

## Las categorías de “sujeto” y “bien común” en la teoría ético-política de Franz Hinkelammert

Por Estela FERNÁNDEZ NADAL\*

*1. La emergencia y el aplastamiento  
del sujeto: entre los mitos fundantes  
y los fundamentalismos secularizados*

**P**ARA FRANZ HINKELAMMERT el problema del sujeto tiene una dimensión histórica insoslayable. La constitución del hombre como sujeto no es una consecuencia natural, el develamiento de un rasgo inmanente a una esencia humana previamente dada, sino una determinación histórica, ligada al surgimiento y consolidación de la modernidad.

Sin embargo, no todo es moderno en la modernidad. La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Pero, precisamente por el carácter dialéctico de la negación puesta en juego, la modernidad no representa una mera ruptura con la tradición anterior; por el contrario, puede decirse que en las profundidades de su configuración ideológica se encuentran signos reveladores de ciertas deudas contraídas con el mundo premoderno. Una vía de acceso al descubrimiento de esa oscura herencia ideológica, resignificada y transformada en innumerables ocasiones a lo largo de la historia humana, pero operante y viva en las expresiones culturales más recientes, es el análisis de ciertos mitos-clave surgidos en tiempos inmemoriales como mitos de los orígenes.<sup>1</sup> La historia de la recepción y reformulación de

\* Universidad Nacional de Cuyo/CONICET, Argentina. E-mail: <esfer@lanet.com.ar>.

<sup>1</sup> Para Franz Hinkelammert, los mitos no sólo no se oponen a la razón, sino que además vehiculizan un tipo de pensamiento racional aunque no conceptual. Los materiales con los que trabaja el mito no son conceptos, sino imágenes y símbolos que articulan narraciones, a partir de las cuales pueden formularse, empero, discursos conceptuales. Cf. “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto”, en *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 293ss.

tales mitos dibuja una trayectoria en cuyas líneas puede leerse el itinerario del devenir sujeto del hombre.

Hinkelammert explora la raíz de la subjetividad en algunos mitos legados a Occidente por la tradición judeocristiana, particularmente en las figuras míticas de Eva, Caín y Abraham.

Eva connota el devenir sujeto del animal-hombre; símbolo de la femineidad, representa la rebelión legítima, que libera y humaniza frente a una ley absurda, que niega la dignidad. La prohibición de comer la fruta de un determinado árbol, pronunciada por Dios en el paraíso, es, en efecto, una norma despótica y arbitraria, cuyo único sentido es mostrar el poder del déspota y la subordinación de los súbditos al mismo. Su aceptación no libera, sino que degrada. Por el contrario, la transgresión de esa ley caprichosa es la condición de posibilidad de la toma de conciencia respecto del bien y del mal, esto es, del acceso a la moralidad. La rebelión de Eva y de Adán—que es persuadido por ella— es el grito del sujeto que se rebela y reclama libertad, y que, por el mismo acto de desobediencia, conquista su dignidad. Esa conquista equivale al descubrimiento de la infinitud humana; una infinitud que sólo puede realizarse, paradójicamente, en los límites de la finitud, representada en el mito por las maldiciones que acompañan a Adán y a Eva cuando dejan el paraíso. Tales maldiciones —la muerte, en primer lugar, el dolor corporal y el trabajo, a continuación— no son el castigo merecido ante un pecado que, como hemos visto, no ha ocurrido; son las consecuencias de la asunción de la libertad, los límites dados por la propia condición humana a la infinitud que integra también, como elemento esencial, esa misma condición. La libertad se expresa como el enfrentamiento constante de la finitud, que se sabe imposible de superar. “Las maldiciones vuelven, aparecen como *conditio* humana. Sin embargo, el ser humano no debe someterse a ellas, debe superarlas, sabiendo que toda superación es provisoria, que volverán para ser enfrentadas de nuevo”.<sup>2</sup>

Por eso no es correcta la interpretación de este mito como violación de una ley moral que origina el pecado y es castigada con la muerte; la rebelión de Eva no produce ambos fenómenos como sus efectos, sino que es el acto de libertad que ilumina la condición humana y permite descubrirla como una tensión siempre irresuelta entre infinitud y finitud, o si se quiere, como la férrea necesidad de aspirar a la libertad, no poder renunciar a ella y tener que realizarla bajo el yugo de la mortalidad. La desobediencia de Eva y Adán no es, por tanto, un pecado, sino el

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 302.

salto a la humanidad, por el que se opera el tránsito desde la necesidad hasta la sujetividad como ámbito de la libertad y la moralidad. Es un acto “que revela el pecado y la muerte, y los hace presentes, pero revela igualmente la infinitud humana”.<sup>3</sup>

En contraposición a esta rebelión legítima y dignificadora, la primera violación de la ley moral es el asesinato del hermano. Su símbolo es Caín, que mata a su hermano y comete el verdadero “pecado original”. Para Hinkelammert, este crimen es el mito fundante de la civilización, lo que está señalado en el *Génesis* mediante la caracterización de Caín y de su descendencia como promotores del progreso y “constructores de ciudades”. Toda civilización supone instancias de organización legal e institucional, y por tanto, la aparición del poder, de las jerarquías, la división del trabajo, en fin, de la desigualdad y el sometimiento de unos a otros. Ésta es la marca de Caín, que revela el verdadero significado de la “maldición” pronunciada por Dios frente al asesinato de Abel: “quien matara a Caín lo pagará siete veces”. Lamek, hijo de Caín, agregará luego: “lo pagará hasta setenta veces siete”. Su significado es el siguiente: Caín y sus hijos, representantes de la dominación, harán pagar desenfrenadamente cualquier intento de rebelión; el asesino del hermano—el dominador—, que detenta el poder de ahogar cualquier intento de liberación, hará sentir su supremacía sobre cualquiera que venga a enfrentarlo como el asesino que es. Caín matará “para no escuchar el clamor de la sangre de su hermano asesinado”.<sup>4</sup>

Las rebeliones de Eva y Adán, por una parte, y de Caín, por otra, son totalmente distintas. Mientras la rebelión en el paraíso es una transgresión que dignifica y posibilita la emergencia del sujeto humano que discierne la ilegitimidad de la ley y la desobedece en consecuencia, el asesinato cometido por Caín contra su hermano Abel no dignifica sino que deshumaniza.

Además plantean una diferencia radical en lo concerniente a la relación sujeto-ley. En el primer caso, se viola una prohibición expresa; en el segundo, el asesinato del hermano no está prohibido expresamente por una ley. Tenemos, por tanto, la violación de una ley que no es crimen, de un lado, y un crimen que no significa violación de ninguna ley. Cabe concluir, al menos provisoriamente, que no existe una correspondencia necesaria entre crimen y violación de la ley. Luego veremos que la emergencia del sujeto—su rebelión legítima— se opone siempre a la idolatría de la ley.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 297ss.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 303.

Ahora bien, el mito de Caín ha sido, en nuestra sociedad, opacado por otro, procedente de la tradición griega, según el cual el asesinato fundante no es el del hermano, sino el del padre. Su paradigma se encuentra en el Edipo de la tragedia de Sófocles. La historia de Edipo fue retomada y reformulada en clave psicoanalítica en el siglo xx por Sigmund Freud, quien la interpretó como mito fundacional de la civilización humana. Según su argumentación, antes de alcanzar un estadio “civilizado”, la vida humana se organizaba alrededor de una horda primitiva de hermanos, dominada por un padre despótico, al que los hijos asesinaron colectivamente. Como el padre asesinado era, al mismo tiempo, admirado por los hijos, el resultado del asesinato es el desarrollo de la culpabilidad, fundamento sobre el cual se edifica la decisión de no asesinar nunca más al padre, que se convierte en imperativo moral y ley de la vida social. La ley despótica del padre se transforma así en la ley del orden y de la civilización de los hijos.

La explicación freudiana no satisface a Hinkelammert, quien encuentra debilidades fundamentales en su argumentación. La horda anterior a la humanización no puede, en sentido estricto, asesinar al padre, pues no conoce el significado de la relación de paternidad-filiación ni tiene el concepto de que matar es cometer asesinato. La culpabilidad postasesinato requiere, como condición previa, de la existencia de una ley libremente asumida como obligación. El asesinato del padre no puede ser el asesinato fundante de la civilización humana, porque cualquier crimen de este tipo presupone un acto de libertad previa, a partir del cual la libertad y la responsabilidad, por una parte, y la culpa, por otra, resulten posibles.

De allí que Hinkelammert deduzca que el relato del asesinato del padre por el hijo —el mito de Edipo— es una construcción narrativa posterior al asesinato del hermano, producida con el objeto de esconder el asesinato fundante del hermano y enunciada desde el lugar del beneficiario directo de la civilización, esto es: desde el lugar del poder, ocupado por Caín y su descendencia. Los dominadores que imponen su ley, a la que declaran “ley del Padre”, utilizan este mito para legitimar el ataque a todo el que se atreva a recordarles el origen espúreo de su poder. El mito de un asesinato que nunca tuvo lugar funge como justificación del perpetuo asesinato del hermano, que el poderoso continúa repitiendo, y que resulta ahora revestido de legitimidad: ante la vista de todos, el asesinato del hermano no será sino el castigo del criminal que asesinó al padre. “El asesinato del hermano deja de ser visible y es reprimido [. . .] Un asesinato fundante del padre que nunca ocurrió es transformado en velo para impedir la toma de conciencia del

asesinato del hermano, que ocurre constantemente y que es el fundamento de la civilización misma".<sup>5</sup>

Así como el deseo reprimido regresa en el síntoma, del mismo modo el asesinato fundante del hermano, reprimido y olvidado, vuelve en la tradición judeocristiana con el mito del sacrificio no consumado de Isaac por su padre, Abraham. El patriarca del Antiguo Testamento no mata a Isaac porque reconoce en él a su hermano, esto es, toma conciencia de la común condición humana, que los emparenta, y de que el hombre no puede matar al hombre. El mito de Abraham representa, por una parte, la recuperación del acto fundante de la humanización que tuvo lugar en la rebelión de Eva frente a la ley despótica y absurda; al tiempo que, por otra, simboliza el "grito" del sujeto que denuncia el asesinato del hermano y su sanción como ley, se levanta y exige construir una sociedad no cimentada en él y en conflicto con él.

El crimen de Caín se reitera a lo largo de la historia de la humanidad y se prolonga hoy, en el marco de un sistema mundial que asesina globalmente al hermano e invisibiliza su asesinato presentándolo con el nombre de "intervención humanitaria". Del mismo modo, se reitera permanentemente el grito del sujeto, simbólicamente expresado en los mitos fundacionales analizados. Este grito llega hasta hoy, cuando vuelve y aparece como la rebelión del sujeto que descubre la necesidad de enfrentar el asesinato del hermano, si se quiere evitar la extinción de la propia vida humana en la tierra en un futuro ya no muy lejano.

## *2. La inversión de la dialéctica sujeto/ley: desde el cristianismo de la dominación hasta el fundamentalismo del mercado global*

**EL** análisis de los mitos fundacionales de la tradición judía devela, a juicio de Hinkelammert, estructuras profundas y permanentes de la condición humana que, a pesar de las transformaciones histórico-sociales e ideológicas producidas a lo largo de miles de años, se mantienen operantes en la actualidad. El esquema civilizatorio que justifica el asesinato del hermano en nombre del necesario castigo del asesino del padre ha estado vigente a través de toda la modernidad occidental.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>6</sup> "Cuando se bombardea a Serbia, se comete un asesinato del hermano. Pero Caín y sus hijos declaran lo contrario. Declaran que están castigando a los asesinos del padre. Y, ¿quién es el padre? El padre es aquel que pronunció la ley, en este caso la ley de la acumulación globalizada. El padre siempre es el poder de dominación. Es hijo de Caín que

También el grito del sujeto que se rebela contra ese orden ha sido una constante a través de la historia moderna y hasta la actualidad.

El cristianismo recuperó, en sus orígenes, la rebelión legítima heredada de los mitos judíos y la colocó como pilar fundacional de la propia, la tradición cristiana. Se trata de la rebelión del sujeto contra la ley formalizada del Estado de derecho, implantado por el imperio romano, y contra la formalización farisaica de la ley mosaica, ambas enfrentadas por Jesús. Cuando éste, en efecto, denuncia la idolatría de la ley, señala que en la raíz de la ley formal y formalizada está el asesinato del hermano; Jesús representa, por tanto, la vuelta de la rebelión del sujeto frente a la ley, en cuanto forma divinizada de la norma.

La importancia histórica del cristianismo radica, por tanto, en la producción de un corte en la historia humana que marca hasta hoy a la sociedad occidental: es la negativa al sacrificio humano que se expresa en el mandamiento de “no matarás”; su significado es la afirmación de la vida y de la dignidad del hombre, el reconocimiento del ser humano como sujeto. Dado que el sacrificio siempre aparece bajo la forma del cumplimiento de la ley, el cristianismo plantea el enfrentamiento entre sujeto y ley.<sup>7</sup> Además, en la medida en que se separó de la tradición judía y se constituyó en una religión universal, el cristianismo desarrolló un pensamiento de no-sacrificialidad universal. Más allá de todo pueblo elegido, surge la imagen de una humanidad liberada de los sacrificios humanos, que es representada en la figura del “reino de Dios”. Este reino no es, como ha sido vulgarmente interpretado, una dimensión más allá del mundo, sino que es una trascendencia interior al mundo, es la transformación de la humanidad en “reino de Dios”.

tapa esmeradamente el hecho del asesinato del hermano por la denuncia del asesinato del padre. Vuelve el asesinato del padre reprimido para tapar el asesinato del hermano, cuya sangre clama del suelo. Así fue en Iraq, así en Vietnam, así se hizo con los comunistas. Para tapar asesinatos del hermano se transforma al hermano en asesino del padre [...] En todo poder de dominación aparece eso, toda civilización se constituye en su legitimidad por este asesinato del padre. Pinochet llamó expresamente a los ‘subversivos’ asesinos del padre [...] También Stalin persiguió puros asesinos del padre, mientras la sociedad capitalista denunció a Stalin como asesino del padre. Todo antisemitismo construyó su respectivo asesinato del hermano como castigo de asesinos del padre, que en este caso era Dios mismo. Por tanto se mató a los judíos como ‘asesinos de Dios’”, *ibid.*, p. 306.

<sup>7</sup> Esto no significa que no existan antecedentes de esta cultura de no-sacrificialidad en otras tradiciones no cristianas, que, por el contrario, se encuentra profundamente arraigada en el budismo y en la religión azteca. Lo novedoso del cristianismo, que procede de la tradición judía, es la orientación del no-sacrificio hacia la transformación activa de la sociedad, y no en la salida del mundo —budismo— o en la liberación del alma respecto del cuerpo —tradición griega. *Cf. ibid.*, p. 325.

Empero luego, al transformarse en religión oficial del Imperio, el cristianismo no-sacrificial de los orígenes sufrió una inversión en su organización axiológica, por efecto de la cual fue erradicada de su complejión ideológica la atribución de un valor positivo, liberador, a las rebeliones del sujeto frente a la ley despótica. Por esa operación, el cristianismo imperial se convirtió en una herramienta de dominación y de reivindicación de la idolatría de la ley. Como resultado de esa inversión, en adelante, el cristianismo oficial reconocerá en Jesús al fundador de una nueva ley: la ley de Dios. De allí resulta el hecho paradójico de que el cristianismo contiene en su seno “dos enseñanzas contrarias que están constantemente en pugna. Se mueve todo el tiempo entre la legitimación de la dominación y la crítica a ella. El Dios de los hijos de Caín y el Dios de Abraham se contradicen en el interior de la misma religión”.<sup>8</sup>

Esta inversión ideológica supuso, como es evidente, una determinada modificación en la orientación práctica del cristianismo. Mientras en su formulación primigenia buscaba la conversión pacífica de la población del Imperio, en su nueva versión, el cristianismo —llamado a constituirse con el tiempo en la religión más agresiva de la historia y en el fundamento ideológico de la sociedad de igual signo: la moderna occidental— transformó su anterior orientación no-sacrificial en una antisacrificialidad radical y combativa. En consecuencia devino una ideología activamente persecutoria del “otro”, esto es, de quien sería en adelante acusado de cometer sacrificios y castigado “merecidamente” con el correspondiente asesinato. De esta forma, la no-sacrificialidad fue vaciada de su vocación pacifista y convertida en el móvil de la persecución y castigo de los no-cristianos —a los que se imputaría el “asesinato del padre”. El triunfo sobre ellos, su sometimiento o eliminación, serían sistemáticamente presentados como condición necesaria para asegurar la promesa futura de la paz de relaciones humanas sin sacrificialidad.

Como todo fundamentalismo, el antisacrificialismo cristiano es un antiutopismo promovido en nombre de una gran utopía, a la que se concibe como una meta empíricamente alcanzable.<sup>9</sup> En su seno, el enemigo —el otro demonizado— es considerado como el “sacrificador” que persigue una falsa utopía. Por tanto, su matanza está no sólo justificada, sino incluso legitimada, y adquiere un sesgo de sacralidad. Contra

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>9</sup> Cf. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, edición ampliada y revisada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002. Retomamos luego, en el último párrafo de este artículo, la concepción desarrollada por el autor en torno de la cuestión de las utopías y a la necesidad de su crítica.

él se cometerán ahora grandes sacrificios, que ya no serán percibidos como tales porque estarán revestidos de carácter sacral.

Así el cristianismo pacífico y marginal al Imperio se transformó en la religión oficial del Estado imperial, al que dotó, por la asunción de ese nuevo papel, de una fuente de poder extraordinario y completamente nuevo. Sin embargo, lo paradójico de esta gran victoria del cristianismo consiste en que fue, precisamente ésta, su peor derrota. Instalado el Imperio cristiano, la forma cristiana de antisacrificialidad perdió sentido y fue sustituida por las ideologías liberales que, como veremos a continuación, reemplazaron el reino de Dios por los “derechos humanos”.

Hinkelammert apunta a resaltar que la tensión ya señalada al interior del cristianismo, entre sujeto y ley, entre no-sacrificialidad y anti-sacrificialidad, no desapareció a partir del siglo XVIII, cuando la conciencia religiosa occidental fue sometida a un proceso de secularización radical. La Ilustración, raíz del liberalismo occidental actual, recuperó la tradición grecorromana que había sido cuestionada por el humanismo filosófico del Renacimiento.<sup>10</sup> Con Nicolás de Cusa, Francisco de Mirándola, Giordano Bruno y Pascal, el pensamiento renacentista había producido una nueva emergencia del ser humano como sujeto. La Ilustración enterró este “grito” y lo sustituyó por la igualdad contractual del individuo propietario.<sup>11</sup> La nueva negación del sujeto impulsó entonces el surgimiento del individualismo liberal, en cuya órbita todavía giramos.

En efecto, las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII se opusieron al Estado absolutista anterior y a la Iglesia como baluarte de ese Estado, considerados ambos como símbolos del despotismo y del dogmatismo. La lucha en contra de ambos se hizo en nombre de la sociedad civil o burguesa, conformada por un conjunto de instituciones centradas y unificadas en la institución de la propiedad privada. En consecuencia, el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente, el derecho de propiedad privada, que, una vez conquistado, pasó a jerarquizar todos

<sup>10</sup> En la mitología griega no encuentra Hinkelammert un relato equivalente al de Eva y Adán. El mito de Prometeo, que en un arranque de compasión por los hombres los beneficia, contra la voluntad de Zeus, con el fuego y la civilización, no cumple el mismo papel, pues por su carácter divino, la rebelión de Prometeo sustituye a la de los hombres. No existe posibilidad, al interior de la tradición griega, de una rebelión humana legítima; todo levantamiento contra la ley o la voluntad divinas siempre será considerado como un acto inaceptable de *hubris*. Cf. “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto” [n. 1], p. 312.

<sup>11</sup> Cf. F. Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, en *El retorno del sujeto reprimido* [n. 1], pp. 79ss.



los demás derechos humanos. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos —tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía—, que resultaron subordinados a la primacía de la propiedad privada. Se operó así una inversión de los derechos humanos, por la cual todos pueden ser legítimamente violados cuando no se someten a la vigencia de la propiedad privada como principio superior de la sociedad basada en los derechos humanos.

Formulada positivamente, esta reducción de la persona humana al derecho básico de propiedad privada significa que la persona es el individuo con derecho de propiedad. Formulada negativamente, significa: la persona no tiene derecho a aspirar o a realizar ninguna sociedad donde el derecho de propiedad privada no sea el derecho fundamental. Buscar, por tanto, otra sociedad, equivale a negar los derechos humanos mismos. Así, en nombre de los derechos humanos del siglo XVIII, todo opositor sería convertido en enemigo absoluto de los derechos humanos.<sup>12</sup>

En definitiva, un tipo histórico de sociedad —la burguesa—, con instituciones consagradas por los derechos humanos, vino a sustituir a otra sociedad histórica —la heredada del feudalismo medieval— con sus instituciones consagradas por el derecho natural y el derecho de los reyes. De esta forma, la sociedad burguesa no liberó al hombre moderno de la sacralización de las instituciones, sino que encerró a la libertad humana en otras instituciones.

La raíz de esta inversión paradójica, por la cual en nombre de la libertad se sojuzgó la libertad y en nombre de los derechos humanos se los ha anulado, está en la consagración —operada en las declaraciones del siglo XVIII— de instituciones como ámbitos de realización de los derechos humanos. El otorgamiento a las instituciones de derechos humanos despoja a los hombres de tales derechos y los sustituye por instituciones absolutizadas, que llegan a ser las únicas portadoras de

<sup>12</sup> El paradigma de la inversión de los derechos humanos se encuentra en John Locke, quien, a partir de la premisa de la igualdad de los hombres por naturaleza y el consiguiente derecho igual de todos a la libertad y a la propiedad, concluye la esclavitud legítima. Para ello establece la categoría del culpable, del individuo que en el estado de naturaleza pacífico viola la ley natural, entra en guerra contra el género humano y se convierte en un peligro para la especie, que es necesario aniquilar. El vencedor en esa guerra a muerte le perdona la vida pero lo pone, a cambio, a trabajar para él. A partir de esta argumentación, Locke justificó la esclavitud de los africanos en América y la expropiación de los pueblos indígenas. Cf. F. Hinkelammert, "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", pp. 45-75.

derechos humanos. Frente a ellas, los seres humanos sólo tienen derechos humanos en el grado en que se identifican con tales instituciones y la propia persona humana se reduce a un individuo que recibe sus derechos de las instituciones.

El actual proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto social y político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. En nombre de los derechos del mercado global —reformulación actual del derecho de propiedad privada— se eliminan y subvierten todos los derechos humanos: el derecho a la integridad del cuerpo es reducido al derecho de propiedad sobre el cuerpo; los derechos de ciudadanía son considerados como derechos de propiedad sobre el ejercicio del poder en un territorio nacional.

Hoy, el mercado global, empujado por las burocracias privadas de las empresas, ha devenido la institución absoluta. Y las burocracias privadas, convertidas en poderes no sometidos al control público ni al voto democrático, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación, y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. “Se han transformado en la gran aplanadora del propio ser humano”.<sup>13</sup> En su entronamiento culmina la gran frustración de la modernidad: el hecho de que la emancipación desembocara en la dependencia más completa.

Como decíamos, el conflicto entre rebelión legítima e idolatría de la ley —esto es, entre sujeto y ley— persistió al interior de las ideologías secularizadas, que también produjeron y condenaron sus propias “herejías” y, en consecuencia, montaron y desataron contra ellas sus correspondientes “Inquisiciones”. La última Cruzada secularizada procede del liberalismo moderno, cuyas expresiones más recientes han sido el terrorismo de las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina, en las décadas de los setenta y los ochenta, y las “intervenciones humanitarias” del capitalismo global contra las “conspiraciones mundiales terroristas”, desde los noventa hasta el presente.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> F. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto” [n. 1], p. 319.

<sup>14</sup> La lógica de dominación y aplastamiento del sujeto ha derivado, en el seno de la sociedad moderna, en la reproducción del sistema bajo el modelo de una fábrica de muerte, que proyecta fuera de sí los “monstruos” (Noriega, Arafat, Bin Laden, Hussein etc.) que necesita para legitimarse y avanzar en su tarea de exterminio. Cf. F. Hinkelammert, “La caída de las torres”, pp. 261ss y “El sujeto negado y su retorno”, ponencia presentada por el autor en el Encuentro Internacional de Ciencias Sociales y Teología “La negación

### 3. Las configuraciones históricas del sujeto en la modernidad

EVA y Abraham patentizan el grito del sujeto, su rebelión legítima contra la ley despótica y las instituciones sacralizadas. Por su parte, Cain es el símbolo del asesinato del hermano como acto fundante de la "civilización", devenido luego, en el proceso histórico, en el mecanismo prototípico del poder, que castiga el grito del sujeto cada vez que éste renace para recordar y denunciar el asesinato fundante.

Este grito resuena en toda la historia humana, pero es sometido también, a lo largo de toda ella, a un recurrente olvido y silenciamiento. Sin embargo, como olvidado y reprimido, regresa siempre y se reviste de diferentes formulaciones históricamente producidas. El grito del sujeto es, en tal sentido, un *a priori*: funge como condición de posibilidad del devenir de las formas históricas de subjetividad y las antecede. Sin embargo, en la dialéctica histórica, es ocultado permanentemente y debe, por tanto, regresar eternamente como lo nuevo. Ante la estrategia de la globalización capitalista, este *a priori* se transforma hoy en la exigencia de crear una sociedad "en la que quepan todos".

Ahora bien, como producto histórico, como *a priori* que se hace presente en un determinado momento y alcanza una determinada configuración, la condición de sujeto se constituye como tal en el marco del desarrollo de la racionalidad moderna; a lo largo de ese proceso, alcanza diferentes determinaciones y sufre cambios, hasta desembocar en una forma específica de negación del sujeto, de índole tanto real como conceptual, que se cumple en el marco de la sociedad capitalista global actual.<sup>15</sup>

El análisis de ese devenir *sujeto* del ser humano en la historia moderna devela el surgimiento de una primera determinación de la subjetividad, que tiene lugar al interior de la relación sujeto-objeto: es el *sujeto trascendental* que se presenta como pensamiento enfrentado al mundo de los objetos, entendidos como corporeidad. Este sujeto es un punto de vista exterior a toda realidad corporal, incluidos el propio cuerpo, la naturaleza y los otros hombres, que se afirma a sí mismo como autorreflexión y se eleva como juez de toda objetividad. El sujeto trascendental, "unidad aunante de lo múltiple", es el haz de luz que

---

del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad", realizado en San José, Costa Rica, en diciembre del 2002, inédito, 19 págs.

<sup>15</sup> F. Hinkelammert, "La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común" [n. 11], pp. 341-351.

ilumina y visibiliza la realidad extra-subjetiva; es, por tanto, condición de posibilidad de toda objetividad.

Ahora bien, Hinkelammert sostiene que ese sujeto trascendental, sujeto del pensamiento, contiene dentro de sí una determinación complementaria al tiempo que relativamente autónoma: la del individuo poseedor, el *homo economicus*. Se trata de una forma específica de determinación del sujeto, por la cual éste se concibe como enfrentado al mundo que yace frente a sí, dentro de un tipo de relación que recuerda la modalidad en que el amo dominador se posiciona frente a las cosas puestas a su servicio. Esta determinación del sujeto como individuo poseedor, como *sujeto calculante*, es la contracara necesaria del sujeto trascendental en la medida en que la relación sujeto-objeto es una relación de dominio y posesión del individuo sobre el mundo.

En la última centuria, diversas filosofías cuestionaron y atacaron el sujeto trascendental del pensamiento, y produjeron su crisis terminal e, incluso, su abandono. Pero esta crítica sistemática no afectó la contrapartida del sujeto trascendental: el individuo poseedor, esa sustancia calculadora en un mundo de objetos, no sólo sobrevivió a la crítica del sujeto trascendental sino que lo sustituyó en su lugar hegemónico. Con la implantación creciente de las relaciones capitalistas de producción se instaló el primado del sujeto calculador, que, en el sistema capitalista mundial desarrollado, despojado ya de la aureola de trascendentalidad, entroniza al individuo como actor solitario y autosuficiente que calcula el consumo y la acumulación creciente del mundo cósmico como eje de toda racionalidad.

Sin embargo, al mismo tiempo, la primacía del sujeto calculante no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano es un ser corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes, y que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. Esta dimensión despeja un tipo de relación diferente que remite no ya a un *yo* pensante, trascendental, frente a un mundo cósmico sometido, sino a una interacción cuerpo-a-cuerpo, esto es, a la relación de un cuerpo con otro cuerpo, que se necesitan recíprocamente para reproducir la vida, tanto individual como colectiva. Esta dimensión funda otra determinación del sujeto: el *sujeto viviente*.

La afirmación del hombre como sujeto viviente comprende una consideración de la condición humana en una doble dimensión: natural y social. El hombre es una totalidad histórico-natural, que necesita

integrarse con los demás hombres y con la naturaleza. El circuito natural de la vida humana supone, como elemento suyo, la división del trabajo social y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. Tanto ésta, como el mundo creado por la actividad humana, es un producto colectivo de la humanidad en su conjunto.<sup>16</sup> El sujeto viviente posee, por tanto, carácter intersubjetivo.

Esta forma de manifestación de la subjetividad no remite a una esencia humana previa al desenvolvimiento histórico; emerge como necesidad de resistencia frente a la hegemonía del individuo poseedor, que subordina la vida a la lógica mercantil. Surge en confrontación y resistencia ante el desarrollo de la "irracionalidad de lo racionalizado", esto es: la barbarie desatada por el cálculo de utilidades, devenido forma predominante y excluyente de racionalidad, que pone en riesgo la reproducción de la vida y amenaza la preservación de las fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla.

El problema radica en que la modernidad produce un tipo de sociedad que niega el circuito natural de la vida humana como hecho relevante y lo reprime, olvidando la premisa de la sostenibilidad de la vida como hecho primario, cuya posibilidad descansa en la reproducción de aquel circuito, y produciendo el aplastamiento del sujeto, su transformación en objeto.<sup>17</sup> Esta extrema negación del sujeto es un producto histórico de la racionalidad moderna occidental.

#### *4. La racionalidad moderna: primacía de la acción directa y ética del mercado*

EN efecto, la médula de la modernidad, presente en todas sus formas históricas, consiste en una particular operación, en virtud de la cual se reduce la totalidad de la acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin. Esto es, un tipo de acción planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales que orientan la producción y el consumo, la investigación empírica, el desarrollo y la aplicación de tecnologías, a partir del cálculo costo-

<sup>16</sup> Karl Marx desarrolla esta cuestión en su consideración del hombre como "ser genérico", tanto en su dimensión natural como social. Cf. Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires, Cartago, 1984, pp. 106-118.

<sup>17</sup> Cf. F. Hinkelammert, "La irracionalidad de lo racionalizado: comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización", en *El retorno del sujeto reprimido* [n.1], pp. 11-43.

beneficio y hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia. Esta orientación de la acción por el cálculo y su subsunción a una relación medios-fin, característica de la modernidad, ha impuesto un tipo de racionalidad reductiva. Cualquier consecuencia que exceda el campo de la relación medios-fin —que afecte o comprometa la totalidad sociedad-naturaleza en la que se enmarca la acción directa— es excluida de toda consideración: es conceptualizada como “efecto no intencional”, sobre el cual el actor individual de la acción particular y fragmentaria carece de responsabilidad.<sup>18</sup>

Esta renegación de la responsabilidad de los actores por los efectos indirectos producidos por la acción fragmentaria en la totalidad social y natural posee, como resulta evidente, un carácter ético. La dimensión ética de la racionalidad moderna se hace manifiesta ya en los albores de la modernidad en la ideología burguesa que reemplaza la apelación al bien común por la categoría de “interés general”. Como es sabido, entre los siglos XVI y XVII, a medida que las relaciones mercantiles se transforman en relaciones capitalistas de producción y que se impone la lógica de la acción directa como racionalidad dominante, aparece y alcanza hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado que realiza automáticamente el interés general. El mercado, especie de divinidad despojada de su carácter externo y trascendente y convertida en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, interviene como una instancia reguladora omnisapiente que, a partir del choque de intereses particulares de actores individuales en conflicto, produce la armonía del conjunto. Es decir, de la multiplicidad caótica de acciones fragmentarias resulta espontáneamente el orden armónico como “efecto no intencional”.

La concepción de índole moral que subyace al mito moderno de la mano invisible del mercado es denominada por Hinkelammert como “ética del mercado”: se trata de una ética de índole *formal*, en cuanto sus normas son las de la libertad de la oferta y la demanda en el mercado y la búsqueda de la optimización del beneficio en la relación medio-fin, pero posee además un carácter *material*, en tanto sostiene que el orden resulta indirectamente o no intencionalmente del automatismo del mercado. Ahora bien, en la medida en que fuerza una coincidencia necesaria y mecánica entre el “interés general” y el cumplimiento de la

<sup>18</sup> Cf. F. Hinkelammert, “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo”, *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas* (Mendoza, INCIPUSA), año 2, núm. 2 (diciembre de 2001), pp. 11-28.

lógica inmanente del mercado, esta ética absolutiza el mercado como criterio ético decisivo sobre los valores; deviene así una ética *absoluta* que desplaza la responsabilidad frente a los efectos indirectos de las acciones humanas directas desde el ámbito de los actores sociales reales hacia el de la institución-mercado. Tanto la armonía y el logro del interés general como los efectos destructivos de las acciones directas escapan igualmente a toda responsabilidad humana. De esta forma se elimina la relevancia de los efectos indirectos de la acción directa (sean éstos positivos o negativos) y se entrega la responsabilidad por estas acciones al mercado como *sujeto sustituto*.

Pero, más allá del mito sobre los efectos indirectos beneficiosos que producen las acciones directas cuando son libradas a la ley de funcionamiento procedimental que es el mercado, lo cierto es que el desarrollo unilateral y exacerbado de la lógica moderna del cálculo ha producido y produce, de hecho, efectos indirectos o no intencionales de carácter abiertamente nocivo. Si bien en un principio su alcance podía evaluarse como limitado, a medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, "achicó" el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se generalizó, dando lugar a las amenazas globales que, desde la bomba de Hiroshima en 1945, nos plantean la necesidad de asumir conscientemente las consecuencias de la redondez de la tierra, su carácter de globo finito y limitado.<sup>19</sup> El alcance de los efectos no intencionales e indirectos de la acción directa se expande a todos los rincones del planeta, convirtiéndolos en amenazas globales que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Nos referimos a la pauperización creciente de la población, a la alteración irreversible de la naturaleza y a los problemas de violencia que afectan la convivencia humana.

Las amenazas globales nos llaman la atención sobre un asunto decisivo: el asesinato es un suicidio. En la negativa a asumir la responsabilidad frente a los efectos destructivos "no intencionales" de la acción directa está en juego una toma de partido frente a la posibilidad de la vida misma. Ignorar el carácter de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia humana o equiparar la exigencia que impone la necesidad de preservarla con un mero asunto "de gusto", son actitudes que conducen a decretar una sentencia de muerte para el otro, para la naturaleza y para sí mismo.

<sup>19</sup> Cf. F. Hinkelammert, "La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual", *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo), núm. 40 (enero-abril del 2002), pp. 27ss

Por eso Hinkelammert sostiene que, en el límite, la *ética del mercado* es la ética de una banda de ladrones. Es “ética” porque asume un código normativo que regula la conducta del grupo; lo es de una “banda de ladrones” porque elimina la referencia al bien común, la sustituye por el “interés general” —que no es otro más que el del grupo en cuestión— y desemboca en el cálculo del límite de lo aguantable. La lógica de este cálculo —gobernada en definitiva por una estrategia suicida, como hemos visto— está ya implícita en la teoría del salario de Adam Smith, cuando estipula que el equilibrio en el mercado de trabajo está asegurado por la desaparición física, a consecuencia de la imposibilidad de solventar su subsistencia, de los trabajadores sobrantes y de sus familias.

La tesis fuerte de Hinkelammert, en su diagnóstico de la realidad actual, consiste en sostener que la cínica ideología hegemónica de la sociedad capitalista mundial, basada en la estrategia de acumulación que conocemos como “globalización”, es una aplicación a gran escala de la ética de la banda de ladrones.

*5. Desde el individuo al sujeto  
y desde el cálculo de intereses  
al bien común*

Las crisis globales avanzan de modo visible y evidente, y ponen al descubierto su verdadero rostro: constituyen un subproducto inevitable de la persistencia del sistema en reproducir el orden a partir del cálculo de intereses materiales. Son el síntoma de la barbarie inmanente al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas. A este fenómeno Hinkelammert lo identifica como la “irracionalidad de lo racionalizado”: “La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toma en cuenta los efectos no-intencionales que produce inevitablemente como su subproducto”.<sup>20</sup>

La irracionalidad latente en la universalización de la racionalidad medio-fin significa que la totalización de los intereses materiales, su entronización sin límites, produce el socavamiento de los propios intereses materiales: éstos amenazan la condición natural y material del hombre como ser viviente, que necesita satisfacer necesidades en

<sup>20</sup> F. Hinkelammert, “La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización”, en *El retorno del sujeto reprimido* [n. 1], p. 345.



términos corporales. El resultado es el quiebre de esta lógica perversa, la aparición de una reacción que no procede desde fuera de los intereses materiales, sino desde dentro de ellos, y en nombre de la condición material (corporal, natural) del hombre. Esa reacción que aparece como resistencia frente a la "irracionalidad de lo racionalizado" es la emergencia del sujeto viviente.

A Hinkelammert le interesa enfatizar el carácter no idealista de este "grito del sujeto". La resistencia no se realiza en nombre de ideales immaculados, relativos a un deber-ser de tipo esencial a una "naturaleza humana" hipostasiada y colocada más allá de la historia y de las necesidades materiales del sujeto viviente y corporal. Se resiste en nombre del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo.

De modo que la dimensión de la sujetividad emerge en la resistencia frente a la irracionalidad de la acción racional medio-fin, en la que se desenvuelve el individuo egoísta. Hemos visto que el ámbito donde se mueve este último es la acción parcial calculada, que prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto natural y social, y desencadena la autodestrucción. El sujeto recupera, frente a esas consecuencias destructivas, la consideración del conjunto y la defensa de la vida misma. Por tanto, el ser humano como sujeto, aunque actúa en nombre del interés material de la vida, enfrenta la lógica del cálculo de intereses.

La inercia del sistema desarrolla un proceso autodestructor que aplasta al sujeto. En la medida en que el ser humano, aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin, se resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente, esto es, un sujeto colectivo, enlazado desde su corporeidad con otros cuerpos humanos vivientes y con el cuerpo de la naturaleza externa. Un sujeto que descubre, a partir de su experiencia concreta y real, que si quiere vivir debe oponerse a la inercia del sistema. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en el transcurso de la cual resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la racionalidad-irracionalidad de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma.

*Individuo y sujeto* se revelan, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su cosificación. En el límite, el *homo*

*economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica, es el sujeto aplastado, transformado en objeto.<sup>21</sup>

Ahora bien, a la emergencia del ser humano como sujeto viviente se llega después de un camino histórico. El ser humano no nace sujeto de por sí, sino que llega a constituirse como tal a lo largo de un proceso, de una experiencia que le revela que no puede vivir sin hacerse sujeto. Podemos concluir que el sujeto no es un *a priori* deductivo; surge *a posteriori*, como resultado de la necesidad de enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Pero, curiosamente, a lo largo de ese proceso, ese sujeto, que es resultado, que es producto histórico, se descubre como *a priori* de todo el proceso. Su condición es *a priori*, no obstante se revela como tal *a posteriori*.

Hinkelammert define el modo en que se revela el sujeto en el proceso histórico como una “ausencia” que grita, que está presente sólo como ausencia y que solicita. Nunca es una presencia positiva, sino una necesidad y una potencialidad humana. Con la categoría de “ausencia-presente”, el autor remite a la condición humana como infinitud que debe realizarse siempre en los límites de la finitud. En ese marco, el sujeto viviente se manifiesta como totalidad no lograda, como síntoma de la falta que “grita” en los efectos no intencionales del sistema, como rebeldía ante la destrucción de la unidad hombre-naturaleza y hombre-hombre, que nos recuerda que la maximización de la lógica del cálculo destruye las bases de sustentación de la propia vida. El sujeto es, por tanto, una ausencia-presente, una totalidad que denuncia la falta y se convierte en expresión de un reclamo por la plenitud humana negada en la totalización real.

La formulación positiva de ese reclamo es el bien común. Por tal Hinkelammert entiende una propuesta o alternativa que surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y que formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto ausente que grita. El significado del bien común se despeja ante la necesidad de enfrentar las crisis globales, que ponen en evidencia la necesidad de asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y de reformular la estrategia de acumulación actual —globalización— como condición de posibilidad de la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 4.

<sup>22</sup> Claro está que se trata de una responsabilidad de tipo social, no reductible a mera ética privada, ya que lo que está en juego es la posibilidad de la vida humana misma, amenazada por la orientación de la acción directa por simples criterios formales.

En definitiva, la manifestación histórica del sujeto viviente y la formulación de su reclamo como bien común suponen un desarrollo dialéctico abierto. El sujeto es una ausencia que nunca puede abolirse, pues si la falta se suturara eventualmente, aparecería de nuevo bajo otra manifestación histórica. Pues bien, lo mismo ocurre con el bien común: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a la que nos acercamos asintóticamente, ni en un programa que se aspira a realizar —según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal—, sino en una "ausencia trascendental", que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso.

Para captar en toda su riqueza el significado de las categorías de "sujeto" y "bien común" en Hinkelammert, debemos remitirnos a su concepto de utopía y a la crítica de la razón moderna en cuanto capacidad de construcción de utopías, por él formulada. Una de las facetas de la dominación desplegada por el sujeto calculante moderno en su afirmación de sí como amo del mundo, es la construcción de utopías proyectadas en el futuro y pensadas como modelos de perfección y plenitud humanas efectivamente alcanzables en el tiempo a partir de una aproximación asintótica. La "totalidad" es pensada, entonces, como presente, en el sentido de alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como "ruido" que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado es la construcción de una totalización: la operación utópica de proyección de una "totalidad-presente" desemboca necesariamente en la sacralización del *statu quo*. La única forma de escapar de la lógica de la totalización es pensar la "totalidad" de otro modo, no como una presencia que está a la mano, unos pasos adelante en el camino histórico, sino como "ausencia": indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en tanto sólo la proyección de un ideal regulativo "imposible" permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptualización misma de la "totalidad", que determina el modo de aproximación a la utopía: por una parte, podemos concebirla como un horizonte siempre "ausente" que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; por otra, podemos pensarla como una fórmula de perfección que está a la vuelta de la esquina y de la que sólo

En este sentido, sujeto y bien común son utopías que funcionan como detonadores de la dialéctica “totalidad-totalización”.

El bien común es una totalidad proyectada, que surge siempre como respuesta e interpelación ante la totalización del sistema, que se reivindica a sí mismo como clausura de todo horizonte que pretenda trascenderlo. No es, por tanto, una exigencia de ley natural anterior e independiente del orden positivo. Esta concepción apriorística y estática del bien común, propia de Santo Tomás, es rechazada por Hinkelammert.

El sujeto se enfrenta al sistema que lo aplasta y formula su grito positivamente como bien común. En nombre del bien común se exige entonces la transformación del sistema. Ahora bien, todo sistema posee un carácter paradójico. Por una parte, sólo por su mediación es posible, a lo largo de la historia, el desarrollo de formas de convivencia amplias y complejas, que permiten superar la inmediatez y limitación de la experiencia cara a cara, tal como la misma tiene lugar en una comunidad de economía de subsistencia, en la que el proceso de división social del trabajo es incipiente. Pero por otra, todo sistema supone encerrar la infinitud de la condición humana en el marco de una finitud, que se materializa a través de la puesta en marcha de determinados procesos de institucionalización. El problema consiste en que tales instituciones —mecanismos abstractos que resultan imprescindibles, por cierto, para propiciar el proceso de humanización del hombre— terminan haciéndose independientes, se sacralizan y desarrollan nuevamente una inercia autodestructiva. Por tanto, es necesario reconocer, en el punto de partida, que una vez producida la transformación del sistema en nombre del bien común, las propuestas formuladas inicialmente contra su lógica destructiva pueden volcarse nuevamente, una vez integradas en él, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces. Por tanto, la solicitud del ser humano como sujeto nunca es presencia positiva, siempre es ausencia. Nunca es meta empírica, sino horizonte trascendental, idea reguladora que orienta el camino. Por eso el ser humano como sujeto no contiene valores determinados previamente: el ser humano es criterio sobre todos los valores.

La racionalidad del bien común es la racionalidad del ser humano como sujeto. Es diferente a la racionalidad del cálculo, cuyo sujeto es el individuo. El individuo es lo dado, el sujeto es una solicitud frente a una irracionalidad en curso.

hay que apropiarse para hacerla “presente”. Para Hinkelammert se trata de postular el primer sentido de la utopía y de evitar el segundo. Cf. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* [n. 9], pp. 367-390.