

La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo **

Jorge Vergara Estévez *

Introducción

El principal objetivo de este ensayo es el de mostrar la relevancia teórica, política y ética de la contribución realizada por Franz Hinkelammert a la crítica a la teoría neoliberal. Como se sabe, durante las décadas de los ochenta y noventa un conjunto de teólogos, economistas, sociólogos y filósofos críticos desarrollaron un importante crítica a esta teoría, desde América Latina. Puede decirse que el aporte de Hinkelammert a esta tarea intelectual -que ha venido realizando rigurosa y sistemáticamente desde 1970 hasta ahora- constituye el cuestionamiento más radical a dicha teoría. La complejidad, extensión y riqueza de esta crítica requeriría un estudio especial que abarque gran parte de la obra del autor. Este ensayo sólo querría ofrecer un esbozo necesariamente esquemático; una exploración conceptual preliminar, en la cual se adelantan algunas conjeturas interpretativas.

Se inicia con la descripción de algunos aspectos de la situación intelectual de los ochenta cuando el neoliberalismo fue introducido en América Latina. A continuación, se ofrece una caracterización general de la crítica latinoamericana al neoliberalismo, y se muestran algunos de sus aspectos. En la tercera parte de este ensayo se exponen algunos de los temas centrales de la contribución de Hinkelammert a dicha crítica.

La situación intelectual latinoamericana a comienzos de los ochenta

El inicio de las reformas neoliberales en América Latina en Chile, en la década de los setenta produjo desconcierto entre los intelectuales críticos de nuestra región, por el escaso conocimiento de la obra de sus principales autores: Hayek, Friedman, Alberts, Buchanan, Tullock, etc., y de Ritter y Popper en

la medida en que sus pensamiento coinciden con el de Hayek. Asimismo, resultaba difícil comprender que quienes se decían liberales pudieran apoyar dictaduras militares, las cuales negaban los que creíamos eran los principios fundamentales de todo liberalismo: democracia, estado de derecho, respecto de los derechos humanos, división de poderes del Estado y otros.

Sin embargo, durante los siglos XIX y XX el liberalismo fue la más influyente teoría política, sobre la sociedad y el hombre, en América Latina, tanto en el período oligárquico, que se extiende en la mayoría de los países de la región, hasta las primeras décadas del siglo XX, así como en la fase de los Estados populistas. Sin embargo, siempre estuvo en competencia y/o pugna con otras concepciones políticas y sociales: el conservantismo, y posteriormente, en el siglo XX, con el anarquismo, el marxismo, el populismo peronista, varguista, y otros, el social-cristianismo, etc.

* Diplomado en Estudios Avanzados de Filosofía y Doctor © en Filosofía de la Universidad de París 8, investigador y editor de *Polis* en la Universidad Bolivariana.

** Versión revisada y ampliada de un artículo, que con el mismo nombre, fue publicado en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, Ed. DEI, San José de Costa Rica, 2000.

Puede decirse que, en general, nuestro conocimiento teórico sobre el liberalismo era impreciso y con frecuencia confuso, y estaba condicionado por las precisas modalidades históricas que éste había ido asumiendo desde la Independencia. Antes de los ochenta, el pensamiento neoliberal era muy poco conocido en América Latina y España. *Los fundamentos de la libertad*, una de las principales obras de Hayek de 1959, fue recién vertida al español en 1975, y sólo en 1981 fue publicada la primera traducción completa de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, de 1945. Sólo a fines de los setenta el pensamiento neoliberal empieza a ser difundido sistemáticamente en América Latina desde centros especializados, universidades y medios de comunicación (Vergara 1991). Esto sucedió, paralelamente, también en Francia donde el pensamiento neoliberal no fue conocido, salvo por especialistas, y las traducciones de sus obras se iniciaron en los ochenta. Asimismo, el descubrimiento del pensamiento político de Hayek, en los países anglosajones, se produce sólo en los ochenta (Gray 1986 y Gamble 1996). Incluso, hasta fines de los ochenta el pensamiento político neoliberal no era considerado significativo por los principales teóricos de la democracia: Norberto Bobbio, Robert Dahl, David Held, Crawford Macpherson y Giovanni Sartori (Vergara 1999).

Puede decirse que el establecimiento del pensamiento neoliberal en América Latina, no ha producido autores ni obras significativas. Los neoliberales latinoamericanos dirigen los Ministerios de Hacienda y Economía, las grandes empresas y los más importantes medios de comunicación, y una parte pequeña de ellos se dedica a la enseñanza de la economía. La mayor parte de los articulistas del principal libro colectivo sobre pensamiento neoliberal latinoamericano son políticos, periodistas, empresarios, o profesionales de la gestión, y muy pocos de ellos son investigadores (Levine (ed.), 1992).

Podría replicarse diciendo que esto ha sucedido en América Latina con todas las teorías políticas y sociales; existe mayor facilidad para adoptar tradiciones teóricas y usarlas para fines prácticas, que para establecer una relación autónoma con ellas; para reconstruirlas o adaptarlas creativamente desde una reflexión sobre sus objetos científicos y desde el contexto cultural y social propio (Lechner 1970 y 1980; y Vergara 1989). Ello puede explicarse, en cierta medida, por la persistencia de la ilusión, creada ya en la época colonial, de la plena aplicabilidad a nuestras sociedades de las concepciones y teorías generadas en otros contextos culturales y sociopolíticos. Esta tendencia se ve reforzada en el caso del neoliberalismo por su pretensiones de universalidad irrestricta: se autodefine como una teoría económica y social aplicable a toda sociedad. De otra, y directamente ligada a lo anterior, en nuestra región es muy fuerte la tendencia hacia la acción política y social que lo que lleva a convertir las concepciones y teorías recibidas directamente en orientaciones prácticas, lo cual obstaculiza una recepción reflexiva y crítica de ellas.

Desde los sesenta y setenta, y en directa relación con la crisis de larga duración, o "segunda crisis de la modernidad" que estamos viviendo en América Latina se ha producido un proceso de maduración intelectual que se expresa en dos niveles articulados (Larraín y Vergara 1998). Por una parte, hemos sido capaces de crear teorías y concepciones científico sociales, las cuales aunque se relacionan a las tradiciones intelectuales internacionales, constituyen aportes propios: sociológicas (Vgr. Cardoso, Quijano), antropológicas (Vgr. Ribeiro, García Canclini), económicas (Furtado, Prebisch), de ciencia política (Vgr. Lechner, O'Donnel), comunicacionales (Vgr. Barbero, Veron), epistemológicas (Vgr. Fals Borda, Zemelman), filosóficas (Vgr. Zea, Roig), teológicas (Vgr. Gutierrez, Hinkelammert), literarias (Vgr. Guzmán, Rama), (Sonntag 1988 y Vergara 1989 y 1991). De otra parte, se ha desarrollado una crítica, pero también una incorporación, de relevantes teorías internacionales: marxismo (Vgr. Aricó, Hinkelammert, Lander), teorías del desarrollo (Vgr. Elizalde, Sunkel) y de autores como Gramsci (Vergara 1989).

Durante el siglo XIX, nuestra imagen del liberalismo, en su dimensión política, estaba ligada a la lucha contra el autoritarismo presidencialista y la superación del Estado confesional de los conservadores; en lo cultural al laicismo, la educación pública, la libertad de expresión; y en lo económico al "librecambismo" o "liberalismo manchesteriano" (Larraín y Vergara 1998). En el siglo XX dicha representación se identificó con el tema de la democracia, la lucha contra las dictaduras, el Estado de derecho, el intervencionismo estatal, el Estado keinesiano. Los autores más leído eran Laski, Dewey, Keynes, Aron y otros. Es necesario señalar que, a diferencia de lo sucedido en diversos países de Europa, el liberalismo latinoamericano, en la mayor parte de los países, fue una posición política elitaria que se

conservadurizó. Es así que, en los sesenta y setenta, el liberalismo aparecía, en la mayoría de los países de la región, como una forma de conservadurismo político y social.

La crítica latinoamericana al neoliberalismo

Los críticos del neoliberalismo se han mostrado más creativos que sus partidarios. Desde los ochenta hasta ahora, viene realizándose desde América Latina una significativa y diversificada crítica al neoliberalismo en dos niveles: respecto a las consecuencias sociales de la modernizaciones neoliberales de las sociedades de la región, y sobre la teoría neoliberal, y de la epistemología y teoría política de Popper - que aunque no se le podría considerar un neoliberal en todos los aspectos de su pensamiento, ha hecho aportes significativos al desarrollo de esta teoría (Vergara 1991, Schuster 1992 y Perona 1993). El primer tipo de crítica es la más difundida y conocida, en la medida en que ha sido posible, dada la escasa apertura a estos cuestionamientos, de los medios de comunicación latinoamericanos.

Esta forma de crítica ha sido relativamente exitosa, en muchos países como Argentina, y en menor medida en Chile, en los cuales la expresión "neoliberalismo" ha adquirido un sentido negativo; pese al esfuerzo conjunto de los sectores empresariales, de los gobiernos y de gran parte de los medios de comunicación de convencer a la población respecto de las futuras consecuencias positivas de las reformas neoliberales. En varios países latinoamericanos como Argentina, Bolivia y Chile, podría decirse que gran parte de la población en grados, y distintos modos y niveles, cuestiona las modernizaciones neoliberales.

Chile es un caso paradigmático en este sentido, pues ha tenido la modernización neoliberal más ortodoxa, coherente y radical, aplicada durante más de veinte y cinco años, y en cierto sentido, la más exitosa, medida en los indicadores macroeconómicos tradicionales: crecimiento del PGB, tasa de desempleo, crecimiento de las exportaciones, balanza de pago, etc., e incluso con los indicadores del Pnud: expectativas de vida, niveles de alfabetismo, de escolaridad, ingreso per capita y otros. Sin embargo, existe un profundo malestar en la sociedad chilena. El 65% de la población piensa que el sistema económico es injusto; que las principales instituciones políticas y económicas carecen de credibilidad, pues la mayoría piensan que "sólo persiguen sus intereses": las empresas (79,5 %), asociaciones de empresarios (59,6 %), el Congreso (74,9 %) y los partidos políticos (65,1%) (Pnud 1998: 137 y 138). El 82,9 % de la gente cree que actualmente los chilenos no viven más felices que en el pasado (Idem: 53 y Vergara 2001)

Los sectores políticos, intelectuales, sociales y religiosos que han realizado la crítica a los efectos sociales de la modernización neoliberal han variado con el tiempo. Durante los ochenta, por ejemplo, se diría que eran muchos más los intelectuales y científicos sociales que participaban en ella. A nivel político, el justicialismo y los partidos socialdemócratas chilenos abandonaron completamente dicho cuestionamiento cuando llegaron al poder a fines de los ochenta o comienzos de los noventa. La mayor parte del episcopado católico de la región ha dejado de objetar las consecuencias sociales de las reformas neoliberales. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo ha hecho algunos aportes significativos en Argentina y Chile. La actual posición de la Cepal es cercana al neoliberalismo y su propuesta de crecimiento productivo con equidad no parece haber tenido mayor influencia en la región. En general, podría decirse que el neoliberalismo ha cooptado la mayor parte de las elites empresariales, políticas, intelectuales y religiosas latinoamericanas.

Dicha integración no es casual, corresponde a una estrategia exitosa que ya fuera diseñada desde los orígenes de la corriente neoliberal en 1947; y que partió por la coopción de los empresarios y los grupos económicos, de los partidos políticos, de los organismos internacionales, las iglesias cristianas, ha continuado en la búsqueda del creciente control del control de los medios de comunicación, editoriales, de las universidades, y en general de toda la producción de conocimientos y representaciones sociales (Hinkelammert 1989). En estas condiciones, parte importante de las críticas a su destructividad social provienen actualmente de los movimientos sociales, de centros como el Dei, algunos científicos sociales críticos y de algunos partidos de izquierda.

El segundo tipo de cuestionamiento se refiere a la teoría neoliberal en sus distintos aspectos. Esta ha tenido una limitada difusión por varias razones: por su carácter teórico que limita su accesibilidad, incluso al lector universitario; supone un conocimiento de su objeto que no es frecuente; y también por un problema práctico: estos textos críticos no ha aparecido en las editoriales que tienen distribución continental. Este cuestionamiento que empezó a realizarse en los ochenta ha tenido un carácter multidisciplinario; y en ella puede incluirse el cuestionamiento al pensamiento de Popper que, en aspectos centrales de su pensamiento, coincide o es complementario con el de Hayek. Una muestra de esta conexión es que los neoliberales latinoamericanos hacen suyo el concepto popperiano de “sociedad abierta” (Levine 1992). En esta tarea intelectual han participado economistas, sociólogos, politólogos, filósofos, teólogos y otros investigadores, de distintos países de la región: Atilio Borón, Wim Dierckxsens, Alfredo Eric Calcagno, Alfredo Fernando Calcagno, Renato Cristi, Enrique Dussel, Ana María Ezcurra, Raúl Fonet-Betancourt, Helio Gallardo, José Fernando García, Ricardo Gomez, Francisco Gomezjara, Herminia Foo, Norbert Lechner, Jorge Millas, Jorge Mera, Raúl Prebisch, Pablo Richard, Julio de Santa Ana, Felix Schuster, Elsa Tamez, Jorge Vergara y otros. Franz Hinkelammert, como ya se decía, es el principal de estos investigadores críticos.

Puede verse en este listado provisional que los investigadores del Departamento Ecuemérico de Investigaciones de Costa Rica han tenido un papel relevante, y parte importante de estos textos han aparecido en los libros y revistas de su editorial. Asimismo, Clacso en los ochenta auspició u organizó seminarios de análisis crítico del neoliberalismo y del pensamiento de Popper, y en los congresos de la Asociación Latinoamericana de Sociología se han presentado diversos trabajos de crítica al neoliberalismo (*Crítica y utopía* 1984, Vergara 1991 y Alas 1992).

Los referidos autores han mostrado que el neoliberalismo no es sólo una teoría económica, sino un concepción del conocimiento, del hombre, de su libertad, igualdad, de la sociedad, la historia, el derecho y otros aspectos; asimismo, que contenía supuestos teológicos (Hinkelammert 1984, Vergara 1984 y 1991). En suma, que tiene la pretensión de ser una cosmovisión que responde a las principales preguntas sobre el hombre, el sentido de la vida humana, la sociedad y sus principales subsistemas. Dichos autores cuestionaron los distintos aspectos de dicha teoría de modo radical, en el sentido de ir a la raíces, a los principios teóricos, en que se basa la discursividad neoliberal.

Sólo excepcionalmente los autores neoliberales o cercanos a esta corriente han tratado de responder a estas críticas. Muestra de ello es que el libro *El desafío neoliberal*, que reúne artículos de los principales neoliberales latinoamericanos, no menciona a ninguno de los autores incluidos en el listado precedente (Levine 1992). En general, esta crítica precedió a la de autores del norte, europeos y norteamericanos, entre los que se cuenta Tony Andréani, Perry Anderson, Pierre Bourdieu, Robert Castel, Ralf Dahrendorf, John Galbraight, Crawford Macpherson, Chantal Mouffe, entre otros. Esto se explica por una diferente situación histórica: la modernización neoliberal como "ajuste estructural" se aplicó primero en América Latina, y de un modo mucho más profundo que en Europa, y fue puesta en práctica de modo temprano y radical por la dictadura de Pinochet desde mediados de los setenta.

Ciertamente, que el diseño antecedió la práctica, y éste se encuentra no sólo en las obras de Hayek y Friedman, sino en la llamada teoría del desarrollo de la Escuela de Chicago, y en los Informes de la Trilateral, y en las obras de Brzezinsky, su principal ideólogo, a comienzos de los setenta. En esos textos se declara la obsolescencia de los Estados nacionales de los países periféricos para articular sus economías a la de los países centrales, y su sustitución por las empresas transnacionales. Asimismo, se considera que las medidas proteccionistas obstaculizan la “interdependencia”, por ello las economías periféricas deben abrir unilateralmente sus mercados al comercio internacional, y a las empresas transnacionales (Hinkelammert 1977: 127 a 166).

Varios de estos autores, especialmente Hinkelammert, han cuestionado con importantes argumentos las pretensiones de científicidad del neoliberalismo. Este aspecto es de mucha importancia, pues la apelación a la científicidad ha sido uno de los principales argumentos de legitimación de esta doctrina, incluso para invalidar cualquier crítica proveniente de otras teorías, puesto que el neoliberalismo

se autodefine como la única teoría económica científica. Popper, por su parte, avaló dichas pretensiones, pues siempre puso como ejemplo de científicidad social la teoría económica neoclásica.

Los autores mencionados han refutado las pretensiones de validez de las diversas concepciones que constituyen la teoría neoliberal. Mencionaremos algunas de estas refutaciones. Se ha cuestionado el individualismo metodológico de Popper, que Hayek ha incorporado a sus teorías, porque no permite comprender las relaciones sociales (García 1992 y 1994). La concepción individualista posesiva del hombre como un ser egoísta, guiado por la racionalidad mercantil, cuya relación básica a la realidad es la de propiedad, ha sido cuestionada por muchos pensadores modernos, y especialmente por los anarquistas, Marx, los principales autores del liberalismo democrático y otros. Asimismo, se trata de una concepción metafísica proveniente del liberalismo clásico del siglo XVII y XVIII (Vergara 1984).

La concepción del hombre como ser de normas y de tradiciones es de carácter conservador; y busca evitar el análisis crítico de las tradiciones, y olvida que las normas son habitualmente interiorizaciones de relaciones de poder y obstáculos a la libertad humana (Idem). La exclusión de la dimensión positiva de la libertad, en la concepción neoliberal de libertad, es pseudoaxiomática e injustificada. Hayek no consigue elaborar un concepto consistente de libertad negativa y la diluye en la casuística (Millas 1983).

La concepción de la ley de Hayek se contrapone a la de (San) Pablo, pues éste rechaza toda ley que domina y esclaviza a los seres humanos, que constituya un orden ciego que no tome en cuenta las situaciones, los lugares y los tiempos. Justamente, éste es el orden social autorregulado que propicia Hayek. Cuando la ley es "elaborada para regular las relaciones humanas para el bien de todos y todas es buena, justa y santa. Pero, en el momento en que se coloca por encima de los seres humanos y es absorbida por el pecado, se vuelve negativa" (Tamez 1997: 15 y 16). El neoliberalismo ha pretendido, como ya lo intentó el liberalismo clásico, fundar su concepción del Estado y la sociedad en una antropología. Sin embargo, no pudo evitar la circularidad, pues ha elaborado su concepción del hombre extrapoliándola de las relaciones sociales existentes (Macpherson 1962 y Vergara 1984).

El neoliberalismo se autodefine como filosofía de la libertad, pero es incompatible con la concepción actual de los derechos humanos, entendidos como derechos básicos, económico-sociales políticos y culturales. Tampoco acepta el derecho a la vida de todos, pues somete la vida humana a la lógica de reproducción de la lógica del mercado (Mera 1983). Es un error del neoliberalismo considerar la racionalidad formal como un juicio neutral que haría del mercado "un imperativo técnico", pues, como lo ha mostrado Weber, la racionalidad formal del mercado está unido a un conjunto de condiciones materiales puesto que los precios son resultados de luchas y compromisos; "el cálculo riguroso del capital está vinculado (...) a la existencia de una relación de dominación" (Lechner 1986: 241). Asimismo, el rechazo de la justicia social o distributiva se dirige a la vez contra la racionalidad material de las masas y su participación política que le permite mejorar sus condiciones de vida. El programa de Hayek de "derrocar la política" implica dejar de intentar determinar colectivamente el orden social y la administración de los medios de vida, y desorganizar todos los grupos que puedan oponerse al reordenamiento capitalista; busca atomizar el proceso económico y eliminar la reponsabilidad social (Ibid) .

Se ha dicho que sus principales leyes carecen de validez universal, puesto que las condiciones y estructuras de las economías periféricas impiden que se produzcan las condiciones de equilibrio pronosticadas por la teoría (Prebisch 1981 a). Los liberales exaltan los derechos individuales pero, en las condiciones de las economías periféricas, la aplicación de esta teoría lleva a la restricción de la libertad y la violación de dichos derechos (Prebisch 1981 b). El monetarismo propicia la acumulación puramente monetaria, la cual "es, una acumulación de "capital desempleado", que deja de ocupar el trabajo (productivo) a partir de apuestas sobre la explotación más intensa de ese trabajo en el futuro; (...) y mientras tanto hace la guerra (de clases desde arriba), mediante una progresiva concentración de la riqueza ya existente" (Dierckxsens 1997: 19).

El concepto de democracia de Hayek es abstracto, mínimo, opuesto al del liberalismo democrático y a toda forma de socialismo; excluye su dimensión social, económica y todo proceso de democratización. La reduce a un mero método político y la somete al sistema de tradiciones, especialmente al mercado (Vergara 1984 y 1999). Popper propone un concepto de democracia que no se basa en la soberanía popular, sino en "la fe en la razón y en el humanitarismo", y que sólo puede realizarse mediante la ingeniería social fragmentaria. Asimismo, su paradoja de la tolerancia: no podemos ser tolerantes con los intolerantes, otorga al Estado la capacidad de prohibir por la fuerza asociaciones que pudieran considerarse contrarias al racionalismo crítico (García 1992). Hayek ha criticado el decisionismo de Schmitt, sin embargo, ha hecho suyas muchas de las tesis del principal teórico político del nacional-socialismo. Es así que Hayek reitera las críticas de Schmitt a la democracia parlamentaria. Asimismo, Hayek "acepta sin reservas el principio schmittiano según el cual la democracia y el liberalismo son respuestas independientes a cuestiones desconectadas lógicamente", y más aún, hace suya la concepción de Schmitt de que la "verdadera soberanía" consiste en la capacidad de decretar el estado de excepción y suspender la aplicación de cualquier parte de la constitución (Cristi 1993: 77).

Existe una utopía neoliberal, aunque ella no sea explícita, y consiste en el proyecto de funcionalización de todas las relaciones sociales a la lógica del mercado, "la racionalidad formal como ley absoluta, eliminando todo conflicto entre postulados materiales contrapuestos, o sea aboliendo la política" (Lechner 1986: 241). Sin embargo, Hayek ha propuesto una "utopía política" neoliberal. Esta consiste en entregar en forma exclusiva la facultad legislativa a representantes elegidos sólo entre "los más exitosos" (Hayek). Esta propuesta explicita el carácter político de la teoría neoliberal. Se trata de una ideología de dominación de la mayoría por la minoría de la elite del mercado, al cual se funda en la atribución pseudoaxiomática de un "Personal Knowledge" (M. Polanyi 1966), obtenido en la experiencia práctica del mercado. Dicho saber superior sería el conocimiento intuitivo "de las normas abstractas" que rigen la vida social, las cuales los capacitaría para dictar las leyes necesarias para estimular la competencia y el mercado, de los cuales dependería el bienestar de todos (Vergara 1999).

El neoliberalismo ha hecho un aporte relevante a las estrategias de globalización. El diseño de relaciones internacionales de Clinton, por ejemplo, fue un "programa neoliberal-conservador que propone o impulsa un modelo de sociedad, que es integral (no sólo económico) y, a la vez mundial -un proyecto de homogenización planetaria. En este doble sentido conforma un macrorelato, un paradigma universal, un esfuerzo totalizador típico de la Modernidad e inédito en su alcance" (Ezcurra 1997: 19).

Una parte importante de los estudios que hemos citado forman parte de proyectos de investigación más amplios, los cuales son contribuciones al desarrollo de las ciencias sociales en este período. Otra de las características de estos trabajos es la notable concordancia entre los distintos autores, considerando las diferencias entre los autores cristianos y los laicos, y que provienen de contextos nacionales y profesionales diversos. No se podría explicar esto por influencias, porque sólo en algunos casos hay constancias de que algunos autores conocían los trabajos de otros. Tampoco puede explicarse por la común adhesión a algun(os) paradigma(s) científico(s) social(es); justamente, porque se trata de un período en que éstos han entrado en crisis. Esta concordancia parece deberse a una razón más profunda. Estos autores críticos participan de ciertos supuestos culturales, los cuales constituyen un cierto sentido común compartido, un horizonte de sentido compartido por el pensamiento crítico latinoamericano actual.

Señalemos, de modo conjetural, algunos de estos supuestos: (a) el individuo no se reduce, ni podría reducirse a su dimensión económica, puesto que nuestra experiencia personal y social en América Latina nos revela identidades sociales tensionadas y complejas; (b) somos miembros de una comunidad social, aunque ella se encuentre fragmentada, en la cual las relaciones de solidaridad son necesarias no sólo prácticamente; no podemos aceptar que la vida social llegue a regirse por las supuestas leyes del darwinismo social y el radical antihumanismo neoliberal; (c) la complejidad, heterogeneidad y diferenciación cultural, social y económica de las sociedades latinoamericanas no puede ser aprehendida mediante una teoría social abstracta y esquemática que concibe la sociedad como un sistema de tradiciones que tiene el mercado como su núcleo central; (d) en América Latina el papel del Estado ha sido relevante desde sus orígenes; nuestras naciones se constituyeron a partir de proyectos estatales y, siendo relativamente débil las sociedades civiles, el Estado ha sido, en cierta medida, síntesis y

organizador de la sociedad civil. El Estado mínimo neoliberal ha implicado la privatización del Estado y del poder social en las elites políticas y económicas (García de la Huerta 1999).

Conviene señalar que la crítica latinoamericana del neoliberalismo, de la cual hemos ejemplificado con algunos de sus textos, forma parte de un proceso de de (re) descubrimiento y análisis de diversas variantes del pensamiento conservador y tradicional, habitualmente ignoradas o minimizadas por los intelectuales críticos en América Latina. Estos estudios críticos comprenden al catolicismo tradicional, realizado especialmente por los teólogos de la liberación, el discurso y practica de las iglesias, las concepciones conservadoras, el decisionismo de Schmitt, las doctrinas de seguridad nacional y la geopolítica en América Latina, la evolución del pensamiento militar, etc.

El aporte de Hinkelammert al cuestionamiento de la teoría neoliberal

La refutación a la teoría neoliberal de Hinkelammert presenta características distintivas, dentro del contexto de la crítica latinoamericana. Se inicia tempranamente, en 1970, con la publicación de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, y se ha realizado a través de más de treinta años. Dicho libro expone los resultados de una investigación teórica sobre el liberalismo y el marxismo como "ideologías del desarrollo". Esto es, como teorías que inciden en "la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural de desarrollo, (...) (y que) son parte integrante del mismo proceso de desarrollo y que tienen una importancia especial" (1970: 8). En dicha obra, el neoliberalismo aparece como una reestructuración de la teoría neoliberal que intenta reaccionar frente a los cuestionamientos del pensamiento crítico de Marx, los socialistas y los autores liberales democráticos.

Su crítica al neoliberalismo es parte constitutiva de la elaboración de su pensamiento, y no es una mera invalidación o refutación de dicha teoría. Como negación concreta de la misma, como explicitación de sus debilidades, inconsistencias, de sus limitaciones para comprender las realidades que analiza, conlleva a la vez no sólo un requerimiento de nuevas respuestas teóricas, sino una apertura y complejización del propio pensamiento que se potencia en dicho proceso.

Hinkelammert está conciente de esta dialéctica de transformación de la negación concreta en afirmación, de la productividad de esta relación crítica. Por ejemplo, en su propuesta de "la ética del bien común", señala que "ésta surge como consecuencia de la experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente" (2001: 168). Como él mismo dijo, la teoría que se efectúa desde la crítica de lo existente y de sus discursos, permite no quedar atrapado en dicha realidad, sino que descubriendo sus potencialidades, hace posible pensar otra realidad ("Entrevista a F.H" en Gomariz y Vergara 1993).

Esta dialéctica de construcción del discurso teórico se encuentra en muchos teóricos europeos de las ciencias sociales y filosofía. Hegel, Marx, Habermas, Deleuze son buenos ejemplos de ella. Sin embargo, no es frecuente en los teóricos latinoamericanos, los cuales, habitualmente, elaboran su discurso sin una significativa y explícita relación con el de otros autores. Lo emiten como un monólogo que, con frecuencia, intenta fundar o refundar las ciencias o la filosofía. En esta orgullosa o temerosa soledad, en la cual parece estar presente la imagen del pensador romántico, se pierde la posibilidad de establecer una relación crítica con los textos de los otros, que potencie y estimule el propio pensamiento. Estos hábitos intelectuales expresan la debilidad de los procesos de construcción de comunidades de investigadores en nuestra sociedades.

En el cuestionamiento del neoliberalismo de Hinkelammert, quizá podrían distinguirse dos épocas, la primera iría desde 1970 hasta 1984, cuando publica *Crítica de la razón utópica*. En ese período desarrolla la parte substancial de su crítica a la teoría neoliberal. Sin embargo, en esta fase habría que incluir *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, especialmente el capítulo I, de la Segunda Parte, donde analiza comparativamente la concepción del armonía económica de Smith, la crítica de Marx y la teoría neoliberal (1995: 63-114) En los años posteriores, dicho cuestionamiento está incorporado e

integrado a diversas temáticas económicas, políticas y teológicas, como un leit motiv está presente con diversas modalidades: "la política del mercado total" (1985), "el imperio totalitario" (1987), "las leyes del mercado y la fe" (1989 b), "la lógica de expulsión del mercado capitalista mundial" (1992), "la exclusión y destrucción del medio ambiente (por) la globalización" (1997), "globalización y derechos humanos" (1998) "la utilidad de la limitación del cálculo de la utilidad" (2001), etcétera.

El cuestionamiento de Hinkelammert se ha orientado, principalmente, a la teoría económica neoliberal, pero se extiende a su relación con el liberalismo clásico, y a ciertos aspectos antropológicos, políticos y teológicos. El primer tema se refiere a la relación entre liberalismo clásico, de los siglos XVII-XVIII, y el neoliberalismo. Como se sabe, Hayek y otros autores de esta corriente, se definen como continuadores fieles de dicho liberalismo. Hinkelammert ha rechazado esta filiación, y ha sostenido la tesis de que se trata de un liberalismo diferente, con su propia estructura teórica.

Ambos liberalismos difieren en su origen. El clásico surge en oposición al absolutismo y su intervencionismo económico tradicional: busca construir un nuevo orden político, económico y cultural. En cambio, el neoliberalismo aparece como la defensa del liberalismo posesivo contra los proyectos de transformación del sistema, provenientes del socialismo y del liberalismo democrático. Consiguientemente sus enemigos principales son el Welfare State y las economías de planificación central. De ahí que Hayek inicie *Fundamentos de la libertad* afirmando la necesidad de recuperar los verdaderos principios liberales, y Friedman denomine el auge del neoliberalismo como "la reversión de la corriente" (Hayek 1959 y Friedman 1980).

Hinkelammert ha mostrado que estos autores, siguiendo la teoría neoclásica, eliminan el concepto de necesidades humanas proveniente de la economía clásica. Estas son necesidades objetivas que cada uno "tiene que satisfacer para vivir", y que ponen límites al descenso de los salarios en el mercado (1977: 102). Lo sustituyen por el concepto de preferencias subjetivas, con finalidades arbitrarias. Con ello cambia el concepto de racionalidad económica; en consecuencia, la pauperización de la clase obrera ya no es considerada por los neoclásicos como irracionalidad económica, y el salario "cero" es posible. Esto implica el cambio del concepto de economía. Esta deja de ser considerada la ciencia que busca organizar la obtención de los medios de vida para satisfacer las necesidades, y se convierte en la ciencia de la minimización de costos y maximización de ganancias (Ibid).

La economía política clásica diferenciaba entre los factores productivos, el capital del trabajo. Adam Smith sostenía que el precio por el uso de la fuerza de trabajo tenía un límite: el valor de los bienes necesarios para mantener con vida el trabajador y su familia (Smith 1776: 763). Friedman elimina esta distinción, y propone considerar a los asalariados como "capital humano". Debido a que ya no hay esclavitud "el capital humano no proporciona una reserva tan buena como el capital no humano" (Friedman 1966: 258). Hinkelammert observa que si tuviera razón y los seres humanos fuéramos sujetos - y no bienes muebles como los esclavos-, sólo porque las instituciones nos conceden esa categoría, entonces "el hombre es la "creatura" de las relaciones mercantiles y no su creador" (1977: 110). Se consumaría así simbólicamente "la fetichización de las relaciones mercantiles" (Ibid).

Hinkelammert muestra que los liberales, especialmente Friedman, han llevado al paroxismo el economicismo e individualismo, ya presente en la concepción del hombre del liberalismo clásico. Es así que Friedman rechaza toda idea de simpatía o compasión por el sufrimiento ajeno: la única razón para dar una limosna sería la de disminuir la sensación de desagrado que nos produce la actitud suplicante del mendigo. También sostiene que "la interioridad del hombre se ha transformado en un mercado en el cual el hombre establece relaciones mercantiles entre dos sujetos internos": un sujeto de preferencias debe vender su tiempo a su sujeto-portafolio, y recibe de él los objetos de sus preferencias (1977: 104 y 105). Asimismo, intenta reducir la decisión de una pareja de tener o no un hijo, al cálculo de costo y beneficio considerándolo sea como bien de uso o de cambio (Ibid: 106). Hinkelammert señala que la denigración contenida en el intento de reducir todos los fenómenos humanos a fenómenos mercantiles, "no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan" (Ibid: 107).

El neoliberalismo se define a sí mismo como una filosofía de la libertad y del individualismo. Consiguientemente, podríamos esperar que sostuviera que las instituciones, leyes y tradiciones, deben adecuarse a la subjetividad y favorecer la libertad e individualidad de las personas. Así, por ejemplo, lo propone el pensador liberal democrático Laski para el cual la legitimidad del estado de derecho reside en su flexibilidad y capacidad de modificarse, de acuerdo a las nuevas necesidades sociales y cambios de la opinión pública (1930). Sin embargo, la postura de Hayek es la opuesta.

Hinkelammert ha explicitado esta contradicción del neoliberalismo que se produce entre su apelación a la libertad, y el radical societalismo contenido en su exhortación de que el individuo se someta a las tradiciones y leyes sociales, aunque ellas parezcan irracionales y no sea posible mostrar su necesidad. Dice que Hayek "pide humildad frente a un sistema que no resiste la razón analítica" (1970: 28). Esta teoría o doctrina concibe la ley y las tradiciones como una Ley externa sacrificial, basada en la obediencia perfecta, que se reproduce negando la vida, en oposición a la concepción de Abraham y de Pablo para los cuales el principio de la vida está sobre la ley (Hinkelammert 1989 a).

En su análisis, descubre otra inconsistencia significativa entre la pretensión de cientificidad de la teoría neoliberal y la presencia de argumentos teológicos. Muestra que Hayek emplea estos argumentos en ocasiones significativas. Dice por ejemplo, que sólo Dios podría conocer a priori los precios antes que estos sean determinados por la oferta y la demanda. Asimismo, este autor hace suya la tesis de Smith de la mano invisible de la Divina Providencia que produciría tendencia al equilibrio en el juego de los factores del mercado, pero señala a continuación que el hombre moderno no le basta esta afirmación, y necesita pruebas de la tendencia al equilibrio en el mercado. Hinkelammert ha explicitado que Popper emplea un argumento teológico cuando dice que los utopistas quieren hacer el cielo en la tierra, y sólo consiguen crear el infierno aquí. De este modo, está equiparando las posiciones de los socialistas y los partidarios de la planificación a una herejía cristiana. También ha destacado que Michel Novak, un teólogo católico neoliberal, va más allá: afirma que las empresas transnacionales son las representantes de Cristo en la tierra, por tanto su nueva Iglesia; y así como Cristo son perseguidas y encarnecidas.

El centro de la refutación de Hinkelammert al neoliberalismo está referida a su teoría económica. Esta opción se justifica plenamente, pues toda la teoría neoliberal se basa en su concepción del mercado y la economía; por ello, puede decirse que es un "mercadocentrismo" (Hinkelammert 1997, y Vergara 1984 y 1999). Esta centralidad se observa en la formación del pensamiento neoliberal de Hayek, el cual comenzó siendo una teoría económica que después se extendió a otros campos. La referida crítica se realizó básicamente en tres obras: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970, *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1977, y *Crítica de la razón utópica*, de 1984.

Los liberales retoman y enfatizan la tesis neoclásica de que el mercado es un sistema autoregulado porque existiría una tendencia al equilibrio en el juego de sus factores. Ya en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, expuso que, sin embargo, Hayek reconocía estar a oscuras sobre las condiciones en las cuales se supone la existencia de dicha tendencia. Comenta que "la verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni es claro como podría verificarse. En el fondo se concede (...) que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional (...) El modelo matemático del equilibrio optimal, precisamente, demuestra que no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social" (Hinkelammert 1970: 28 y 29).

En *Crítica de la razón utópica*, de 1984, examina la teoría del mercado de Hayek y las críticas de Popper a la planificación, en el contexto de una investigación sobre la razón utópica en la modernidad - que muestra la existencia en ella de una "ingenuidad utópica", que cree posible realizar conceptos límites meramente pensables- y sobre "el pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual" (1984: 13). Allí desarrolla una nueva línea argumental, complementaria en lo principal de la anterior. Aquí muestra que "la competencia perfecta es un concepto límite no empírico", es decir cuyas condiciones de posibilidad son ideales y, por tanto, sólo puede ser pensado, pero no realizado.

Explica que Hayek ha reconocido que la competencia perfecta implicaría la ausencia social de actividades competitivas. El argumento refutativo principal es que la competencia real no puede producir una tendencia al equilibrio, pues ésta sólo produce y reproduce el desequilibrio. El equilibrio es opuesto a

la competencia: "podemos hablar de una negación del proceso social de competencia por el concepto límite de la competencia perfecta y, por tanto de una contradicción dialéctica de la competencia", así como en el orden jurídico existe el concepto límite de un derecho absolutamente respetado. Siempre debe haber una posibilidad de desacuerdo, si no no tendría sentido un orden normativo (1984: 61).

Afirmar la existencia de tendencias a la realización de conceptos trascendentales, entes de razón posibles porque no son autocontradictorios, sería confundir las posibilidades abstractas con las concretas, que son las únicas que pueden ser reales. "En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a tales conceptos límites (...). Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tiene ningún sentido. Sin embargo, el pensamiento neoliberal descansa sobre esta confusión" (Ibid: 62). La crítica de Hinkelammert es complementaria a la de aquellos que, como Naredo, sostienen que los conceptos fundamentales de la economía provienen de la metafísica de la Ilustración del siglo XVIII.

Asimismo, ha señalado que una de las más importantes inconsistencias de la teoría neoliberal de la competencia perfecta se encuentra en el supuesto del conocimiento perfecto, o de la previsión perfecta. Esta fue descubierta por el teórico Oscar Mortgenstern. Este indica que siempre estamos calculando los efectos posibles de un futuro comportamiento nuestro sobre el comportamiento de los otros, y viceversa. Sin embargo, esta capacidad es limitada: nunca podemos prever todas las alternativas de respuesta del otro, a cada uno de los posibles comportamientos futuros nuestros. Si pudiéramos hacerlo, jugar ajedrez, por ejemplo, no tendría ningún sentido porque conoceríamos de antemano todas las respuestas posibles del otro jugador, y éste las nuestras. La interacción es posible porque no tenemos previsión perfecta, si la tuviéramos, dice Mortgenstern, nos paralizaríamos. Hinkelammert señala que el equilibrio es imposible con previsión perfecta si hay una relación conflictiva, pero "si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo (...) el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna "paradoja insolucionable" (1984: 73). La consecuencia de esto es que "el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado" (Ibid).

Seguidamente, hace un análisis crítico de los argumentos de Popper contra la planificación, quien supone que ésta debería incluir todas las relaciones sociales, y esto es imposible de acuerdo al principio del pensamiento moderno de la limitación del conocimiento humano. Hinkelammert asevera que actualmente, las teorías de la planificación son parciales, y sólo abarcan una parte de las relaciones sociales y económicas, por ello el número de relaciones es siempre finito. En consecuencia no existe imposibilidad lógica de planificar, como lo sostiene Popper, sino sólo fáctica. Un sujeto podría alcanzar el conocimiento necesario para hacerla (1984: 160-1982).

A través de sus análisis, Hinkelammert ha hecho presente que los neoliberales, especialmente Hayek, sacralizan el mercado y le confieren los mismos atributos que la teología cristiana confiere a Dios; establecen con ello la idolatría del mercado. Es así que Hayek dice que el mercado es más sabio que ningún hombre, puesto que si sus precios son determinados por el libre juego de la oferta y la demanda, contienen más información que la que cualquier hombre podría llegar a conocer. Como Dios el mercado da vida en abundancia: Hayek cree que el sistema de mercado es el que permite vivir mayor cantidad de personas que cualquier otro sistema económico. El mercado, asimismo, es lo más poderoso que hay sobre la tierra, porque cuando se respetan sus leyes da bienestar a todos. Y, el poder de ninguno de sus enemigos prevalecerá contra el mismo. Popper, por su parte, afirma que cualquier intento de sustituir la sociedad de mercado trae la barbarie, y progresivamente se reconstituirá el mercado. También, como si fuera un organismo viviente posee sistemas de autoregulación. En consecuencia, los enemigos del mercado (planificadores globales, socialistas, demagogos y otros), son satanizados, convertidos en enemigos de Dios.

Finalmente, es necesario destacar dos aspectos claves de la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, que están muy ligados, y que, en cierta medida, sintetizan su juicio sobre esta ideología: su radical antihumanismo, y su carácter de totalitarismo mercantil. Desde sus análisis, resulta claro que el neoliberalismo es un antihumanismo o antiantropocentrismo radical, que no acepta el principio de la vida, el derecho de todos a la vida, que está a la base de la fe de Abraham, del pensamiento cristiano de Pablo,

de Tomás de Aquino, del antropocentrismo moderno de los anarquistas, de Marx, del socialismo democrático, del liberalismo social y de otras corrientes.

Los análisis de Hinkelammert han explicitado que esta teoría o ideología subordina la vida humana y su reproducción a la lógica del mercado; y legitima la exclusión del acceso a los medios de vida a las mayoría de los países del Tercer Mundo. Podría decirse que es un discurso, a la vez, legitimador y proyectivo de las elites de poder políticas, económicas e intelectuales que están dirigiendo la globalización, tanto en los países centrales como en las naciones periféricas. En este sentido, aparece como uno de los más importantes proyectos y utopías de la globalización, podría decirse que es su nueva economía política.

Ha mostrado que el mensaje principal del neoliberalismo es la negación de toda utopía de inclusión, y de respeto de la vida de todos y de sus derechos; que afirma la supuesta inevitabilidad de la imposición de los intereses de los más fuertes mediante el mercado y el Estado. Y, en ese sentido, el neoliberalismo, es una de las fuentes principales de la actual "cultura de la desesperación" en América Latina. Es muy importante que Hinkelammert haya mostrado que el origen de esta postura en general, y en especial del neoliberalismo, se encuentra en (una cierta interpretación) el pensamiento político de Nietzsche. En general, en América Latina se ha asumido la interpretación de de los filósofos franceses postestructuralistas que ven en este pensador un precursor de un anarquismo estetizante o postmoderno, y consiguientemente, minimizan e ignoran su pensamiento político.

La crítica de Nietzsche al cristianismo, al platonismo, la democracia y la modernidad, se fundan en el desprecio a las masas, a la compasión, la solidaridad y la búsqueda de la igualdad, y en la exaltación del "nuevo ideal: el del superhombre (...): ese hombre del futuro, que nos liberará del del ideal existente hasta ahora, (...) ese anticristo y ese antinihilista, ese vencedor de Dios y la nada, *alguna vez tiene que llegar*" (*Genealogía de la moral*: 109 y 110). En su última época, en *La voluntad de poder*, aseveró que: "una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos ¿Dónde están los bárbaros del siglo XX ? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada".

El análisis de estas concepciones políticas resulta clave para comprender el pensamiento político conservador desde Mosca y Weber hasta ahora, como lo ha señalado Habermas. Por su parte, Hinkelammert comenta los citados fragmentos: "Nietzsche ya expresa este neoliberalismo, aunque todavía esté en pañales (...). De la selección de la vida humana por la oferta y la demanda, se pasa a la denegación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de las leyes del Manú" (1992: 7).

Posteriormente, en *Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión*, de 1995, Hinkelammert profundiza su análisis de la relación entre el liberalismo clásico de Smith y el neoliberalismo, y la situación actual del capitalismo. Muestra que la concepción de "la mano invisible", es decir, de la tendencia a la armonía de los factores en el mercado se realiza sometiendo la reproducción de la vida humana a las leyes del mercado, de modo que si la oferta de trabajo excede a la disponibilidad de alimentos, el equilibrio se recuperará dice Smith: "destruyendo la escasez de alimentos una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios" (1774). Hinkelammert comenta: "La armonía de Adam Smith no es armonía para todos. Funciona únicamente para una clase social. Es clacista y celebra una lucha de clases desde arriba, que la burguesía lleva a cabo desde el siglo XVIII. Sirviéndose unos a otros se elimina a aquellos que no logran hacer un servicio que les permita vivir (1995: 77). Esta lógica sacrificial es explicitada y exacerbada por Hayek, quien la convierte en una característica permanente de la sociedad de mercado. Afirma que el mercado no conserva todas las vidas, no asegura el derecho a la vida de todos, porque "podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas" (Hayek 1981).

El liberalismo clásico reconoce el carácter destructivo del mercado, pero asegura que se trata de una destructividad creativa, según la cual siempre se produce más de lo que se destruye en los hombres y

de la naturaleza. Está pensada como “fomento a la productividad de la economía capitalista” (Hinkelammert 1995: 80). Muestra que Marx descubrió que la destructividad del sistema no es sólo el consumo de energías que la producción mercantil requiere o desecha, sino que mientras más crece la producción más destructiva se vuelve de la fuerza de trabajo y de la naturaleza: “al pretender una productividad siempre mayor, logran su alta eficacia a costo de una destrucción que socava el proceso productivo (...). El automatismo del mercado es una gran máquina destructora a largo plazo (...): un aumento acumulativo de la destructividad del capitalismo, tendencialmente lleva la catastrofe del sistema entero” (Ibid 80-81). Mientras la muerte de los expulsados y sobrantes para Smith es el aceite de la máquina económica, para Marx es el origen de su socavamiento. La destructividad del mercado no se produce en un espacio externo al mismo, sino que afecta sus condiciones de reproducción, es autodestructividad de la sociedad y del mercado, a mediano y largo plazo.

Señala que a fines del siglo XIX surgen corrientes humanistas burguesas, y los movimientos socialistas presionan para disminuir las consecuencias perversas del funcionamiento del mercado. Se sustituye la armonía sacrificial de Smith por una representación del mercado en equilibrio perfecto. Es la teoría de la competencia perfecta, una construcción abstracta que parte del supuesto que todos participan en el mercado y actúan con transparencia perfecta, de modo tal que éste mantiene el equilibrio de todos sus componentes. Se trata de la construcción de un modelo de mercado con una coordinación a priori de la división social del trabajo. Este equilibrio mercantil no exige sacrificios humanos. Esta es la utopía del reformismo burgués, que está a la base del Estado de Bienestar. La economía de mercado se aproximará más a esa utopía cuanto más asegure una competencia efectiva, con reformas sociales, reconocimiento de los sindicatos, políticas de pleno empleo y de desarrollo de las sociedades subdesarrolladas. El Estado de Bienestar representaría la organización adecuada para que el mercado encontrara sus metas. Hasta fines de los sesenta pareciera haber un bienestar creciente y compartido.

Pero, “en los años setenta, el reformismo burgués llegó a su límite. Los problemas del desempleo estructural de los países del centro, la frustración de las políticas de desarrollo del Tercer Mundo, y de la crisis ambiental, no podían ser ya solucionados con los métodos tradicionales que había empleado. Si se quería solucionarlos, había que tomar medidas que chocarían con los principios sagrados de la sociedad burguesa” (Hinkelammert 1995: 92). Pero, se optó por no tomarlas y se hizo lo contrario: se debilitaron o destruyeron los sindicatos, se paralizó el desarrollo del Tercer Mundo, e incluso se reestructuraron sus economías de modo que ellas aportaran mayores excedentes, mediante el pago de la deuda externa y el aumento de las exportaciones de materias primas, y se cerraron los ojos frente a la crisis ambiental. Retornó el capitalismo salvaje, que incluía las dictaduras militares en el Tercer mundo para eliminar toda resistencia a las modernizaciones neoliberales.

“Ha surgido una burguesía salvaje que le lanza a la destrucción, sin aceptar argumentos en contra. Un capitalismo frenético se vuelve contra las riquezas del planeta. Nunca se ha destruido de manera tan despiadada a la naturaleza como en la década de los ochenta. Este capitalismo aparece en nombre del anti-estatismo y del anti-intervencionismo estatal, del anti-reformismo y de la denuncia y persecución de los movimientos populares. Este capitalismo salvaje reencuentra a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador” (Ibid: 93). Sin embargo, la situación ya no es la misma que en el siglo XVII. La experiencia histórica y la crítica de Marx ha mostrado el carácter crecientemente autodestructivo del sistema. El neoliberalismo hace suyo el nihilismo y el radical antihumanismo nietzchano. Rechaza el principio de la vida: “todos los hombres tienen derecho a vivir”; realiza una regresión teórica y ética y proclama el darwinismo social irrestricto. El economista Galbraight lo comprendió bien. En una crítica a Friedman, explicita que para los neoliberales, ni los hombres débiles, ni las empresas y naciones que no sean suficientemente fuertes y competitivas, tienen derecho a vivir.

El neoliberalismo es la filosofía de este capitalismo salvaje que glorifica la eficacia de la mayor rentabilidad a cualquier precio. Conoce la crítica de Marx, pero también de Polanyi, Stuart Mill y otros autores, a la autodestructividad de la sociedad de mercado. “Para poder sostener este capitalismo salvaje, la sociedad burguesa confirma esta tendencia. Opta no por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo esta mística se transforma en proyecto. Con todo ello pasa a la necesidad del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad” (Ibid: 94). De este modo, la utopía

neoliberal, ya explicitada por Hinkelammert, como reducción de todas las relaciones e interacciones humanas a la lógica mercantil, muestra su carácter tanático: no sólo quiere realizar lo imposible, sino que el intento radical de realizarlo, significa la destrucción de las sociedades y de la naturaleza.

En su última obra *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, del 2001, Hinkelammert continúa su análisis sobre el papel de la teoría neoliberal en la situación actual. Señala en primer lugar, que el sistema vigente tuvo una gran victoria en 1989, pero ésta ha sido una victoria a lo Pirro, de la cual no ha surgido la humanización del sistema, sino al contrario la agudización de sus tendencias más negativas e inhumanas. Ahora está empeñado a vencer toda resistencia posible. Si lo lograra sería una segunda victoria a lo Pirro con la eliminación de toda resistencia, la cual significaría el final no sólo del sistema, sino de toda la humanidad. Y la vía principal para realizarlo es la profundización de la globalización económica y financiera, lo que está implicando un creciente deterioro ambiental y de la convivencia social.

El autor muestra que la globalización actual es la culminación de un proceso de mundialización que se inició con la conquista del mundo por las potencias europeas, desde los inicios de la modernidad y, posteriormente con la creación del mercado mundial el siglo XIX. El siglo XX ha experimentado un conjunto de sucesivas globalizaciones, las primeras fueron dos guerras mundiales por la repartición de un mundo, ya distribuido por las grandes potencias. El poder nuclear, por primera vez, amenazó la vida de la especie humana. Surgió “la responsabilidad por la tierra (...) (que) apareció como obligación ética y condición de posibilidad de la vida futura” (Hinkelammert 2001: 153). El descubrimiento de *Los Límites del crecimiento* del Club de Roma, en 1972, constituyó una nueva forma de globalización, y una nueva responsabilidad por la vida sobre la tierra.”La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la vida humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Lo útil y lo ético se unieron en una nueva experiencia”(Ibid: 154).

La actual globalización, desde los ochenta, ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana, una tendencia creciente a la exclusión no sólo de parte importante o la mayoría de cada sociedad, sino también de sociedades y continentes enteros, y a la vez un aumento de conflicto entre los excluidos. De esta situación surge una responsabilidad “frente a la propia capacidad de convivencia humana, frente a la cual no existe neutralidad: somos responsables, aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción” (Ibid: 155). Si queremos un mundo posible para nuestros hijos y sus hijos, si asumimos la responsabilidad intergeneracional, la salida cínica (“puis de moi, le déluge”) no es posible.”La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad del globo. La otra cara de la autorrealización resulta ser la autoafirmación del otro, e incluida en ella, también la de la naturaleza.No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro.Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir en pocas palabras esta globalización: el asesinato es un suicidio” (Ibid: 156).

Un aspecto de la referida responsabilidad consiste en realizar la crítica del discurso de la globalización, es decir de aquellas formas de pensamiento, que la mitifican, crean ilusiones infundadas y ocultan sus efectos reales indeseables. Estas ideologías obstaculizan e impiden comprender a cabalidad la situación y realizar las opciones éticas correspondientes.Por ello, Hinkelammert realiza un examen de la lógica del mercado y de la tecnología. Constata que el sujeto de ambas formas de pensamiento es un sujeto **abstracto**. El de la economía neoclásica y neoliberal es un sujeto de preferencias, como ya se ha mostrado, que no tiene necesidades. Los liberales hacen suya la concepción del hombre de Hobbes el cual está movido por un principio inercial de búsqueda del placer y de posesión, y para ello busca maximizar beneficios y disminuir costos. El sujeto de la tecnología es también abstracto y también un sujeto calculador. El sujeto del método científico es un observador – **res cogitans** frente a la **res extensa**” (Ibid: 157). Su principio inercial es la transformación del mundo de acuerdo a la búsqueda de medios cada vez más eficaces para resolver problemas prácticos surgidos en el mercado. La racionalidad de éste y de la tecnología son racionalidades parciales, delimitadas en su ámbito, e incapaces de comprender y asumir los efectos impensados de su acción, a los que consideran meras “externalidades”.

Estos sujetos abstractos son definidos como individuos aislados de la comunidad social y de la naturaleza, sobre las cuales operan, pero son externos a ella. No requieren de condiciones sociales y naturales de reproducción de la vida de los seres humanos concretos, por tanto, no los afectan las consecuencias impensadas e indeseables de la acción mercantil y tecnológica. “Hablan de la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas de su producción” (Ibid: 157). El mercado y la tecnología están inmersos en lo que puede llamarse “una mística del progreso”, por la cual se ignoran o abstraen los costos y riesgos de los actuales procesos de globalización. De estas formas de racionalidad instrumental surge un nuevo principio: “lo que es eficaz, siempre es necesario y bueno” (Ibid: 158), que se convierte en un nuevo imperativo categórico que pretende sustituir el de Kant del reconocimiento del otro siempre como un fin, y nunca como un medio, el cual puede ampliarse a la naturaleza.

Este nuevo imperativo categórico incondicional diría: **debes hacer siempre lo que es eficaz**, aunque de ello deriven consecuencias negativas. Sin embargo, dichas consecuencias explicitan los límites humanos, sociales, éticos y ecológicos de este imperativo de la razón que se ha identificado con su acción teleológica pero, desde la inmanencia de dicha racionalidad, éstas son vistas como obstáculos al desarrollo de los mercados y de la ciencia tecnológica, como irrationalidades de los que no quieren el progreso, sea por ignorancia, debilidad, intereses o nostalgias. La acción instrumental no es capaz de descubrir estos límites por sí sola, antes de la experiencia. No sabemos cual será la resistencia de un torturado o de un material a la violencia o fuerza que se ejerce sobre ellos, solo podemos conocerlo ex post, sólo cuando se atraviesa el límite, cuando muere la víctima o el material se destruye. La lógica de la globalización tecnológica y económica de la globalización es ésta: ¿Hasta donde y hasta cuando soportará la atmósfera la contaminación y el calentamiento sin que produzcan consecuencias irreversibles? ¿Hasta dónde y hasta cuando soportarán las sociedades periféricas el descenso de los niveles de vida, el aumento de la marginación y de la exclusión? ¿hasta dónde y hasta cuando podrá soportar la sociedad chilena las consecuencias psicosociales (aumento de la violencia cotidiana, del estrés, de la depresión, de las enfermedades psisomáticas, de los homicidios, suicidios, consumo de drogas, las enfermedades emocionales, etc) de la modernización neoliberal?

La respuesta de Hinkelammert a los referidos desafíos de la globalización no reside sólo en continuar realizando este análisis crítico, sino a la vez propone potenciar las resistencias a sus consecuencias destructivas mediante la elaboración colectiva de una “ética de bien común”. Esta no sería una reedición de la ética metafísica aristotélico-tomista, sino una ética que se construye desde el conflicto entre los procesos de globalización y el bien común, entendido como necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. “La ética del bien común resulta de la experiencia, experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común” (Ibid: 168)

Volviendo a la crítica al neoliberalismo, éste se ha presentado como un proyecto que liberaría a los hombres del Leviatán estatal, que ensancharía los márgenes de libertad de cada uno, y que ofrecería mayor bienestar. Sin embargo, no es así. La crítica latinoamericana al neoliberalismo, y especialmente Hinkelammert, ha mostrado la radical inconsistencia de esta teoría respecto a la definición que hace de sí misma. El neoliberalismo ha convertido al mercado en el nuevo Leviatán, al Estado en el aval del mercado, y sobre todo nos ha sometido a su nueva servidumbre, a la mayor amenaza de nuestra autonomía, y de la reproducción de la vida humana y social, en nombre de la libertad.

Querría finalizar este ensayo con un notable párrafo de Hinkelammert que sintetiza su caracterización de la teoría neoliberal: Para sus autores "se trata de desarrollar una visión de mundo, en la cual cualquier fenómeno esté sujeto al fenómeno mercantil, sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona. El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece al menos imaginarias. Se trata de un totalitarismo mercantil sin ningún límite, al cual ya nada ni nadie debe escapar" (1977: 107).

Bibliografía

- Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) (1992), *Sistemas políticos, poder y sociedad. Estudios de casos en América Latina*, Eds. ALAS, Centro de Estudio sobre América y Nueva Sociedad, Caracas.
- Cristi, Renato (1993), "Hayek, Schmitt et L'Etat de droit" en *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek y Hegel*, Ed. Kimé, París.
- *Crítica y utopía N° 12* (1984), Buenos Aires.
- Dierckxsens, Wim (1997), "Globalización y economía de casino: guerra de clases desde arriba y estancamiento económico dinámico", *Pasos N° 70*, marzo-abril, Dei, San José de Costa Rica.

- Ezcurra, Ana María (1997), "Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos", *Pasos N° 71*, mayo-junio, Dei, San José de Costa Rica.
- Friedman, Milton (1966), *Teoría de los precios*, Madrid.
- Idem (1980), "La corriente se revierte" en *Estudios Públicos N° 1*, Ed. Centro de Estudios Públicos, Santiago.
- Gamble, Andrew (1996), "Friedrich August von Hayek: *The constitution of Liberty* " en *The Political Classics*, Murray Forsyth y Maurice Keens-Soper (eds.), Oxford University Press.
- García, José Fernando (1992), "Acción humana y ley; crítica a la unidad metodológica de la ciencia" en *Popper y las ciencias sociales*, Felix Schuster (ed.), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Idem (1994), *La racionalidad en política y en ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- García de la Huerta, Marcos (1999), *Reflexiones americanas, Ensayos de Intra-historia*, Ed. Lom, Santiago.
- Gomáriz Enrique y Jorge Vergara (1993), "Teoría, epistemología y poder en la sociología latinoamericana de los noventa. Un análisis desde la crisis teórica de la sociología" en *Fermentum N° 6 - 7*, Universidad de Mérida, Mérida, enero - agosto.
- Gray, John (1986), *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Hayek, Friedrich (1959), *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1978.
- Idem (1981), "Entrevista", *El Mercurio*, 19 de abril, Santiago
- Hinkelammert, Franz (1970), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Ed. Universidad Católica, Santiago.
- Idem (1977), *Las armas ideológicas de la muerte*, Ed. Sígueme, Salamamca, 1978.
- Idem (1984), *Crítica de la razón utópica*, Ed. Dei, San José de Costa Rica.
- Idem (1985), "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta " en *Pasos N° 1*, junio, Dei, San José.
- Idem (1987), *Democracia y totalitarismo*, Ed. Dei, San José.
- Idem (1989 a), *La fe de abraham y el Edipo occidental*, Ed. Dei, San José.
- Idem (1989 b), "Obstáculos y límites de la libertad académica en América Latina" en *Pasos N° 26*, noviembre-diciembre, Dei, San José.
- Idem (1989 c), "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe" en *Pasos N° 23*, mayo-junio, Dei, San José.
- Idem (1995), *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Ed. Dei, San José.
- Idem (1998), "El proceso de globalización y los derechos humanos", *Pasos N° 79*, septiembre -octubre, Dei, San José.

- Idem (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Ed.Lom, Santiago de Chile.
- Larraín Jorge y Jorge Vergara Estévez (1998), *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina. El caso de Chile*, Informe final de un proyecto de investigación para Fondecyt de Chile.
-
- Laski, Harold (1930), *La libertad en el Estado moderno*, Ed Abril, Buenos Aires.
- Lechner, Norbert (1970), *La democracia en Chile*, Ed. signos, Buenos Aires.
- Idem (1980), "La teoría y la práctica de la política. Sobre los programas de postgrado en ciencia política" en *Estudios Centroamericanos*, San Salvador.
- Idem (1986), "el proyecto neoconservador y la democracia" en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Julio Labastida (ed.), Ed. siglo XXI, México, D.F.
- Levine, Barry B. (ed) (1992), *El desafío neoliberal, El fin del tercermundismo en América Latina*, Ed. Norma, Bogotá.
- Macpherson, Crawford B.(1962), *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona.
- Idem (1982), "Lápidas elegantes: una nota sobre la libertad en Friedman", en *Escritos de teoría*, octubre de 1982, Santiago.
- Mera, Jorge (1983), "Neoliberalismo y derechos humanos" en *Revista de Derechos Humanos N° 1 y 2*, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Millas, Jorge (1983), "La libertad-poder de Friedrich von Hayek", contribución al seminario "El neoliberalismo y la experiencia chilena", organizado por la Academia de Humanismo Cristiano, con el auspicio de Clacso, en *Anuario de filosofía jurídica y social 1996*, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Vaparaíso.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Idem (1930), *La voluntad de dominio*, Ed. Aguilar, Buenos Aires,1951.
- Perone, Angeles (1993), *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- Prebisch, Raúl (1981 a), "Las teorías del Dr. Friedman", *Hoy N° 207*, Santiago.
- Idem (1981 b), "El pensamiento de von Hayek" en *Hoy N° 208*, Santiago.
- PNUD (Programa de Desarrollo de Naciones Unidas) (1998), *Informe de desarrollo humano 1998*, Santiago.
- Polanyi, Michael (1966), *El estudio del hombre*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Sonntag, Heinz (1988), *Duda, certeza, crisis*, Eds. Unesco y Nueva sociedad, Caracas.
- Schuster, Felix (1992) (ed.), *Popper y las ciencias sociales*, dos tomos, Ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

- Smith, Adam (1774), *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Ed. F.C.E., Ciudad de México, 1979.
- Tames, Elsa (1997), "Libertad neoliberal y libertad paulina" en *Pasos N° 70*, marzo-abril, Ed. Dei, San José de Costa Rica.
- Vergara, Jorge (1984), "La contribución de Popper a la teoría neoliberal" en *Popper y las ciencias sociales*, Felix Schuster (ed.), op. cit.
- Idem (1989), "Notas sobre cultura política en Chile" en *La política como expresión de la cultura*, Miguel González y Guillermo Martínez (eds.), Corporación de Estudios Liberales, Santiago.
- Idem (1991), "La crítica latinoamericana al neoliberalismo: acción comunicativa y desarrollo del pensamiento crítico en América Latina" en *Modernidad y universalismo*, Edgardo Lander (ed.), Eds. Unesco, Universidad Central de Venezuela y Nueva Sociedad, Caracas.
- Idem (1999), "El modelo neoliberal de democracia" en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social 1999*, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso.
- Idem (2001), "La modernización neoliberal y las organizaciones del Tercer Sector en Chile" en *Polis, N° 1, vol.1, Revista de la Universidad Bolivariana*, Santiago de Chile.