Para fundamentar esta interpretación se investiga sobre la lectura analógica que Hinkelammert establece entre el pensamiento de Pablo de Tarso (cristianismo primitivo) y el de Marx, especialmente de acuerdo con su teoría del fetichismo. Desde estos presupuestos teóricos se aventura en este trabajo a situar la obra de Hinkelammert junto a la de pensadores como Enrique Dussel y Juan José Bautista, entre otros, que abogan por una suerte de *marxismo transmoderno*, en el que la crítica a la fetichización/colonización no sólo abarca al sistema capitalista sino a la civilización moderna en su conjunto.

Palabras clave: referencia trascendental, poiética, antifetichismo, división del trabajo, racionalidad reproductiva.

A Transcendental Reference and an Anti-Fetishist Poietics in Franz Hinkelammert's Work

Abstract:

This article inquiries into a categorial foundation for Franz Hinkelammert's most renowned works, advancing the category *transcendental reference*, along with the notions

¹ Doctor en filología románica Universidad de Freiburg, Alemania. Investigador asociado al Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas (Ciela), Universidad de Chile.



Marrakech
Johanna Orduz

of “body unity”, “division of labor” and “reproductive rationality”, as decisive to critically conceptualize an *anti-fetishist poietics*. To support this interpretation, we look at the analogical reading done by Hinkelammert between the Paul of Tarsus’ thought (that is, early Christianity) and Marx’s thought, especially in relation to his theory of fetishism. Drawing from these theoretical assumptions, this work ventures to situate Hinkelammert’s work alongside the works of thinkers such as Enrique Dussel and Juan José Bautista, among others, who advocate for some kind of *transmodern Marxism*, in which the criticism of fetishization/colonization not only encompasses the capitalist system, but extends to modern civilization.

Keywords: transcendental reference, Poietics, anti-fetishism, division of labor, reproductive rationality.

Referência transcendental e poiética antifetichista na obra de Franz Hinkelammert

Resumo:

Este trabalho indaga sobre uma fundamentação categorial das principais obras de Franz Hinkelammert, postulando a categoria *referência transcendental*, juntamente com as noções “unidade do corpo”, “divisão do trabalho” e “racionalidade reprodutiva”, como decisivas para a conceituação crítica de uma proposta *poiética antifetichista*. Para fundamentar essa interpretação, investiga-se sobre a leitura analógica que Hinkelammert estabelece entre o pensamento de Paulo de Tarso (e seu nexos com o cristianismo primitivo) e o pensamento de Marx, em concordância, especialmente, com sua teoria do fetichismo. A partir desses pressupostos teóricos, esta pesquisa arrisca localizar a obra de Hinkelammert junto à de pensadores como Enrique Dussel e Juan José Bautista, entre outros, que defendem uma espécie de marxismo *transmoderno*, em que a crítica da fetichização/colonização abrange não apenas o sistema capitalista, mas a civilização moderna em conjunto.

Palavras-chave: Referência transcendental, poiética/antifetichismo, divisão do trabalho, racionalidade reprodutiva.

Introducción

Uno de los enfoques críticos más destacados en la filosofía política contemporánea ha provenido de la idea de *constelación histórica* en tanto tensión constitutiva a la linealidad monocorde del tiempo del progreso y desarrollo modernos. Esta apreciación la elabora por ejemplo Agamben (2006) en su trabajo sobre «el tiempo que resta», al articular internamente el pensamiento de Pablo de Tarso con el de Benjamin. Esta misma idea se observa a lo largo de la obra de Franz Hinkelammert, en la que el marco categorial de Pablo es cotejado analógicamente con el pensamiento de Marx. Ahora bien, como se sabe, Benjamin fue un lector

asiduo del pasaje del fetichismo de la mercancía en el tomo I de *El Capital* y ha sido igualmente objeto de atención privilegiada por Hinkelammert especialmente en su concepción del «capitalismo como religión». Sin embargo, el núcleo argumental de esta presentación radica primeramente en torno a su lectura del pensamiento de Pablo y Marx.

A partir de la importancia que ha adquirido en las últimas décadas la revisión crítica de la obra de Marx se puede realmente dimensionar la contribución efectuada por Hinkelammert. Desde la revalidación y reactualización del debate contemporáneo en torno a la *teoría del valor* de Marx por parte de Michael Heinrich, Wolfgang Fritz Haug, Elmar Altvater, como igualmente la *crítica del valor* propuesta por Robert Kurz, Roswitha Scholz, Ansel Jappe, pasando por el *movimiento aceleracionista* de Alex Williams y Nick Srnicek y las diversas propuestas de los marxismos latinoamericanos, sobresaliendo en México la herencia del pensamiento de Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría², es posible entroncar el trabajo de Hinkelammert más bien en la línea abierta actualmente por ejemplo por Enrique Dussel y Juan José Bautista, donde la crítica no remite solo a la «modernidad capitalista» sino al marco categorial de la modernidad en su conjunto como proceso civilizatorio concreto; como «modernidad/colonialidad»³ emergente con el sistema-mundo a partir del despliegue absoluto de la racionalidad *instrumental* moderna, encarnada por antonomasia en las relaciones mercantiles de la economía política burguesa.

El marco categorial desarrollado por la economía clásica, en la que se inscribe la obra de Marx, llega epistémica y metódicamente a su cénit conceptual en la obra de Max Weber. Aquí ya la *propiedad privada*, como lo analiza Hinkelammert en varios pasajes de su obra, queda completamente eclipsada como mera *racionalidad formal* sustentada en la función económica o su ley fundamental. En este horizonte de comprensión la apelación «científica» por la conservación

² De los primeros autores, cf. Heinrich (2008), Haug (2016), Altvater (2012); sobre la *crítica del valor*, cf. Kurz (2016), Scholz (2019), Jappe (2016); en el caso del *aceleracionismo*, Williams & Srnicek (2015); y del marxismo crítico mexicano, cf. Sánchez Vázquez (2003), Echeverría (2017).

³ Junto con todas las opresiones imbricadas de raza, sexo, género, etnia, religión, entre muchas otras.

de la producción y reproducción de la vida queda completamente excluida y caricaturizada como «utopía». Como lo recalca Popper, la pretensión utópica o mesiánica de «lograr el cielo en la tierra solo trae demonios». Bajo este prisma, la hipertrofia de la racionalidad

formal desemboca en el auge de la ideología anti-utópica (una «utopía en la que ya no haya más utopías») como si fuese una «realidad verdadera», siendo solo una «realidad imaginaria», una «composición *poiética* fetichista». En este contexto antiutópico sobresalen, según Hinkelammert, el pensamiento de Nietzsche, la sociología de Weber, la teoría del conocimiento de Popper, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la teoría de la performabilidad de Lyotard. La dimensión metódica y epistémica (o sea categorial) de estos planteamientos no sitúa a la

vida real y concreta como la condición de posibilidad en la determinación de los valores humanos, más bien la niega cuasi inmunológicamente al volcarse sobre su inclinación formal en la absolutización instrumental de dichos valores.

En el pensamiento de Hinkelammert su concepción del método involucra una concepción general del ser humano y de la naturaleza en su conjunto (circuito natural de la vida), caracterizada por analizar la vida humana real en función de sí misma (nada ajeno o externo a ella), conforme a lo que se argumenta en este trabajo como «trascendencia *interior* de la vida real y concreta» o «anticipación de la nueva tierra». Desde esta óptica se debe necesariamente poder vivir en la vida corporal, palpable, de carne y hueso (y no en una vida imaginaria, meramente formal, de valores autonomizados y fetichizados) para poder recién *ahí* disponer de la posibilidad de poseer valores. La aplicación del método implica, entonces, una interpretación de la vida real en tanto «real», constituyéndose en radical su criterio de verdad, pues *es* la misma vida real, material y concreta. Solo en virtud de esta constelación valorativa sobre la vida corporal, especialmente de los oprimidos, excluidos, explotados, colonizados, se articula el pensamiento de Marx con las premisas basales del cristianismo primitivo encarnadas en Pablo. A partir de este horizonte de sentido se elabora la argumentación de este trabajo cuya categorización de Hinkelammert —dentro de la órbita de un marxismo *transmoderno*— se sustenta si sus reflexiones en torno a la «unidad del cuerpo», «división del trabajo», «racionalidad reproductiva» y «referencia trascendental» iluminan la alteridad constitutiva de la vida real/material/comunitaria, cuyo fundamento *transontológico* se despliega más allá de la ontología moderna, aunque sin claudicar a sus espacios críticos y emancipadores (aunque igualmente imperialistas y colonialistas). Esta es la «condición de posibilidad de la vida en su *pluriversalidad*» encarnada como referencia fundamental, ya sea en la imagen de Dios en Pablo o en el reino de la libertad en Marx.

Unidad del cuerpo, amor al prójimo y nueva tierra

El rasgo decisivo para fundamentar la categoría *unidad del cuerpo* desde el núcleo ético-mítico⁴ semita es su condición de *continuidad*. A partir del marco categorial propuesto por Pablo de Tarso, en el cuerpo y la actuación de Jesús, se percibe tras la resurrección una directa continuidad con la vida anterior a la muerte

⁴ A partir de la noción expuesta por Ricoeur, Dussel (2015, p.100) la desarrolla fundamentalmente en referencia al pensamiento semita. Kusch (2000b, p.395), la aborda en relación con el pensamiento amerindio, especialmente andino. Silvia Rivera Cusicanqui (2011) lo alude en el desmembramiento de la *unidad del cuerpo* de Tomás Katari, precisamente como un marco categorial para la reconstitución del *cuerpo político* indígena.

«por eso se pueden reconocer hasta las heridas y cicatrices» (Hinkelammert, 1978, p.165). El reconocimiento de los testigos ante Jesús es *en* una continuidad corporal y sensual. La única diferencia es que ya no ha resucitado con un cuerpo igual al anterior «que era

un cuerpo mortal, sino un cuerpo inmortal» (p.166). La discontinuidad es exclusivamente en cuanto a «la mortalidad de este cuerpo» (p.166), no al cuerpo propiamente tal. El resorte crucial de este planteamiento apunta a una cosmología de la resurrección, cuya esfera de acción no se circunscribe solo a la condición humana sino al universo entero. Por tanto, la continuidad es exclusivamente del cuerpo y la transformación radical de este es, como horizonte general de la acción humana, la superación de la muerte⁵.

Bajo este mirador teórico el cuerpo no es una parte perecedera de un alma eterna, sino más bien el cuerpo eterno es animado por un alma o ánima (Hinkelammert, 1978, p.168). Esta arquitectónica repercute globalmente en la

⁵ La «superación de la muerte» no remite obviamente a la mera finitud física, sino a la muerte en tanto destrucción de la vida (necropolítica), de la vida cualitativa, sensorial-afectiva. De aquí que Pablo en su teoría del pecado no lo asocie directamente con la muerte, sino con el *asesinato*. «Superar la muerte» entonces es asimismo *transformar la vida* frente a la destrucción de la muerte (aunque sea en vida).

idea de mortalidad, especialmente en relación con el cuerpo mortal, con la inclinación de su acción u horizonte de vida. Para Pablo, la cuestión esencial remite a la propensión del cuerpo mortal hacia la muerte al desarrollar una ética en referencia a una moralidad

de muerte. Esta ética Pablo la llama *ley*. Solo así muerte, pecado y ley pueden formar, a su vez, una «unidad del cuerpo», pero en este caso «mortal» (no del «cuerpo eterno inmanente-trascendente»), cuyo destino es la muerte. De aquí que Pablo sostenga que «el pecado trajo la muerte, y orienta hacia ella» (p.174). Esta argumentación trasluce una clara conceptualización sobre el cuerpo eterno, pues es inconcebible una vida que no sea vida del cuerpo. Esta significa «alimento y ropa, que se consume gozándolos» (p.182). En consecuencia, la relación con Cristo se percibe corporalmente, dado que otra relación bajo este prisma epistémico no tiene sentido. Todos los cuerpos humanos son «formando una *unidad* el cuerpo de Cristo» (p.182), al materializar cabalmente la categoría *unidad del cuerpo* fundamentando con Pablo que «Cristo vive [...] en la *vida corporal* de los hombres» (p.182).

El pensamiento de Pablo en torno a la *fe* se cimenta bajo el mismo argumento. En su fundamento radica una comprensión de la subjetividad en la que la unidad del cuerpo, la continuidad corporal, se manifiesta, bajo la figura de la *anticipación*, en una praxis bien concreta como es el *amor al prójimo*. Así, a nivel de la *fe* «se constituye un sujeto a partir de la *unidad verdadera* entre los hombres» (Hinkelammert, 1978, p.185). La subjetividad correspondiente se conforma «a través del amor al prójimo, es decir, a partir de la *vida*» (p.185). «Amor al prójimo», «vida» y «subjetividad» se hallan en esta propuesta teórica en el mismo eje de realidad y sentido. Sin embargo, el Dios dinero también constituye una subjetividad, aunque en ella no se obre «a partir de la unidad humana, sino de la desunión» (p.185). El cruce patentado aquí es entre «una subjetividad tendente

a la vida (basada en el amor al prójimo) y una subjetividad tendente a la muerte (basada en el amor al dinero). Aparecen dos *mundos inversos* Dios y el Antidios, Cristo y el Anticristo» (p.185).

La trascendentalidad de la esperanza, de la fe, implica la «superación» de la factibilidad humana, ya que por esta misma razón está «dotada de una trascendentalidad *interior* a ella» (Hinkelammert, 1978, p.289). Se busca rebasar aquí la mera contingencia o facticidad asociada a la idea de mortalidad en tanto «discontinuidad abismal» («des-unida»), pues en la esperanza humana orientada hacia la vida *real y material* está su trascendentalidad. Esta ciertamente no refiere a Dios, sino a un «nuevo orden» o cosmología correspondiente con la «esperanza de la vida real y material: la *nueva tierra*» (p.287). El asunto axial en este argumento es la lectura política concomitante a la imagen de la nueva tierra. Conciérne a una tierra con *más vida*, con más «armas» contra la muerte, especialmente contra las «armas ideológicas de la muerte», descritas por Hinkelammert en su libro homónimo. Está en juego en este supuesto la noción de una vida *más plena*, un «buen vivir»⁶. En las ciencias sociales remite concretamente al «análisis de la producción y reproducción de la vida real y material» (p.287). Por tanto, la trascendentalidad que se conoce a través de la razón no es Dios, sino la categoría de «nueva tierra». En el mensaje cristiano sucede lo mismo, pues «en el amor al prójimo se anticipa la trascendentalidad» (p.287). La antelación de la nueva tierra se fragua como el *punte corporal* al entablar un diálogo basal con Dios. Solo así se comprende el nexo analógico establecido por Pablo entre cuerpo eterno (inmortal), superación de la muerte, transformación interior o *metanoia*⁷ y la figura concreta de una tierra con *más vida* o con una *vida más plena*; con transformaciones *cualitativas* en pos de la vida, encarnadas en la corporalidad concreta.

Según el pensamiento de Pablo, la anticipación vivenciada desde la categoría del «amor al prójimo» se encuentra indisolublemente unida con las ideas de «sujeto-en-comunidad» y «derecho al uso de los bienes de la tierra» (Hinkelammert, 1978, p.204). Estos tres elementos constituyentes, se corporizan en la figura de la nueva tierra como consumación o plenitud de todas las potencialidades del sujeto comunitario, del «libre uso de las fuerzas materiales y espirituales» que, como veremos en los apartados siguientes, Marx asocia específicamente a la noción *unidad del cuerpo/división del trabajo*. Solo es pensable una noción de anticipación sobre la base de la idea de unidad del cuerpo, como, asimismo, bajo la lectura de Hinkelammert, la trascendentalidad se cristaliza en torno al *punte corporal* entre el sujeto y su alteridad constitutiva. Esta argumentación confluye en una idea de

⁶ En relación, por ejemplo, con el marco categorial del «buen vivir» americano (*sumak kawsay* o *suma qamaña*).

⁷ Con la noción de *metanoia* Hinkelammert alude a una radical transformación interior. Esto es, cambiar el punto de vista en cuanto al mundo y al trato con él. En este sentido «los que "ven" son ciegos y los ciegos llegan a ver» (2007, p.54). Se configura así otro mundo que debe surgir al «ver» con los «ojos abiertos» este mundo (p.54).

economía vinculada basalmente con el ámbito de la producción y reproducción de las condiciones materiales de la vida real (Hinkelammert-Mora, 2014, p.16)⁸. Es una economía para la vida cuyo cuerpo teórico central se fundamenta sobre la base del «circuito natural de la vida humana y el sistema de división social del trabajo o sistema de coordinación del trabajo» (p.16). Este último en tanto «*nexo corporal* entre los seres humanos concretos [...] y de estos con la naturaleza» (p.16).

Estas premisas convergen con el concepto de humanidad que en Sudáfrica se concibe bajo la noción de *Ubuntu*, basado en la fundamentación de que «yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano» (Hinkelammert, 2017a, p.294). Es una filosofía humanista que postula la interrelación y *mutua dependencia* entre todos los seres humanos por su participación en una totalidad mayor (enlace universal), esto es, una «unidad del cuerpo» global, que los contiene y atraviesa (p.294, nota 2). Por tanto, la frase difundida por Desmond Tutu⁹ implica una categórica afirmación sobre la realidad: *asesinato es suicidio*. En sí misma esta sentencia no implica ninguna moral determinada, sino más bien caracteriza una noción «fuerte» de realidad como *realidad objetiva*, basándose para ello no en un juicio de valor sino en uno de hecho o empírico. Desde este marco categorial, semejante al semita de Pablo, la realidad se concibe como *circular*, ya que «la bala, que le disparo a otro, lo atraviesa para dar vuelta a la tierra y para pegarme a mí mismo en la espalda» (p.295). Como se analizará en los capítulos siguientes, la conexión en este punto es a través de la división social del trabajo e involucra a la humanidad entera por vía de la «materialidad del *valor de uso* como producto de una transformación de la naturaleza por el trabajo humano» (Hinkelammert, 2017b, p.364). La naturaleza entera está involucrada y alcanza incluso «hasta la ubicación de la tierra en el universo» (p.366).

Racionalidad instrumental y racionalidad reproductiva: mediación y alteridad constitutivas

Hinkelammert se interesa especialmente en la fundamentación epistémica de la teoría de la acción racional desarrollada por Weber. Esta restringe la racionalidad de la acción a la relación *medio-fin* al totalizarse en «el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias» (Hinkelammert, 2017c, p.194). En este sentido, se constituye como *racionalidad instrumental* y logra su dominancia por

⁸ Lo que Bolívar Echeverría (2011) designa como *forma natural* de la reproducción social y que desde la *Ideología alemana* de Marx emplaza la forma natural —como punto de partida, a saber, la corporalidad viviente de los sujetos históricos reales— en relación dialéctica con la forma social: «la producción de la vida [...] se manifiesta en una *doble relación* —de una parte, como una *relación natural*, y de otra como una *relación social*—; social, en el sentido de que por ella se entiende la *cooperación* de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin» (Marx-Engels, 1970, p.30).

⁹ Obispo anglicano sudafricano quien tuvo un papel clave en la lucha contra el apartheid en Sudáfrica. Su célebre sentencia proveniente de la filosofía bantú sostiene «yo soy solamente si tú también eres» (Hinkelammert, 2017a, p.294).

autonomasia en el campo de la economía política capitalista¹⁰. Este planteamiento se sustenta en la noción de *eficiencia abstracta*, la cual rige el horizonte de la modernidad en general y, con especial distingo, el campo del mercado capitalista. Su «eficientismo» se funda sobre la idea de un «ser humano calculador de sus intereses» (Hinkelammert & Mora, 2014, p.16). Aquí, se plasma en todo su espesor «la racionalidad medio-fin» (p.17). Por ejemplo, en el ámbito de las reglas del mercado la racionalidad de los precios, depende exclusivamente de la lógica interna de la *eficiencia/competencia*, del aumento sostenido de la tasa de ganancia capitalista; por ser a su vez totalmente irreflexiva de los efectos, potencialmente destructivos o aniquiladores, vehiculizados por las acciones producidas por este tipo de racionalidad. Este modelo es independiente de tales secuelas destructivas. Si de esta manera se extermina la vida en el planeta «resulta que ha sido destruido *racionalmente*» (Hinkelammert, 1996, p.161). Así, tanto el automatismo del mercado neoclásico y neoliberal como el resultado automático de su anulación, en el caso del socialismo real, revelan que «la fuerza central para asegurar esta realización no es ética, sino (meramente) *técnica*» (p.124).

En el campo de la economía política analizada por Marx sobresale la importancia de la *visibilidad* implicada en las relaciones mercantiles, desde donde asienta su teoría del *fetichismo* (Hinkelammert, 1978, p.18). Este tipo de relaciones remite a una invisibilidad específica, pues «se trata de la invisibilidad de sus efectos» (p.18). Precisamente, la teoría del fetichismo trata «de la visibilidad de esta invisibilidad» (p.18). Las relaciones mercantiles *parecen* otra cosa que lo que son. Este «parecer otra cosa» exhibe la condición de *ficción* subyacente a las relaciones mercantiles como igualmente lo expone el orden de la ley¹¹. Por tanto, las acciones racionales asociadas al mercado siempre se inscriben en un marco institucional y social preestablecido. Incluso con Milton Friedman (1997) se llega a concebir el capital humano «por la falta de *esclavitud* (por esto) no puede ser tan racionalmente empleado como el capital no-humano, por *culpa* del marco institucional y social existente» (p.56)¹².

En consonancia con la línea argumentativa expuesta en el primer capítulo, los mitos son pensamientos frente a la contingencia del mundo encarnada por autonomasia en los juicios vida/muerte (Hinkelammert, 2007, p.38)¹³. A diferencia de este

¹⁰ Weber concibe lo «racional en su forma», o sea lo inequívoco de la racionalidad instrumental conforme a reflexiones sujetas a *número y cálculo* donde «la forma en dinero representa el máximo de esta calculabilidad *formal*» (Weber, 2002, p.64).

¹¹ Por ejemplo, en el asunto de la *fictio legis* mencionado por Agamben (2006, p.36).

¹² Asimismo, Marx es claro frente al *sistema colonial*, pues considera que el «espejismo religioso» era en este caso «el “Dios extranjero” que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este Dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad» (Hinkelammert, 1978, p.57, citado de Marx *El capital III*, p. 641-42).

¹³ Este presupuesto se halla igualmente en las filosofías andinas en las que en el centro del *mandala* se vive la contingencia del mundo, la mera coyuntura o circunstancialidad de la existencia, de la vida o la muerte, la semilla o la maleza (Kusch, 2000c, p.75).

horizonte general de remisión, la racionalidad instrumental se aboca solo al principio de causalidad o juicios medio-fin. De esta suerte, se configuran los mitos sacrificiales de la modernidad; mitos que celebran la muerte supuestamente en función de la vida. Este punto de vista deviene totalitariamente dependiente, subalternizante, pues la vida no se puede afirmar, necropolíticamente diríamos o sea paradójicamente, sino *mediante* la muerte. Se da incluso el caso de que la misma modernidad crea mitos contra el mito (*mitopoiesis moderna*), poniendo en obra un progresivo procedimiento de desmitificación y desencantamiento del mundo¹⁴. Según Hinkelammert, nuestros marcos categoriales son míticos y los fundamentos del pensamiento del logos aparecen necesariamente inscritos en su interior. En este lugar emergen igualmente «las construcciones utópicas, que ahora construyen mundos imposibles en el sentido de no disponibles» (Hinkelammert, 2017b, p.372). Estos son constructos que parten de la razón medio-fin, autonomizándose de su condición de posibilidad orgánica. En este punto, es crucial la distinción entre *constructos* y *mitos*. Los constructos utópicos piensan a partir de la hipertrofia de la racionalidad instrumental, conforme a mecanismos de funcionamiento perfectos. En cambio, los grandes mitos piensan mundos idealizados a partir del «circuito natural de la vida humana; piensan una vida lograda» (p.373). Su racionalidad es convivencial y como tal es *reproductiva* en relación con la vida humana.

De acuerdo con este horizonte de sentido, ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional «si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción» (Hinkelammert, 2017c, p.200). Según este principio normativo surge un nuevo universo epistémico vinculado con la racionalidad convivencial, cuya fundamentación emerge justamente como «respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental» (Hinkelammert, 2017b, p.373). Como se insinuó ya en el primer apartado, Hinkelammert inicia su análisis y reflexión desde el «circuito natural de la vida humana [...] insertado en un circuito de toda la vida, y este, a su vez, lo está en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia» (p.374). Por consiguiente, la racionalidad convivencial es la racionalidad de estos circuitos y de ella se deriva la «ética de la convivencialidad como su condición de posibilidad» (p.374). Es una «ética de los circuitos naturales» (p.374). La circularidad asentada en estos circuitos se puede denominar *racionalidad reproductiva* del sujeto, pues refiere «a las condiciones de posibilidad de la vida humana» (Hinkelammert, 2017, p.200). Para calibrar adecuadamente el espesor de la racionalidad reproductiva se debe visibilizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Solo en ese escenario se lo *percibe*

¹⁴ Este planteamiento se elabora minuciosamente en el pensamiento de Weber, como asimismo desde una perspectiva crítica, en la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, donde la crítica racional e ilustrada al mito se torna ella misma dialécticamente una mitificación.

estésicamente como sujeto. El asunto fundamental aquí es que como sujeto no es un fin, sino «condición de la posibilidad de los fines» (p.201). El sujeto se instituye entonces como «la totalidad de sus fines potenciales y posibles» (p.201). En suma, la inserción en el circuito natural es «la condición de posibilidad del sujeto» (p.202).

De aquí que a diferencia de la eficiencia/competencia perfecta del modelo ideal de la economía clásica burguesa, se postule a la categoría de *necesidad* como condición insoslayable de «la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida» (Hinkelammert, 2017, p.203). Solo desde este punto de vista, la racionalidad reproductiva aparece como «criterio fundante de la racionalidad medio-fin» (p.203). Así, la necesidad, a diferencia de las preferencias o gustos que fantasmagorizan la competencia del mercado, atraviesa «toda actividad de la racionalidad medio-fin» (p.203). Conforme a este enfoque se puede diferenciar que mientras los valores formales (medio-fin) son la disciplina, la performabilidad, el éxito y la competencia, los valores vinculados con la racionalidad reproductiva son los «de solidaridad, de respeto a la vida propia y a la de los otros (incluyendo a la propia naturaleza), de cuidado, de sabiduría» (pp.219-220). Es evidente, por tanto, que según este último criterio la racionalidad reproductiva llega a afirmaciones no-falsables, en el sentido expuesto por Popper, puesto que aquí se interpela por una racionalidad circular que incluye «la *vida* del actor como el sujeto de su acción» (p.204). Así, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen como totalidades que no se pueden analizar «en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falsables [...] su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio/fin» (p.204).

Desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva el producto de la acción medio-fin es «un *valor de uso*, es decir, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos» (Hinkelammert, 2017c, p.205). Este es el marco global en el que todo sentido, regido por este tipo de racionalidad, queda inscrito. De aquí que «la no-disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica» (p.205). De acuerdo con este horizonte epistémico, asegurar la vida, no es ni más ni menos y a contrapelo de la lógica de valorización del valor «asegurar la disponibilidad de los valores de uso correspondientes a su posibilidad» (p.205)¹⁵. Así, el fetichismo de la racionalidad instrumental conlleva finalmente a una dimensión *anti-utópica*. No es de extrañar entonces que la propia anti-utopía aparezca conforme al desarrollo de «una utopía de una sociedad sin utopías». Paradojalmente, la sociedad moderna pretende ser una sociedad sin mitos, no obstante, se mitologiza sin siquiera percibir que «su

¹⁵ Echeverría (1998a) expone una *ontología del valor de uso* en una contradicción insalvable con el valor capitalista (lógica del «valor que se valoriza» autónomamente). Este tiende a eclipsar al valor de uso, sobreponiéndose a él, pero sin poder anularlo del todo, aunque sí sometiéndolo hasta su mera sobrevivencia, rasgo acuñado en su noción «ethos barroco» (1998b).

pretendido realismo es un simple *misticismo*» (p.211). Este núcleo temático es el que Hinkelammert designa como «la vuelta de lo reprimido en los pensamientos represivos resultado de la totalización del circuito medio-fin» (p.211). Frente a esta *totalización* de la racionalidad instrumental se contrapone una concepción de la *totalidad* desprendida de «la propia racionalidad reproductiva, en cuanto esta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida humana» (p.212). El sujeto, la sociedad y la naturaleza se constituyen a partir de «esta condición de posibilidad de la vida humana en la totalidad» (p.212). Para Hinkelammert «la generalización de la crítica anti-utópica a la utopía ocurre en las últimas dos décadas» (1996, p.107) del siglo XX, coincidentemente con la hegemonía cultural de la posmodernidad y la dominación económica del neoliberalismo. El asunto crucial aquí es que la refutación de toda utopía es a la vez la negación de todo *universalismo ético*. Su génesis moderna se instala fundamentalmente a partir de la metodología de las ciencias de Max Weber y la compresión del lenguaje desde Wittgenstein.

Hinkelammert argumenta sobre la necesidad de una *nueva ciencia*, una «ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva» (2017c, p.209). Esta ciencia debiese ser una teoría crítica de las actuales condiciones de la vida. En términos metodológicos su condición de posibilidad es «la existencia de juicios de hecho, que no sean juicios medio-fin» (p.210). Por tanto, lo que la teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula, estando definitivamente en consonancia con el paradigma de la liberación/descolonización contemporáneo, es el desmontaje del supuesto «interés general» del mito de la economía política y su subjetividad moderna como mero sometimiento ciego al automatismo del mercado colonialista, en consecuencia, siendo un desmarque con vistas a la necesidad imperiosa, cada vez más demandada desde el horizonte ecológico, de una inserción pluriversal en el circuito natural de la vida humana.

División del trabajo y fetichización del mercado capitalista

En el pensamiento de Pablo de Tarso, sin embargo, falta un mecanismo matricial, si se asume que se necesita de la *referencia corporal* para llevar a cabo la liberación tanto del cuerpo individual como universal. El principio faltante e ininteligible en su época es una «percepción de la división del trabajo como *unión corporal* previa y condicionante de la vida de cada uno de los hombres» (Hinkelammert 1978, p.185). Si se examina a los seres humanos corporalmente unidos en la división del trabajo, lo que se aprecia es la unidad irrefutable del sujeto en la comunidad humana y, por tanto, el amor al prójimo —en tanto máxima anticipativa de la unidad del cuerpo— tiene «expresión corporal en carne y hueso» (p.185). Esta es la razón por la que Pablo siempre transite de la fe «a ejemplos de comportamientos»

(p.185). Este pasaje es necesario en su pensamiento al no disponer de «un *punte corporal* entre comportamiento y comunidad humana definitiva» (p.185). En consecuencia, no detenta una categoría *económico-política* que se contraponga a su realidad histórica. La cuestión decisiva aquí es que Pablo no puede enfocarse en el análisis mencionado en función de una *praxis*, un horizonte ético-político, por la simple razón de que «no tiene un concepto adecuado de una *unidad corporal* entre los hombres» (194). Este concepto le permitiría derivar, a partir del amor al prójimo «una especificación de la *autoridad* y de la *estructura de clases*» (p.194). Esta referencia corporal «en último término siempre es la división del trabajo» (p.194).

Los condicionamientos o mediaciones esenciales para la vida de cada uno provienen necesariamente de todos los seres humanos existentes «independientemente del hecho de que *estén a la vista*» (Hinkelammert, 1978, p.16). El mundo de los condicionamientos y de las mediaciones vitales es variopinto y pluriversal; no obstante, se emplaza sobre un principio que es «absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división del trabajo» (p.16). Esta mediación esencial para la vida, ligada con la corporización concreta de la totalidad, se *oculta* en la figura de la división del trabajo capitalista, donde la fragmentación, taxonomización y división individualista del sujeto singular-comunitario resulta ser constitutiva de la ontología social burguesa/moderna de acumulación capitalista. No obstante, la posibilidad de vivir, de afirmar la comunidad-de-vida¹⁶ se convierte en el problema básico del ser humano, para desde ahí orientar el ejercicio de su libertad, siempre disponiendo de la categoría «división del trabajo» como «*referencia* clave del análisis de las instituciones en su totalidad» (p.16). En el caso del régimen de

¹⁶ Dussel (2006) levanta la arquitectónica de su política de la liberación precisamente bajo la categoría *comunidad-de-vida*, en tanto «voluntad de vivir en común», como necesidad de afirmación de la vida/sobrevivencia comunitaria.

propiedad, junto al patrón de eficiencia/competencia perfecta, se constituye en un principio estructural de la economía clásica burguesa. Sin embargo, este se encuentra supeditado a una condición

previa y necesaria como es el nexo corporal entre los seres humanos. Bajo este prisma, la propiedad es solamente un instrumento, una mediación, no un orden autónomo, fetichista e idolátrico. El nexo corporal entre los seres humanos lo constituye «la división social del trabajo, cuya coordinación es *mediatizada* por la propiedad en función al derecho al uso» (Hinkelammert, 1978, p.223). Por consiguiente, siempre el fin último asociado a la vida del cuerpo concreto es el derecho al *uso* de los bienes de la tierra. Con esto se observa cómo a través de la división social del trabajo la relación entre los seres humanos se torna *corporal y objetiva* y a través de ella la «naturaleza es *cuerpo ampliado* del hombre, y solamente ordenándola se pueden ordenar las relaciones sociales» (p.223).

En la tradición paulina se intenta establecer una ética social a partir del «*nexo corporal* entre los hombres» (Hinkelammert, 1978, p.229). Este vínculo en Pablo es el mundo objetivo, en el sentido de un «cuerpo ampliado del hombre» (p.229).

Por tanto, cuando se piensa la propiedad desde el marco categorial de esta ética social aparece «como aquel momento que permite *actuar* sobre tal corporeidad» (p.230). Sin embargo, esta corporeidad social solamente es accesible, según la lectura de Marx efectuada por Hinkelammert, por la división del trabajo. De aquí que se conciba el fetichismo de las relaciones mercantiles articulado inmanentemente con la forma de la coordinación de la división del trabajo que, como se dijo, «tiende a hacer invisible. Este efecto de la división del trabajo sobre la vida o muerte del hombre» (1978, p.18). Las relaciones mercantiles, por su parte, a partir del despliegue de sus dispositivos de representación y escenificación «*hacen aparecer* las relaciones entre los hombres independientemente del resultado de la división del trabajo» (p.18), esto es, desde la dimensión referencial arquetípica coligada a los condicionamientos materiales (tales como medios de producción, capitales y modos de relaciones sociales) en favor de la supervivencia de los seres humanos. Se impone así con el capitalismo mercantil e industrial una condición de realidad en la que emergen «reglas de una lucha interhumana de vida o muerte» (p.18).

El problema de fondo surge en torno a la problemática mercantil solo en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la *propiedad privada*. En este modelo organizativo las mercancías, yendo más allá de sus valores de uso, mediante el intercambio (mercado), establecen una nueva relación, una inédita potencial ontología fetichizada, entre «los dos valores de uso, que cuantitativamente es expresada como valor de cambio» (Hinkelammert, 1978, p.20). En este punto el dilema no es el valor de cambio en sí —que existe desde el trueque, donde exista intercambiabilidad humana— sino su forma hipertrófica de dominación y subsunción a *costa* del valor de uso. Con este hecho se enajena a la división del trabajo de su condición de mediación sobre la vida o la muerte, estableciéndose a partir de este hecho una crítica a la propiedad privada relacionada con una «orientación de la división del trabajo hacia la muerte» (1978, p.230).

A partir de este horizonte de visibilidad subyacente al fetichismo del mercado y a la división del trabajo, se comprende a cabalidad la categoría de *fetichismo* en Marx en tanto entidad que «no se ve con los ojos: sino por la vivencia» (Hinkelammert, 1978, p.23). En efecto, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que la forma mercancía cobra cuerpo no tienen «absolutamente nada que ver con su carácter físico, ni con las relaciones materiales que de ese carácter derivan. Lo que aquí *reviste a los ojos* de los hombres, la forma *fantasmagórica* de una relación entre objetos no es más que una relación *social concreta* establecida entre los mismos hombres» (1978, p.23; citado de Marx (2008), *El Capital I*, p.88-89). Por tanto, el fetichismo esconde lo que efectivamente es la mercancía y el valor. En las imágenes religiosas Marx advierte un patrón modélico desplegado en el mundo de las mercancías, pues estas semejan «seres dotados de *vida propia* de existencia independiente y relaciones entre sí y con los hombres» (25, citado de

Marx, El *Capital I*, p.40). Se manifiesta en este rasgo una divinización de su orden ontológico, como un «segundo mundo» producido según las coordenadas de una *poiética* moderna¹⁷. Desde este horizonte religioso (realmente idolátrico) se puede plantear que el gran mito de la modernidad es el *mito del progreso* (Hinkelammert, 2007, p.42). Este implica una «nueva magización del mundo» (42), al insuflar en el «espesor social» de la mercancía «un alma mágica».

El análisis del fetichismo de Marx se funda desde una comprensión radical de la división social del trabajo¹⁸. Su coordinación es un problema de vida o muerte, porque el ser humano como ser natural, y por tanto como un ser sometido a leyes naturales no puede vivir sin consumir. Una conveniente coordinación de la división social del trabajo es pues «el condicionamiento *objetivo* de cualquier acción humana posible» (Hinkelammert, 1978, p.85). En la argumentación de Marx «el fetiche aparece a espaldas de la ley del valor y extrae su vida de la muerte de los hombres a los cuales domina» (p.243). En relación con el fetiche del capital, este vive de la opresión y muerte del obrero a espaldas de la ley del valor, consignando que «la *vida* es por tanto la muerte del capital, y la superación de la ley del valor» (p.243). La crítica de Marx al fetichismo de la sociedad burguesa, a su «pretendida racionalidad», se centra en la función otorgada a las relaciones mercantiles en la tarea del progreso humano. Bajo el signo de una irrestricta revolución técnica, el progreso se consigue más bien «sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil» (Hinkelammert, 2007, p.22). La crítica planteada aquí finalmente refiere al poder mecánico e irracional desplegado en torno a «las *abstracciones* mercantiles (pues) se vuelca en contra de la vida y la devora» (p.22). Solo con este recordatorio se puede comprender que la «vida del capital es descrita por Marx como *reino de la muerte*, y la superación de esta muerte como el *reino de la libertad*» (Hinkelammert, 1978, p.243). Se evidencia en este tema una analogía distintiva entre «el fetiche de Marx y las fuerzas sobrenaturales del mal en Pablo» (p.243).

En referencia al ordenamiento político-jurídico liberal que subsume en la modernidad al régimen de propiedad privada capitalista, Marx designa expresamente como fetichismo «a la *presencia objetivada* de las relaciones jurídicas en el objeto-mercancía» (Hinkelammert, 2008, p.371). Lo analiza en sus etapas como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Sostiene que «las relaciones económicas son el *reflejo* (la imagen especular) de las relaciones jurídicas» (p.372), en el sentido de que solo resultan *visibles* en tanto imagen especular conformada por las relaciones jurídicas. La tesis de Marx es que vemos

¹⁷ Remitiendo a una *poiética fetichista* moderno/colonial (Soazo, 2018; 2019) sobre la base material de lo que Juan José Bautista (2018a) denominó «acumulación pre-originaria» en tanto fundamento de la colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo.

¹⁸ Que en el contexto del sur global remite, en tanto marco categorial, al patrón de colonialidad del poder (Quijano, 2000) y colonialidad de género (Lugones, 2008), abarcando una especie de «*división social/sexual/racial/internacional*» del trabajo.

las relaciones económicas *indirectamente* en un espejo. Este está constituido por la relación jurídica que a su vez se configura por la relación entre seres humanos en cuanto «hacen *morar* su voluntad en los objetos» (p.372). Lo que Marx plantea entonces remite a que la relación jurídica, en forma de un espejo, es «una relación de *voluntad* en que se refleja la relación económica» (p.372). Un ejemplo, en el que se plasma a cabalidad la cristalización del orden jurídico es la teoría clásica del salario (Hinkelammert, 1996, p.86)¹⁹. Esta teoría se basa sin embargo sobre la categoría de valor de uso. Hinkelammert vincula en este asunto básicamente a la división del trabajo y al valor de uso, en la medida en que el mercado coordina la división social del trabajo «en cuyo marco se lleva a cabo la producción y el consumo de valores de uso, es decir de productos, cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte» (p.87).

Solo desde este punto de vista se aprecia la significación dada por Hinkelammert a la denominada *mística del ocaso* (1996, p.118)²⁰. Es la forma más extrema de la *negación* del valor de uso, aunque no necesariamente sea expresa. Este rasgo vale para la posición de Nietzsche. En efecto, los parias, los *tshandalas*²¹, son los sobrantes que crea el mercado capitalista, al condenar a muerte a una parte significativa de la humanidad que «pierde el acceso a él, sale del sistema de la división del trabajo y se pauperiza» (p.119). Sin embargo, si en vez de una mística del ocaso se considera el horizonte utópico en Marx, en el que la división del trabajo se piensa bajo el sello de una sociedad comunista «donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desenvolver sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de *regular* la producción general» (Marx-Engels, 1970, p.34), se reivindica, según Hinkelammert, «la utopía de una vida sin dominación ni explotación» (1996, p.130); en cambio, en Nietzsche resuena «la anti-utopía de una dominación y explotación sin resistencia ni utopía» (p.130). Así, la utopía de Marx sería la de la anarquía *vivida* y la utopía anti-utópica de Nietzsche la del *sueño* de una «institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica» (p.130).

¹⁹ Aquí se concreta el robo del *plusvalor* al trabajo vivo del obrero (Dussel, 1991), pues la *ganancia* que obtiene a la «vista de todos» el capitalista es la legitimada por el contrato laboral —el momento originario para Dussel, el cara-a-cara entre el poseedor del trabajo y el poseedor del dinero; escenario de la subsumción formal del trabajo inmediato bajo el capital— donde se estampa el salario que se le debe pagar —legalmente/visiblemente— al obrero para reproducir materialmente su vida (su fuerza de trabajo en tanto valor de cambio), *ocultando fetichistamente*, que el trabajo vivo en tanto sujeto productor sigue produciendo valor más allá de lo pagado por la fuerza de trabajo, por tanto, el *trabajo vivo* produce valor en tanto *valor de uso*, y desde aquí, se genera el plusvalor en el aparato categorial marxiano.

²⁰ Vinculada directamente con lo que Marx concibe como *fetichismo de la mercancía* y con lo que Kusch designa como *mística negra* en tanto «actitud anti-económica que asume cada uno ante el dinero» (2000a, p.499). «Económico» en el horizonte indígena remite al sistema de *prestación* y de *amparo* («ayni» ligado a la reciprocidad del *valor de uso* comunitario), mientras que lo «anti-económico» refiere a su inversión, a saber, a la *abstracción* existente en la acumulación de dinero individual (y del valor de cambio capitalista).

²¹ Para Nietzsche «los nobles no pueden defenderse a no ser que aquellos *malparados*, que Nietzsche llama la «*tshandala*», enfermen» (Hinkelammert, 2017d, p.237).

El lugar en el que se cristaliza con mayor poder la inversión fetichista del capital/mercado es, como se esbozó, en el sistema de precios. Este aparenta ser «la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico» (Hinkelammert, 1978, p.216). Este paroxismo del fetichismo instrumental globalizado puede llegar incluso con el pensamiento posmoderno de Baudrillard a considerar que «ni siquiera existe tal valor de uso, sino el valor de cambio es la realidad única» (p.216). No solo se produce así una disolución semiótica de su realidad, sino también de su estatus material económico-político, pues la realidad de los valores de uso deviene simplemente algo virtual, un mero *signo*. Aquí se consume, por tanto, la inversión fetichista ya que «el signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo» (p.216).

Referencia trascendental y poiesis de liberación/descolonización

De acuerdo con el pensamiento de Marx, el carácter privado del trabajo no permite que haya un acuerdo previo o consenso comunitario entre los productores «sobre la *composición* del producto total ni sobre la *participación* de cada uno en él» (Hinkelammert, 1978, p.21)²². El carácter privado del trabajo también ha

²² Se juega en este asunto el proceso *poiético* general basado tanto en la *mimesis* (composición o remodelamiento) como en la *mathesis* (participación).

permitido el crecimiento de las fuerzas productivas más allá de los límites de la sociedad anterior, produciéndose conforme a ello un mundo encantado

e invertido, esto es, un «mundo fictivo», «estetizado» según el marco categorial moderno/burgués. Marx sostiene que las relaciones sociales establecidas entre trabajos privados *aparecen* como lo que son «no como relaciones *directamente* sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas» (1978, p.74, *El Capital I*, p.38). Se pierde en este trastocamiento radical toda referencia intersubjetiva en tanto horizonte fundante de una concepción del trabajo como «libre juego de las fuerzas físicas y espirituales» o como una «acción con un fin en sí» (p.81). Estos determinantes esenciales, según Hinkelammert, son *ausencias* que conforman un proyecto *trascendental* más allá de la factibilidad humana, cuyo marco general concierne al trabajo directamente social; al trabajo como libre juego de las fuerzas físicas y espirituales y a una concepción de la acción o praxis como un fin en sí misma.

El concepto de fe implicado aquí constela desde Pablo como una indicación esencial sobre la importancia de constituirse en un nuevo *punto de referencia* para un inédito marco categorial ético o transontológico. No se asocia con una creencia u observancia en particular, sino, como se bosquejó ya en los primeros apartados, con la anticipación de la nueva tierra en referencia a una comunidad

concreta de todos los seres humanos (Hinkelammert, 1978, p.177)²³. En el centro de esta anticipación para Pablo radica inexcusablemente «el amor al prójimo que es el núcleo de la ética y en función de la cual se determina la moralidad» (p.177). Ninguna moralidad puede a su vez ser derivada de la observancia impuesta de norma alguna (ley/institución), sino por el contrario, la moralidad se constituye en referencia «al amor al prójimo (que) legitima la acción según una norma» (p.177). El argumento paulino sobre la fe se caracteriza porque no destruye la norma, sino, desobrándola, «cambia el *punto de referencia*» (p.177)²⁴. Pablo compendia esta idea en la máxima «el que ama al prójimo ha cumplido con toda la ley [...] todos los otros mandamientos se resumen en esa palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (p.177; citado de *rom* 8, 8-10). La ética fundamentada desde este horizonte de sentido remite a la premisa matricial «con el amor no se hace ningún mal al prójimo. Por esto en el amor cae toda la ley» (p.177; citado de *rom* 8, 8-10). Con el cambio de punto de referencia frente a la norma se modifica también el de la moralidad. Si la ley tenía en Pablo el sentido de la negación del pecado, aunque fuera reproduciéndolo, la fe se dirige «al cuerpo liberado de la nueva tierra y anticipa la liberación» (p.177). Liberar el cuerpo en la actualidad es poder gozar de los bienes materiales y satisfacer las necesidades humanas es «la condición real para la vida eterna» (p.183). Por el contrario, el amor al dinero «hace perder la vida eterna junto con la vida presente» (p.183). El egoísmo subyacente al amor al dinero es «la ruptura de la *unidad* entre los sujetos [...] lo contrario del amor al prójimo» (p.183). Hinkelammert enfatiza en este argumento que el «sujeto en comunidad *es* la referencia» (p.188). Esta constituye arquetípicamente el horizonte ético-político, puesto que «no es la autoridad la que decide sobre la vigencia de las normas, sino el sujeto en el amor al prójimo» (p.188).

Para este horizonte categorial la riqueza de la nueva tierra es disponer basamente de todo en *común* (Hinkelammert, 1978, p.319). Por tanto, como utopía o *imagen límite* de esta nueva tierra aparece «la pura espontaneidad humana frente a sí, a los

²³ Esa idea se expresa análogamente en el pensamiento de Bloch en la figura del *todavía no*, esto es, el futuro que se anticipa y se inscribe en el presente dilatándolo de posibilidades. A su vez, existe en esta temática un total correlato con el núcleo ontológico-mítico amerindio, cuyos elementos centrales de su cosmogonía mandálica son igualmente el nexo orgánico de *fe-comunidad-semilla* (Kusch, 2000a, p.423), en el que la «semilla» sería aquí el espacio vital —*utcatka* la vida, *hatha* o la comunidad— de una nueva forma de vida (*nueva tierra*). Hinkelammert argumenta al respecto que «en la Teología de la liberación se habla de la Nueva tierra, más bien como una *esperanza de plenitud* más allá de todas las posibilidades humanas e incluso de la muerte. Sin embargo, esta nueva tierra tiene una *continuidad* básica con esta tierra; es esta misma tierra sin la muerte. Es una tierra de libertad plena y, por lo tanto, de satisfacción plena de todas las necesidades. Es corporeidad plena y satisfecha. *Anticipando* la vida concreta de todos en esta tierra, una prepara la otra» (1987, p.260). Y como sostiene Andrés Barreda en la introducción de *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida* de Jorge Veraza «esa otra fuerza productiva fundamental que es la *esperanza* [...] en la lucha contra la extraordinaria irracionalidad del capitalismo actual» (Veraza, 2012, p.50).

²⁴ El «desobrar» se liga con la lectura sugerida por Agamben (2006) sobre el pensamiento paulino en *el Tiempo que resta* en tanto categoría política basada, más que en la destrucción/ficción (como si), en el desobramiento/ mesianismo de «permanecer en el mismo lugar y bajo la misma forma», aunque ahora tras una conversión o transformación interior del punto de referencia o punto de vista (del *no-ver al ver interior*).

otros y a los bienes (esta) ya no puede entrar en contradicción con la vida ni con el goce de ella de ningún otro» (p.319). Esta imagen sería la última expresión de la «trascendentalidad en el *interior de la vida real y material* de los hombres» (p.319). Se trata de una «infinitud en el *interior* de la finitud» (p.319). Es decir, el horizonte transontológico de la infinitud expresado en la alteridad, proximidad, reciprocidad, gratuidad, don, rostro del prójimo²⁵ inscrito en la médula de la forma natural de la reproducción social/división del trabajo (Echeverría, 2011), en tanto materialización necesaria de la dimensión de mediación/finitud. Esta trascendentalidad interior a la vida real es ejemplarmente lo contrario de la dominación y de la riqueza acumulada. Aunque Marx no patente explícitamente algún tipo de trascendentalidad, según Hinkelammert, se puede desprender una noción precisa de ella a causa de su crítica al fetichismo (1978, p.320). En este ámbito emerge, no obstante, un problema político, en la medida en que se intente encarnar como utopía realizable la consumación empírica de tales sociedades perfectas, desconociendo que su función es más bien la de una idea regulativa, un marco categorial en tanto guía de acción para la praxis, para «la solución de los muchos problemas concretos del momento» (Hinkelammert, 2007, p.29). Por consiguiente, la quimera de cristalizar este tipo de sociedades perfectas lleva a caer, en lo que Hinkelammert denomina «una *ilusión trascendental* que distorsiona el realismo político» (p.29).

La «ausencia presente de otro mundo» es el orden de lo real que debe ser visibilizado y comprendido si se pretende incidir en la transformación de la praxis. Se trata aquí de una «dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana» (Hinkelammert, 2008, p.377). Es, más bien, una «dialéctica trascendental, para la cual las relaciones sociales directas [...] son la *referencia trascendental*» (p.377)²⁶. Teniendo entonces como universo categorial el pensamiento de Marx, las «relaciones sociales directas» consignan la dimensión referencial, aesthesico-afectiva primordial que, sin dejar de ser en ningún momento «relacional» o «dialéctica», comparece frente a un horizonte «político» de interpretación basado en la preeminencia de «lo real»; en las condiciones de posibilidad reales/naturales de la referencialidad material de la vida. Bajo el horizonte de comprensión marxiano, la existencia de una referencia trascendental se estampa desde la sentencia inviolable «el ser humano como ser supremo para el ser humano» (p.378)²⁷. El rasgo axial, que desde el punto de vista de la producción de sentido se

²⁵ La noción de *proximidad* en Dussel (2011), la de *reciprocidad* en Temple (2003), la idea de *gratuidad* en Scannone (2017), así como la de *don* de Godelier (1998) y la de *rostro del prójimo* de Levinas (2002).

²⁶ En este pasaje se acuña explícitamente la noción *referencia trascendental* en la obra de Hinkelammert, vinculándose conceptualmente con el trabajo de Scannone en relación con la idea de *dialéctica abierta o de la liberación* (de orden analéctica; cf. Scannone, 1976, p.150).

²⁷ Como lo menciona Marx en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: «la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el *ser supremo para el hombre*; termina, pues, en el imperativo categórico de derribar todas las relaciones sociales en que el hombre es un ser rebajado, humillado, abandonado, despreciado» (citado de Tarcus, 2015, p.100).

hace aquí gravitante, es el hecho de que la referencia trascendental *significa*²⁸ que el «ser humano sea el ser supremo para el ser humano». Esta aseveración quiere decir que el mundo referencial material, observado desde una perspectiva dialéctica trascendental, como la sugerida por Hinkelammert, donde ciertamente subyace una presencia decisiva del sujeto —que Marx claramente hace explícita en sus *Tesis sobre Feuerbach*— se constituye necesariamente en el soporte (aesthesico-epistémico) desde donde se construye cualquier «mundo posible» o «construcción de sentido» materializable en la vida concreta por el ser humano. En primer lugar, el *sentido común* emergente del interés general de las grandes mayorías, cuya composición no se restringe sólo a la educación y a los medios de comunicación, sino que conceptualiza/significa desde «la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares en los cuales surgió» (Hinkelammert, 1987, p.160).

La categorización expuesta se establece en la cuestión del reconocimiento de la soberanía humana, lo que Hinkelammert asocia con el «humanismo de la praxis» (2018). Este es el principio desde donde se hace imposible que el ser humano pueda ser nulificado, despreciado, humillado, sojuzgado, oprimido, excluido, en suma, considerado un *no-ser*, aunque evidentemente no por no existir, sino por estar totalmente deshumanizado. En el escenario del fundamentalismo del mercado esta total enajenación/fetichismo ante la *significación/vivencia* de la referencia trascendental entre los productores/trabajadores/prójimos no hace más que demostrar la supremacía de un orden donde ya «no existe una realidad a la que se *refieren* los precios o los juicios de hecho. Los precios y los juicios son su *propia* realidad» (Hinkelammert, 1996, p.162). Lo que significa el signo es algo que es otra vez un signo que significa algo (p.162). Es una suerte de *autorreferencialidad* dentro del orden de la significación medio-fin/instrumental (cadena significante/orden sintagmático) de la economía política moderna, donde ya «no existe una *realidad de referencia*, porque ésta es eliminada por la abstracción de los valores de uso como productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte» (p.162).

El asunto fundamental es que para Marx una sociedad socialista es aquella en la cual «los trabajos concretos son *directamente* manifestaciones del trabajo social» (Hinkelammert, 1978, p.29), sin la mediación-coacción del «mercado», a saber, el «escenario/espectáculo» moderno que es el mercado en detrimento de la referencia trascendental. En este punto Marx contrapone como modelo ideal una «asociación de seres humanos libres» que trabajen los medios colectivos

²⁸ Aquí se está más próximo a la idea «fuerte» de *significación* que dé sentido, siguiendo la distinción entre «*Bedeutung und Sinn*» de Frege, también traducida en algunas obras como «referencia» (*Bedeutung*) y denotación (*Sinn*). Hinkelammert es enfático en este punto para nuestra argumentación sobre la «referencia trascendental», puesto que: «la realidad se hace *visible* únicamente si vemos el mundo desde la perspectiva de la alternativa *vida y muerte* y si excluimos el suicidio —y por tanto, también el asesinato—. Si no se hace eso, no se puede distinguir entre el *significante* y el *significado*. Ese es el callejón sin salida de la filosofía analítica» (1996, p.188, nota 96).

de producción, constituyéndose en *una* gran fuerza de trabajo social al generar un producto donde «las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente *claras* y sencillas tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución» (1978, p.29, citado de Marx, *El Capital I*, p.43)²⁹. Este tipo de asociación materializa la superación del fetichismo de la mercancía. Para Marx, el halo enturbiador que nubla la transparencia de las relaciones directas o de alteridad radical de los productores proviene del reflejo religioso del mundo real. Este desaparecerá cuando las condiciones de la vida diaria involucradas en el trabajo representen para los seres humanos «relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza» (p.30, citado de Marx, *El Capital I*, p.44). En esta directriz la producción social de la vida, el proceso material de su producción, se despojará del halo místico cuando esta instancia sea obra de seres humanos «libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional» (p.30, citado de Marx, *El Capital I*, p.44). El concepto «asociación de hombres libres» llega a ser el *punto de referencia* del análisis de todas las sociedades humanas, mostrando por contraste siempre lo que *no son*, su ausencia-presente, y por defecto, lo que son o serán, configurándose en lo que Marx describe como «el principio de la *inteligibilidad* de toda la historia humana» (Hinkelammert, 1978, p.74)³⁰. En función de ella ocurren los cambios sociales y las luchas históricas; en función de este principio la historia terminará, según Marx, por desembocar en la «historia verdadera» bajo el establecimiento de una sociedad socialista.

El punto neurálgico que vuelve a resonar en el núcleo de la economía política moderna convoca el nexo entre referencia trascendental, asociación de seres humanos libres y recuperación del valor de uso implicado en el aseguramiento de las condiciones necesarias para la vida o la muerte. Marx lo había pensado como idea regulativa en tanto «una organización de productores libres, que se coordinarán a través de la *planificación* y que, debido a esa planificación, podrían renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo» (Hinkelammert, 1984, p.128). La noción de «planificación», lejos de la planificación central totalitaria del realismo

²⁹ Un modelo arquetípico, en tanto horizonte referencial histórico-cultural, es la existencia de la «propiedad» comunal de la tierra, cuyo desarrollo proviene desde los momentos iniciales de la organización social de los seres humanos: la *asociación comunitaria del trabajo agrícola* desde los momentos mismos en que los grupos humanos comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas (Marx, 2018).

³⁰ Dussel argumenta al respecto que la transparencia y fundamentación de este tipo de relación se asienta en develar que la *referencia primera es el trabajo vivo* en remisión al productor, al trabajador (al sujeto concreto de la referencia trascendental). Su tesis sostiene que «siendo el trabajo vivo el punto de partida radical, primero de la construcción crítico categorial de Marx, el *fetichismo* se manifiesta en la *no referencia* a ese punto originario del sentido científico y ético de la economía política» (2018, p.30). Se exhibe una suerte de lejanía en el proceso creciente de fetichización del capital en la que queda la *referencia primera*, es decir, el trabajo vivo. En suma, la fetichización del capital es un mecanismo epistémico de *ocultamiento* de la realidad (p.35).

socialista, deviene aquí como la necesaria expresión de un consenso comunitario democrático o alterológico. En el mismo horizonte de sentido que la «asociación de seres humanos libres», el concepto «reino de la libertad» en Marx es el resultado de su método de conceptualización de las relaciones sociales. Este reino remite a «la *referencia* necesaria para entender las relaciones mercantiles, y es a la vez la lógica immanente de su desarrollo, a cuyo final está la realización de este reino de la libertad» (Hinkelammert, 1978, p.73). Opera en este punto un análisis contrastivo, cuya génesis proviene de lo que *no se es*, desde la negatividad de la arquitectónica categoría de *referencia trascendental* —que articula internamente *aesthesis*, *semiosis* y economía política— hasta llegar al aparecer fenoménico de las relaciones mercantiles capitalistas³¹. De acuerdo con este enfoque «las relaciones mercantiles son lo contrario del reino de la libertad, pero siéndolo, lo *reflejan*. Son el anti-hombre, pero de manera invertida; son pues, el *reflejo de lo humano*» (p.74). Así, bajo este prisma la «afirmación del ser humano» presupuesta en la referencia trascendental debería ser la «negación del anti-ser humano» subyacente a las relaciones mercantiles capitalistas.

Marx plantea, según la interpretación de Hinkelammert, una *ética* al igual que Pablo que no se sustenta en una ética de normas, sino que formula «un *punto de vista* bajo el cual cualquier ética de norma es criticable y desarrollable» (2008, p.377). Este punto de vista se erige sobre la categoría «referencia trascendental», resultando ser el marco transontológico en el que la noción de *vida* fundante de la racionalidad reproductiva no puede considerarse como un «fin», sino simplemente como la *condición de posibilidad* de todos los fines. El punto de vista que hace posible un pensamiento crítico en Marx sobresale porque no implica valores introducidos desde afuera, sino de la «ausencia presente de otro mundo», de su «trascendencia interior de la vida real y concreta», que hace falta «*hacer presente* y que tiene que *atravesar* el mundo dado» (Hinkelammert, 2008, p.377)³². Esta ausencia está asimismo presente «en la explotación y la dominación, en las cuales su ausencia grita al cielo» (p.378). Esta categoría Hinkelammert la homologa con el *grito del sujeto*, es decir, con el grito de la ausencia del principio del «ser humano como ser supremo para el ser humano» o el «reino de la libertad», pero, por sobre todo «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». En este punto la ciencia empírica o teoría realmente crítica debe escuchar este grito que le viene de lo que está escondido, condicionando todo. Ese aullido resuena en una

³¹ La crítica en este punto no es al mercado en sí, pues este es una figura antediluviana, por ejemplo, los tanguis aztecas, sino al mercado capitalista, donde las relaciones sociales de los productores quedan completamente eclipsadas y subsumidas frente a la mano invisible y absoluta del mercado (Adam Schmitt, 1996).

³² Según Juan José Bautista, Hinkelammert concibe en esta trama un *orden del encubrimiento* (2016, p.118). Este aparecería como el orden de lo que «no es», pero no sólo en el plano visual, sino en el de lo inteligible, aunque se *viva* con él. El conocimiento pasa a constituir más que un orden objetivo, un *modo subjetivo*, sustentado en las condiciones de posibilidad de su *inteligibilidad*, fundamentales para ver *otra realidad* presupuesta, encubierta o escondida.

de las fracturas más basales de la economía política diagnosticada por Marx, a saber, la «producción de valores de uso (que) sería visiblemente lo que realmente es y dejaría de ser una ausencia presente» (p.376). Lo que está en juego tras esta categoría de referencia trascendental es una concepción, como se dijo, «fuerte» u objetiva de sujeto, esto es, como sujeto viviente o comunidad de vida, el cual está «en el origen de todas las culturas, sin excepción. Está como ausencia presente, que exige ser recuperada en cada momento» (Hinkelammert, 2017a, p.310). Su recuperación depende de la reconstitución del pensamiento crítico, donde las categorías *unidad del cuerpo/división del trabajo/referencia trascendental* resultan ser insumos esenciales para tal propósito. En este sentido, el «ser sujeto del ser humano está en cada una de las culturas humanas, pero está escondido, muchas veces negado. Está, pero está negado. Sin embargo, *negatio positio est*. En esta forma está presente» (pp.310-311)³³.

Conclusiones

La importancia teórica que ofrecen las categorías «unidad del cuerpo», «división del trabajo», «racionalidad reproductiva» y «referencia trascendental» radica en remitir, más que a un mundo ontológico-hermenéutico determinado, a un horizonte antropológico-filosófico que, como se mostró en este trabajo, concierne —con distinciones por cierto— al universo referencial semita, amerindio y Ubuntu. Desde este espacio cultural es imposible pensar un marco categorial que conciba la *división* como escisión ontológica, como es el caso de lo expuesto por la ontología colonial y el racismo estructural abordados por Fanon (2009). Es decir, no se puede idear un marco de percepción, comprensión y orientación para la praxis en el que se divida a los sujetos entre «seres» y «no-seres». Esta misma premisa la destaca Hinkelammert, acercándose al meollo de lo que pudiera considerarse un marxismo transmoderno (como lo han propuesto Enrique Dussel y Juan José Bautista, entre otros), con su noción *ausencia-presente*. En este sentido, remite directamente a las condiciones de vida y muerte del sujeto, pues «no-ser» o «ausencia» no significa solamente no existir, sino bajo el prisma de la «unidad del cuerpo», es disponer de «menos vida», es simplemente «sobrevivir», al estar asediado constante por la muerte (los *Damne* o condenados de la tierra; los sujetos inferiorizados/racializados del Sur global). En este punto la división opera plenamente articulada conforme al *fetichismo* de la mercancía/dinero/mercado como de la *colonialidad* misma, en el sentido de la supremacía impuesta por las «jerarquías arbitrarias» o «abstracciones totalitarias», tanto del valor sobre el valor de uso, del capital sobre el trabajo, como asimismo, de

³³ Hinkelammert explicita empero que «toda cultura tiene que institucionalizarse como civilización con sus leyes, rituales, etcétera. E institución es necesariamente *administración de la muerte*» (2017a, p.311). En este sentido «la infinitud del sujeto es sometida a la finitud de la cultura determinada e institucionalizada, que necesariamente lo niega. Sin embargo, toda cultura tiene que *recuperar este sujeto negado* frente a su propia institucionalización» (p.311).

las razas colonizadoras sobre las razas colonizadas, siendo el horizonte en donde se encarnan concretamente las relaciones de alteridad a nivel global, aunque también dentro de cada Estado-nación.

La división por antonomasia, según Agamben (2006), es la *ley*. Esta da cuenta del ordenamiento político-jurídico, como a su vez, la *ley del valor* para Marx refiere al funcionamiento ontológico del sistema económico capitalista. Sin embargo, el asunto crucial aquí es la *división fetichizada* involucrada en el despliegue irrestricto de la racionalidad medio-fin (o instrumental) de acuerdo con su modelo de eficiencia y rendimiento, su lógica interna autónoma de funcionamiento, caracterizada por la creciente racionalización, taxonomización y división de lo real. Esta se cristaliza en su mayor espesura a nivel de la colonialidad del ser y del poder, en la medida en que lo que se instrumentaliza aquí finalmente es otra cultura u otra forma de ser y estar en el mundo. Marx encarna la temática de la «unidad del cuerpo» en la figura de la *división del trabajo*. En este punto se debe recuperar, desde el «grito del sujeto» interpelado por Hinkelammert, la prioridad *referencial* —semiótica, aesthesica y económico-política— de los valores de uso que deciden sobre la vida y la muerte de la civilización por sobre la lógica representativa/abstractiva/compositiva expresada en la hipertrofia de los valores de cambio en el culto infinito y sin expiación alguna de la religión capitalista como la piensa Benjamin (1985). En suma, se plasma en esta instancia la prioridad de la vida de los productores y de toda su comunidad política en la afirmación basal de una racionalidad reproductiva o convivencial involucrada en los juicios de hecho en los que innegablemente la afirmación de la vida está en juego.

El caso de la *división del trabajo* expuesto por Marx, leído categorialmente por Hinkelammert, es un ejemplo *sui generis* de «división». No se despliega en esta connotación una verdadera escisión ontológica sino más bien una reorganización constitutiva, aunque socialmente mediada, de la alteridad viviente. Por tanto, más que ser una «división» propiamente tal se dispone de una «separación» que *media*, a contrapelo a la división del trabajo burguesa, como condicionamiento esencial para la vida. Esta mediación se palpa como fundacional por ejemplo en la dependencia vital al trabajo de los otros. En este sentido, no se manifiesta una «separación/mediación» que apunte últimamente a la fetichización del valor del capital, su identidad idolátrica en torno a la riqueza capitalista, sino un condicionamiento enmarcado categorialmente alrededor de las relaciones de alteridad vitales ante el prójimo y la naturaleza. En consecuencia, el problema en este punto no es con la racionalidad medio-fin en sí, pues ésta es indudablemente esencial para la vida de todo grupo humano, en tanto optimización de sus procesos funcionales, sino su fetichización radical en el escenario global de la modernidad capitalista. Así, lo que hay de mediación en la división del trabajo queda necesariamente inscrito en el horizonte global de la alteridad radical del «yo soy si tú eres» o «asesinato es suicidio».

En este horizonte metódico y epistémico emerge para Hinkelammert la categoría de *referencia trascendental*. Esta comporta una suerte de «dialéctica trascendental», es decir, una potencialidad de desmontarse categorialmente de la dialéctica de fetichismo de la modernidad (Bautista, 2018b), a partir de la *preeminencia* de lectura y orientación para la praxis puesta en la corporalidad viviente del otro (prójimo/naturaleza). O sea, más allá de los sistemas teóricos formales que, aunque construyan dialécticamente su estructura sistémica, se quedan en última instancia fosilizados o encapsulados en la lógica interna de su cadena de funcionamiento/significación. De aquí que la categoría «referencia trascendental» propuesta en estas líneas, materializada en el pensamiento de Marx en su noción de «asociación de seres humanos libres» o «reino de la libertad» —en tanto trabajo directamente social o comunitario— tiene de «referencia» semiótica su condición de anclaje o «cable a tierra», especialmente historizado desde los escenarios necropolíticos del Sur global, frente al relativismo y equivocidad de la semántica/práctica del discurso (pos) moderno. Y es «trascendental» en la medida en que se enuncia (su locus de enunciación) desde el mismo lugar o situacionalidad geocultural en que se vive como una «anticipación» o producción de sentido imaginal instaurador de un marco categorial u horizonte transontológico en el que cualquier condición de posibilidad de lo existente puede realmente ser. Se va aquí más allá de una concepción metafísica clásica sobre lo trascendental, pues lo que está en juego en esta argumentación concierne a la trascendentalidad en tanto liberación/descolonización del ser humano, es decir, anticipación de la nueva tierra *en* la factibilidad del presente. A partir de este universo de sentido se puede estimar esta categoría como un insumo insustituible para una *poiética* *descolonial* y de la *liberación* de acuerdo con un común horizonte *antifetichista* radical como el exigido por las luchas políticas contrahegemónicas contemporáneas.

Finalmente, la categoría «referencia trascendental» no puede permanecer solo como una utopía lejana o como un sueño irreflexivo y engeguecedor, sino que, siendo efectivamente *parte* de lo real, de las fuerzas productivas del pensamiento crítico, del horizonte político de la liberación/descolonización, debe quedar «*unida*», articulada cabalmente con las condiciones de factibilidad más descarnadas del presente. Desde este escenario, el cual no adviene de la noche a la mañana como algo externo o exógeno, sino que se anticipa desde la construcción «interna» del presente, desde su factibilidad o circunstancialidad radical. Es una anticipación bajo la huella de la unidad del cuerpo en la praxis, en las transformaciones llevadas a cabo según el arquetipo del amor al prójimo, el sujeto-en-comunidad, el derecho al libre uso de los bienes de la tierra. Solo desde aquí se puede proyectar una guía de acción para la praxis, esto es, lograr *lo posible* que es realizable desde un realismo crítico radical que considere tan parte de la totalidad el análisis de la factibilidad capitalista, con todos sus mecanismos de exclusión como raza, sexo y

género, como asimismo, la inscripción que enmarca la referencia trascendental y que ilumina en su proceso de significación y producción de sentido un concepto «fuerte» de sujeto y realidad condicionado raigalmente por el circuito natural de la vida en su conjunto.

Referencias

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Altwater, E. (2012). *Redescubrir a Marx. Una introducción a la crítica de la economía política*. México: Centro de Estudios China-México, Facultad de Economía (Unam).

Bautista, J.J. (2018a). Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna. *Cuadernos de descolonización y liberación*, 13(21), 51-85. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1483018>

Bautista, J.J. (2018b). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres ediciones.

Bautista, J.J. (2016). Hacia un Marx del siglo XXI. Reflexiones metodológicas en torno a la dialéctica en Marx. En Rivera, Madga (comp). *La vigencia del pensamiento de Marx en el siglo XXI y las relaciones capital-trabajo en El Capital*. Bogotá: Editorial Teoría & Praxis, pp.107-154.

Benjamin, W. (1985). Kapitalismus als Religion. En R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (eds). *Gesammelte Schriften* (Vol VI) (pp.100-103). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dussel, E. (2018). El Marx del «segundo siglo». En *Cuadernos de descolonización y liberación*, 13(21), 10-50. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1483006>

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (2011). La «forma natural» de la reproducción social. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Oxfam/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf

Echeverría, B. (1998a). El «valor de uso»: ontología y semiótica. En *Valor de uso y utopía* (pp.153-197). México: Siglo XXI editores. <https://archdeswissens17.files.wordpress.com/2017/02/valor-de-uso.pdf>

- Echeverría, B. (1998b). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Haug, W.F. (2016). *Lecciones de introducción a la lectura de El capital*. Barcelona: Trébol Negro Laertes.
- Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Hinkelammert, F. (2018). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *Praxis. Revista de filosofía*, 78, 1-23. <https://doi.org/10.15359/praxis.78.4>
- Hinkelammert, F. (2017a). El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (Interculturalidad y fundamentalismo). En *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: Clacso/ALAS. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?download=76:la-vida-o-el-capital-antologia-esencial-el-grito-del-sujeto-vivo-y-corporal-frente-a-la-ley-del-mercado&start=20>
- Hinkelammert, F. (2017b). La reflexión trascendental. Preludio para una antropología. En *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: Clacso/ALAS. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?download=76:la-vida-o-el-capital-antologia-esencial-el-grito-del-sujeto-vivo-y-corporal-frente-a-la-ley-del-mercado&start=20>
- Hinkelammert, F. (2017c). La irracionalidad de lo racionalizado: comentarios metodológicos sobre la razón instrumental y su totalización. En *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: Clacso/ALAS. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?download=76:la-vida-o-el-capital-antologia-esencial-el-grito-del-sujeto-vivo-y-corporal-frente-a-la-ley-del-mercado&start=20>
- Hinkelammert, F. (2017d). Nietzsche y la modernidad. Un psicodrama a partir de lo que Nietzsche dice sobre Nietzsche. En *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: Clacso/ALAS.
- Hinkelammert, F. (2008). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis*, 7(21), 367-395. <https://www.scielo.cl/pdf/polis/v7n21/art17.pdf>
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI.

Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hinkelammert, F. & Mora, H. (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.

Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. La Rioja: Pepitas de calabaza.

Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización*. Buenos Aires: Marat.

Kusch, R. (2000a). El pensamiento indígena y popular en América. En *Obras completas* (tomo II) (pp. 255-546). Córdoba: Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (2000b). Esbozo de una antropología filosófica americana. En *Obras completas* (tomo III) (pp. 241-434). Córdoba: Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (2000c). América profunda. En *Obras completas* (tomo II) (pp. 1-254). Córdoba: Editorial Fundación Ross.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>

Marx, K. (2018). *Comunidad, nacionalismo y capital (textos inéditos)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI editores.

Marx, K. & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (ed) *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (pp.201-246). Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Rivera Cusicanqui, S. (2011). De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en Los Andes. En E. Ticona (Comp.). *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua* (pp.61-111). Madrid: Akal.

Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI editores.

Sholz, R. (2019). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología Histórica*, 9, 866-905. [https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Roswitha%20Scholz%20-%20El%20valor%20es%20el%20hombre.%20Tesis%20sobre%20socialización%20del%20valor%20y%20relación%20de%20género%20\(1992\).pdf](https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Roswitha%20Scholz%20-%20El%20valor%20es%20el%20hombre.%20Tesis%20sobre%20socialización%20del%20valor%20y%20relación%20de%20género%20(1992).pdf)

Scannone, J.C. (2017). Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad. *Pensamiento*, 73(278), 1115-1150. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.006>

- Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Soazo, C. (2019). Giro afectivo decolonial: de la culpa/deuda moderna a la dignidad de lo viviente. Reflexiones desde un enfoque analéctico. *Revista NuestrAmérica*, 7(13), 147-172. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6809038>
- Soazo, C. (2018). Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon. *Revista Pléyade*, 21, 93-117. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100093>
- Srnicek, N. & Williams, A. (2015). *Inventing the Future. Postcapitalism and a world without work*. London: Verso.
- Tarcus, H. (2015). (selección e introducción). *Antología de Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- Temple, D. (2003). *Teoría de la reciprocidad*. La Paz: Editorial Garza Azul.
- Veraza, J. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Editorial Itaca.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.