



Una reevaluación de las críticas al anarquismo en Hinkelammert cuatro décadas después

Uma reavaliação das críticas ao anarquismo em Hinkelammert quatro décadas depois

A Reevaluation of the Critiques of Anarchism in Hinkelammert Four Decades Later

Carlos Olmos ^{a1,2,3}

^a carlosfilosofiauv@gmail.com 0000-0002-2838-9631

¹ Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), Mendoza, Argentina

² Universidad Nacional de Lanús, Departamento de Humanidades y Artes, Grupo de investigación Arte, estética y política. Del Americanismo a la perspectiva decolonial, Lanús, Argentina

³ Universidad de Valparaíso, Facultad de Humanidades y Educación, Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB), Valparaíso, Chile

Recibido: 20-11-2025 • Aceptado: 07-06-2026 • Publicado: 27-06-2026

Resumen

Este trabajo reevalúa, desde la perspectiva crítica de Franz Hinkelammert al anarquismo a cuatro décadas de su obra *Crítica a la razón utópica*. Se examina cómo Hinkelammert resignifica lo utópico como un componente inherente a proyectos sociales modernos, pero cuestiona al anarquismo por permanecer atrapado en los límites de la modernidad occidental. El estudio aborda tres dimensiones centrales: su pionera denuncia del anarcocapitalismo como falsificación de la tradición anarquista auténtica; su elección de Ricardo Flores Magón como representante latinoamericano del anarquismo, omitiendo, sin embargo, su dimensión comunitaria indígena; y su opción marxista frente al papel del Estado, que replica la clásica división entre ambas tradiciones (el marxismo y anarquismo). A través de un análisis no lineal, se articulan los matices dispersos en su obra, proponiendo una reevaluación que integre tanto la potencia utópica del anarquismo como sus tensiones con la institucionalidad revolucionaria.

Palabras claves: racionalismo crítico; anarquismo; anarcocapitalismo; utopía; razón utópica

Resumo

Este trabalho reavalia, a partir da perspectiva crítica de Franz Hinkelammert, sua análise do anarquismo quatro décadas após sua obra *Crítica da Razão Utopica*. Examina-se como Hinkelammert ressignifica o utópico como um componente inerente aos projetos sociais modernos, mas questiona o anarquismo por permanecer preso nos limites da modernidade ocidental. O estudo aborda três dimensões centrais: sua pioneira denúncia do anarcocapitalismo como falsificação da tradição anarquista autêntica; sua escolha de Ricardo Flores Magón como representante latino-americano do anarquismo, omitindo, contudo, sua dimensão comunitária indígena; e sua opção marxista frente ao papel do Estado, que replica a clássica divisão entre ambas as tradições (o marxismo e o anarquismo). Por meio de uma análise não linear, articulam-se os matizes dispersos em sua obra, propondo uma reavaliação que integre tanto a potência utópica do anarquismo quanto suas tensões com a institucionalidade revolucionária.

Palavras-chave : racionalismo crítico; anarquismo; anarcocapitalismo; utopia; razão utópica

Abstract

This work re-evaluates, from Franz Hinkelammert's critical perspective, his analysis of anarchism four decades after his work *Critique of Utopian Reason*. It examines how Hinkelammert reframes the utopian as an inherent component of modern social projects but challenges anarchism for remaining trapped within the limits of Western modernity. The study addresses three central dimensions: his pioneering denunciation of anarcho-capitalism as a falsification of the authentic anarchist tradition; his choice of Ricardo Flores Magón as a Latin American representative of anarchism, while omitting his indigenous communal dimension; and his Marxist stance regarding the role of the State, which replicates the classic division between the two traditions (Marxism and anarchism). Through a non-linear analysis, the nuances scattered throughout his work are articulated, proposing a re-evaluation that integrates both the utopian potential of anarchism and its tensions with revolutionary institutionality.

Keywords : critical rationalism; anarchism; anarcho-capitalism; utopia; utopian reason

Introducción

Este trabajo busca reposicionar un debate que ha recibido escasa atención en la filosofía latinoamericana: el lugar del anarquismo en el pensamiento de Franz Hinkelammert, específicamente en su obra *Crítica a la razón utópica* (1984). Lejos de tratarse de una cuestión marginal, esta discusión adquiere especial relevancia en el contexto actual de las democracias latinoamericanas, marcado por el avance destructivo del capitalismo en su fase neoliberal, las crisis de los socialismos reales en la región —como Cuba y Venezuela— y el preocupante ascenso de alternativas de ultraderecha.

A lo largo de más de cuatro décadas, el economista, filósofo y teólogo Franz Hinkelammert (1931-2023) —alemán de nacimiento y latinoamericano por opción— desarrolló una de las críticas más lúcidas y sistemáticas a los fundamentos del capitalismo contemporáneo. Como ha señalado Estela Fernández Nadal (2001), más allá de sus orígenes germánicos, Hinkelammert debe ser considerado uno de los fundadores de la filosofía latinoamericana. Cabe precisar, sin embargo, que su proyecto filosófico constituye primordialmente una reflexión crítica dirigida hacia la sociedad capitalista, sus mecanismos de funcionamiento, sus mitos fundacionales y sus discursos legitimadores. Desde una perspectiva latinoamericana, su obra propone elaborar un marco explicativo que permita interpretar el lugar de la región en el mundo y formular alternativas al orden vigente. Dicha reflexión, sin embargo, no renuncia a una perspectiva universal, en tanto reconoce que el alcance y las consecuencias de estos fenómenos afectan a la humanidad en su conjunto; de ahí que su pensamiento trascienda los problemas específicos de la región.

Una anécdota relatada por el filósofo chileno-costarricense Helio Gallardo (2023) ilustra cabalmente la naturaleza de su proyecto intelectual. Al presentar su obra bajo el título original de *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert buscaba evocar explícitamente el legado kantiano de la *Crítica de la razón pura*, enfatizando con ello el papel de la imaginación utópica como componente constitutivo de los proyectos revolucionarios. No obstante, prevaleció la voluntad editorial sobre la del autor, quien vio cómo se modificaba la preposición en el título (“de la” por “a la”) por consideraciones de corrección idiomática. Este cambio generó un malestar en Hinkelammert que persistió hasta la edición de 2002¹,

1. Este trabajo usa la edición de 2002.

donde se restituyó el título original: *Crítica de la razón utópica*. Este episodio, aparentemente menor, revela una cuestión fundamental para nuestro estudio: la centralidad de la dimensión utópica en su pensamiento y su particular relación con América Latina.

Para abordar nuestro objetivo, el texto se organiza en varios momentos. En primer término, se examina la resignificación que el filósofo realiza de lo utópico —una lectura que revela cómo diversas corrientes de pensamiento, incluso aquellas que se presentan como neutrales, objetivas o proyectadas hacia el futuro, pueden reproducir y legitimar estructuras de dominación—. El núcleo central de esta discusión no puede ser otro en la mirada de Hinkelammert que la modernidad occidental y sus efectos.

Es en este marco donde se analiza la crítica de Hinkelammert hacia la ideología anarquista, una de las tradiciones anticapitalistas más representativas de los siglos XIX y XX, pero que, a su juicio, permanece anclada en vicios propios de la modernidad que es necesario especificar. A partir de este diagnóstico, nuestro estudio se centra en tres aspectos fundamentales: primero, su denuncia del anarcocapitalismo como una falsificación de la tradición anarquista auténtica —crítica pionera en el ámbito latinoamericano—, ámbito en el que emergen diálogos implícitos y poco explorados con la Teoría Crítica, los cuales se desprenden de su análisis del *corpus* de la ideología neoliberal; en segundo lugar, se examina su elección de Ricardo Flores Magón como representante latinoamericano del anarquismo; y, en tercer término, su opción marxista respecto al papel del Estado como crítica a la revolución anarquista, lo que replica la clásica división entre ambas tradiciones.

Nuestro análisis no sigue una progresión lineal de su argumentación, sino que busca articular los distintos matices de la discusión que se encuentran dispersos a lo largo de su obra.

1. La dimensión crítica de Hinkelammert

Crítica de la razón utópica representa mucho más que un tratado de filosofía política; busca subvertir el análisis de lo utópico hacia sus efectos insospechados y ofrecer un diagnóstico de los males de la modernidad. En un mundo donde las grandes narrativas utópicas del siglo XX han mostrado su cara más cruel y donde nuevas utopías tecnocráticas y mercantiles pretenden instituirse como horizonte único, el pensamiento de Hinkelammert emerge con una lucidez radical. Su crítica no busca aniquilar la dimensión utópica del pensamiento humano, sino desactivar su potencial antihumano, subordinándolo a un principio fundamental: la reproducción de la vida humana, corporal y concreta.

En consecuencia, la crítica tiene como uno de sus proyectos fundamentales examinar el papel de la utopía en un recorte cronológico que contempla el siglo XX y su impacto en la realidad empírica. Para Hinkelammert, ha existido una forma de "ingenuidad utópica" que aún no ha sido superada. La función de este examen es contrarrestar una visión que resulta aún más agresiva y, por lo tanto, más perjudicial que la propia ingenuidad: la que el filósofo denomina pensamiento "antiutópico", el cual constituye el núcleo de:

de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía significa aquí, simplemente, antisocialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración antiutópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir

la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la antiutopía como utopía verdadera (Hinkelammert 2002, 9).

Según Hinkelammert, las premisas más radicales del antiutopismo —como la negación de derechos universales, el rechazo a la igualdad y la oposición a la solidaridad y la justicia social— han resurgido en la época contemporánea bajo nuevas formulaciones, encarnadas especialmente por la Escuela de *Mont-Pèlerin*, fundada por Hayek, Mises, Popper y Friedman².

El sentido de la crítica hinkelammertiana se construye a partir de ese dispositivo que llamaremos "razón utópica". Esta no equivale a la capacidad humana de imaginar mundos mejores, sino que complejiza críticamente sus alcances, al designar un mecanismo lógico específico que opera mediante la construcción de ideales de perfección abstractos y la posterior negación de cualquier realidad que no se ajuste a ellos. Las diversas manifestaciones de esta razón utópica comparten una estructura común: la creencia en la posibilidad y conveniencia de una aproximación infinita hacia estados ideales, ya se trate de un mercado perfectamente competitivo, un plan económico totalmente eficaz o una sociedad transparente exenta de toda coerción. Este proceso constituye lo que Hinkelammert identifica como "procesos de mala infinitud". Se trata de una dinámica donde, mediante ideales de perfección y mejoras totales sin defectos, transformamos las incompletudes inherentes a la condición humana con la intención de solucionar armónicamente nuestras relaciones: “ *originalmente hegeliano, de la mala infinitud de un progreso infinito que constituye proyecciones ilusorias trascendentales, pero ninguna realidad del futuro* ” (Hinkelammert 2002, 243).

Por ello, llama la atención que Hinkelammert deseché a Ernst Bloch³: “ *a pesar de toda la profundidad de su filosofía, no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico. Frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo* ” (Hinkelammert 2002, 14). En contraposición, sus dardos se dirigen y contemplan con detalle el pensamiento de Karl Popper, justificando así su posición:

Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales. Eso explica que entre todos los autores mencionados, me dedique principalmente al análisis de Karl Popper. (...) Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper (Hinkelammert 2002, 14).

Si bien aclara que el punto de partida es la crítica de Popper y no a Popper mismo, el filósofo boliviano Juan Bautista Segales —quien ha prestado suma atención a las operaciones metodológicas de nuestro autor por sus implicancias en las ciencias sociales latinoamericanas— se refiere así a su preocupación por el autor de *La lógica de la investigación científica*:

2. El fatídico golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, en Chile, inaugura esta nueva fase del capitalismo: “Esto es exactamente lo que ofrecía el neoliberalismo de Hayek (y Ludwig von Mises). Aunque ya tenía una estructura bastante significativa, tenía poco eco en las sociedades burguesas. El nuevo gobierno de Allende en Chile ofreció la excusa para reemplazar el capitalismo reformista de posguerra por el capitalismo total. Así pues, el principal oponente ya no era el supuesto comunismo de la Unión Soviética, sino todos aquellos que seguían considerando la intervención sistemática del mercado como un elemento esencial de la política, incluida la política económica. El mercado fue declarado por el sistema capitalista como la esencia suprema de toda la vida humana, y los derechos humanos fueron por lo tanto abolidos en gran medida. Esta era la nueva forma de efectuar la lucha de clases total desde arriba” (Hinkelammert 1970 [2020], 7).

3. En este punto, Hinkelammert ya había analizado al autor de Principio esperanza, Véase: (Hinkelammert 1970 [2020], 84-91)

Parte en principio de las afirmaciones o definiciones que hace Popper del quehacer científico para luego aplicárselas a Popper mismo, con el fin de mostrar la autocontradicción en la cual cae la lógica de la investigación científica, porque Hinkelammert parte de la evidencia de la contradicción que hay entre la teoría y la realidad, por un lado, y por otro, de las contradicciones propias de la realidad social. Entonces el problema será cómo resolver las contradicciones, sean teóricas o reales (Bautista Segales 2018, 210).

Podemos, sin embargo, profundizar aún más. Hinkelammert (1990) fue uno de los primeros pensadores en demostrar cómo la filosofía del autor austriaco [Popper] había moldeado las políticas universitarias de América Latina y, de forma más radical, el “modo del saber científico” y sus implicaciones en lo social, tanto durante los años dictatoriales como en los que siguieron al retorno de las democracias.

Conviene aclarar el contexto de esta preocupación. El pensador había vivido el exilio tras el golpe de Estado de Augusto Pinochet, luego de una brillante trayectoria intelectual en Chile —la cual se desarrolló en el marco de la diáspora brasileña, la conformación de la Teoría de la Dependencia y el ascenso de la Unidad Popular, entre otros importantes acontecimientos—. Su etapa chilena abarcó de 1963 a 1973, período en el que, según relata Estela Fernández (2017), se integró —gracias al apoyo de la Fundación Konrad Adenauer— como investigador y profesor de la Universidad Católica de Chile, y formó parte del equipo fundador del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional). Asimismo, fue miembro del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales). La actividad académica de Hinkelammert, no exenta de polémicas intelectuales y políticas —como, por ejemplo, su permanencia en la fracción de la Democracia Cristiana que apoyaba a Salvador Allende—, marcó una huella vital en lo que él consideró el periodo más feliz de su vida. Tras abandonar el país que había sido su hogar durante una década, y después de un breve retorno a Alemania y una estancia en Honduras, se radicó definitivamente en Costa Rica (1976) hasta su fallecimiento.

Por lo tanto, la centralidad de la crítica al “nudo popperiano”, a la cual el autor dedicó una notable extensión, también se explica por la constatación trágica de la destrucción del sistema científico del Cono Sur. Dicho sistema quedó con desarrollos trancos en pos de una nueva forma de hacer ciencia, “fractura” que se perpetúa hasta hoy. No es intención de este trabajo señalar los vasos comunicantes que las corrientes neopositivistas, neotomistas o incluso heideggerianas tuvieron con las dictaduras —una problemática que, si bien Hinkelammert denuncia y que supera los alcances de este estudio, merecería un análisis más profundo—. Sin embargo, sus detallados análisis y críticas al proyecto popperiano son de invaluable valor en nuestro contexto, en el cual: “ *Este control de las ciencias en nombre de la cientificidad tiene una perspectiva más radical aún cuando asalta a la sociedad entera. Esto ocurre cuando se explicitan las consecuencias políticas de la cientificidad para el conjunto de la sociedad* ” (Hinkelammert 2002, 101). Es lo que, expresa también Katya Colmenares desde la perspectiva de la filosofía de la liberación: “ *l a fundamentación de las ciencias naturales y sociales, en las que convergen la metodología de la ciencia, la racionalidad, la filosofía, el derecho, la economía, la política, la sociología, la pedagogía y la historia, han constituido un marco categorial completo y perfectamente coherente para producir la destrucción de la comunidad de vida* ” (Colmenares 2022, 139).

2. La modernidad y su conexión con la utopía en la crítica de Hinkelammert

Un eje central en el pensamiento de Hinkelammert es la modernidad, lo que lo sitúa en un debate clave de la filosofía latinoamericana. Una de sus tesis principales establece un vínculo entre utopía y modernidad, entendida esta como una estructura donde la “modernidad occidental” se analiza sin culpables externos. Por ello, su crítica debe reconocer sus problemas internos, abandonando su “inocencia”. Esto se relaciona con lo que Enrique Dussel (2004) llamó un fenómeno “intraeuropeo”; Aníbal Quijano (2000), con la colonialidad del saber; o Immanuel Wallerstein (2006), con el sistema-mundo. Estos autores formaron un *corpus* crítico que sostiene que la modernidad no puede entenderse al margen de su entrelazamiento con el sistema capitalista y la emergencia del espacio económico atlántico, proceso cuya datación clave se remonta al siglo XVI.

Al respecto, nuestro filósofo, postula que parte fundamental de su crítica, es mostrar que el problema de la utopía surge dentro de las ciencias empíricas en la Modernidad, no desde fuera. Éstas, aunque utópicas en su base, suelen ignorar esa dimensión. Distinguir entre lo posible y lo imposible exige entender la realidad desde la *conditio humana*, como un “límite escatológico” interno (Hinkelammert 2002, 386). Hasta figuras como Tomás Moro y Galileo, los dos modernos, y utópicos, comparten este sustrato. Criticar la razón utópica implica así revisar las metodologías científicas, aunque no para destruirlas (a lo Popper), sino en un sentido kantiano, esto es, desarrollando criterios que permitan a las ciencias reconocer su propia ceguera utópica.

El resultado de este mecanismo es la creación de un velo que oculta sistemáticamente la *conditio humana*. La realidad, con su carácter contingente, conflictivo y limitado, es percibida como un obstáculo, una imperfección que debe ser superada, o directamente eliminada. Los seres humanos que encarnan estas limitaciones, en este caso, los pobres, los excluidos, o los considerados improductivos dejan de ser sujetos para convertirse en meros problemas.

Sus efectos más dramáticos, como la esclavitud, el colonialismo, y Hinkelammert incluye el estalinismo, el nazismo, y sobre todo el mercado total actual, deben ser explicados desde este origen unívoco, que podríamos interpretar nosotros como su visión de los daños del eurocentrismo, es decir, la modernidad es una construcción europea, que exporta sus efectos a la humanidad, lo que implica que la utopía se presente como:

un problema de la civilización occidental. Con la modernidad, la razón misma llegó a ser utópica. Toda razón moderna gira alrededor del problema de lo posible y de lo imposible. Por eso, el problema de la utopía se encuentra en todos los pensamientos que aparecen en la modernidad, incluso en la llamada postmodernidad, la que, por otra parte, hay que interpretar como una variación (Spielart) de la modernidad y nada más (Hinkelammert 2002, 387).

En este punto, la modernidad, para nuestro filósofo según Estela Fernández Nadal (2016) es comprendida como la secularización del mundo medieval, que sustituyó los mundos trascendentes de reconciliación ultraterrena por mundos trascendentales, esto es, idealizaciones abstractas proyectadas como modelos de perfección futura. Desde esta lógica, el sujeto moderno genera utopías que Hinkelammert conceptualiza como proyecciones de plenitud alcanzable que representan un mal uso de la razón utópica. Frente a esto, el filósofo propone una crítica que no busca abolir la utopía, sino rescatar su papel como idea reguladora de la praxis, desmontando la ilusión trascendental que la reduce a un modelo empíricamente realizable.

Para Juan Bautista Segales (2010) el propósito fundamental de nuestro autor es revelar la peculiaridad de los modelos trascendentales modernos, exponiendo sus contradicciones internas para que, al intentar escapar de ellos, no terminemos reproduciendo su misma lógica. Hinkelammert observa cómo estos esquemas, en su formulación abstracta, sistemáticamente ignoran la condición humana concreta o *conditio humana*, en la nomenclatura hinkelammertiana, prescindiendo de los límites reales de las personas de “carne y hueso”, proyectando en cambio ficciones teóricas que poco tienen que ver con lo que los seres humanos pueden hacer o soportar. Un ejemplo claro de esto es la suposición —presente en ciertos modelos económicos— de que tanto el trabajo humano como los recursos naturales son infinitos, como si pudieran explotarse indefinidamente sin consecuencias, negando así la evidencia palpable de que habitamos un mundo finito, con cuerpos y bienes que se agotan. Reconocer esta brecha entre la abstracción y la vida concreta es el primer paso para construir alternativas realmente viables.

En relación a lo anterior, pero desde un punto de vista crítico, Arturo Roig (2009), señala que las apreciaciones de Hinkelammert en su *Crítica*, repercuten en el conjunto de su obra. Su retorno a los postulados kantianos, así como la particular derivación hacia un trascendentalismo de corte personal, lo conducen a relegar y, en ocasiones, a pasar por alto tanto la problemática de lo ideológico como la cuestión del lenguaje. En este sentido Roig se pregunta:

Pero, ¿son posibles los tales "conceptos trascendentales"? No conocemos absolutamente ninguna utopía que se nos presente como la idealización de una sociedad en un grado de "perfección" pura. Por más audaces que sean las utopías nunca revisten la categoría de "trascendentales", son simples proyectos imaginarios surgidos de una imaginación que nada tiene que ver con una pretendida "imaginación trascendental". Todo lo contrario, el discurso utópico es "impuro", tanto como la imaginación que lo crea. Y así, no hay "razón (pura) utópica" por el simple hecho de que la "razón pura" no existe. En fin, hablando de Hayek, de quien ha hecho una importante crítica, en muchos aspectos altamente estimable, nos dice el autor que la "competencia perfecta" de la que habla aquel vulgar y hasta grosero ideólogo, es un "concepto límite no empírico" cuya importancia es "categorial" y no "empírica". Pues bien, lo que sucede es que la "competencia perfecta" no es ni puede ser un "trascendental", sino que es un simple y hasta zafio enunciado ideológico con sus buenas raíces empíricas (Roig 2009, 191).

Finalmente, Hinkelammert despliega su crítica sobre cuatro expresiones fundamentales del pensamiento social moderno, demostrando cómo todas ellas, pese a sus profundas diferencias, incurren en una misma ingenuidad utópica: el neoliberalismo de Hayek, como la utopía del “mercado total” en conjunción con los postulados de Karl Popper; el conservadurismo de Peter Berger, que postula la utopía de un orden tradicional conservador en respuesta directa a la teología de la liberación en América Latina; el anarquismo de Ricardo Flores Magón, que representa la utopía de la espontaneidad social —y que, para nuestro autor, constituye una influencia subterránea en los movimientos populares latinoamericanos—; y, en paralelo, el socialismo soviético, que encarna la utopía de la “planificación perfecta”, un ideal que sacrifica la libertad humana en nombre de un conocimiento total y una eficacia esquiva. El análisis revela que estas cuatro expresiones comparten la esencia de la modernidad como ilusión trascendental de progresos infinitos, ya que todas incurren en “progresos de mala infinitud” al creer en una aproximación sin fin a sus modelos ideales.

3. Racionalismo crítico y anarco-capitalismo: Una crítica temprana

Resulta crucial destacar la temprana lectura que realizó Hinkelammert sobre el llamado “anarcocapitalismo” y la vigencia de su crítica, la cual constituye posiblemente uno de los análisis pioneros sobre este fenómeno ideológico interno del capitalismo realizados desde América Latina⁴. Sus repercusiones actuales en gobiernos autodenominados “libertarios” y sus derivados son de una pertinencia ineludible frente a la crisis política que afecta a las débiles democracias representativas de la región.

Durante cuatro décadas, a partir de los años setenta, Hinkelammert desarrolló una crítica extensa y rigurosa del pensamiento neoliberal, centrándose en los postulados de Friedrich Hayek. En su análisis (Hinkelammert 2002), demuestra que la concepción hayekiana del mercado se sostiene sobre la creencia en una tendencia espontánea al equilibrio de los factores económicos, a pesar de que el propio Hayek admitía que dicha tendencia no había sido probada empíricamente ni se conocía su mecanismo.

Hinkelammert argumenta que el modelo de competencia perfecta no es más que una construcción matemática irrealizable, un mera abstracción que, lejos de garantizar estabilidad, genera inherentemente desequilibrio. A su juicio, estos teóricos adoptan un economicismo radical que subordina la vida humana a la reproducción del mercado. Dicha subordinación se manifiesta en la conceptualización de las personas como capital humano y en la defensa de la desregulación total, mostrando una profunda indiferencia ante las consecuencias destructivas para la vida y el medio ambiente.

El anarco-capitalismo, doctrina marginal hace cuarenta años, se alimentó del marco epistemológico/neoliberal, que Hinkelammert rastrea de forma clara, y que son parte de una discusión más global de su pensamiento. En este sentido, no utiliza a las figuras usualmente ligadas a esta corriente: Murray Rothbard⁵, Hans-Hermann Hoppe⁶ o Ayn Rand⁷, siendo su análisis fundamental, al orientar la cuestión a los pilares estructurales y no sus homúnculos.

Sin embargo, el “libertarianismo” estadounidense, agregamos nosotros, surgido en los años sesenta, encabezado por figuras como Rothbard, trascendió la dicotomía clásica izquierda-derecha al incorporar elementos contraculturales, desde su acercamiento a la Nueva Izquierda hasta su oposición a la guerra

4. Véase: (Hinkelammert 2002, 173-79)

5. Murray Rothbard (1926-1995). Economista de la Escuela Austriaca, historiador y teórico político estadounidense. Discípulo de Ludwig von Mises, fusionó la economía austriaca con la filosofía política liberal clásica para desarrollar el anarcocapitalismo. Profesor en la Universidad de Nevada, Las Vegas, y fundador del Centro de Estudios Libertarios. Entre su extensa obra destacan: *El hombre, la economía y el Estado* (1962), *La ética de la libertad* (1982), *Historia del pensamiento económico* (1995).

6. Hans-Hermann Hoppe (1949-). Economista y filósofo político alemán, discípulo directo de Murray Rothbard y una de las figuras más prominentes de la Escuela Austriaca contemporánea. Profesor emérito de la Universidad de Nevada, Las Vegas, y fundador de la Property and Freedom Society. Es conocido por desarrollar la ética argumentativa de la propiedad privada, que busca deducir el anarcocapitalismo de los presupuestos de la acción y la comunicación. Su obra más influyente, *Democracy: The God That Failed* (2001), presenta una crítica radical a la democracia en favor de un orden natural de derecho privado y aristocrático.

7. Ayn Rand (1905-1982). Filósofa y escritora ruso-estadounidense, desarrolló el sistema filosófico del Objetivismo, resumido en el principio de que la realidad existe independientemente de la conciencia, que la razón es el único medio de conocimiento y el bien moral supremo del individuo. Autora de novelas fundamentales como “*El manantial*” y “*La rebelión de Atlas*”, que exponen su filosofía de individualismo radical, capitalismo *laissez-faire* y egoísmo racional. Fundadora del movimiento objetivista y referente intelectual del libertarianismo estadounidense.

de Vietnam, lo que llevó a Ayn Rand a catalogarlos como "hippies de derecha". Esta ambivalencia evidencia la recomposición ideológica de las derechas en clave antagónica al Estado y explican las confusiones ideológicas que vivimos en nuestro presente.

En este contexto, el pensamiento anarcocapitalista y su "novedad", es que radicaliza la lógica neoliberal al postular la privatización total de las funciones sociales, incluidas aquellas tradicionalmente reservadas al Estado, como la seguridad, la justicia y la defensa. Autores como David Friedman⁸ (citado por Hinkelammert 2002) proponen sustituir toda estructura estatal por mecanismos de mercado, presentando esta visión como una forma de "anarquía" moderna. Sin embargo, esta propuesta dista radicalmente del anarquismo clásico, mientras Bakunin y sus seguidores buscaban abolir tanto el Estado como la propiedad privada, el anarcocapitalismo aspira a eliminar el Estado solo para transferir sus funciones a actores privados, legitimando así un poder ilimitado del capital.

Es precisamente aquí, en donde Hinkelammert interpela, los que conforman la "racionalidad neoliberal" y que ya han sido señalados anteriormente; Friederich Hayek, Karl Popper introduciendo a Hans Albert⁹. En este sentido, Hayek funciona como el pilar de la visión económica, y Popper como un pensador político preocupado de elaborar una metodología práctica a fin a esta visión, a propósito de esto nos dice Francisco Ávila: " *el Popper teórico de la democracia ha sido más escuchado que el Popper científico* " (Ávila 2006, 469). Es precisamente, en esta configuración donde emerge la actual antiutopía imperante -en lenguaje hinkelammertiano- el neoliberalismo.

A partir de lo anterior, la filosofía de Hinkelammert establece un diálogo latinoamericano —periférico— con una de las grandes controversias de la Teoría Crítica a través de un vínculo claro: su recurrente referencia a Hans Albert. Este discípulo de Popper, quien al igual que su maestro fue crítico de la Escuela de Frankfurt, y fue uno de los principales divulgadores del racionalismo crítico popperiano en el mundo germano, extendiendo sus ideas a la esfera social y política como una alternativa al proyecto frankfurtiano.

La Escuela de Frankfurt, cuyos aportes al análisis histórico-social pueden sintetizarse en la visión de Martin Jay (1989) —con la inclusión del psicoanálisis, la crítica a la razón instrumental y la Ilustración, el análisis del capitalismo tardío como sistema de dominación, el estudio de la industria cultural y el engaño de las masas, la reflexión sobre el Estado autoritario y el surgimiento del fascismo, la crítica a la ciencia y la tecnología como ideología, y el desarrollo de una filosofía de la historia desde la perspectiva de la crítica a la Ilustración, basada en una lectura no dogmática de Marx—, sostenía un programa teórico que pretendía en sus inicios nutrir de recursos al movimiento revolucionario, sin plegarse a una concepción programática partidaria.

Precisamente desde esta postura, que no se limitaba a la descripción sino que aspiraba a la emancipación, la Escuela acusaba al racionalismo de Hans Albert —heredero de la tradición popperiana— de ser un "positivismo" ciego a la dimensión humana de las instituciones. Albert replicó

8. David Friedman (1945 -). Economista, físico y teórico legal estadounidense, hijo del premio Nobel Milton Friedman. Principal exponente del anarcocapitalismo desde la perspectiva del análisis económico en contraste con el enfoque iusnaturalista de Rothbard. Profesor de la Universidad de Santa Clara, es autor de "El mecanismo de la libertad", obra fundacional que aplica la teoría económica para demostrar la viabilidad de los servicios de seguridad privados y un orden legal competitivo en una sociedad sin Estado.

9. Hans Albert (1921-2023) fue filósofo y sociólogo alemán, catedrático en la Universidad de Mannheim desde 1963. Figura central del racionalismo crítico en la tradición de Karl Popper, destacó por su participación en la denominada «disputa del positivismo», donde confronta abiertamente las posturas de Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt. Albert cuestionó el uso de nociones como «totalidad» y «dialéctica», argumentando que carecían de precisión conceptual y poseían un valor principalmente retórico. Entre sus obras más influyentes se cuentan Tratado sobre la razón crítica (1968) y Defensa del racionalismo crítico (1971).

que la Teoría Crítica, al confundir lo descriptivo con lo prescriptivo, carecía de una base realista para cualquier reforma social viable. Para Albert, lejos de oponerse a la transformación, el racionalismo crítico pretendía hacerla más factible y rigurosa. Toda esta discusión se conoció en el ámbito germano como el *Positivismusstreit* (la controversia del positivismo), una de las principales disputas intelectuales de la década de los sesenta¹⁰.

Este es el marco de discusión que Hinkelammert recupera y redimensiona desde su propia perspectiva latinoamericana. Se trata, una vez más, de señalar de forma crítica los efectos sociales de la epistemología popperiana. Lo interesante es que, si bien se trata de un filósofo latinoamericano con preocupaciones sobre los efectos del capitalismo contemporáneo, aporta una dimensión periférica a una discusión del “centro” que precisamente tenía efectos claros en América Latina. En este sentido, Hinkelammert no es un mero receptor, sino un testigo crítico de cómo esta forma de racionalidad era impuesta de manera violenta en nuestro continente desde distintas perspectivas (científica, económica y cultural). Como señala Juan Marín (1989) sobre Albert, la radicalidad y a la vez lo problemático de su pensamiento es cómo el método empírico se generaliza a todo tipo de saber, identificando “conocimiento” con conocimiento científico, y “racionalidad” con racionalidad científica. En este sentido, nos dice:

El método del examen crítico pretende convertirse en método universal del saber. En este sentido puede acusarse a Albert de cientificismo. Junto al pluralismo teórico que reivindica para su estrategia falsacionista, ejerce un monismo metódico que no está justificado desde ningún punto de vista (...) habría que reivindicar por ello una concepción de la racionalidad mucho menos estrecha y un pluralismo metódico ajustado a los diversos ámbitos en que la razón se desenvuelve (Marín 1989,126).

De ahí que, el racionalismo crítico pueda ser considerado un historicismo inconsciente. Se trata, entonces, de una crítica que confluye con los postulados de la razón instrumental, pero desde una perspectiva distinta, mediada por su *locus* de enunciación, que necesita algunas aclaraciones. Al respecto, nos dice Dante Ramaglia:

Una de ellas se relaciona con la racionalidad instrumental, ya denunciada por los representantes de la Escuela de Frankfurt, que a su vez es tematizada críticamente de modo particular en el autor considerado [Hinkelammert]. Esta última forma de racionalidad, en especial respecto de su variante economicista que resulta destacada en sus análisis, básicamente implica una acción racional basada en el cálculo de utilidades, en la relación medio/fin y en criterios de eficiencia y competencia, según una lógica de mercado que se impone como totalización de lo social. Frente al hecho de que se contempla, en definitiva, como una tendencia a la irracionalidad –por las consecuencias devastadoras que se evidencian en las relaciones de explotación social y de degradación del medio ambiente–, la propuesta desarrollada consiste en mostrar estos efectos que se desconocen si se absolutiza como la única forma de racionalidad posible desde los parámetros del neoliberalismo (Ramaglia 2022, 2).

10. Para entender la polémica en detalle véase: (Suárez-Iñiguez, 2015). “En torno a la polémica Popper-Adorno-, la historia de una trampa”. Allí el autor presenta los pormenores de las principales tesis y contratesis de Theodor Adorno, Karl Popper, Hans Albert, Jürgen Habermas, a partir de la problemática de “La lógica de las ciencias sociales”. Se hace referencia de las distintas traducciones al castellano de la misma.

Asumimos así, que Hinkelammert está al tanto de todas estas implicancias¹¹, y en el fondo, lo que oculta, esta línea de pensamiento que defiende la supuesta “sociedad abierta” es un profundo antimarxismo, y sobre todo, develan que los aportes metodológicos de Marx no sólo habían sido considerados por la Teoría crítica, sino que también, tempranamente en las ciencias sociales latinoamericanas, de las cuales el propio Hinkelammert había sido parte¹². Se trata de los usos de Marx, más allá de las ortodoxias que, por un camino distinto de los cultores de la Teoría crítica, nuestro pensador había vivido desde el contexto latinoamericano, con experiencias históricas *in situ*. Al respecto, y como podemos advertir, la discusión no era “solamente” sobre el método científico como criterio metodológico del racionalismo crítico lo que interesa a nuestro autor, sino que además, es la hipóstasis de una visión reaccionaria de la realidad, encubierta como sociedad abierta en base al criterio empírico de la ciencias. Aclarado este punto, sobre el contexto de la discusión en la que está inscrito Hinkelammert, podemos entender porque incluye a Hans Albert en su análisis del anarco-capitalismo, textos que traduce directamente del alemán, en efecto:

Como lo dice Hans Albert: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal hoy ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical capitalista, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta unión de anarquismo y capitalismo es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista, porque en ella se hacen claros los mecanismos de conducción, que canalizarán el quehacer social en la sociedad libre del Estado. El monopolio de la aplicación legítima de la fuerza según esta opinión debe ser superado, aplicando a la sociedad entera los mecanismos de conducción del mercado, con el resultado de que las funciones hasta ahora centrales del Estado -especialmente: la protección del ciudadano contra la fuerza en cualquier forma- sean entregadas a organizaciones privadas y organizadas según reglas mercantiles. (...) evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta

11. Como relata Estela Fernández (2012), Hinkelammert fue especialmente crítico con la teoría crítica, en específico con la llamada “segunda etapa” representada por figuras como Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel a partir de su propuesta de la “ética discursiva”. La filósofa argentina—una de las conocedoras más profundas de la obra del pensador alemán— ha logrado determinar las influencias y los diálogos de Hinkelammert con figuras como Walter Benjamin, a partir de lecturas comunes como las de Max Weber y su concepto de la modernización como un “proceso de racionalización progresiva” (121), así como analizar al capitalismo desde su misma esencia religiosa. En una entrevista realizada por Juan Bautista Segales con Hinkelammert, corroboran las apreciaciones de Estela Fernández: “J. J. Bautista: Supuestamente, los herederos de la obra de Marx, del pensamiento de Marx, así como escuela, como tradición, fueron los de la primera Escuela de Frankfurt. Hinkelammert: Sí, sí, sí. J. J. Bautista: Y después de ello, después de la Segunda Guerra Mundial, se intentó hacer una reconstrucción de esta escuela, a la cual se llamó la segunda generación, y ya vimos los resultados. No diré un desastre, pero no han continuado. F. Hinkelammert: No, no es continuación. J. J. Bautista: Cuando abandonan a Marx y optan por Weber y por Kant, ya es otro proyecto completamente distinto. F. Hinkelammert: Sí, y toda esta ética del diálogo no es continuación de lo anterior, lo han dejado. J. J. Bautista: Es la gran crisis de todo. Bueno, en parte Dussel y también usted han intentado continuar el proyecto de la teoría crítica, entonces, en opinión suya, ¿qué cosas inconclusas hay todavía y cómo es que se podría continuar? Usted no solamente desarrolla la teoría del fetichismo, sino también la hipótesis de Benjamin, en el sentido de que el capitalismo hay que criticarlo como lo que es, una religión. Entonces, ¿usted diría que esa forma de crítica seguiría siendo algo así como una continuación del proyecto de Marx, o habría otras cosas más que se podrían seguir desarrollando a partir de Marx? Porque, todavía, habría algunas tareas inconclusas o, ¿es que ya podemos empezar a pensar que se puede pensar más allá de Marx, directamente? ¿Cómo vería usted el problema ahora? F. Hinkelammert: A mí me interesa mucho eso, el capitalismo es religión, ¡es religión! Por eso yo hablé antes de la transformación del mercado en una religión de mercado, que quizás nunca haya sido tan total como con el neoliberalismo” (Bautista Segales 2018,15).

12. Una reflexión en este mismo sentido, encontramos en la obra de Juan Bautista Segales, nos dice el filósofo boliviano: “Habría que recordar de paso que, hasta hace apenas dos décadas, muchos científicos sociales en América Latina tenían un criterio más o menos ideológico para elegir un método, el cual era generalmente el método marxista, materialista o dialéctico, que era concebido como verdaderamente científico. Los otros métodos eran considerados, o como idealistas, o como burgueses; por eso no eran tenidos como científicos. A finales del siglo XX, al desaparecer esta contradicción, apareció otra. Por un lado, están los que han vuelto de modo ferviente a la corriente dura del método científico desarrollado por el neopositivismo y ahora por la filosofía analítica; por el otro, quienes han optado por el relativismo o el anarquismo metodológico” (Bautista Segales 2028, 116).

ahora funciones del estado una meta tal (la anarquía) es por lo menos alcanzable en principio". (El subrayado y traducción nuestros). Albert, Hans, *Traktat über rationale Praxis*, p. 87/88. En nombre de leyes de las ciencias empíricas, la alucinación del anarco-capitalismo -a la machinery of liberty de David Friedman- llega a ser el supuesto realismo. El utopismo de Albert, como se lo muestra aquí, está fundado en el mismo análisis de las ciencias empíricas. Pasa por encima de toda conditio humana. Pero no se puede criticarlo dentro del marco de estas ciencias empíricas. Por lo demás, el "Traktat über rationale Praxis" de Albert puede ser válido como ejemplo modelo de un utopismo no-crítico en nombre de las ciencias empíricas. (Hinkelammert 2002, 385-86)¹³

La cita anterior, extensamente reproducida, muestra las operaciones metodológicas que guían el análisis crítico de Hinkelammert hacia el núcleo más profundo de esta forma peculiar de capitalismo neoliberal. El anarcocapitalismo se presenta así como una alternativa "más plausible" que el anarquismo tradicional, al apelar a mecanismos de mercado para organizar la sociedad. Sin embargo, bajo esta apariencia técnica se esconde una redefinición conceptual que equipara la privatización con la abolición del Estado, sin cuestionar las relaciones de poder subyacentes. Como lo ilustra irónicamente nuestro autor, si Al Capone asume las funciones policiales en Chicago, el Estado desaparece por definición, aunque la coerción persista (Hinkelammert 2002, 174). De este modo, el autor se adelanta a lo que hoy llamamos "narcoestado"¹⁴. Esto es, un Estado que en apariencia es su negación, pero que radicaliza los principios fundantes del neoliberalismo, en otras palabras, donde no está la policía, está el narcotráfico ejerciendo el orden. Innumerables ejemplos en nuestra sufrida realidad latinoamericana tenemos al destajo para ejemplificar que el modo de gobernar "narco" no difiere del neoliberalismo, ni de la visión que encarna el mal llamado anarcocapitalismo. Un claro razonamiento de esto último son algunas de las lamentables aseveraciones del actual presidente argentino Javier Milei, identificado con el credo anarcocapitalista:

"La idea es que nadie pregunte de dónde usted sacó los dólares. Las cuestiones de la economía se arreglan en la economía, y las de otro tipo se arreglan en el plano jurídico y legal", añadió, admitiendo que el nuevo blanqueo permitirá cubrir dinero hecho de manera ilícita. "Usted va a poder utilizar los dólares sin dejar los dedos marcados", insistió (El Destape 2025).

El divorcio entre economía y ética es claro en esta forma de razonamiento. Así la retórica anarcocapitalista enmascara un proyecto de totalización mercantil, donde toda dimensión humana queda subordinada a la maximización del beneficio económico. En este marco, figuras como Hayek justifican lo que nuestro autor denuncia como un "cálculo de vidas" (Hinkelammert 2002, 176); esto es, la

13. Esta cita Hinkelammert la repite dos veces en su libro, con sentidos complementarios. Primero en Hinkelammert (2002, 174-75) reflexiona a partir de la misma así: "Formulado así, Rockefeller, Margaret Thatcher y Ronald Reagan asumen la anarquía como su ideal social. Es el anti-intervencionismo absoluto, la nueva ideología totalitaria del mercado total (Henri Lepage). La política neoliberal se entiende ahora como aproximación en el tiempo hacia tal anarquía. Pero también esta anarquía no es más que un concepto límite inalcanzable, a pesar de que se dice ahora que es "en principio" alcanzable. El término "en principio" esconde solamente el misticismo de la aproximación que se promete. Esta ideología del mercado total permite ahora desentenderse de todas las funciones concretas de la economía. Todo se disuelve en simples expresiones mercantiles y fuera de las funciones mercantiles no queda nada real. En la visión del mercado total, toda humanidad se agota en el destino de la maximización de las ganancias. Especialmente, este pensamiento neoliberal puede desentenderse ahora de cualquier compromiso con la vida humana concreta, la que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles". Elegimos la segunda citación del mismo fragmento, que completa la argumentación que estamos desarrollando, aunque esta primera, es clara en mostrar la visión de Hinkelammert en el mismo sentido.

14. Entendemos el narcoestado bajo las apreciaciones de Raul Zibechi: "El primero, es que el narco es producto del Estado, de sus instituciones y sobre todo de los aparatos armados. No es que sean corruptos, que evidentemente lo son, sino que razonan con la lógica capitalista de acumulación por despojo y enriquecimiento a través de la violencia. Tampoco puede decirse que los involucrados con el narco sean apenas un puñado de manzanas podridas, sino que las instituciones armadas, como tales, son parte del negocio" (Zibechi 2024).

aceptación de sacrificios humanos presentes en nombre de un futuro progreso económico. Esta lógica de desprecio por lo concreto y, en consecuencia, por la vida, exige renunciaciones continuas —ya conocidas, como salarios más bajos hoy para supuestos beneficios mañana—, creando una “dialéctica maldita” (Hinkelammert 2002, 177) que perpetúa la postergación de la justicia social.

Lejos de ser una propuesta emancipadora, el anarcocapitalismo representa la culminación ideológica de un sistema que sacrifica la vida concreta en el altar de un mercado totalizador, naturalizando la desigualdad bajo un discurso de libertad formal.

4. ¿Por qué el anarquismo, por qué Ricardo Flores Magón?

Como ya anticipamos, nuestro autor, despliega sus análisis en distintas expresiones utópicas, dentro de ellas considera al anarquismo. Nobleza obliga a señalar, el pionero análisis de Ricardo Garay (2012), sobre las apreciaciones de Hinkelammert al anarquismo, que era hasta el momento el único análisis que contábamos, sobre este capítulo polémico del libro¹⁵. Allí Garay, muestra entre otras cuestiones fundamentales de su crítica, la generalización del pensamiento de Ricardo Flores Magón a todo el anarquismo hecha por Hinkelammert.

Es precisamente aquí, en donde nosotros desplegamos nuestro análisis crítico, en uno de los capítulos menos explorados en sus bases ideológicas como bibliográficas. Lo primero que salta a la vista en la construcción del capítulo, es la elección del referente anarquista. No se trata de un anarquista canónico al estilo de Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin o Errico Malatesta, ni siquiera contempla a representantes alemanes conocidos del pensamiento anarquista: Gustav Landauer o Rudolf Rocker, sino que a un mexicano e indígena: Ricardo Flores Magón. La justificación de Hinkelammert, es sutil, literaria, casi mesiánica además de valorar su importancia en la Revolución mexicana:

Preferimos analizar a Flores Magon porque es un anarquista muy brillante, muy sacrificado y muy olvidado, que merece ser recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista. Antes de decidirme por el análisis de Flores Magon, había partido de una representación excelente y quizás única del pensamiento anarquista, que da Ernesto Sabato en *Abaddon el exterminador*. Pero al fin me decidí por Flores Magon para dejar hablar directamente a un pensador anarquista y no a una elaboración literaria que, por más brillante que sea, sigue siendo una fuente secundaria (Hinkelammert 2002, 12).

Partimos por señalar entonces que Ricardo Flores Magon (1873-1922), es considerado según las palabras autorizadas de Diego Abad de Santillán (2011) uno de los apóstoles de la Revolución mexicana¹⁶ su vida revolucionaria, que es inescindible a la de sus hermanos¹⁷ se funda con el país que lo vio nacer, el México

15. Se trata de una tesis de maestría presentada en la Universidad de la República (Uruguay), titulada *Anarquismo y utopía en el pensamiento de Luce Fabbri y Rafael Barrett*. Bajo la dirección del filósofo uruguayo Yamandú Acosta, la investigación emplea la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas. El trabajo presenta una sólida argumentación al evidenciar la escasa atención que el anarquismo ha recibido desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana.

16. Se trata de una de las primeras biografías del martir mexicano, hechas a penas dos años de su muerte.

17. Originarios de Oaxaca, México, y nacidos en los años 1870, los hermanos Flores Magón (Jesús, Ricardo y Enrique) fueron figuras centrales del periodismo y la oposición política contra el régimen de Porfirio Díaz, siendo identificados como precursores del movimiento revolucionario de 1910. La base de su pensamiento libertario fue una síntesis de tres corrientes: la organización comunitaria indígena, la tradición liberal nacional y el pensamiento anarquista proveniente de Europa.

porfirista¹⁸ (1876-1911). Atravesó aquella nación un período de profundas contradicciones, que podríamos identificar con el lema "Orden y Progreso" con el cual se establecieron los modernos Estados nacionales latinoamericanos. El régimen de Porfirio Díaz logró estabilizar al país y modernizarlo con ferrocarriles, inversión extranjera y un Estado centralizado. Sin embargo, este progreso se construyó sobre una estructura política autoritaria y una aguda desigualdad social. El acaparamiento de tierras comunales por parte de hacendados y compañías extranjeras empobreció al campesinado, mientras que la represión silenciaba toda oposición. Fue esta combinación de modernización material para una minoría y la supresión de las libertades lo que generó el malestar social que culminaría en la Revolución Mexicana de 1910.

Desde la óptica de Abad de Santillán, Flores Magón es reconocido como un pionero cuya evolución ideológica lo llevó del liberalismo radical a un anarquismo comunista claramente definido. Su lucha, plasmada principalmente a través del periódico *Regeneración*, trascendió la mera oposición a la dictadura de Porfirio Díaz para plantear una revolución social profunda. Abad de Santillán destaca cómo el Partido Liberal Mexicano (PLM), bajo el liderazgo intelectual de Flores Magón, se convirtió en la vanguardia que inspiró, desde 1906, los levantamientos precursores de la Revolución Mexicana de 1910, aunque con un programa mucho más radical que el mero antirreeleccionismo en miras de acabar el porfiriato.

La perspectiva de Santillán enfatiza que la visión magonista—con su énfasis en la acción directa, la tierra libre y el comunismo libertario—fue fundamental para dotar de un contenido socialista y antiautoritario al movimiento revolucionario. Sin embargo, también subraya la tragedia de su vida, por medio de su constante persecución y encarcelamiento por los gobiernos de México y Estados Unidos, así como su temprano fallecimiento en la prisión de Leavenworth, que lo convirtieron en mártir y, cuya influencia, si bien a menudo no fue reconocida por la historiografía oficial, quedó indeleblemente marcada en la conciencia revolucionaria de América Latina.

Así, bajo el título de *El marco categorial del pensamiento anarquista*, nuestro autor presenta su personal análisis sobre el anarquismo utilizando la figura del revolucionario mexicano, y comienza enfrentándolo con el marco interpretativo conservador-neoliberal, que para la visión de Hinkelammert es tripolar, que concibe la sociedad desde una "realidad precaria" centrada en la fragilidad del orden institucional —incluyendo la propiedad—, no en las condiciones materiales de la existencia. Este sistema se instaura como árbitro incuestionable, relegando lo material a un plano secundario. La perspectiva se estructura entre dos polos conceptuales, por una lado, el caos, como amenaza al orden, y por otro, la perfección institucional —representada en el neoliberalismo como equilibrio ideal—, reforzando así la necesidad de preservar el sistema vigente. Frente a esta estructura, Hinkelammert caracteriza a la ideología anarquista, como bi-polar que:

Tiene también como centro a la realidad empírica pero esta no es ya realidad precaria e institucional en el sentido conservador sino una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgada por el sistema institucional, en particular el sistema de propiedad y

18. Porfirio Díaz (1830-1915). Presidente de México durante más de tres décadas (1876-1911). Héroe de la Guerra de Reforma y la Intervención Francesa, su llegada al poder marcó el fin de las guerras civiles del siglo XIX e inauguró una etapa de construcción del Estado nacional. Sin embargo, su proyecto de "orden y progreso", basado en un férreo control político y la atracción de capital extranjero, generó fuertes tensiones sociales que culminaron en la Revolución Mexicana y el derrocamiento de su gobierno.

el Estado. Así pues, la realidad del pensamiento anarquista es una realidad sojuzgada; el sistema institucional solamente sirve para explotar al trabajador y condenarlo a la miseria (Hinkelammert 2002, 183).

De este modo, la bipolaridad se articula entre, por un lado, el orden conservador que perpetúa un *nomos* perverso, y por otro, la realidad natural promovida por el anarquismo. Para Hinkelammert, el sistema de dominación no requiere de una fuerza exterior que lo pervierta, pues ya es catastrófico en su origen. El mal no es una amenaza externa al orden, sino que es connatural a él, lo que lo vuelve ilegítimo. Frente a un presente esclavizante, la libertad se proyecta como una tarea por realizar.

Para la teoría conservadora o neoliberal la libertad es la afirmación de la autoridad; Flores, en cambio, entiende por autoridad el conjunto de propiedad privada y Estado, de ahí que la libertad liberal es precisamente la esclavitud desde el punto de vista del pensamiento anarquista. Por el contrario, el anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad y propiedad privada, lo que visto desde la teoría conservadora-neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo (Hinkelammert 2002, 189).

Para Hinkelammert (2002) la estructura bipolar que contrapone radicalmente la opresión institucional presente —encarnada en el Estado y la propiedad privada— con una concepción abstracta de libertad futura, carente de mediaciones prácticas, se distingue del modelo tripolar del conservadurismo neoliberal (orden-caos), en la medida en que el anarquismo, al rechazar toda forma de institucionalidad, deriva, según Hinkelammert, en un idealismo trascendental que lo vuelve políticamente inviable¹⁹. En

19. Esta crítica guarda similitud con la planteada por Enrique Dussel —y en ello nos detenemos, dada su relevancia para el pensamiento latinoamericano contemporáneo—. Pueden señalarse algunos aspectos de su visión del anarquismo, al que caracteriza como un proyecto imposible: «El anarquismo intenta lo empírica y políticamente imposible: imponer un orden político sin instituciones. Esto es imposible porque presupondría que todos los miembros fueran éticamente perfectos, sin excepción. El proyecto anarquista (...) es políticamente imposible. Y lo que es políticamente imposible no puede tener pretensión de “hegemonía”, porque deberá imponerse por la violencia física (asesinando al antagonista), como el Khmer Rouge, desde un ideal de una sociedad “perfecta” sin campo ni ciudad, por ejemplo» (Dussel 2001, 210-211). La referencia a los Khmer Rouge resulta desmesurada y anacrónica, pues dista enormemente de las prácticas anarquistas históricas, e incluso del experimento vietnamita. Las experiencias de organización libertaria bajo principios anarquistas —como la Comuna de París, el movimiento de Néstor Makhno o la guerra civil española, por citar las más reconocidas—, a las que podrían sumarse, en un sentido amplio, Canudos en Brasil, el magonismo en México o la FORA (del V Congreso) en Argentina, fueron todas reprimidas mediante ejércitos regulares, torturas y desapariciones. Por ello, la alusión a los Khmer Rouge, en lugar de a aquellas experiencias populares efectivamente vinculadas al anarquismo, nos resulta forzada. Dussel retoma esta línea en otra de sus obras: «Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls, y aún en mayor medida Robert Nozick, caen en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la perversidad intrínseca de la institución del Estado). Siendo el ser humano un ser individual y libre por naturaleza, toda “institución” produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, “constreñimiento” (constraint) contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda —a lo Bakunin— cree también que toda “institución” es perversa, porque “reprime” la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone reducirlas al “mínimo” posible» (Dussel 2007, 556). La mención a Rawls y Nozick, aunque no explícita, sugiere que Dussel establece un vínculo con el trascendentalismo norteamericano —en la línea de Thoreau y, en lo relativo al ideal de justicia, con Emerson—. El error aquí reside en asociar al anarquismo con tradiciones que le son ajenas, como se observa en la obra de Nozick *Anarquía, Estado y utopía* (1974), base de una concepción que apuntaban a conservar algunos elementos estatales —el “Estado mínimo” — sin renunciar a la justificación moral del liberalismo. Estas corrientes se inscriben en el liberalismo radical estadounidense o en variantes “sociales” del capitalismo, incluso en polémica con el Anarco-capitalismo, por lo que incluirlas en la tradición anarquista constituye un esfuerzo artificial que no refleja la trayectoria histórica de dichas ideas. En este sentido, no estamos de acuerdo con Dussel, puesto que no existe un “anarquismo de izquierda”; el anarquismo es, en sí mismo, de izquierda, quizás la metáfora posicional más exacta sea que está “a la izquierda de la izquierda”. Diferenciaciones arbitrarias como esta contribuyen a la confusión ideológica, pues afirmar que hay un “anarquismo de izquierda” implica aceptar, tácitamente, la existencia de un anarquismo de derecha. Analizar la figura de Bakunin como “anarquista de izquierda” —definición tautológica, por lo demás— perpetúa un prejuicio y reduce su pensamiento a la mera agitación.

este sentido, no se puede entender que nuestro autor, use a Ricardo Flores Magón, pero no contemple su contexto histórico, del cual se pueden desprender lo que justamente crítica, una ausencia de estrategia político-revolucionaria realista, en efecto, nos dice:

El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una gran fuerza espontánea fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las instituciones de propiedad y Estado, de capital y autoridad. El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad. Desencadenadas las personas, ellas se levantarán y desarrollarán la espontaneidad que las hará encontrar, por relaciones directas entre ellas, un orden para sus espontaneidades. De este planteamiento se sigue que no hay que hacer concesiones en la lucha revolucionaria, por cuanto las cadenas tienen que ser rotas. Surge entonces el lema de la acción directa que destruye para que lo nuevo pueda nacer (Hinkelammert 2002, 202).

En este punto, consideramos que la concepción que Hinkelammert tiene de la “acción directa anarquista” es muy reductiva. Si bien es cierto que la acción directa evita los intermediarios y, en ese sentido, es anti institucional, no por ello puede ser considerada de manera integral como “espontánea”. La acción directa no sólo puede asociarse con actos de violencia revolucionaria —por lo general, acotados y funcionales a objetivos específicos o como consecuencia de la represión—, los cuales, además, no representan la totalidad del pensamiento anarquista. Por otro lado, la acción directa es parte integral de la “autogestión” siendo su cara más visible la económica, caracterizada por no esperar intermediaciones estatales.

De este modo, mientras que Hinkelammert afirma en repetidas ocasiones que los diversos dispositivos de dominación ocultan la *conditio humana*, pareciera que para el Flores Magón de carne y hueso no rigen los mismos principios. Un diálogo mucho más fecundo se hubiera podido dar si el filósofo hubiera tomado en cuenta el contexto biográfico e histórico en el que el magonismo se construyó y desplegó como movimiento revolucionario. Esto le hubiera permitido evitar una lectura de los textos del revolucionario reducida a un mero universo discursivo, pese a que el propio filósofo reconoce que el socialismo de Flores Magón está profundamente arraigado a la tierra y es de índole campesina.

Y reductivamente, asume así Hinkelammert, como estrategia de acción del anarquismo el espontaneismo. Habría que aclarar que el concepto de “espontaneidad” en la teoría política surge de una paradoja terminológica. Como señala el anarco-comunista Daniel Guérin (2003)²⁰ a propósito de Rosa Luxemburg, el término tiene sus raíces en el latín *sponte* (voluntariamente) y, según el Littré²¹, denota lo que surge por sí mismo, sin causa externa. Curiosamente, Marx y Engels evitaron este vocablo en alemán —por entonces de uso principalmente fisiológico— y emplearon en su lugar conceptos como *Selbsttätigkeit* (autoactividad). Aunque estas ideas se tradujeron posteriormente como “espontaneidad” o “autonomía”, conllevan un significado más profundo, esto es, la idea de que el movimiento de masas posee una existencia y un dinamismo propios, anteriores e independientes de su

20. Daniel Guérin (1904-1988) fue un historiador, teórico político y activista francés, figura central del socialismo libertario. Autor de obras fundamentales como *Fascismo y grandes negocios* (1936) y **La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946), dedicó su vida a la articulación de un socialismo antiautoritario que integrara las contribuciones del marxismo y el anarquismo. Su libro *El anarquismo: de la doctrina a la práctica* (1965) se convirtió en referencia clave para el movimiento libertario contemporáneo. Guérin participó activamente en organizaciones obreras, fue un pionero en la reivindicación de la liberación homosexual y mantuvo un compromiso constante con las luchas anticolonialistas y anticapitalistas.

21. Littré: Diccionario de la lengua francesa del siglo XIX, obra de Émile Littré, reconocido por su rigor filológico y citas literarias.

dirección política consciente. Esta "autoactividad histórica" no implica un rechazo a la organización, sino que establece una relación dialéctica donde el partido revolucionario comprende y expresa el movimiento, pero no lo crea ni lo controla por completo.

Paralelamente, la tradición anarquista —con Proudhon y Bakunin a la cabeza— radicalizó este énfasis en lo espontáneo, concibiendo la revolución como un estallido que surge "por sí mismo" de los instintos y la fuerza de las masas. Sin embargo, incluso ellos matizaron esta postura, reconociendo el papel de las minorías conscientes como difusoras de ideas y mediadoras entre la teoría y el instinto popular. Así, lejos de las caricaturas posteriores, el debate en el seno del pensamiento revolucionario no opuso pura espontaneidad contra pura organización, sino que giró en torno a cómo articular la energía autónoma de las masas con las formas de conciencia y organización política.

De no ser así, ¿cómo se explica la enorme labor —ingente desde el punto de vista pedagógico y formativo— que realizaron los anarquistas, incluso mediante experimentos de nuevas sociabilidades, en pos de lograr una nueva sociedad antes, durante y después de la revolución? Sería ingenuo interpretar que el proyecto cultural anarquista no buscaba preparar a las masas para esta nueva sociedad, sino simplemente improvisar. Sin embargo, en la visión de Hinkelammert, el espontaneismo anarquista, configura la libertad con lo espontáneo:

la idea de que no debe subsistir ningún puente institucional para que se destruyan efectivamente las cadenas y se pueda despertar la espontaneidad libre dentro del nuevo orden, orden que no se institucionaliza sino que nace con esta libertad espontáneamente (Hinkelammert 2002, 203).

Según Hinkelammert, la confianza en la espontaneidad revolucionaria omite la necesidad de construir puentes institucionales tras la revolución, lo que condenaría al proyecto anarquista al fracaso. A pesar de ello, resulta problemático que el filósofo pase por alto la trayectoria política de Flores Magón, cuyo punto de partida —el Partido Liberal Mexicano—, es el comienzo de una experiencia política y revolucionaria, que se construyó de manera compleja, siendo el factor "transnacional" clave en su evolución, en este sentido, nos dice Carlos Illades:

Fue en el país vecino [EEUU] donde Ricardo Flores Magón se convirtió en anarquista, en el contacto directo con militantes de esta corriente —Florencio Bazzora, Emma Goldman— y con los anarcosindicalistas del Industrial Workers of the World (iww), la gran central obrera fundada en 1905, si bien en su juventud el revolucionario de Eloxochitlán había leído a Bakunin, Piotr Kropotkin (1842-1921), Errico Malatesta (1853-1922) y Jean Grave (1854-1939). En la línea anarcocomunista de Kropotkin, Flores Magón consideraba fundamental la educación, para emancipar mentalmente al pueblo—engañado por los capitalistas y las iglesias—; la cooperación, para liquidar la competencia por el trabajo; la propiedad colectiva, en oposición a la propiedad privada; la federación libre de pequeñas comunidades autogestionarias en lugar del Estado. Además, creía que había que suprimir a una clase política parasitaria que medraba con la representación expropiada a las clases trabajadoras (Illades 2024, 21-2).

Ahora bien, habría que aclarar, qué se entiende por liberalismo en el México de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y que podemos generalizar con matices a América Latina. Evidentemente, que en nuestro contexto, no es homologable al liberalismo clásico o como es común hoy, equiparar "liberal" con "conservador", y conviene detallar estas apreciaciones, para comprender el lenguaje político de la época. Cappelletti (1990) en este sentido, comenta:

cuando los partidos liberales representan ante todo la defensa de la libre empresa, de la economía del mercado y de la cultura capitalista, parecería absurdamente contradictorio que un grupo de la extrema izquierda revolucionaria se llamara liberal. Pero hay que tener en cuenta que durante un siglo, desde la proclamación de la independencia hasta la primera guerra mundial, la lucha político-social en América Latina ha tenido como protagonista al partido liberal (izquierda) y al partido conservador (derecha). Proclamarse liberal en México, durante los primeros años de este siglo era, pues, en cierta medida, proclamarse de izquierda, es decir partidario de cambios políticos y sociales más o menos profundo (Cappelletti 1990, 92-3).

Lo que buscamos aclarar, sin desconocer las valiosas consideraciones de Hinkelammert, es que la llamada “anti institucionalidad” anarquista resulta, en la práctica histórica, más discursiva que real, aunque el pilar de la revolución anarquista sea la destrucción del Estado, “junto con” y no “después de” la revolución. La trayectoria del Partido Liberal Mexicano —luego transformado en magonismo— no desechó *a priori* la vía institucional, ni asumió la espontaneidad como estrategia revolucionaria; por el contrario, se trató de un proceso complejo y no lineal. Fue la propia institucionalidad vigente la que obligó a desechar estratégicamente un orden corrupto; sin embargo, el magonismo no logró —ni pretendió— eliminar por completo toda forma de institucionalidad. Situación análoga puede observarse en los sindicatos de inspiración anarquista o en las contradicciones que debieron asumir los anarquistas españoles durante la Guerra Civil (1936-1939); en expresión coloquial: “otra cosa es con guitarra”.

Aquí reside uno de los núcleos más problemáticos de la lectura que Hinkelammert hace del anarquismo de Flores Magón y fundamental, que es, la omisión de la condición comunitaria de los pueblos indígenas, recuperada por el magonismo y que puede entenderse como un *ethos* indígena persistente. Como señala Marcelo Ruiz (2024, 21), se trata de una posibilidad para criticar la economía capitalista, coherente incluso con las ideas de Hinkelammert; es decir, cómo instituciones precapitalistas —el mercado anterior al capitalismo en Hinkelammert²², o el comunismo indígena en este caso— pueden guiar una praxis revolucionaria²³. Si bien esta concepción fue parcialmente idealizada por su hermano Enrique Flores Magón (1877-1954), no puede ser tachada de utópica *a priori*. Este es, de hecho, uno de los temas centrales que debió enfrentar la traducción del socialismo en América Latina, siendo el caso más notable el del *ayllu* como célula socialista, propuesto por José Carlos Mariátegui. Al respecto, Angel Cappelletti, figura autorizada sobre el anarquismo latinoamericano, y contemporáneo a Hinkelammert, ve así el proyecto indigenista del magonismo:

Lo que Flores Magón pretende con el “calpul”, y en cierta medida Mariátegui con el “ayllu” no es otra cosa más que una restauración de su naturaleza originaria, como punto de partida para la organización de la sociedad sin clases del futuro. Que la concepción del “ayllu” y del “calpul” como comunidades autónomas y, más aún, ajenas al gobierno y al Estado propiamente dicho, no es una mera “idealización” (...) ni una elucubración utópica (...) lo demuestran los trabajos de

22. A este respecto, Juan Bautista Segales, pese a replicar también, ciertos prejuicios a la ideología anarquista, se refiere así, al obstáculo de la conceptualización de la noción de “institución” en Hinkelammert: “Frente al anarquismo, que aspira a destruir toda institución, ya sea mercado, Estado, escuela, familia, etc., Hinkelammert sostiene que no se puede vivir sin instituciones y que justamente por ello hay que saber distinguir bien las instituciones modernas de las instituciones humanas, porque el mercado, por ejemplo, es una institución que tiene prácticamente la historia de la humanidad, y el mercado moderno, que sería una concreción histórica del mercado capitalista, apenas tiene cinco siglos de historia. El problema para Hinkelammert no es el mercado en general, sino este sistema-mercado-mundo moderno, el cual literalmente está destruyendo toda forma de vida, pero también de mercado no moderno. Es decir, está destruyendo cualquier otra alternativa” (Bautista Segales 2018, 191 negrillas nuestras).

23. Entendemos, que la crítica de Hinkelammert a la noción de “institución”, es vista a partir de las instituciones que conforman el Capitalismo, y no a la noción de “institución” misma.

antropología política basados en el estudio de diversas tribus sudamericanas que realizó P. Clastres. Nadie puede dudar que incluídos en el imperio inacico o azteca o, más tarde, en el español o en la república oligárquico-militar, dejaron de ser autónomos y libres. Todo parece indicar, al mismo tiempo, que mientras lograron sustraerse a esas opresivas estructuras estatales lo fueron real y efectivamente (Cappelletti 1990, 87).

Ahora bien, pese a las apreciaciones de Cappelletti, podría verse desde otra perspectiva, según Mario Ruiz (2024) la utopía magonista logró una victoria paradójica, ya que su éxito se midió por su capacidad de materializarse en las estructuras del Estado posrevolucionario mexicano. El marco estatal delineado en la Constitución de 1917 y la implementación de reformas laborales y agrarias hasta el cardenismo, son pruebas de su influencia. Así, el magonismo se convirtió en artífice fundamental del México moderno, no desde el anarquismo, sino inspirando una fórmula donde la fortaleza del Estado era la condición de posibilidad para alcanzar la paz social.

Otra cuestión, importante de señalar, (Maldonado 2012, 23) son las conexiones en el sur de México, que los seguidores de Magón establecieron con el movimiento zapatista y que muestran otra dimensión de la revolución. Aunque los magonistas afirmaron haber influido en Zapata con su lema "Tierra y Libertad" entre 1912 y 1914, existen evidencias de que estos contactos se intentaron desde 1911. Esto queda demostrado por el testimonio de Carlos Steinman²⁴, un delegado magonista que, antes de traicionar al movimiento, declaró tener órdenes de unirse a Zapata y Enrique Novoa para iniciar una guerra social que expropiara las propiedades de los capitalistas y las redistribuyera entre los indígenas y los campesinos.

Como podemos observar, la inclusión de Flores Magón, debió contemplar según nuestra mirada, estos factores históricos, que hubieran enriquecido el análisis de Hinkelammert, desde una perspectiva latinoamericana, histórica, y la valoración de una expresión autóctona de anarquismo, que si bien dialoga con el recinto europeo de origen, superó con nuevas problemáticas no contempladas por los ideólogos canónicos del anarquismo "clásico", quizás podríamos señalar una anticipada mirada descolonizadora, que superan las intenciones de este trabajo.

Frente a las posibles hipótesis sobre la elección del revolucionario mexicano, cabe señalar, en primer lugar, una posible valoración por parte de Hinkelammert de los pensadores latinoamericanos para integrarlos en un esquema de ideas universal. Es decir, la conceptualización de la visión anárquica de Ricardo Flores Magón resulta tan válida como la de un Bakunin, sobre todo si se considera que el mexicano tuvo un rol activo en la Revolución Mexicana, y no fue un mero teórico. No obstante, como hemos observado, este enfoque presenta el problema de no contemplar la *praxis* misma del magonismo como proyecto revolucionario.

Una segunda consideración es el sustrato mítico-bíblico que articula la crítica de Flores Magón en sus escritos, donde figuras como Moloc, Lucifer y Satán operan como significantes de una lucha contra la opresión. Esta mirada bíblica no es meramente retórica: Moloc encarna la lógica del capitalismo como un dios caníbal que devora vidas humanas en el altar de la acumulación; Lucifer, el "portador de luz", simboliza al Cristo verdadero. Este rasgo, propio de la retórica anarquista latinoamericana de principios del siglo XX —y compartido con la tradición bakuninista—, va más allá de la mera identificación del capitalismo como un dios, sino que apunta a su esencia religiosa. Precisamente este estilo escritural

24. Se trata de un agente contrarrevolucionario alemán, delegado del Partido Liberal Mexicano (magonista) nombrado en 1911. Incumplió las instrucciones de saquear El Oro y unirse a Zapata, y delató a la red revolucionaria ante el gobierno maderista. Su traición debilitó significativamente al ala anarquista de la Revolución.

habría permitido articular de manera más eficiente la arquitectónica conceptual de Hinkelammert²⁵, dada su formación teológica y su confesión cristiana, con los escritos de Flores Magón y que ya había realizado en su análisis de Hayeck²⁶.

Pese a lo anterior, ninguna de estas tesis nos parece suficiente para explicar cabalmente la elección de Flores Magón como representante del discurso y la teoría anarquista, quedando esta incógnita en el propio Hinkelammert.

5. Bakunin y Marx, esa enemistad insuperable

Hinkelammert, replica ya no en este capítulo las diferencias (Hinkelammert 2002, 217-21) entre anarquistas y marxistas, que había tratado en su obra anterior (1970), con casi la misma mirada. Pero ahora, enfoca el problema a partir de la perspectiva de cómo la libertad anarquista ha ejercido una influencia notable en el pensamiento social contemporáneo, dejando su impronta en corrientes aparentemente opuestas como el fascismo y el neoliberalismo. Por un lado, el fascismo italiano integró elementos como la exaltación de la acción directa y la huelga general propuesta por Georges Sorel. Por otro lado, el neoliberalismo radical —representado por autores como David Friedman y Robert Nozick— retomó la idea de una "anarquía" entendida como un capitalismo sin Estado, lo que constituye una radicalización de su propia tradición.

Sin embargo, la continuidad más significativa del pensamiento anarquista se encuentra en su diálogo con el marxismo. Aunque Marx compartía con los anarquistas, como Proudhon y Bakunin, la meta última de una sociedad libre, su enfoque difería en un aspecto crucial, y que es la conocida controversia de la necesidad de una mediación institucional entre la revolución y la nueva sociedad. Frente a la confianza anarquista en la espontaneidad revolucionaria según Hinkelammert, Marx postuló que solo un Estado proletario, como instrumento de poder político, podría transformar conscientemente las estructuras económicas y sociales:

(...) esta libertad económica asegurada posibilita posteriormente la propia abolición del Estado. Transformando la división social del trabajo en el sentido de aquella libertad económica, el Estado efectúa su último acto y, por tanto, pierde su razón de ser. Se lo disuelve por obsolescencia, el Estado "desaparece". Aparece el comunismo, que resulta ser la realidad que los anarquistas soñaron como anarquía (Hinkelammert 2002, 219).

Esta divergencia generó un debate histórico, particularmente con Bakunin, quien advirtió que un Estado revolucionario no desaparecería, sino que se consolidaría como una nueva forma de dominación. Sin embargo, desde la perspectiva de Hinkelammert, el marxismo prevaleció en los movimientos socialistas por su capacidad de ofrecer una guía organizada para la transformación social. Con el tiempo, la experiencia de los Estados socialistas reveló estas tensiones no resueltas: lejos de extinguirse, el Estado se fortaleció, y la planificación central, en vez de eliminar las relaciones mercantiles y el dinero, paradójicamente las intensificó, dando lugar a la noción contemporánea de "capitalismo de Estado". Este fenómeno, observable en la Unión Soviética y otras experiencias socialistas, sugiere limitaciones en el análisis marxista original sobre la transición económica y la naturaleza del cambio social. Surgen, entonces, dos interrogantes fundamentales: ¿qué nos ofrece Hinkelammert al respecto? ¿Podemos

25. Véase (Hinkelammert 2002, 194-202)

26. Véase (Hinkelammert 2002, 179-81)

desechar el marxismo debido a la desviación soviética que construyó un nuevo Estado tecno-burocrático? Hinkelammert es reactivo a esta conclusión y reafirma que el ideario de Marx contemplaba una vía institucional distinta a la conocida históricamente. Por ello, rescata la crítica de Bakunin:

Pero la crítica de Bakunin tampoco resultó simplemente falsa. Efectivamente, el Estado de la sociedad socialista que surgió con las primeras revoluciones exitosas, no tendía a desaparecer, sino que afirmó su poder. Pero no por las razones que Bakunin había expuesto. No se afirmó por traición de los dirigentes una vez alcanzado el poder, sino por razones totalmente intrínsecas al ejercicio del poder mismo. No siendo factible la anarquía más allá de las buenas o malas intenciones de los dirigentes, el Estado como poder político tenía que afirmarse. (Hinkelammert 2002, 220)

Continúa nuestro autor con el mismo razonamiento, pero aplicándolo ahora a Marx y a la divergencia entre su marco teórico y la realidad histórica de la Unión Soviética:

Sin embargo, este sistema de planificación es bien distinto del que Marx había imaginado. Marx lo había pensado como una organización de productores libres, que se coordinaran a través de la planificación y que, debido a esa planificación, podrían renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo. (Hinkelammert 2002, 220)

Hinkelammert no es concluyente al respecto, considerando el cisma que dividió a la Primera Internacional y al socialismo en su conjunto —cuya discusión de fondo era precisamente esta—, pero nos advierte: “ *Obviamente, algo no funciona en el análisis que hizo Marx de las relaciones mercantiles y de las razones del uso del dinero* ” (Hinkelammert 2002, 221).

Conclusiones

Pese a los pocos años transcurridos desde el fallecimiento de Franz Hinkelammert (2023), su obra comienza a adquirir un desarrollo distinto que la revela de notable actualidad ante los dramáticos problemas contemporáneos. En este sentido, su *Crítica de la razón utópica* despliega mayor potencia en nuestro tiempo que en el momento de su escritura. Su lucidez en el contexto de la globalización neoliberal y en una fase que podríamos clasificar como "ecocida" representa la última y más poderosa encarnación de la razón utópica. Esta fase capitalista, reforzada por la ideología neoliberal, opera bajo una racionalidad instrumental que elimina la consideración de los sujetos corporales y sus necesidades. Se presenta como una utopía que promete la quimera del "mercado total" bajo la apariencia de un realismo antiutópico. Es esta ideología la que justifica sus costos humanos como una consecuencia natural e inevitable del progreso, presentando cualquier resistencia como un error irracional que debe ser suprimido a cualquier precio, sin importar el costo en vidas o en la naturaleza.

El neoliberalismo actual, podemos agregar, se autopercibe como una doctrina "libertaria" y "antiestatal", derivando en corrientes contemporáneas que se autodenominan "anarcocapitalistas". Como advierte Stefanoni (2021), esta concepción se fundamenta en los postulados antropológicos de la Escuela Austríaca, los cuales radicalizan el individualismo posesivo del liberalismo clásico transformándolo en criterio de racionalidad económica. Pero, claramente, en la visión de Hinkelammert estos postulados estaban presentes mucho antes, en una construcción más compleja que lo lleva a los fundamentos mismos de la modernidad.

En este sentido, los análisis de Hinkelammert —tanto de la metodología de las ciencias y sus implicaciones sociales, con su detallado estudio de Karl Popper, como del *corpus* que conforma la racionalidad neoliberal, donde Hayek es otro de sus campos de estudio— resultan de notable actualidad al redireccionar los nuevos vástagos del neoliberalismo, en este caso el anarcocapitalismo, hacia la discusión de origen. Es aquí precisamente donde, con la figura de Hans Albert, Hinkelammert encuentra un nexo entre el racionalismo crítico y los fundamentos del anarcocapitalismo, lo cual nos parece de una actualidad manifiesta.

Cabe señalar que los textos de nuestro autor no son fáciles: muchas de sus argumentaciones se construyen a partir de varias capas o perspectivas que van delimitando su objeto de crítica. Sus razonamientos no son lineales y, en muchos casos, sus reelaboraciones conceptuales muestran la propia evolución de su búsqueda. Por ello, vuelve en varias ocasiones sobre lo mismo, aunque su trabajo esté aparentemente estructurado en ejes temáticos. Por otro lado, Hinkelammert realiza traducciones propias que, si bien constituyen una ventaja interpretativa, exigen ser cotejadas con las versiones oficiales cuando estas existen.

En cuanto a su visión crítica del anarquismo, esta resulta incisiva al develar las contradicciones internas —especialmente su dificultad para articular una praxis concreta más allá de la negación—, pero adolece de una generalización reduccionista, como ya señala la pionera tesis de Garay (2012). Al extrapolar el pensamiento de Flores Magón al anarquismo en su conjunto —que es sin duda la novedad de su análisis—, Hinkelammert omite considerar tradiciones organizativas como las comunas libertarias o el sindicalismo revolucionario, las cuales problematizan su tesis sobre la inviabilidad. En específico, Hinkelammert no contempla la dimensión organizativa del magonismo, esto es, el factor indígena de base —el calpul—, y menos aún consideró la evolución del Partido Liberal Mexicano hacia un movimiento anarquista, ni su constitución como una visión *sui generis* de anarquismo transnacional (sobre todo la conexión con Estados Unidos) en el contexto de la Revolución Mexicana. Así, el carácter latinoamericano de este anarquismo queda silenciado bajo un análisis que no respeta su *locus* de enunciación. Incluso el Marx tardío reconsideró sus conclusiones frente a los desafíos que presentaba Rusia, en sus famosas cartas a Vera Zasúlich (1881), y el potencial de la comuna rural rusa, lo cual hubiera dialogado muy bien con los postulados del magonismo y su carácter campesino.

Dicha omisión revela —creemos— un sesgo metodológico que, al descalificar globalmente al anarquismo como "utopía ingenua", oscurece su potencial crítico frente al capital y el Estado. Así, la reflexión de Hinkelammert queda atrapada en una estructura preconcebida, ya que replica este sesgo en obras anteriores a la crítica y que no revisó después de sus correspondientes reediciones. Las discusiones en el contexto de la época tampoco prestaron atención a este tema, lo que merecería un examen más matizado de las alternativas anti-autoritarias no marxistas. De todas formas, nuestro análisis se ha centrado en este aspecto de su obra a partir de sus propios textos, sin descartar que otros desarrollos puedan haber sido contemplados en obras o registros que no tratamos aquí.

Pese a lo anterior, el análisis del *corpus* neoliberal realizado por nuestro autor presenta un reservorio conceptual de análisis imprescindible para nuestra actualidad. Integrarlo en las discusiones contemporáneas sobre el carácter del capitalismo y de fenómenos aparentemente nuevos, como la visión anarcocapitalista, hace de la obra de Hinkelammert de una actualidad urgente.

Declaraciones

Conflictos de interés

No existe conflicto de interés entre los/as autores/as del artículo.

Declaración de disponibilidad de datos

Todo el conjunto de datos que respalda los resultados de este estudio fue publicado en el propio artículo.

Referencias

- Abad de Santillán, Diego. 2011. Ricardo Flores Magón: el apóstol de la revolución. 1.^a ed. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar.
- Ávila Fuenmayor, Francisco. 2006. "Algunas consideraciones sobre el pensamiento político de Karl Popper". Revista Venezolana de Ciencias Sociales 10, n.º 2 (julio-diciembre): 467-489.
- Bautista Segales, Juan. 2010. "Ética y crítica en Hinkelammert. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert". Tesis de maestría en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Bautista Segales, Juan. 2018. "Entrevista a Franz Hinkelammert". Entrevista por Juan José Bautista Segales. Moravia, Costa Rica, octubre de 2017. Praxis. Revista de Filosofía, n.º 77 (enero-junio): 1-24.
<https://doi.org/10.15359/praxis.77.4>
- Bautista Segales, Juan. 2018. ¿Qué significa pensar desde América Latina? Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Cappelletti, Ángel. 1990. El anarquismo en Hispanoamérica. Madrid: Ediciones Madre Tierra, Móstoles.
- Colmenares, Katya. 2022. "De la sociedad moderna a la comunidad de vida: agenda para una filosofía decolonial transmoderna y posoccidental". Tabula Rasa, n.º 42: 133-152. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.06>.
- Dussel, Enrique. 2001. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique. 2004. "Sistema-Mundo y «Transmodernidad»". En Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes, editado por Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Dignolo, 201-226. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Dussel, Enrique. 2007. Política de la liberación: historia mundial y crítica. Madrid: Editorial Trotta.
- El Destape. 2025. "Exdirigente de LLA Denunció al Clan Milei: 'Le di US\$11.500 a Karina En Mano Y Nunca Más Los Vi'". Eldestapeweb.com. 28 de mayo de 2025.
<https://www.eldestapeweb.com/politica/javier-milei-presidente/exdirigente-de-lla-denuncio-al-clan-milei-le-di-us-11-500-a-karina-en-mano-y-nunca-mas-los-vi--2025528104810>.
- Fernández Nadal, Estela. 2001. "El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana". Utopía y Praxis Latinoamericana 6, n.º 12 (marzo): 50-63.
- Fernández Nadal, Estela. 2012. "Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert". Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu 54, n.º 158: 117-140.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682012000200006&lng=en&tlng=es.
- Fernández Nadal, Estela. 2016. "Crítica de la razón utópica y ética del sujeto en Franz Hinkelammert". Utopía y Praxis Latinoamericana 21, n.º 75 (octubre-diciembre): 73-81.

- Gallardo, Helio. 2023. "Pensar América Latina - FRANZ J. HINKELAMMERT". Heliogallardo-Americalatina.info. 24 de julio de 2023.
https://www.heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=839:franz-j-hinkelammert&catid=8&Itemid=103.
- Garay, Gerardo. 2012. "Anarquismo y utopía en el pensamiento de Luce Fabbri y Rafael Barrett". Tesis de maestría, Universidad de la República (Uruguay), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Guérin, Daniel. 2003. Rosa Luxemburg y la espontaneidad revolucionaria. Buenos Aires: Anarres.
- Hinkelammert, Franz. 1970. Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia. Santiago: Editorial del Pacífico. Reeditado, 2020 [digital].
- Hinkelammert, Franz. 1990. "La libertad académica bajo control en América Latina". Nueva Sociedad, n.º 107 (mayo-junio): 131-137.
- Hinkelammert, Franz. 2002. Crítica de la razón utópica. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Hinkelammert, Franz. 2017. La vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Editado por Estela Fernández Nadal. Prólogo de Estela Fernández Nadal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO/ALAS. <https://doi.org/10.2307/j.ctvxrpz1c>.
- Illades, Carlos. 2021. La izquierda en breve. Ciudad de México: Academia Mexicana de la Historia, Secretaría de Educación Pública.
- Jay, Martín. 1989. La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus.
- Laguna, Rogelio, y Daniel Hernández. 2024. Ricardo Flores Magón: una relectura en su centenario luctuoso. Ciudad de México: INEHRM.
- Maldonado Alvarado, Benjamín. 2012. Magonismo y vida comunal mesoamericana: a 90 años de la muerte de Ricardo Flores Magón. Oaxaca: DES-UESA CSEIIO.
- Marín, Juan. 1989. "El fundamento imposible en el racionalismo crítico de H. Albert". Quaderns de Filosofia i Ciència, n.º 15-16: 207-215.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". Journal of World-Systems Research VI, n.º 2 (verano): 342-386. <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>.
- Ramaglia, Dante. 2022. "Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert". Utopía y Praxis Latinoamericana 27, n.º 97: 317-335.
- Roig, Arturo. 2009. "Democracia y utopía". Ágora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía 10, n.º 1: 8-20.
- Stefanoni, Pablo. 2021. ¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Suárez-Iñiguez, Enrique. 2015. "En torno a la polémica Popper-Adorno: la historia de una trampa". Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 37, n.º 148: 167-182. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.148.51102>.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI Editores.
- Zibechi, Raúl. 2024. "Narcotráfico y Fuerzas Armadas". NODAL. 30 de marzo de 2024.
<https://www.nodal.am/2024/03/narcotrafico-y-fuerzas-armadas-por-raul-zibechi/>.

BIODATA

Carlos Olmos: Magíster en Estudios Latinoamericanos. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. También es miembro del grupo de investigación Arte, estética y política. Del Americanismo a la perspectiva decolonial, del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina. También es miembro del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) perteneciente a la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Valparaíso (Chile).