



Paris
Johanna Orduz

La obra de Marx como fenomenología de la vida real: entrevista a Franz J. Hinkelammert¹

Marx's Work as Real-Life Phenomenology: An Interview with Franz J. Hinkelammert

A obra de Marx como fenomenologia da vida real: entrevista a Franz J. Hinkelammert

<https://doi.org/10.25058/20112742.n48.14>

KATYA COLMENARES LIZÁRRAGA

Instituto Nacional de Formación Política-Morena, México

katyacolmenares@gmail.com

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALES

Universidad Nacional Autónoma de México

Cómo citar esta entrevista: Colmenares Lizárraga, K. & Bautista Segales, J. J. (2023). La obra de Marx como fenomenología de la vida real: entrevista a Franz J. Hinkelammert. *Tabula Rasa*, 48, 253-261. <https://doi.org/10.25058/20112742.n48.14>

Franz Josef Hinkelammert (1931-2023) es el más grande *pensador crítico latinoamericano contemporáneo*, a decir de Enrique Dussel, el más importante filósofo contemporáneo del sur global. Su obra deja al descubierto el fundamento ideológico, fetichista y de dominación del proyecto civilizatorio de la modernidad, así como la irracionalidad de su razón instrumental y científica, principales responsables de la profunda crisis en la que se encuentra la humanidad en el siglo XXI. Su investigación ha pretendido continuar y profundizar el proyecto de Marx, así como actualizar su crítica contra el modelo neoliberal. Es uno de los exponentes más relevantes de la teología de la liberación y de la crítica teológica del capitalismo. Fue uno de los cofundadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José, Costa Rica, junto con Hugo Assmann y Pablo Richard.

¹ Universidad Nacional de Costa Rica, entrevista inédita realizada en noviembre de 2011 por Katya Colmenares y Juan José Bautista en el contexto de las investigaciones doctorales de ambos. Katya Colmenares desarrollaba el tema del método de Marx como inversión de la dialéctica de Hegel y Juan José Bautista elaboraba su trabajo sobre la dialéctica del fetichismo de la modernidad.

Katya Colmenares (KC): Hemos elaborado algunas preguntas que podrían parecer las mismas de siempre. Sin embargo, creemos que este nuevo contexto también amerita nuevas respuestas.

Franz Hinkelammert (FH): Las mismas preguntas siempre son otras, así como el mismo Marx es otro Marx. Con el tiempo, ciertas cosas cambian y no siempre es evidente, mientras que los textos permanecen siendo los mismos.

KC: ¿Cuál es el significado del materialismo en Marx?

FH: La palabra «materialismo» surge en el siglo XVIII, durante la Ilustración. Marx adopta este término, aunque insiste en un materialismo dialéctico o histórico, distinto del materialismo metafísico de los iluministas. Su visión guarda mucha semejanza con el realismo, aunque buscaba una terminología que cortara con el lenguaje del realismo e idealismo de la época. En el fondo, el materialismo de Marx implica pensar el mundo desde la vida real. No encontramos otra definición en su obra.

KC: ¿En qué consiste la inversión de la dialéctica hegeliana en el método de Marx?

FH: Marx argumentaba que la dialéctica de Hegel estaba puesta de cabeza y que era necesario ponerla nuevamente sobre sus pies. En este contexto, estar «de cabeza» significa que el pensamiento es la vida. En este sentido, la vida real es una instancia desde la cual se observa lo que es el pensamiento, es decir, la idea. El ser humano es visto como un mero espectador de la idea, de tal manera que la vida se entiende a partir del modo en que dicha idea se promueve. Esta idea aparece claramente en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, donde Marx cuestiona el materialismo de Feuerbach. En lo personal, no sabemos por qué Marx le denomina «materialismo» como tampoco tenemos la sensación de «tener» que hablar de materialismo. Lo que sí está claro en las *Tesis sobre Feuerbach* es la insistencia de Marx de que se trata de un pensamiento subjetivo. Frente al pensamiento que está puesto de cabeza, el cual se considera objetivo, ahora se trata de algo subjetivo. Si bien puede resultar completamente inusual hablar de materialismo cuando se trata de un pensamiento subjetivo, esto se comprende mejor a la luz de la Ilustración del siglo XVIII y los debates posthegelianos de Feuerbach, quien también empleaba dicho término.

Lo subjetivo refiere a la vida en tanto que se hace vida: el trabajo, el consumo, la distribución, y demás aspectos que refieren a la vida en su conjunto. En este círculo de vida, todas las ideas poseen su lugar, ya que no existen de manera independiente a la vida misma.

Se trata de aproximarse a una vida que, en el fondo, es como la de cualquier persona: una vida normal. En esta búsqueda, descubrimos que la vida real es lo realmente real; no las ideas y abstracciones impuestas. Estas últimas son meras

instancias o dimensiones de la vida real. Lo subjetivo es el fundamento. El mundo objetivo es subjetivo y la subjetividad es un hecho objetivo. En este sentido, el materialismo de Marx se centra en este tipo de hechos.

KC: Usted sostiene que el método de Marx es una «fenomenología de la vida real», a diferencia de Hegel, quien desarrolló una *Fenomenología del espíritu* (1807) en la que el sujeto parte de la conciencia y el mundo (pero no de cualquier conciencia, porque no es la conciencia natural, sino la conciencia moderna y que tampoco es la vida cotidiana del sujeto como tal, sino el mundo moderno), de ahí entonces se va ascendiendo hacia el «saber absoluto» o bien, el saber incondicionado de la modernidad. Marx, por su parte, encuentra desde el comienzo la vida real y descubre cómo cada uno de sus momentos se van determinando en el capital.

Entonces, cuando usted afirma que el método consiste en una fenomenología de la vida real, ¿está sugiriendo que Marx encuentra la vida real en los conceptos del capital? Es decir, ¿que cada uno de esos conceptos busca descubrir la vida real?

FH: Toda la vida real está contenida en el capital, aunque de forma negada. Sin embargo, esta negación de la vida real no implica su desaparición. Por lo tanto, no estaríamos hablando de la vida real, sino de un modo de existencia en la que la vida real ha sido negada, arrebatada y robada. En otras palabras, nos han enajenado la vida real. Se trata de una vida real no reconocida, a pesar de que es la vida real que cada uno de nosotros vivencia cotidianamente. Esta idea nosotros la expresamos como la «presencia de una ausencia».

La vida real se ha transformado en una ausencia que está presente como trascendencia inmanente de la vida empírica que vivenciamos a diario. De allí que la dimensión de la vida real que Marx trabaja es una dimensión ausente. Por ejemplo, se puede decir fácilmente que una persona está siendo explotada, ya que esto es lo que «es», es decir, lo dado. Sin embargo, lo que «no es» refiere a que el explotado es un ser humano que no está siendo reconocido en su vida real. El que la vida real de la persona no sea un hecho, es producto de la explotación que se manifiesta positivamente como lo que «es». La vida real vivida cotidianamente es una vida real que si bien ha sido negada, siempre reclama y grita por su reconocimiento. Por lo tanto, en el mundo que Marx vive, se escuchan gritos de una vida real que ha sido negada, dominada y explotada. La dominación y la explotación niegan la vida real y la transforma en una vida robada, meramente empírica, que deja de estar presente. Esta es la subjetividad de lo objetivo.

La vida real según Marx no es simplemente la vida empírica, sino una vida en la que constantemente se revela lo que «no es». A menudo, nos encontramos alienados, oprimidos y negados. La vida negada es una vida que, aunque se vivencia empíricamente, no es la vida real, puesto que la vida real no se puede apropiarse a sí misma como vida real. La clave es la idea de la presencia de ausencias.

Cuando Marx reclama, no lo hace en nombre de una ética normativa, sino que lo hace para que la vida real sea efectivamente real. Aquí es donde se topa con la explotación y la dominación, fenómenos que hacen imposibles una vida libre. En este contexto, ser libre significa ser capaz de apropiarse nuestra vida singular como parte de un conjunto común.

En el *Manifiesto comunista* Marx habla del «socialismo» y sostiene que el libre desarrollo de cada ser humano es la condición de posibilidad para el libre desarrollo de todos. ¡Esta es la ausencia presente! Marx descubre este tema como una ausencia y no como una cuestión ética. Esta ausencia presente nos acompaña a todos en todo momento y lugar, incluso a los capitalistas, ya que, en el capitalismo, uno debe negar lo que realmente «es» para intentar ser lo que «no es». Es decir, se debe efectuar una autonegación de la dimensión humana de la vida. Este es el meollo del problema.

Marx nunca define el socialismo en términos de propiedad. ¿Es necesario intervenir en la propiedad? Claro que sí. Sin embargo, en esto no consiste el socialismo, ya que este último implica el libre desarrollo de cada uno como condición de posibilidad para el libre desarrollo de todos. Esto es algo que Marx hereda de una tradición muy antigua, como la judía.

Debemos intentar comprender lo que significa que la vida real sólo es captada cuando se ve, escucha, experimenta y se hace consciente aquello que «no es», pero que reclama y grita por su reconocimiento. En la vida real, hay un grito de liberación que también es el grito por el desarrollo libre de cada uno como condición de posibilidad del desarrollo libre de todos. Esto está ausente, pero se hace presente como la gran molestia de la vida que debemos enfrentar para que ésta sea vivible. Aquí no hay infraestructura y superestructura, términos que Marx utiliza sólo una vez en el prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859.

KC: ¿Es posible hablar de una estructura lógica del capital o cree que Marx rompe con la lógica?

FH: No, si nos referimos a la lógica aristotélica. La lógica dialéctica es muy complicada y nunca nos ha convencido del todo. Podríamos hablar de una lógica subyacente, un tema que discutimos en nuestro grupo de Pensamiento Crítico. Mientras que el pensamiento crítico surge de la razón de la racionalización, el capital produce la irracionalidad de lo racional. Frente a esta irracionalidad de lo racional, necesitamos recuperar una racionalidad que subsuma la racionalidad inicial (instrumental, medio-fin) desde la cual partimos en la modernidad. Podríamos argumentar que esto implica una dialéctica, y tendría sentido, es decir, podría ser una lógica, ya que es lo que la sociedad moderna constantemente desarrolla en todos los ámbitos.

La racionalización desde la cual iniciamos los análisis es la racionalización de la empresa capitalista, que concibe al mundo como meros mecanismos de funcionamiento, y cuya realización produce la irracionalidad que pone en riesgo la vida de todos. Aquí radica la respuesta, la cual es un tipo de razón que no se limita a la razón instrumental, sino que es capaz de subsumirla.

KC: ¿Marx presupone un concepto de racionalidad particular?

FH: Exactamente. Marx presupone una racionalidad capaz de hacer frente a la irracionalidad de lo racionalizado.

Cuando buscamos a Marx, nos encontramos con el Marx de hoy, pero no con el verdadero Marx. Cuando visitamos el lugar donde vivía, ya no está. Vemos la casa en la que residió, pero él ya no está. El Marx de hoy es otro Marx. Hoy en día citamos frases de Marx que hace cincuenta años nadie mencionaba, y que hace cien años ni siquiera se conocían. ¿Por qué se citan hoy? Porque Marx habla de manera distinta en la actualidad. Esto es un tema sobre el cual se ha reflexionado mucho en América Latina. Los textos escritos tienen historia, lo que significa que cada generación produce una interpretación distinta al leerlos. Aunque la intención del lector pueda ser ahistórica, los textos no lo son, porque la realidad cambia continuamente. El pasado no es estático, sino que también cambia. No hay un pasado auténtico que debemos buscar, al igual que no existe un Marx auténtico al que debemos recurrir. Debemos más bien interpretar lo que nos está diciendo hoy, lo que implica un trabajo de interpretación no-arbitraria, sino más bien coherente y relevante para el presente. Esto es lo que debemos considerar, pues sólo así estaremos libres para poder pensar.

KC: ¿Cuál sería el significado de la teoría del fetichismo en el método de Marx?

FH: Consideremos los tres puntos abordados hasta ahora: la racionalización, la irracionalidad de lo racionalizado y la respuesta de la razón. Aquí es donde entra en juego el fetichismo, junto con la propia racionalización, la cual se presenta como única y definitiva. El fetichismo surge a partir de la mercancía y hace invisible el circuito del capital.

La racionalidad misma produce la irracionalidad. No se trata de que la racionalidad sea vista desde el mercado, sino que, al desembocar en la irracionalidad, arriba a lo que «es» y no en un error. Es decir, no hay que buscar la verdadera racionalidad del mercado, ya que es un mercado que funciona y no produce irracionalidad. Aquí aparece el problema del fetichismo como invisibilización de lo que realmente sucede. Se torna invisible el paso de la racionalidad a la irracionalidad y la respuesta de la razón que integra el conjunto. Es decir, el fetichismo es parte de la invisibilidad del circuito de la racionalidad e irracionalidad que subyace.

Juan José Bautista (JJB): Usted ha planteado en diversas ocasiones algo sumamente sugestivo y revelador: el método de Marx estaría desarrollado en la teoría del fetichismo que integra *El capital* y no en el prólogo a la *Contribución* de 1859 o en la introducción a los *Grundrisse* de 1857-1858. ¿Por qué cree que el marxismo del siglo XX ha encontrado el método de Marx en estos textos y no en la reflexión metodológica que hizo en *El capital*? ¿Sería parte de esta invisibilización?

FH: Claro, porque se burocrató y se fundó una ortodoxia. Con el análisis que Marx hizo en *El capital* no se puede sostener una ortodoxia, ya que su pensamiento todo el tiempo está fluyendo. En cambio, la ortodoxia impone lo que «es» y lo que «no es». Sin embargo, lo que «no es», es una ausencia presente, es decir, un reclamo que para la ortodoxia queda excluido. Incluso la Escuela de Frankfurt, con autores como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin o Herbert Marcuse, han continuado reproduciendo los dogmas de la ortodoxia, sin percatarse de que el método de Marx yace en *El capital*. ¿Por qué esta ceguera? Simplemente porque «sólo se encuentra lo que ya se ha encontrado». Esta es una vieja enseñanza que nos recuerda alguien a quien no estimamos demasiado, pero a veces resulta excelente: San Agustín. «¿Cómo puedo buscarte si aún no te he encontrado?». Es imposible buscar algo que previamente no se ha hallado. ¿Por qué no se encuentra? Porque la vida diaria nos impide hacerlo. Si algo no se ve en la vida cotidiana, tampoco se encontrará plasmado en los libros.

KC: ¿Cuál es la relación entre el «concepto» y el «sujeto» en Marx?

FH: El concepto es la objetivación del sujeto. Por ello, siempre sigue siendo subjetivo, aunque pueda negar su origen subjetivo y transformarse en empírea. La empírea es un sujeto objetivado que deja de ser sujeto. En otras palabras, la empírea le quita al sujeto de la objetivación su subjetividad. El empirismo, en lugar de abordar directamente la realidad, representa una abstracción de lo real y, por ende, no constituye la realidad real. Si bien todo lo que la ciencia empírica afirma sobre la realidad no es falso, nada dice de la realidad real, sino más bien proporciona un conocimiento derivado de una realidad abstraída. Frente a esta realidad abstracta, resulta fundamental recuperar lo real, lo cual implica recuperar lo subjetivo, un aspecto que suele ser negado y abstraído al construir el objeto empírico puro. Por ejemplo, la caída libre de una piedra es un hecho empírico que no refiere a ninguna realidad real. Aunque podemos observar muchas piedras cayendo, la idea abstracta de la caída libre de una piedra es una construcción en la que el sujeto no participa activamente, ya que no existe ningún peligro para él.

En una ocasión, estuvimos cerca de un volcán que expulsaba piedras a gran velocidad, y en ese contexto resultaba imposible explicar el fenómeno de la caída libre, dado que la subjetividad de la realidad nos amenazaba. Es precisamente desde

este tipo de realidad que surge un pensamiento como el de Marx. No obstante, es importante señalar que esto no implica una negación de la empírea ni de sus leyes; más bien, revela que la realidad empírica es una inversión de la realidad real.

KC: ¿Cuáles considera usted que son las tareas incompletas de la teoría crítica desde un criticismo como el de Marx?

FH: Marx no reconoce que está continuamente desarrollando conceptos trascendentales. A menudo los confunde con la realidad y los considera como realizables en un futuro próximo. Este aspecto representa uno de los problemas de Marx. Sin embargo, este fenómeno no se limita únicamente a Marx, sino que también se refleja en la reflexión marxista en general. La tendencia a imaginarse la ausencia presente (que en la vida grita) como algo que puede lograrse a través de la acción práctica (medio-fin) constituye uno de los problemas centrales. En este punto, se pierde de vista la verdadera esencia del socialismo. La expectativa de que la abolición de las relaciones mercantiles, del Estado, y de otros aspectos, lleve automáticamente al comunismo, es más bien una concepción idealizada e inalcanzable. Marx utiliza el término «comunismo» o «comunismo realizado» para describir esta dimensión, pero, en realidad, se trata de un concepto trascendental que señala un camino sin asegurar resultados concretos.

Consideramos que este es el punto en el cual la ortodoxia tiende a restringir las posibilidades de acción. La idea de que el ser humano sea «libre» implica que pueden surgir múltiples y heterogéneos pasos legítimos que necesariamente deben unirse. En este sentido, la problemática consiste en cómo unirse de manera coherente. En cambio, el enfoque de la «acción planificada» desde arriba, jerárquica y rígida del socialismo ortodoxo impone un único modo de ser y hacer.²

Es importante llevar a cabo una transformación interpretativa para comprender la relevancia actual de Marx. Este es precisamente el objetivo que perseguimos en nuestra obra *Crítica de la razón utópica* (1984).

JJB: ¿Cómo podría explicar del modo más sencillo posible la distinción entre la dialéctica que Marx ha desarrollado como «dialéctica trascendental» y la dialéctica del materialismo dialéctico?

FH: En el materialismo dialéctico, no encontramos una verdadera dialéctica. A menudo, cuando se utiliza el término «dialéctico», se refiere a la interdependencia entre diversos elementos, es decir, que uno influye en otro. Sin embargo, no vemos por qué sea dialéctica la influencia mutua. Desde nuestra perspectiva, la dialéctica en el pensamiento actual se encuentra entre la racionalidad, la

² Algunos sostienen la creencia de que el avance tecnológico, especialmente con el advenimiento de la informática, podría conducir a la abolición de las relaciones mercantiles. Esta es una perspectiva defendida por Heinz Dieterich, la cual nos da risa.

irracionalidad de lo racionalizado y la razón que integra la racionalidad inicial. Si bien creemos que aquí sí se puede hablar de dialéctica, preferimos evitar la palabra debido a su uso excesivo.

JJB: ¿Cuál sería la especificidad de la dialéctica trascendental?

FH: La irracionalidad de lo racionalizado caracteriza nuestra realidad y no es eliminable. Existe una necesidad constante de reaccionar a ella. Es decir, no existe una racionalidad pura, por lo que intentar imponer algo semejante conduciría al totalitarismo.³ Tampoco existe una racionalidad científica, ni en la teoría ni en la acción práctica.

KC: Si la crítica de Marx no es ética, ¿desde dónde podría hacerse una crítica?

FH: En realidad, sí es una ética, pero no en un sentido normativo al estilo de Kant. Se trata más bien de una ética que se fundamenta en lo que «no es»: una vida humana o relación en libertad que «no es», pero cuya ausencia grita. Por lo tanto, esta realidad debe ser asumida. El ser supremo para el ser humano es el mismo ser humano, no un personaje celestial. En este contexto, cobra sentido la idea de que el libre desarrollo de cada uno es la condición de posibilidad para el libre desarrollo de todos. Esto constituye una ética. El objetivo es crear una sociedad basada en estos principios, aunque sea imposible lograrlo plenamente. Es, en efecto, una ética, pero que no puede reducirse a normas. Este es el dilema. Marx no buscaba elaborar una ética o una religión, sino más bien reconocer la trascendencia interior a la inmanencia: que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. En esto consiste el socialismo para Marx.

Muchos movimientos, como el de los Indignados, plantean la necesidad de adoptar nuevos valores, pero rara vez especifican cuáles son. Es decir, son puras habladurías. ¿Cuáles son los valores de Marx? Marx no posee un sistema fijo de valores, sino que aboga por el libre desarrollo de cada uno como condición de posibilidad para el libre desarrollo de todos. Este es el principio desde el cual se generan los valores que determinada época histórica demanda, ya que surgen a partir de la presencia ausente que grita por «ser».

KC: Para finalizar, nos gustaría compartir una idea que surge a partir de la lectura de su obra. En la Torah hebrea se describen dos hechos consecutivos que encontramos tienen una relación muy profunda. El primero se trata de Moisés quien atiende el clamor de un esclavo hebreo que está siendo maltratado por un egipcio. Tratando de salvar al hebreo termina matando a un egipcio. El segundo se trata de la experiencia de Moisés en el desierto ante la zarza ardiente. En realidad ambas narraciones están expresando el mismo fenómeno. Usted dice que

³ Cualquier forma de resistencia se percibe como un grupo a exterminar; no se negocia ni se busca el consenso entre las partes, sino que se opta por eliminar a aquellos que no se someten a la racionalidad.

la humanidad, aunque negada, está siempre presente, aunque sea como ausencia. En el primer hecho vemos un ser humano que ha sido esclavizado, es decir, ha sido negado en su humanidad, está siendo tratado como objeto. Pero el esclavo grita, se queja, se rebela y esto es así porque su humanidad está intacta en él, ya que él sabe que no es esclavo y por eso su queja, su grito y su rebeldía. El esclavo encarna precisamente esta contradicción. Su humanidad es una ausencia presente. En el segundo hecho la zarza ardiente, a pesar de estar en llamas, no se consume. Es decir, la negación de la zarza no destruye la zarza. La zarza está intacta a pesar del fuego. Lo mismo ocurre con la negación de la humanidad del ser humano, la cual no corrompe su verdadera humanidad.

FH: Exactamente. Aquí se entrelazan los diversos polos de la racionalidad, la irracionalidad de lo racionalizado y la razón inicial.

KC: Este tipo de negación está expresado en el símbolo de la zarza ardiente, es una gran contradicción pero que está resuelta.

FH: Por eso se lo concibe como el gran milagro. La contradicción revela el milagro.

KC: A pesar de que se niegue al ser humano explotándolo hasta sus últimas consecuencias, su humanidad persiste.

FH: Estamos completamente de acuerdo. Es un verdadero milagro. ¿Contradice este milagro la esencia física y las leyes de la ciencia física? No lo hace. Estas leyes no son metafísicas; es decir, no afirman que no existe un *perpetuum mobile*, sino más bien que los científicos no pueden producirlo. Cuando los físicos afirman que su mera existencia sería una violación de las leyes físicas fundamentales, demuestran ser unos metafísicos ingenuos.

Si aún existiera la zarza ardiente, sería una atracción turística impresionante que todos deberíamos visitar alguna vez en la vida para comprender que lo real es distinto de lo empírico. No obstante, las ciencias físicas seguirían siendo las mismas y continuarían afirmando que el *perpetuum mobile* es imposible.