

La lógica sacrificial y la inversión de los derechos humanos en el pensamiento político y teológico de Franz Hinkelammert

Álvaro B. Márquez-Fernández*
Romer Portillo**

Resumen

Se analiza en este artículo por qué para Franz Hinkelammert las relaciones sociales y políticas en la sociedad neoliberal, son represivas y coartan los derechos humanos de los ciudadanos, al no permitir un libre acceso al disfrute de los derechos a la vida, dentro de un orden político que democráticamente sea capaz de garantizarlos. El control y, a veces, supresión de estos derechos, genera un efecto perverso donde tales derechos quedan “invertidos” por medio de una racionalidad política que los declara formalmente pero que no cumple en su aplicación. Es decir, en nombre de los derechos humanos se niegan los derechos humanos a los más desasistidos y excluidos de la sociedad neoliberal. Se vive en la sumisión de esa “inversión de los derechos humanos”, a partir de una “lógica sacrificial”, que intenta constituir la aceptación de unos derechos humanos deshumanizantes. La crítica política, económica, teológica, que propone Hinkelammert se basa en la recuperación de ese “sujeto reprimido” que está en la posibilidad de superar el modelo de sociedad neoliberal a través de su praxis liberadora.

Palabras clave: Hinkelammert, sujeto reprimido, lógica sacrificial, inversión de derechos humanos.

* Profesor en la Maestría de Filosofía en Pensamiento Latinoamericano, Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA). Maracaibo-Venezuela. amarquez@gmail.com

** Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, San José, Costa Rica. PACTO: Maracaibo-Venezuela.

Sacrificial Logic and the Inversion of Human Rights in the Political and Theological Thought of Franz Hinkelammert

Abstract

This article analyzes why, for Franz Hinkelammert, social y political relations in neoliberal society are repressive and inhibit the human rights of citizens by not permitting free access to enjoying the rights to life in a political order that is democratically capable of guaranteeing them. Control and, at times, suppression of these rights generates a perverse effect, where such rights are “inverted” through a political rationale that declares them formally but does not comply with their application. That is, in the name of human rights, human rights are denied to those most neglected and excluded by neoliberal society. One lives in submission to that “inversion of human rights,” starting from a “sacrificial logic” that intends to constitute the acceptance of some de-humanizing human rights. The political, economic and theological criticism that Hinkelammert proposes is based on the recovery of that “repressed subject” that has the possibility of overcoming the neoliberal model of society through his/her liberating praxis.

Key words: Hinkelammert, repressed subject, sacrificial logic, inversion of human rights.

Introducción

El pensamiento de Franz Hinkelammert se caracteriza por su aguda crítica a la *racionalidad* de la sociedad capitalista que desvirtúa, entre otros aspectos de la vida humana, los valores éticos del *sujeto concreto*. Para él, la Modernidad genera y desarrolla una lógica *sacrificial* que anula el legítimo derecho a la vida posible de los seres humanos. Esto pone en evidencia una concepción de las relaciones humanas que se sirve del pragmatismo y del utilitarismo como formas de control social, al producir un índice considerable de exclusión y marginalidad en grandes sectores de la población mundial. Este tipo de organización societal, se opone a la construcción de una sociedad pluralista donde la convivencia social debe procurar bienes compartidos a través de la solidaridad humana.

La lógica del sacrificio que inspira a Occidente, se basa en la resignación y el conformismo pues la auténtica vida es pensada y vivida abstractamente bajo diversas manifestaciones, a través de los espacios míticos y religiosos, la pérdida y crisis de la racionalidad, el criterio de la eficacia formal y la inversión de los derechos humanos.

Los espacios míticos-religiosos responden ambigualmente cuando se les impele a comprometerse con el análisis del registro histórico de la conducta humana, pues en ellos se da lo humano como un fenómeno pero no como un proceso dialéctico que implica la transformación de lo social e histórico. La lectura social que se efectúa desde ese espacio, está tradicionalmente muy aislada del escenario real de los actores. Las complacencias y el consentimiento de estos espacios-sectores con los sectores del poder, inciden en la configuración de interpretaciones aisladas que igualmente invierten el campo de la realidad humana que colocan al hombre más allá de su ser.

De tal manera que, la necesidad de otros espacios contestatarios y anti-ideológicos es requerida constantemente para que se propicie una superación de lo anti-utópico. Esta es la razón por la que la Teología de la Liberación se nos presenta como una teología concreta, histórica:

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus proposiciones teológicas, pero a la vez sus suposiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis (Hinkelammert, 1991: 356).

El lenguaje utópico, hace posible la apertura a la transformación y los cambios en la sociedad, como el lenguaje de la Teología de la liberación en América Latina. Para nuestro autor, el lenguaje religioso se torna unívoco y sacrificial, cuando desde su ortodoxia despliega simpatías por el *status quo* de un capitalismo que le rinde pleitesías. En este sentido, un ejemplo que Hinkelammert nos da, entre otros, es el del mito del ángel

Miguel luchando contra el dragón, este es un mito clave que Occidente mantiene para legitimar su lógica sacrificial:

Todos los imperios Occidentales luchan bajo la bandera de este ángel Miguel. Como dragón se considera, siempre e inefablemente, a la víctima de la dominación en cuanto se rebela. La víctima es el dragón, no el victimario. Y como todos los imperios occidentales se establecen como imperios de la ley, el dragón siempre es el rebelde en contra de la ley, defendida por los imperios en nombre del ángel Miguel. El dragón, esos son los explotados, los dominados, los maltratados, los torturados, los desaparecidos, los hambrientos, los pobres (Hinkelammert, 1991: 99).

Esta es una mitología que polariza a la sociedad, donde el dragón representa a los explotados y el Ángel Miguel es el defensor de los imperios. Al espacio mítico le acompaña la crisis de la racionalidad de la modernidad, la cual se encuentra fracturada y suprimida de su carácter ontológico. Ella ha perdido el referente antropológico de lo humano y de igual modo toda su fuerza humanizadora y de transformación social. La racionalidad de Occidente ha desechado la raíz que la humaniza, para dar lugar a un sistema dominador donde lo importante es lo pragmático, lo instrumental y lo funcional (Hinkelammert, 2006). Es decir, la razón occidental se ha “objetualizado” y adquirido una autonomía con la cual pretende trascender, en sí misma, la dimensión de valoraciones humanas que la fundamenta y crea.

Así que, la razón en “La visión neoliberal es vista, por tanto, como un mecanismo colectivo de producción de decisiones, como un resultado del propio mecanismo de mercado. La razón de este extraño individualismo no es una razón individual. Su ser más íntimo es un *sacrificium intellectus*, la renuncia al juicio propio. Se trata de un individualismo que niega al individuo su razón subjetiva e individual. Este individualismo es irracional y, a la postre, anti-individual” (Hinkelammert, 1984).

Otra premisa de la lógica sacrificial de Occidente es la antiutopía de la postmodernidad, la cual pretende demoler los discursos humanistas de los filósofos de la modernidad, resaltando a la razón científica y la libertad mercantil como los máximos valores. “Lo antiutópico no permite inquietarse por el futuro, por los proyectos, como fuente de conocimiento, éstos pueden ser desarrollados por la racionalidad científica y potencial-

mente pueden ser conocidos por medio de las instituciones vigentes” (Jung, 1993: 51-58)¹. La distinción entre utopía y antiutopía nos la expone Hinkelammert del siguiente modo:

La utopía se dirige hacia la realización de algo. Su quiebra y por tanto su choque, es con la realidad. Ésta la obliga a corregirse; aunque llegue al infierno, el choque con la realidad obliga a salir de nuevo de él. La utopía choca con las factibilidades de la construcción del mundo y jamás puede ir más allá de ellas. La antiutopía es diferente. Ella no construye, sino se opone a nuevas construcciones y a nuevas sociedades. Si la utopía choca con las factibilidades de la construcción, la antiutopía choca únicamente con las factibilidades de la destrucción. (...) si el fin utópico es ilusorio, el hombre puede hacer lo que quiere, pero no lo logrará. Tiene que volver a plantearse la meta dentro de la factibilidad real. La acción antiutópica en cambio, no. Ella destruye y al fin autodestruye.

En este orden de ideas, la sociedad moderna se auto promueve como aquella que marcha hacia la perfección, por lo que no da espacio para otros modelos alternativos, impidiendo el diálogo con otros sectores humanos que se proyectan de otro modo en sus circunstancias reales. Así se justifica la paradoja y la contradicción de las democracias capitalistas, quienes proponiendo un ejercicio autónomo y plural de la libertad, luego la preconditionan según sus intereses de clase. La libertad sólo es realizable en la medida que no se de opciones de libertad a los presuntos (para ellos) enemigos de la libertad; la racionalidad en Occidente no está preparada para una tal intolerancia. “La libertad aparece como la capacidad de hacer la historia sin dejar dominarse por ella; la libertad llega ser una institucionalidad dentro de la cual el hombre puede escoger libremente sus fines, sin que ellos sean constantemente desvirtuados por los efectos no-intencionales de su acción intencional” (Hinkelammert, 1981, 175).

Según Hinkelammert, otro criterio que sirve de fundamento a la lógica sacrificial de Occidente es el de la eficacia formal del automatismo

1 En la obra de Jung, se amplía la idea del antiutopismo posmoderno y su negación del futuro como fuente epistemológica.

provisto por la sociedad tecno-científica. Este criterio contradice el sentido de la vida humana, desposeyendo a ésta de su fundamentación vital, eso lleva a la muerte axiológica. Una característica que da contenido a la noción de progreso de las sociedades neoliberales actuales, es el nivel de beneficios alcanzados por la automatización. Sin embargo, esta automatización técnica excluye al hombre del proceso productivo, o sea, su participación directa en los beneficios de la producción. Se sustituye el trabajo vivo de los sujetos (obrero) por el trabajo muerto, encarnado en las máquinas. La tendencia a extender más y más la producción a través de la robótica –y que tendría por límite absoluto su extensión a toda producción material–, se halla en la naturaleza del capitalismo, que busca la maximización de la ganancia: “celebramos la racionalidad y la eficiencia, pero estamos destruyendo la base de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar sobre los conceptos de racionalidad correspondientes” (Hinkelammert, 1981: 10).

Por otra parte,

(...) el progreso tecnológico infinito –de cualquier tipo– empieza en subvertir la realidad reduciéndola a una simple empiria que es campo de maniobra de los conceptos idealizados y su arrastre sobre la humanidad. No hay nada más idealista que la ciencia empírica sometida a la ilusión trascendental; y este idealismo, como todos los idealismos, es absolutamente destructor (...) en forma racional desata la irracionalidad más absoluta; es la forma en la cual el anti-utopismo logra una destructividad absoluta, desvinculando de las necesidades reales a los hombres (Hinkelammert, 1984: 200).

Ese es el sentido de la competitividad y la eficacia derivadas de la acción técnico-racional con orientación económica, donde el progreso representa un salto al vacío de consecuencias irreversibles. Eficacia y competitividad formal se fundamentan en una lógica que no asume la vida como la condición y finalidad de los valores humanos. Son criterios que generan juicios críticos sobre los medios utilizados para los fines, donde los objetivos de los medios son los que cuentan y sustentan la eficacia. En la relación medio-fin se abstrae al sujeto y no se le reconoce su proyecto vital, este se le oculta.

El sujeto frente a la cultura de la muerte

La muerte es un fenómeno humano, como diría Sartre, es el *final de la vida como acto*, el fin de un proceso, que al interiorizarlo se hace nuestro. “Hay un sentido de la muerte que nos pertenece, que al reconocerlo nos hace responsable ante ella” (Sartre, 1966: 650-674); esta comprensión de la muerte individual contrasta con la muerte en la Modernidad. En esta última (la Modernidad) se dan muchas formas de vivir la muerte sin necesariamente estar muerto. Baudrillard habla de la *muerte del sentido*, de la *soledad*, de lo *simbólico*, del renunciamiento moderno a formas de vida “naturales”, la vida que se vive es una vida abismal, entre la angustia y el desespero, entre la indolencia y la agresión, la anarquía y el absurdo. El espacio vital se nos ha cercado y cada vez más se va estrechando: el derecho a la vida, el derecho a la salud, el derecho a la paz, a la infancia, etc., pero cuando éstos no se otorgan, no se garantizan, entonces, emerge su propia negación. Así,

el derecho del acceso a los bienes de la tierra (...) se cumple en el grado en el que todos [tengan] la posibilidad de vivir, donde la muerte de unos no sea la condición de la vida de otros. Necesariamente esto desemboca en la exigencia de una determinación tal de la estructura de propiedad y de la autoridad pública, que a todos les sea posible vivir. En la imposibilidad de vivir, ahora se puede ver el pecado que vive a espaldas de la estructura social por la muerte de aquellos que no pueden vivir. Por tanto, se llega a la exigencia de una coordinación tal de la división social del trabajo, que todos puedan vivir y reproducir su vida material mediante el trabajo (Hinkelammert, 1981: 201).

Es la lógica sacrificial de Occidente quien invoca el fantasma presente de la muerte, quien se encarna en esta muerte-viva que portan los sujetos por la alienación del progreso industrial y el mercado. En la sociedad moderna la muerte se colectiviza, se proyecta y se impone a través de las leyes y las instituciones, porque dentro de ellas caemos en el anonimato y la clandestinidad, lo que niega nuestra ciudadanía humana. Son las estructuras sociales burocráticas y represivas del modo de vida burgués, las que al atraparnos con su *slogan* de bienestar social, nos imponen sacrificar nuestras vidas, nuestras familias, nuestros salarios, nuestro ocio y esparcimiento en aras de las rentas de la empresa, y de su permanencia. Al suceder esto aparece la disminución y la desvalorización de la

vida personal del sujeto vivo quien ha hecho una renuncia totalmente inconsciente al derecho intrínseco de *hacer su vida*, por la de otros. Al efecto, nuestro autor nos dice: “(...) nos da la posibilidad de plantear la relación entre el sujeto tratado como objeto, que aparece en la institucionalización, y el sujeto que se relaciona con el otro sujeto como sujeto, que aparece en la relación directa entre los sujetos, (...) siempre se trata de sujetos corporales y sensuales, que no puede relacionarse sino expresándose corporal y sensualmente” (Hinkelammert, 1981: 260).

Sustraído el sujeto del ámbito de su sensibilidad por un orden institucional (aunque casi todos lo son sin excepción, incluso la Iglesia), entonces pierde todas sus categorías de subjetividad y queda convertido en objeto. Y al no poder vivir la vida *subjetivamente*, entonces, se ve objetiva por la estructura de opresión que ha instituido la racionalidad dominante; de este modo la estructura lo termina disolviendo. En efecto:

(...) la humanización de las relaciones sociales no puede lograrse sino en el caso en el cual el sujeto que se reconoce en y por otro sujeto implicando una comunidad de bienes entre ellos, es anterior a toda institucionalización, y por lo tanto la institucionalidad subsidiaria en relación con él. Las instituciones son muletas imprescindibles dada la imposibilidad de una sociedad humana ordenada por la espontaneidad de la relación entre sujetos, que se tratan como sujetos. Por eso son subsidiarias. Si no son tratadas así, devoran al sujeto (Hinkelammert, 1981: 262).

En Occidente, cuando las instituciones del Estado y del mercado filtran y pasan a través de sus redes la condición ontológica de *ser del sujeto vivo*, entonces, se da la inversión racional de su condición humana auténtica y genuina, provocando su *real* muerte por vía de la vida institucional coactiva. Así, el mercado se convierte en una institución de la muerte cuando quita las posibilidades de adquirir lo necesario para la vida (Hinkelammert, 1981: 264)² y el Estado (Hinkelammert, 1995:

2 Añade que: “(...) las satisfacciones de las necesidades básicas -poder contar a partir del propio trabajo con alimentación, techo, salud, educación, etc- no equivale a la satisfacción de *todas* las necesidades. Ningún sistema institucional satisface jamás el conjunto de todas las necesidades. A la satisfacción de éstas se llega por la re-

117)³, igualmente, cuando no hace posible que se cumplan las leyes y los derechos que él anuncia, e intenta resolver el conflicto social a través de sus fuerzas represivas. La represión, la producción de sobrantes y la exclusión social, en la mayoría de las relaciones sociales de consumo e intercambio son ejemplos claros de estos administradores y conserjes de la muerte. Ella siempre está presente en las instituciones y en sus mecanismos reguladores.

En este sentido se entienden las reflexiones que desarrolla Hinkelammert sobre la ley que mata y la necesidad de discernirla, a través del criterio emancipador de la justicia y solidaridad comunitaria. Afirmar la vida por medio del sacrificio humano y la penuria, como condiciones legítimas para un ejercicio constitucional de los derechos humanos lo que hace es, demostrarnos el alto grado de compulsión (fuerza) del que se vale la sociedad de clases para integrar en su seno a los desposeídos de tales derechos por falta de poder económico, principalmente. Así encuentra Hinkelammert que “por la inversión de los derechos humanos –inversión de normas e inversión ideológica– el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte inseparable de la afirmación política de los derechos humanos”, advirtiendo el riesgo que se corre al dejar la vida en el sólo esfuerzo del sacrificio, con lo cual muere el sujeto de la misma. La sociedad capitalista tiene su mística de la muerte, que seduce y que atrae, transforma todo en apariencia y destruye las metas y las aspiraciones del sujeto vivo. En este orden de ideas, la muerte es la plenitud de las ausencias: ausencia de sentido, de tiempo y de espacio; al ser ausencia total se anulan todas las posibilidades y proyectos humanos. La muerte es límite de la realidad y la contingencia más radical.

lación subjetiva entre los sujetos que comparten lo que haya, sin excluir parcialmente a nadie”.

3 “El mercado total y la privatización total transforman el Estado en una estancia que es en esencia represiva, y que deja de tener funciones más allá de la represión de las resistencias. El Estado deja de tener funciones económicas y sociales, para afirmar la globalización del mercado total y los capitales. Al identificarse el Estado con el mercado total, se transforma él mismo en Estado total”.

El sujeto y la corporeidad

La corporeidad permite objetivar la vida y evidencia la contingencia, nos da ubicación temporal y espacial, historiza y da concreción al hombre, le da identidad. Lo corporal individualiza y además permite insertarse en la totalidad del mundo, las relaciones sociales de producción y la división social del trabajo. El cuerpo tiene funciones, necesidades y relaciones; y a través del trabajo busca reproducir y recrear la vida. El cuerpo vivo es la fuente generadora de las acciones, de los proyectos y a su vez es la meta de esas acciones.

Así que, el cuerpo representa la totalidad de relaciones significativas del ser humano con el mundo natural y con el mundo social. Sin embargo, es la racionalidad burguesa quien ha seccionado y disecado nuestra percepción del cuerpo, invisibilizado y hecho mercancía, o denegado y convertido en prisión del alma, y más de las veces, tema de explosión social, étnica, sexistas, y de racismo, entre otros. El cuerpo se vive y se siente en el cuerpo. Es un más acá, también. Es moralidad y mortalidad a la vez. La vida acontece corporalmente, lo que obliga a tomar en serio las necesidades y los deseos humanos del cuerpo, como los de su espiritualidad.

Según Hinkelammert el cuerpo puede ser objeto de la trascendencia en el marco de las relaciones sociales, puede ser visto como proyección de lo presente, de lo inmanente, hacia un futuro infinito, superando el fetichismo. Este tipo de trascendencia crea un dualismo mortal, donde el alma representa la verdadera vida, como lo plantea el cristianismo tradicional. Pero también el cuerpo puede ser abordado por una trascendencia que anticipa un cambio y la transformación de la sociedad, esta trascendencia por su carácter utópico no es factible. La primera visión conceptualiza al hombre despojándolo de su corporeidad (Hinkelammert, 1981), dando lugar a un sujeto formal, donde lo importante es el alma, y con este criterio dual se valora más a la institucionalidad y los sistemas autorreguladores de la sociedad moderna: “De la negación del cuerpo sigue la afirmación del alma. De la negación del goce corporal sigue igualmente la afirmación del goce espiritual. Pero no hay imaginación posible del goce espiritual, y cuando se quiere imaginar una felicidad espiritual, se recurre al goce corporal más abstracto.

(...) La felicidad espiritualizada no es más que la destrucción del cuerpo” (Hinkelammert, 1990: 268).

A pesar de los esfuerzos de la moral judeo-cristiana de Occidente por negar la corporalidad del sujeto, su referencia a la vida sensible y sensorial es irrevocable. Sin embargo, mientras la moral judeo-cristiana persigue esta renuncia aún hoy día por todos los medios, la moral burguesa que es una moral basada en la Ética protestante, busca una politización del cuerpo como posibilidad de intercambio, desconociendo con ello el valor intrínseco que tiene el cuerpo como forma material de la vida. Valor irrenunciable e inalienable.

En tal sentido, el cuerpo es fundamento para la creación y la libertad. A pesar de que actualmente está planteada una discusión sobre este asunto desde el punto de vista de las teorías de la comunicación social: la imagen del cuerpo (no el cuerpo en cuanto tal, pues la imagen corporal televisiva como otras, están hiperrealizadas a base de pseudoconcreciones estéticas) como objeto de consumo, nuestro análisis es una propuesta para hacer una reflexión desde las ideas de Hinkelammert sobre el sentido axiológico del cuerpo que tanto se ha perdido con la modernidad, y que tanto ha sido ideologizado por la moral judeo-cristiana.

En ambas posiciones se da una negación de la voluntad libre y de autonomía que puede desarrollar el sujeto sobre su cuerpo. Al confundirse esta voluntad de autonomía como una autosuficiencia de los instintos, no se le desconoce al cuerpo el principio de placer con la sensibilidad. Al insistir en su racionalización a través de códigos de conductas morales, se le proscribire de una vida inauténtica y sin complejos. La sociedad regula y norma a los sujetos conjuntamente con sus cuerpos, tratando al cuerpo como una mera representación de éstos. Cuando en la realidad el cuerpo reproduce la interioridad de cada subjetividad humana en correspondencia con sus valoraciones y sus prácticas sociales. Pero en las sociedades burguesas se le quiere imponer al cuerpo un valor de cambio, lo que propicia la destrucción de su trascendencia en el ámbito de la moralidad ciudadana. Por esta razón, para colocar un ejemplo, es que en la sociedad de consumo, la cosmetología ha fabricado del cuerpo una imagen y un objeto de intercambio con el propósito expreso de crear una ideología de resistencia a la vejez del cuerpo y a sus naturales transformaciones.

El reconocimiento intersubjetivo

Hinkelammert acepta que los sujetos humanos no pueden producir encuentros sin que se de un reconocimiento como seres naturales y corporales. La noción de cuerpo que hemos expuesto viene a confirmar esta idea que, además, hace posible la alteridad. La idea del reconocimiento se refiere a una sociedad donde el sentido gregario se funda en la solidaridad humana. No existe un mundo objetivo sin la existencia de seres humanos que lo hagan posible, y cuyas praxis sociales no estén interferidas por condicionamientos de poder, porque de este ámbito nacen los valores comunitarios y comunicativos. Al efecto, señala nuestro autor:

(...) que en la relación subjetiva no sólo se comparten objetos sino que se da también un reconocimiento. A partir de este reconocimiento surgen las emancipaciones y la imposibilidad de tolerar opresiones, discriminaciones y explotaciones. Todas las emancipaciones surgen a partir del reconocimiento vivido entre sujetos, reconocimiento que va más allá de cualquier frontera discriminatoria erigida entre ellos, en cuanto es pensado hacia el límite de la imaginación trascendental. El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad de todos los hombres. Ninguna discriminación –ni racial, ni de sexo, ni de naciones–, resiste a tal horizonte de liberación (Hinkelammert, 1984: 264-265).

El reconocimiento entre sujetos lleva implícito el poder dar cuenta de las necesidades básicas de los otros, vistos como sujetos libres que se autodeterminan. Esta es la raíz del respeto y la ética comunitaria, porque el encuentro entre sujetos exalta el principio del amor al prójimo. El reconocimiento intersubjetivo promueve la acción comunal, donde los proyectos de sobrevivencia se hacen en común, de allí salen todos los valores, no constituye otro valor sino que es el origen.

Los valores que no tienen como base la alteridad se transforman en antivalores. Un antivalor conlleva al sacrificio de otros seres humanos. Por eso, la realización de los valores tiene que estar en las posibilidades materiales de la satisfacción de las necesidades básicas de todos, en este sentido la pobreza es una negación del reconocimiento intersubjetivo.

La alteridad descubre la falacia de que todos seamos iguales. El reconocimiento no puede ser abordado en una forma esencialista o abstracta,

este reconocimiento no puede ignorar que hay estructuras económicas y políticas que promueven la negación de los otros. Esto se evidencia en las minorías privilegiadas y dominantes, y en la mayoría de los excluidos de la sociedad.

En la alteridad pública la existencia del otro es aceptada desde la distinción y la diversidad, originando un mundo real constituido por la pluralidad de las intersubjetividades, donde todos son actores y autores. Entendida la alteridad como potencia realizadora, entonces, desde ella se trasciende el campo de las institucionalidades organizadas en función del interés de las relaciones sociales de producción hegemónica. Es un reconocimiento en el que nadie deberá quedar excluido, pero es un universalismo corporal, que opta por los que tienen amenazada la vida más directamente. Asumir este proyecto existencial y antropológico hará posible la cancelación de la lógica sacrificial, que subyace en los conflictos de clase que causados por la negación de las genuinas valoraciones del *sujeto vivo*, recuperan la afirmación de su conciencia de cuerpo y de sus auténticas necesidades.

La captación de la inversión de la vida como un disvalor

La inversión de la realidad

Para Hinkelammert, hay un modelo de inversión de sentido y de significados de los hechos que son aplicables en cualquier campo social. Estas inversiones hacen desaparecer la realidad palpable de los hechos cuando son simbolizados y significados como verdades opuestas a estos hechos, cuando los valores que rigen la interpretación de la realidad palpable son absolutizados.

La inversión de la realidad es un problema de la verdad de los hechos y la verdad interpretada, siendo esta última una dimensión de los hechos. Los hechos siempre se dan en contexto con explicaciones que le preceden y le siguen, pero no puede pretenderse reducirlos sólo a sus explicaciones. Nuestro pensador ilustra esta reflexión con el ejemplo del asesino: "Una determinada muerte es un asesinato si se produce a través de la infracción de la norma: no matarás. Solamente en referencia a esta norma se trata de un asesinato. Sin la norma se trataría de una muerte

como cualquier otra. En el asesinato hay siempre un asesino y un asesinado. El asesino siempre asesina por algo. A las muchas razones del asesinato se les puede dar un denominador común: el odio. Por lo tanto, el asesinato ocurrió por el odio del asesino (...) (Hinkelammert, 1981: 281).

Los sujetos actuantes de los hechos al ser separados de sus antecedentes y su causalidad dan lugar a la sustantividad de los motivos y las causas que originaron este hecho, dando a la realidad fáctica el carácter de símbolos, convirtiéndose el sujeto sólo en un mediador entre el motivo y la causa, conversión que se da con independencia de los hechos.

El ejemplo del asesino presenta un hecho palpable: la muerte como resultado de una norma infringida; la razón del asesinato fue el odio. Este odio puede adquirir sustantividad y cuando esto ocurre víctima y victimario actúan bajo la influencia de este. Por lo tanto, fue la víctima la que provocó su muerte por el odio que despertó en el asesino; y a su vez, fue el odio del victimario lo que hizo posible el asesinato: el hecho desnudo de la muerte se transforma en una verdad distinta. El asesinado puede ser responsable de su muerte por el odio y el asesino sólo fue un mediador entre este móvil y el asesinato.

Cuando se parte de una norma a través de la cual se crea un móvil, o un marco de móviles posibles, y estos son abstraídos y absolutizados, afectan a los actores de los hechos; la actuación no es originada por la intencionalidad de ellos sino que es provocada, orientada por los móviles, lo substanciado es lo actuante y el actor sólo es un mediador, alguien que infringe la norma. Así, se invierte la realidad, la verdad de los hechos por la verdad simbólica e interpretada.

Este mecanismo de inversión es usual en la sociedad y la cultura Occidental. Por ejemplo, es aplicable a la noción de poder. El poder es definido como la posibilidad de realizar algo, entendido así es concepto abstracto y vacío de contenido. Sin embargo, el poder incide en el problema del salario del trabajador, el de la dependencia y el de la estructura de clases en la sociedad capitalista. El que tiene los medios de producción tiene el poder; para el que quiere superarse y constituir una sociedad distinta, en la que todos quepan, el poder es una tentación. Como ambos actores tienen la posibilidad de hacer algo, se instalan en la sociedad dos poderes; sólo que habrá un poder con poder real y hay otro poder que no es efectivo.

Así, el que quiera superar la pobreza y quiera asegurar un modo de producción que le permita vivir a todos nunca se les debe negar la posibilidad de hacerlo. Pero si otros quieren un sistema de producción capitalista que no permita realizar el deseo de los primeros actores, también ellos tienen la posibilidad de hacerlo. Ambos buscan el poder del poseedor de los medios de producción, y no quieren compartirlo por lo que se produce entonces una lucha por el poder. El poder instalado lucha contra el poder de quienes se resisten a este poder instalado. El hecho o la realidad palpable es que los que no tienen poder siguen sin superar la pobreza y los que lo tienen legitiman resistirse a que los otros no lo tengan (Hinkelammert, 1995); en la economía capitalista se da este modelo de inversión.

Es un hecho palpable que la vida humana debe satisfacer sus necesidades para poder subsistir; este es el fin de la economía provisto por la economía política. Sin embargo, esta finalidad de la economía se ha invertido en la sociedad moderna, cuando es sustituida por el principio de racionalidad formal que resalta la eficacia y el rendimiento en la producción. No importa quiénes puedan vivir o no. La vida de todos queda subordinada al criterio de eficacia en las relaciones mercantiles, como ley fundamental sin importar que lo fundamental es la factibilidad de la vida. Ante esta inversión no hay que olvidar que la vida es un derecho radical que no se puede ni alienar ni suprimir.

La inversión axiológica

Esta inversión ocurre cuando se absolutizan las normas y se desvalora la vida en particular, con el pretexto de proteger a la vida universal. Al universalizar valores humanos en general, se relativizan estos en sociedades determinadas. Así el “no matarás” se invierte en el dejar morir a algunos para que puedan salvarse todos; y el “no robarás” se convierte en dejar morir al hombre explotándolo para que pueda salvarse la propiedad privada y el capital, porque esto va en beneficio de la humanidad. Como señala nuestro autor, es la exigencia de la muerte para que pueda vivir el principio abstracto, adquiriendo esta una forma admisible y no activa.

Los valores que pretende alcanzar el interés general, al ser universalizados crean la conciencia en la población de que éstos no se pueden rechazar, por lo que hay que obedecerlos y cumplirlos. Obedecer y cumplir la norma universal es el criterio de justicia en la sociedad moderna. Los que tienen el poder son los que absolutizan los valores de convivencia

humana y al hacerlo así dan la opción a desconocer estos valores. “(...) las normas de convivencia humana pueden resumirse en dos: en el “no matarás” y en el “no robarás”. El primer principio respeta la vida humana desnuda y el segundo a los medios de vivir, por lo que son valores que declaran ilícito la lucha del hombre contra el hombre, al generalizarlos pierden contenido, haría falta concretizarlos y relativizarlos en una sociedad y cultura determinada.” (Hinkelammert, 1981: 311-317).

La convivencia humana exige que las normas se hagan contingente, que dependan de circunstancias fácticas para su cumplimiento, determinadas, al no ser considerados así los valores se tornan tautológicos y se olvida que las normas tienen validez en tanto pueden ser aplicadas. El rechazo de la generalización de las normas da en función de la vida humana real. La eternización de los valores solo conduce al suicidio colectivo.

La inversión de los derechos humanos

La inversión de los derechos humanos apunta hacia el tema de la vida y la muerte, en ella la vida es anulada legitimando su realidad contraria. Así en nombre de la vida se mata y en nombre de los derechos humanos se violan los mismos derechos humanos y en nombre del humanismo institucionalizado se toman posturas antihumanistas. Ante esta realidad se hace válida la pregunta ¿Puede haber algún beneficio cuando se justifica la muerte en nombre de la vida? o ¿A quiénes favorece considerar la muerte de otros como una necesidad y en determinadas circunstancias ser considerada un imperativo ético?

La muerte en una situación de inversión es justificada ocultando la falsedad de los beneficios a la sociedad que desde ella se promueve. “Cuando nosotros hablamos de la promoción de los derechos humanos, hablamos de crimen contra la humanidad. Pues bien, también los que hacen la campaña de la violación de los derechos humanos lo hacen en nombre de la defensa frente a un crimen en contra de la humanidad. (...) la tortura, la matanza, aparecen como un castigo de un crimen en contra de la humanidad: la garantía de los derechos humanos a futuro” (Hinkelammert, 1996: 88).

Cuando abordamos el asunto de los derechos humanos desde su inversión, se plantea una situación de doble defensa y violación de estos derechos. Hinkelammert reflexiona sobre este hecho en el marco de los derechos humanos como política partiendo de una pregunta: “¿Si hay

defensores de los derechos humanos; también deben haber promotores de la violación de los derechos humanos? Sólo que aquel que viola los derechos humanos no declara que él es un violador de estos derechos”.

La dimensión política de los derechos humanos tiene que ver con el listado de derechos puros, tal como los presenta la declaración de las Naciones Unidas. Estos derechos pueden ser cambiados al adaptarse a la norma vigente, resultando de este cambio la inversión axiológica. Ésta revela la relación desigual entre los conjuntos de los derechos humanos, los cuales se basan en un humanismo universal, y de quienes amenazan estos derechos como totalidad, y como principios universales, el Estado defiende estos derechos.

En tanto son normas universales los derechos humanos no son cumplidos cabalmente, siempre faltan limitarlos y relativizarlos en algún sentido. De allí la necesidad de jerarquizarlos, de buscar el derecho humano fundamental, que para algunos es el derecho a la vida y para otros es la propiedad privada y el progreso económico; hay que identificar cuál de estos derechos es el derecho radical.

En el ordenamiento consiguiente de los derechos humanos aparece un derecho o un grupo de derechos, compatibles a priori como el derecho fundamental, a partir del cual todos los conflictos entre los diferentes derechos son solucionados. (...) En relación con este derecho, todos los otros son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando ese derecho fundamental, que constituye el principio de jerarquización de todos (Hinkelammert, 1990: 137).

Los derechos humanos al ser jerarquizados por el acceso a los bienes y la propiedad privada, se convierten en el derecho a la expropiación de la vida de los otros en su autonomía y libertad. Esta jerarquización valora al extremo las relaciones sociales de producción y al mercado como la institución autorreguladora. El mercado como institución autorreguladora es sacrificial, los que no son capaces de integrarse a él son excluidos, así el sistema regulador determina quién es sujeto y quién no, es un sistema esencial y estructuralmente sacrificial. Esta ha sido la jerarquización propia de la tradición burguesa.

Cuando se declara el principio jerarquizador como un principio de la vida concreta, se enfatiza en el principio de acceso a los bienes de la

producción. Lo que hace que entren en conflicto el principio jerarquizador que es capaz de invertir el sentido humanizador de los derechos humanos, en algo opuesto a los propios derechos que se le otorgan a los seres humanos, con los principios genuinos de los derechos humanos que deben favorecer y permitir el cumplimiento de todos los derechos sin exclusión de ninguno de ellos.

El papel de los movimientos defensores de los derechos humanos se orienta hacia una solución política de este conflicto que se produce por el control de los derechos en las sociedades neoliberales. El criterio desjerarquizante de las mayorías que reclaman la auténtica aplicación de los derechos humanos enfrenta la lógica del capital y de la propiedad privada como principio fundamental para la regulación y aplicación de los derechos humanos por igual. Lo que se propone es una sociedad donde quepan todos, una sociedad sin excluidos. En la sociedad capitalista la mayoría sirve a la minoría, con una lógica contraria la minoría deberá desaparecer de su rol dominante.

Al poner en duda el principio de jerarquización aparece el crimen político e ideológico que legitima la violación de estos derechos en estos criminales. El terrorismo de Estado tiene como fundamento esta lógica, ella está latente en la estructura interna del mismo, cuando se manifiesta que se capta como natural y automáticamente quedan justificados los aparatos represivos que siempre buscan castigar el crimen ideológico, comprendido como crimen en contra de la humanidad. Visto así, estos aparatos son los garantes de los derechos humanos; y lo que para algunos es la defensa de estos derechos para otros representa una violación.

La inversión de los derechos humanos es un asunto que refleja la ambigüedad, la arbitrariedad y la conflictividad que rigen las relaciones humanas que caracterizan a las sociedades represoras capitalistas. Es una categoría relacional entre quienes detentan el poder y sus receptores sociales. Puede observarse en situaciones concretas, tales como el terrorismo político, en la suspensión de las garantías constitucionales, en los hechos de guerra, de conquista, de colonización, en el racismo, el machismo, etc. En todos estos sucesos sociales, la negación de la vida es interpretada como inversión de este derecho, y no como su violación.

Como se aprecia, el tema de la inversión de los Derechos Humanos se refiere a un problema que afecta al ser humano en su especificidad y

concreción, y que inicialmente puede ser abordado teóricamente. Se trata de discernir sobre aquellas situaciones, en la sociedad neoliberal, donde se restringen la validez de los derechos humanos. Al tratar sobre la inversión se comprende, a través del análisis de Franz Hinkelammert, cuál es la lógica que permite a este tipo de sociedad, dar lugar a la violación legítima de la vida justificando tal acción con el pretexto de defender a la Humanidad. “Una vez cerrado este circuito sacrificial, no hay nada que no sea lícito. Cualquier sacrificio humano, cualquier violación de los derechos humanos se justifica, y ninguna conciencia moral del mundo puede legítimamente intervenir... La moral del Occidente exige más sacrificios humanos que cualquier sociedad anterior” (Hinkelammert, 1991: 36).

La sociedad occidental ha generado y desarrollado una lógica sacrificial que anula legítimamente los derechos humanos en aquellos que advierten que la vida de todos es necesaria y que ésta es más importante que las estructuras en la sociedad (El mercado, el Estado, el capital, etc.). Para el discurso de las clases dominantes la inversión de los derechos humanos no puede considerarse como la violación de estos derechos, aunque implique su negación; tampoco es la anulación de estos derechos, aunque pierdan su valor en una situación de inversión de derechos humanos.

La reflexión sobre los derechos humanos tiene como eje el derecho a la vida posible, entendida como aquella que debe hacer posible la exigencia de condiciones materiales para poder sustentarse. La inversión de la vida siempre ha estado presente en la sociedad neoliberal como práctica político-social, ésta tiene regularidad histórica, lo cual hace posible y válida su comprensión racional. Es una práctica política que opera con la finalidad de proteger al sistema socio-económico establecido, controlando cualquier resistencia o subversión al Sistema que protege. La Inversión de los Derechos Humanos, en la reflexión de Hinkelammert, reproduce las polaridades de la sociedad de clases, en ella se evidencia el desequilibrio existente en la relación de dos entidades colectivas que tienen un estatus social determinado.

La “inversión de los derechos humanos”, como “inversión de la vida” presenta, además, un problema de dualidad comunicacional. En ella hay la confrontación de dos discursos antagónicos e irreconciliables, discursos que se configuran en el contexto de una gramática alienante y

de otra alienada, son discursos que determinan el valor y el contenido social de las conciencias de los sujetos históricos confrontados. La “inversión” representa la confrontación de dos discursos, de dos cosmovisiones distintas; un discurso distorsionador de los signos y los significados que se imponen como un instrumento de poder y de dominación por medio de la práctica ideológica, frente a otro discurso que se presenta contestatario.

La inversión de los derechos humanos confronta dos valoraciones del mundo y de lo humano que no pueden tener síntesis. Por ello se descubre la ambigüedad de los universalismos democráticos, aquellos que declaran “todos los hombres son iguales”. “Igualdad que se promociona por la *Isonomía* (igualdad ante la ley), la *Isegoría* (igualdad ante las oportunidades de producción de bienes) y la *Isocracia* (igualdad ante la posibilidad de gobernar). Estos universalismos son supuestos y su factibilidad estará destinada al futuro” (Hinkelammert, 1995: 145-148).

La sociedad democrática y moderna no advierte que este tipo de situación pueda darse en ella. Sin embargo, desde la ubicación de los que sufren, de los excluidos, de los postergados, el tema despierta interés porque permite poner en cuestión y discernir, desde la contingencia humana, sobre los derechos humanos institucionalizados. Esto da otro sentido a los derechos humanos, sentido que es asumido y proclamado por la mayoría de excluidos de la sociedad neoliberal. La realidad de tal contradicción no puede ser mostrada por la sociedad democrática ya que, ella es por esencia defensora de los valores éticos universales representados en los derechos humanos. De allí, que la anulación de estos derechos, en la sociedad democrática, no se entienda como violación; y que realmente representen una inversión, es decir, la aplicación de los derechos humanos por su contrario.

El tema de la inversión de los derechos humanos parte de la realidad, es observable en situaciones específicas como en los hechos de guerra, de conquista, de colonización, en el terrorismo Institucional, la pobreza extrema etc., como se ha señalado. Todas estas situaciones son comunes en los países de América Latina y expresan el menosprecio y la agresividad de la Sociedad Occidental hacia sectores sociales postergados.

En su problemática la inversión de derechos humanos toca aspectos jurídicos, aunque ella no es un fenómeno estrictamente legal, pero se hace visible y se justifica por medio de la ley. Para Hinkelammert la in-

versión de los derechos humanos trasciende lo penal, ésta se refiere al crimen considerado ideológico, aquel que cuestiona la estructura de un sistema establecido.

La inversión de los derechos humanos no es un problema puramente ideológico, pero se sustenta en marcos categoriales que ocultan su contradicción. Hay diferencia entre la inversión ideológica y la inversión de los derechos humanos. La primera se da por reflejo y justifica la necesidad de las estructuras económicas. Por otro lado, la inversión de los derechos humanos se refiere a una práctica política que se sustenta en estructuras ideológicas con la finalidad de proteger al mercado, al Estado y a la Sociedad neoliberal, que se presenta como aquella que no tiene alternativa.

La inversión de los derechos humanos no es factor que forme parte de algún sistema económico, pero es una práctica que se ejerce cuando se ve amenazada la propiedad privada, la cual se convierte en el único criterio válido para definir la sociedad, los valores y la Vida. Aunque la inversión axiológica tiene una gama de referencias que le sirven de antecedente, como la relación dialéctica entre crimen y castigo, el reflejo ideológico, la inversión de la propiedad privada por la vida; en Hinkelammert esta inversión tiene una distinción notoria, sobre todo cuando refiere a los derechos humanos. La base que subyace en la inversión de los derechos humanos es el humanismo institucionalizado, y que a su vez es el fundamento del antihumanismo occidental. Dos conceptos universales del ser humano se enfrentan, originando un idealismo, en función de lo humano, sin esperanza.

La inversión del Cristianismo

Para Hinkelammert esta inversión se nota en el origen de la iglesia Cristiana. Si se interpreta el mensaje de Jesús como carisma profético, descubrimos que hay en él elementos que sobrepasan a la institucionalidad y la oficialidad de la iglesia, un ejemplo claro son las bienaventuranzas. Estas optan y están a favor de todos los marginados de la sociedad: enfermos, pobre, los presos, ante ellos hay que ser solidarios y desarrollar un amor al prójimo sobrepasando la institucionalidad. El ejemplo de los pájaros que registra las bienaventuranzas resulta un carisma que inspira y orienta a un tipo de sociedad donde lo más importante es preocuparse por la vida y la solidaridad; pero no por la institucionalidad eclesial: "Si hablamos que estos elementos del mensaje de Jesús como el carisma cris-

tiano, resulta que este carisma puede promover una inquietud humana hacia tales metas y movimientos sociales inspirados en ellos, pero jamás puede ser tomado en sentido nítido, para la institucionalización en una iglesia, ni de una sociedad entera” (Hinkelammert, 1990, 231-232).

La institucionalización promueve valores distintos a los que promueve el carisma de Jesús, aunque ésta surja como posibilidad de mantener y preservar estos carismas. El problema surge cuando se aísla al carisma cristiano, y la institución promueve valores contrarios tratando de afirmarlo. El carisma cristiano se dirige a la humanidad entera y no a pequeños grupos, este tiene una dimensión social y económica incuestionable. Por ejemplo, la expresión el “Dios de la vida” reacciona política y económicamente a las propuestas carismáticas de Jesús. El Dios de la vida refiere a la vida humana, por lo que la voluntad de este Dios es que todos puedan vivir, es el Dios que reclama la posibilidad concreta de vivir, sobre todo de aquellos que han perdido esta posibilidad. En este sentido el cristianismo original rechaza la pobreza como producto social ya que representa la destrucción total de la vida.

Sin embargo, para el cristianismo occidental la pobreza pierde su contenido material y se espiritualiza convirtiéndola en una bienaventuranza y en una virtud. El cristianismo de Occidente se resiste a la condición humana cuando conceptualiza al ser humano como un ente dual. En este sentido el dualismo cuerpo y alma refleja también la inversión del mensaje cristiano original. “La relación cuerpo-alma sólo nos indica que el cuerpo es vivo y animado. Para él la opción por la vida mira lo corporal y sólo se puede vivir satisfaciendo las necesidades vitales. Por lo tanto, es necesario valorar una ética del cuerpo que consiste en la armonía de las exigencias del cuerpo y la satisfacción de sus necesidades” (Hinkelammert, 1990: 260).

La inversión del cristianismo se hace notoria en occidente donde se habla de la vida verdadera y eterna, cambiando el sentido a la ética corporal, coloca la vida en el más allá. Por lo que no hay que preocuparse por las riquezas de este mundo. Luego, el dualismo separa el bien del mal, y el Dios cristiano se coloca del lado del alma que representa el bien y el mal es colocado del lado del cuerpo. Así el Dios de la vida del cristianismo original se convierte en el Dios de la vida del alma; en oposición al Dios de la vida del cuerpo, este último sólo va a representar la cárcel del alma.

Esto revela la oposición de un cristianismo utópico con cristianismo antiutópico, donde el cuerpo es castrado. Lo antiutópico trata de una vida que no puede gozar y satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, el cielo y el paraíso van a estar por encima del cuerpo, pero el infierno es lo contrario. Si el cristianismo original reclama con exigencia el pan para poder vivir, en su inversión al hombre sólo le basta vivir de la bendición.

En el Occidente cristiano, la misma eucaristía se transforma en la celebración de la muerte, de la crucifixión. El pan es transformado en carne y el vino en sangre. En sus inicios la eucaristía celebra la resurrección y sucede lo contrario, la carne se convierte en pan y la sangre en vino, esto contrasta con el pan de la hostia, la cual simboliza el cuerpo etéreo. La ostia es un pan que no satisface necesidades. En el cristianismo antiutópico se desprecia el cuerpo y se aprecian los valores eternos desvinculados del mundo. La inversión del cristianismo promueve un futuro en el que lo utópico desaparece. La tierra nueva será la destrucción de todo lo mundano y esto será el paraíso: “El cristianismo antiutópico es lo que Marx llama la religión del hombre abstracto. Es el cristianismo de la destrucción del cuerpo humano en favor del alma abstracta. Esta destrucción violenta del cuerpo es la misma esencia del sujeto antiutópico.” (Hinkelammert, 1981: 233-324).

El cristianismo utópico representa una lógica distinta, la nueva tierra dará la posibilidad de tomar el vino y comer el pan; en el cielo occidental éstos no hacen falta. Son imágenes polarizadas y la aceptación de una excluye a la otra. Así, se configuran los misterios y los sacramentos cristianos en forma polar. Así, el hombre se acerca renunciando a sus esperanzas humanas, en la otra lógica la fe consiste en la recuperación del derecho a vivir.

La inversión de la esperanza

La sociedad moderna niega cualquier alternativa para ella, lo que cierra las posibilidades a la esperanza. Hoy más que nunca la sociedad burguesa se estabiliza por la desesperanza y desesperación. Así, se da lugar a la cultura de la desesperanza, como la llama Hinkelammert, la cual penetra todos los sectores sociales, orientando el suicidio colectivo.

Según Hinkelammert la cultura de la desesperanza promueve la anomia, deshace las relaciones sociales y promueve el crimen. Es una cultura que se basa en la absolutización de la negación de las alternativas y

de las esperanzas, no deja surgir proyectos, nadie se atreve a formularlos. La posibilidad de una nueva sociedad, los movimientos de cambios y revolucionarios surgen en la cultura de la esperanza en las décadas de los cincuenta y sesenta. Al destruir la esperanza, la anomia resultante es políticamente estable. Cuando más se profundiza la desesperanza hay menos resistencia y oposición ésta pierde el sentido. Hay poderes que destruyen la esperanza, haciendo que colectividades se entregan como víctimas. Con la desesperanza cualquier proyecto político y social, se enfrenta al hecho de la imposibilidad.

La desesperanza declara la solidaridad y la dignidad humana como ilusoria, transformándola en un principio abstracto, la humanidad se hace superflua y eso permite la violación de esa dignidad, justificando la represión, la insistencia de la negación de las alternativas trae estas consecuencias. La cultura de la desesperanza y la lucha ideológica hoy tiene este horizonte, que los seres humanos hechos superfluos se vean superfluos a sí mismo. Los que han perdido su dignidad no tienen derecho a reclamar, y se destruye a sí mismo. Es la destrucción del otro en su corporeidad. Ante esta realidad la solidaridad va consistir en constituir la dignidad humana negada en su propia raíz.

Consideraciones finales

En este artículo hemos expuesto la visión global del pensamiento de Hinkelammert sobre la inversión de los valores humanos en la sociedad burguesa capitalista, a través de algunas de sus principales obras. Lo extenso de su obra escrita y la variedad de la temática indican que su reflexión se orienta hacia la construcción de una totalidad social vinculada con la realidad socio-histórica, y que para explicarla se hace necesario siempre partir de las categorías y realidades básicas de los *sujetos vivos*. Esta manera de comprender la realidad es la que nos ayudará a entender que el conocimiento humano y sus respectivas problemáticas no puede ser positivizado, reduciéndolo exclusivamente a sistemas. Pues, la acción moral, intelectual, sensible, del hombre siempre estará por encima de ello, ya que lo contrario, como hemos visto en el análisis, termina reduciendo al hombre a un objeto.

El pensamiento de Hinkelammert, es un pensamiento que no se cierra en modo alguno de manera dogmática a las situaciones que estudia,

sino, muy por el contrario, se aproxima a ellas con una auténtica vocación de saber y reflexión, buscando en las realidades cuáles son las claves para su interpretación. Desde esta perspectiva, en sus escritos observamos una particular preocupación por el espacio público de los seres humanos, elaborando a su manera una interesante hermenéutica de los discursos sociales de la sociedad moderna sobre la ética, el derecho, la moral, el sujeto, el sacrificio, la desesperanza, etc., sin dejar de someterlos a la crítica ideológica y a la interpretación filosófica de la política. De esta manera derivan los múltiples temas que forman parte de sus pensamientos.

El tema reflexionado en este artículo, la inversión de los derechos humanos, confirman este planteamiento. Realmente no hay una teoría cerrada y acabada de la inversión de los derechos humanos en los escritos de Franz Hinkelammert, aun cuando ésta se presenta, más bien, como un criterio de interpretación, también se busca fundamentar el por qué de las crisis de la sociedad neoliberal. Es un criterio de realidad que no se agota en lo ético, sino que a través de él hace juicio sobre la validez de las teorías sociales, los sistemas autorreguladores y su institucionalidad, y a la plausibilidad de todo proyecto político.

Hinkelammert discierne sobre la posibilidad de revertir el orden establecido en la vida concreta por la producción de derechos humanos invertidos, ya que esto ha contribuido notablemente a la deshumanización de los sujetos. La racionalidad instrumental de Occidente, ha creado esta dimensión perversa en el espacio de la vida, del dominio económico y la metafísica del mercado. La lógica sacrificial que subyace en estas racionalidades, interpela con fuerza a un nuevo tipo de conciencia histórica desde la cual se pueda hacer realizable el proyecto de denuncia y develamiento de este *logos* que tiraniza las condiciones ontológicas y antropológicas de los seres humanos: principio y derecho inalienable de la vida posible. En esto radica la importancia del discurso de nuestro autor para la Filosofía política y para la ética en América Latina, en tanto da lugar a un espacio desde el cual se puede reflexionar a favor de vida humana, en su especificidad y universalidad.

Finalmente, Hinkelammert como economista, teólogo y filósofo de la liberación intenta con originalidad y creatividad, un interesante acercamiento epistemológico y humanista a la realidad que nos circunda, y con este tipo de aproximación articula nuevas posibilidades que permi-

tan situar al hombre en el mundo al cual pertenece: el de la libertad de su acción humano en completa alteridad.

Referencias bibliográficas

- Hinkelammert, Franz (2006). **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. El Perro y la Rana, Caracas.
- Hinkelammert, Franz (1998). **El grito del sujeto**. DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1996). **El Mapa del Imperio**. DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1995). **Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión**. DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1991). **Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia**. DEI, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1990). **Democracia y Totalitarismo**, DEI, 2ª Edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1984). **Crítica a la Razón Utópica**. DEI, 1ª Edición, San José de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1981). **Las Armas Ideológicas de la Muerte**, DEI, 2ª Edición, San José de Costa Rica.
- Mo Sung, Jung (1993). **Neoliberalismo y Pobreza: Una economía sin corazón**. DEI, Costa Rica.
- Sartre, Jean Paul (1966). **El Ser y la Nada**. Losada, Buenos Aires.