

Henry Mora Jiménez
Hugo Amador Herrera Torres
Coordinadores

Hacia una economía para la vida

Avances y desafíos a
20 años de su publicación



***HACIA UNA ECONOMÍA
PARA LA VIDA***

AVANCES Y DESAFÍOS A 20 AÑOS
DE SU PUBLICACIÓN

Hacia una economía para la vida

AVANCES Y DESAFÍOS A 20 AÑOS DE SU PUBLICACIÓN

Henry Mora Jiménez
Hugo Amador Herrera Torres
Coordinadores



UNIVERSIDAD MICHOCANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
Morelia, Michoacán, México, 2025

Hacia una economía para la vida.

Avances y desafíos a 20 años de su publicación

Henry Mora Jiménez

Hugo Amador Herrera Torres

Coordinadores

Primera edición: 2025

© D.R. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Santiago Tapia 403, Centro.

58000 Morelia, Michoacán, México.

ISBN libro electrónico: 978-607-542-351-7

ISBN libro impreso: 978-607-542-352-4

Libro electrónico editado por Editorial Morevalladolid, con un tamaño de 9KB

El Consejo Editorial de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo examinó el contenido de cada capítulo del libro a través de pares académicos expertos en el tema. Los dictaminadores son integrantes del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología y/o con la Distinción de Perfil Deseable de la Secretaría de Educación Pública.

Queda prohibido la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal de Derechos de autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Contenido

Presentación

Hugo Amador Herrera Torres 9

Hacia una economía para la vida. A veinte años de su primera publicación

Henry Mora Jiménez 17

Economía para la vida y economía de mercado, como referentes para el análisis social

Jorge Martínez Aparicio 35

El ser humano necesitado y con necesidades en una *Economía para la Vida. Revisión crítica a partir del *Desarrollo a Escala Humana**

Hugo Amador Herrera Torres
David Orlando Ramírez Naranjo
Daniela Arias Torres 61

Una economía para la vida frente a la pulsión fascista hacia el comunitarismo

Eduardo Enrique Aguilar Hernández 81

En búsqueda de una teoría de economía solidaria para Abya Yala

Laura Collin Harguindeguy 95

Franz Hinkelammert y la obra temprana de Marx.

Notas sobre pensamiento crítico y heterodoxia marxista en contexto

Adolfo Lizárraga Gómez 119

Proyecto político hacia una Sociedad para la Vida

William R. Hughes Ortega 145

PRESENTACIÓN

Hugo Amador Herrera Torres

El objetivo de la compilación es identificar los avances y desafíos de la obra *Hacia una economía para la vida* de Franz Hinkelammert y Henry Mora (H-M) a 20 años de la publicación de la primera edición. La obra constituye una de las propuestas más sugerentes del presente siglo en el rubro de enfoques alternativos al desarrollo capitalista (Herrera *et al.*, 2023). El manuscrito tiene siete ediciones. La primera fue en 2005, en Costa Rica, por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), con 427 páginas. El libro se tituló *Hacia una economía para la vida*, sin subtítulo. La segunda fue en 2008 por la Editorial Tecnológica de Costa Rica, con 624 páginas. En esta edición, se agregó el subtítulo *Preludio a una reconstrucción de la economía*. La tercera se produjo en 2009 (2009a), en Colombia, por el Proyecto Justicia y Vida, por la Corporación para el Desarrollo del Oriente y por la Casa de la Amistad Colombo-Venezolana, con 828 páginas. El documento llevó el mismo título y subtítulo que la edición de 2008. La cuarta fue también en 2009 (2009b), en Argentina, por la Editorial Altamira y por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), con 462 páginas, se publicó con el nombre de *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. La quinta se efectuó en 2013 por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), en México, con 644 páginas. La obra, en esta edición, se tituló *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Los autores han declarado que este nombre expresa con más claridad el contenido del libro, acentúan que la re-constitución de la economía política debe partir de dos puntos: 1) del dictamen desfavorable que tiene tanto la teoría económica

neoclásica como sus múltiples variantes, incluyendo al “capitalismo reformado” de Keynes; y 2) de la superación del examen que realizó Marx a la economía política clásica. En el núcleo del preludio a la segunda crítica de la economía política que se desarrolla en *Hacia una economía para la vida* se encuentra la inserción de los sujetos corporales al circuito natural de la vida humana. H-M (2013) señalan que la integración de los seres humanos al circuito representa a la nueva totalidad.

La quinta edición fue 2014, en Cuba, por Editorial Caminos y Editorial Filosófica.cu, tiene el mismo nombre de la edición de 2013. La sexta fue en 2016, en Bolivia, por la Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano y por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, con 484 páginas. El título de las ediciones de 2013 y 2014 se mantuvo. La séptima, fue este mismo año, en Colombia, por el Proyecto Justicia y Vida, por la Cooperación para el Desarrollo del Oriente, por la Casa de Amistad Colombo-Venezolana, por la Escuela Superior de Administración Pública y por el DEI, el documento se tituló *Economías para la vida*, comprende 768 páginas.¹

H-M (2013) exponen en el “Prefacio” del libro que el principal problema que se está experimentando en el siglo XXI es la “irracionalidad de lo racionalizado”. El problema comenzó a potencializarse en las décadas de 1970 y 1980 con la instalación a nivel global del monetarismo neoliberal, que trata, en términos generales, de la radicalización de la teoría económica neoclásica.² ¿En qué consiste “lo racionalizado”? En la totalización de la racionalidad medio-fin (racionalidad instrumental, análisis costo-beneficio) en los procesos sociales de producción. Esta racionalidad, propia para la generación de fines, se ha convertido en la finalidad de los agentes económicos, desplazando de ese lugar a la racionalidad que reproduce a la vida humana y naturaleza (la “vida en general”). La puesta en marcha de forma totalizada de la racionalidad medio-fin (“lo racionalizado”) está destruyendo a la “vida en general”. Esta destrucción representa a la irracionalidad. La acción “racional” de los agentes socava la

¹ La numeración de las ediciones puede no corresponder a la indicada en los textos, por ejemplo, la edición cubana del libro se enuncia como primera edición en Cuba o las ediciones en Colombia como primera y segunda edición en ese país (véase las referencias de esta presentación).

² Así como hay diferencias específicas entre la economía clásica y neoclásica, también se detectan aspectos divergentes del monetarismo neoliberal con la economía neoclásica; no obstante, el hilo conductor es el mismo.

base material (la “vida en general”) que permite precisamente la realización de la acción. Sin base material no hay acción posible. H-M (2013) afirman que la demanda prioritaria es “[...] la recuperación [...] de la *vida humana concreta* (personal, social, espiritual) en las relaciones humanas, en las instituciones sociales, en los procesos sociales de producción y en las construcciones culturales —ciencia, arte, filosofía, teología, etc.— [...]” (p. 13). Hinkelammert (2022) explica que, en la recuperación de la *vida humana concreta*, no se puede prescindir de la racionalidad medio-fin; más bien, se trata de adaptarla a la racionalidad que reproduce a la “vida en general”.

H-M señalan explícitamente que la creación de esquemas alternativos al desarrollo capitalista requiere de otros marcos categoriales que logren retratar adecuadamente a la realidad y que indiquen la relación correcta entre lo imposible y lo posible empírico. La totalización de la racionalidad medio-fin ha provocado que se establezcan objetivos en materia de producciones sociales imposibles empíricamente para la acción humana. El objetivo de *Hacia una economía para la vida* es “reformular radicalmente la economía como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (bio-físicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual” (H-M, 2013, p. 13).

En la presente compilación se somete a debate el contenido de *Hacia una economía para la vida*, después de siete ediciones en 20 años.

La compilación está compuesta por siete capítulos. El primero está escrito justamente por Henry Mora, coautor de *Hacia una economía para la vida*, quien reflexiona en relación con varias preguntas: 1) ¿Por qué es necesaria una economía para la vida en el contexto actual?, 2) ¿Cuál es el soporte central del contenido teórico de la propuesta?, 3) ¿Por qué se necesita una segunda crítica de la economía política?, y 4) ¿Cuál sería la relación de la segunda crítica con la crítica hecha por Marx? En las respuestas, el economista recurre a las “determinaciones esenciales del valor” o, dicho de otro modo, retoma las leyes del valor de uso del proceso simple de trabajo y su metabolismo social. Mora proporciona un texto clave para aquellos estudiosos y practicantes de la Economía Social Solidaria (ESS) que se han alejado del examen que realiza Marx de la economía capitalista clásica o que han quedado atrapados en los marcos categoriales de los enfoques heterodoxos (keynesianos).

Jorge Martínez, en su contribución, expone que la reformulación de la economía como ciencia envuelve, por un lado, a la crítica de la economía de mercado capitalista, que falsea la situación real de las sociedades y, por otro, el posicionamiento de la “ciencia económica como estudio de las diversas manifestaciones de los procesos sociales de producción”, siendo el trabajo vivo el criterio regulador. Martínez cierra su documento con un agudo comentario sobre la reducción del trabajo del economista a la simple aplicación de técnicas cuantitativas para generar soluciones a los problemas sociales, sin cuestionar las bases que sostienen a tales técnicas.

En otro capítulo, Hugo Herrera, David Ramírez y Daniela Arias plantean, a manera de hipótesis, que la consideración de la vida humana como “un principio” o “un derecho”, provocaría que las necesidades del cuerpo físico-biológico de los sujetos se analizaran separadamente (“separación pedagógica”) de las necesidades del cuerpo espiritual, sin descuidar las conexiones permanentes e ininterrumpidas que hay entre ambas. La atención de una necesidad, por ejemplo, puede concurrir en la satisfacción de otras. La “separación pedagógica” de necesidades obligaría a replantear la matriz de necesidades humanas fundamentales del Desarrollo a Escala Humana de Max-Neef y colaboradores. La autora y los autores, de igual forma, con carácter de hipótesis, señalan que si las necesidades de las personas son finitas y universales tendría que repensarse al sujeto necesitado y con necesidades que proyecta una economía para la vida.

Eduardo Aguilar, en su documento, afirma que la visión de sujetos necesitados constituye una categoría analítica indispensable para desarticular la pulsión fascista hacia el comunitarismo y, en sí, para el desarme de cualquier sistema de opresión y dominación. El autor retoma una crítica que hizo a la obra de H-M en 2020: “pues ya en ese año ya encontraba una contradicción fundamental, señalé que dentro de la primera parte se hace toda una revisión de las relaciones de reciprocidad para la afirmación de la vida, pero cuando se hace alusión a la transformación de la realidad, el marco teórico se vuelve estrecho al sostener que la circulación de bienes y servicios se debe de realizar bajo una estructura mercantil”. La crítica de Aguilar se puede matizar en caso de que “estructura mercantil” sea entendida como “estructura mercantil capitalista”. H-M hablan de la imposibilidad empírica de eliminar al mercado

en tanto institución, pero también aseveran que no es factible para la reproducción de la vida continuar con el mercado “capitalista”. Se requiere imperiosamente la construcción de otros mercados. Aguilar también escribe: “[H-M] caen en la trampa de la naturalización mercantil, el carácter fragmentario de la acción humana y la división social del trabajo no deviene inmediatamente y por antonomasia en relaciones mercantiles y del dinero”. H-M explican que Marx debió comenzar el estudio del modo de producción capitalista por la coordinación de la división social del trabajo porque es el elemento constante en todos los modos de producción históricos (Herrera, 2024). Mora, en el primer capítulo de este libro, ofrece una contestación directa a las observaciones que hace Aguilar.³ El texto de este último autor es altamente sugerente. La compilación tiene el objetivo de generar este tipo de discusiones.

Laura Collin, por su parte, pone el acento en la reciprocidad. La autora explica que disputar espacios al mercado y al Estado implica revalorar la reproducción social, el trabajo autogestionado, las producciones de baja entropía, la dimensión creativa y recreativa del trabajo, la diversidad, la interdependencia entre autonomías colectivas, y la complementariedad. Estos aspectos giran en torno a la reciprocidad. Collin sugiere trabajar en la construcción de una subjetividad no capitalista. H-M (2013), en esta dirección, anotan que la recuperación de los sujetos corporales en los procesos sociales de producción parte “de un juicio de la razón práctica, de una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos: ‘yo soy solamente si tú también eres’ (Desmond Tutu); y desemboca en otra afirmación de la realidad: ‘asesinato es suicidio’” (p. 13).

Adolfo Lizárraga, en su capítulo, asienta que Hinkelammert “escapa de la radicalidad marxiana de superación del capitalismo en general y enfrenta un tipo particular de capitalismo: el capitalismo colonial en América Latina”. Hinkelammert, según el autor, realiza un análisis particular (decolonial) de su realidad y “actualiza la teoría de acuerdo a su contexto”. Lizárraga recomienda que se formule una teoría crítica que supere a la de Marx, que explique qué es la crítica y que establezca qué se criticará. H-M (2013) en *Hacia una economía para la vida* han avanzado en este aspecto:

³ La respuesta puede ampliarse en Mora (2012).

“[...] Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado. Pero la política correspondiente a la estrategia de globalización nos lleva, en nombre de un falso realismo que presenta los valores y los derechos humanos como distorsiones de la realidad (*Realpolitik*), a situaciones cada vez menos sostenibles, en una perspectiva, incluso de autodestrucción de la humanidad. Sin embargo, este supuesto realismo político de la *Realpolitik* es completamente ilusorio, desembocando en ilusiones trascendentales” (p. 13).

William Hughes, en el último capítulo de la compilación extrae elementos de *Hacia una economía para la vida* que sirvan de referencia para la práctica política concreta. El economista puntualiza seis elementos. Primero, detecta una metodología que combina estructura económica, sistema de coordinación de la división social del trabajo, estructura reproductiva material de la sociedad, estructura de poder y cuerpos ideológicos. Segundo, identifica que hay una elaboración teórica profunda acerca del sistema de coordinación de la división social del trabajo, pero carece de un desarrollo suficiente de estructuras de poder y cuerpos ideológicos. Tercero, señala, con base en Hinkelammert, que la formulación de proyectos emancipatorios enfrenta cuerpos ideológicos estabilizadores. Hughes indica que este punto es crucial para determinar qué hacer. Cuarta, destaca que los análisis de la realidad deben partir de la base reproductiva material de la sociedad; sin esta base, pierden orientación y se distorsiona la práctica política. Cinco, coincide que la construcción de utopías (sin caer en ilusiones trascendentales) es esencial para materializar el proyecto emancipatorio lo mejor posible. Y seis, señala que “la reflexión de cómo las estructuras de poder alcanzan su legitimación ayuda también a forjar el camino para el proyecto alternativo”.

La compilación, finalmente, forma parte de las publicaciones que ha venido impulsando desde 2005 la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UMSNH. Los aportes de las autoras y los autores que participan en este trabajo editorial contribuyen a la crítica del marco categorial de la economía dominante y a sugerir líneas de investigación relacionadas con otras economías.

REFERENCIAS

- HERRERA, H. (2024). “Convergencias y divergencias entre una economía para la vida con la crítica de Marx a la economía política”, *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 10(18), 21-48.
<https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2022.18.87436>
- HERRERA, H., COLÍN, R. y GUERRERO, H. (2023). “Presentación”, en Herrera, H., Colín, R. y Guerrero, H. (coordinadores), *Desarrollo y sustentabilidad. Crítica de la economía de mercado capitalista* (pp. 9-17), Tomo I, Colección Desarrollo y Sustentabilidad. Morelia: UMSNH.
- HINKELAMMERT, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Segunda edición ampliada. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2025). *Economías para la vida*. Segunda edición en Colombia. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida, Cooperación para el Desarrollo del Oriente, Casa de Amistad Colombo-Venezolana, Escuela Superior de Administración Pública y DEI.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2016). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Quinta edición. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2014). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Primera edición en Cuba. La Habana: Editorial Caminos y Editorial Filosófica.cu.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Cuarta edición. Morelia: UMSNH.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2009a). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Primera edición en Colombia. Bogotá: Justicia y Vida, Corporación para el Desarrollo del Oriente y Casa de la Amistad Colombo Venezolana.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2009b). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Altamira y UNGS.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2008). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Segunda edición revisada y aumentada. San José de Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. Primera edición. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MORA, H. (2012). *Pensamiento crítico y crítica de la economía política*. Revista Realidad, 132, 251-265.
<https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/3800/3796>

HACIA UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA.
A VEINTE AÑOS DE SU PRIMERA PUBLICACIÓN

Henry Mora Jiménez *

Introducción

La primera edición de “Hacia una economía para la vida” se redactó entre los años 2003-2005, aunque previamente habíamos publicado un texto introductorio en 2001 (Hinkelammert y Mora, 2001). Esta primera edición de 2005 fue publicada en San José, Costa Rica, por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) e incluyó catorce capítulos. La última edición (Hinkelammert y Mora, 2013) se publicó en México por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), contiene veintiún capítulos y está estructurada en cuatro partes. Las ediciones boliviana (2016) y cubana (2014) se basan en esta edición mexicana de 2013. Entre esos años se publicó también una edición en Colombia de veinte capítulos (2009) y otra en Argentina de diecisiete capítulos (2009).

Pero no solo se fueron agregando nuevos capítulos en las sucesivas ediciones, también se incluyeron nuevos apartados y anexos a los capítulos ya existentes y se cambió el subtítulo de la obra, de “Preludio a una reconstrucción de la economía” a “Preludio a una segunda crítica de la economía política”. Otros tres capítulos adicionales no llegaron a incluirse porque seguramente

* Doctor en Ciencias Económicas. Catedrático en la Escuela de Economía de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) e integrante del Grupo de Pensamiento Crítico (GPC). hmoraj@gmail.com

eso habría requerido publicar la obra en dos tomos, lo que encarecía el proyecto más allá de nuestras posibilidades.¹

De manera que surgen dos preguntas básicas relacionadas. La primera, ¿Por qué escribir una “economía para la vida”? Y la segunda, ¿Por qué se propone elaborar una “segunda crítica de la economía política”, aunque sea al nivel de un preludio? Estas dos preguntas se abordan en las siguientes secciones, dejando para el final (a modo de conclusión) una breve reflexión sobre la búsqueda de las “determinaciones esenciales del valor”, búsqueda ya propuesta por Marx en “El Capital”.

1. ¿Por qué una economía para la vida?

En la tradición de la crítica de la economía política iniciada por Marx, toda economía (modo de producción) debe responder a los desafíos de la reproducción material de la vida humana. De manera que no es extraño que sigamos en esa tradición. Pero entonces, ¿acaso la teoría económica ortodoxa o dominante no es una economía para la vida sino una economía “para la muerte”? Varios ejemplos clásicos efectivamente apuntan en esa dirección.

Comencemos citando a quien es considerado por muchos el padre de la economía política. Smith nos dejó este impactante pasaje:

“En una **sociedad civil**, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la **escasez** de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que **destruyendo** aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios [...] Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la **producción de la especie humana**: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, **en todos los países del mundo**” (Smith, 1986, p. 124, enfatizado nuestro).

¹ Estos capítulos versaban sobre la teoría del desarrollo desigual, los regímenes de propiedad y la relación entre economía para vida y el pensamiento crítico emancipatorio.

De la cita anterior se pueden obtenerse algunas conclusiones (Hinkelammert y Mora, 2014):

1. “[...] La prosperidad económica (el “estado de propagación”) se basa en o al menos exige el sacrificio de los trabajadores sobrantes [...]” (Hinkelammert y Mora, 2014, p. 41).
2. El mercado (la “escasez de alimentos”, la mayor o menor “demanda de hombres”) se coloca como criterio de racionalidad para decidir quiénes pueden vivir. Esto dibuja al dios de la edad media que decidía arbitrariamente sobre la vida y muerte. En otros pasajes, Smith deja claro que se trata del mismo ente.
3. “Los medios que utiliza el mercado en su función de autorregulación son el hambre y la enfermedad. A eso se debe la armonía del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive a través de su muerte. Asegura que nunca sobreviva aquella población que para el mercado resulte sobrante, hoy se dice, “no competitiva”. El mercado aniquila eficientemente a los superfluos, que este mismo mercado había creado. De esta manera, la armonía del mercado es sacrificial [...]” (Hinkelammert, 2017, pp. 25-26).
4. Esta concepción, aunque cínica, es bastante realista al describir lo que ocurría en la Inglaterra de finales del siglo XVIII. Si dejamos operar al mercado de esta forma, evitando cualquier intrusión en las pretendidas leyes del mercado, estas actuarían tal como apunta Smith (capitalismo salvaje).
5. No obstante, Smith no transformó esta tesis en un dogma absoluto y él mismo argumenta varias excepciones que considera legítimas. En lenguaje moderno, las limitaciones al mercado desenfrenado se aceptan en condiciones de monopolio, externalidades negativas y en la producción de bienes públicos.

En las discusiones más recientes sobre la autorregulación del mercado por medio de la mano invisible se ignora completamente esta dimensión sacrificial de la autorregulación del mercado en Adam Smith. Pero la tesis volvió a aparecer en el neoliberalismo del siglo XX.

El fundador del neoliberalismo, Mises, lo expuso a través de su negación de los derechos humanos. Dice al respecto:

“Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido” (Mises, 2011, pp. 78-79).

Para el neoliberalismo, esto significa que los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero no el derecho “inalienable” de poder vivir. Los derechos de propiedad protegen la propiedad de sus poseedores, y quienes no tienen propiedades no tienen entonces ningún derecho. Con esta postura, el neoliberalismo rompe con una tradición humana centenaria siempre sostenida (en las modernas constituciones políticas, por ejemplo), aunque ciertamente en muchas ocasiones no se cumple.

Otro gurú del neoliberalismo, Hayek, habla del “cálculo de vidas” en un sentido muy semejante al establecido por Smith. Dice:

“Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas, porque podría ser necesario **sacrificar vidas individuales** para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “**cálculo de vidas**”: la **propiedad** y el **contrato**” (Entrevista en *El Mercurio*, 12 abril de 1981, enfatizado nuestro. Citado en Hinkelammert y Mora, 2013, p. 241).

De toda la complejidad del mercado no ha quedado nada, señala Hinkelammert al comentar la cita anterior de Hayek. Todo se ha reducido a la aplicación de dos simples principios: la propiedad y el contrato. Hasta un niño podría decidir una política económica de manera correcta, en cuanto que conozca estos dos principios.

Lo que resulta de esta simplificación es lo que ha ocurrido en todos los experimentos neoliberales; es decir la destrucción de la convivencia social por parte de estos “terribles simplificadores” que hoy amenazan con tomar los gobiernos alrededor del mundo entero. Enfrentar estas tendencias destructivas no excluye de por sí al mercado ni a la competencia, pero estas se deben limitar

de una manera tal que la vida de todos no se vea amenazada por la misma acción del mercado.

Pero para Hayek, como para todos los neoliberales, hay que “dejar morir” y esto no implica, según él, un asesinato. El resultado de la anulación de tales derechos lo describe de la manera siguiente:

“Al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera” (citado en Biagini y Fernández, 2015, p. 172).

Entonces, no debe extrañar lo que Hayek concluye en la entrevista en el diario chileno Mercurio del 12-04-1981, esto es, la necesidad de los sacrificios humanos. Además, como lo ha estudiado Hinkelammert, Hayek hace claramente la transición de una ética funcional del mercado a una ética de la religión del mercado (Hinkelammert, 2021, p. 196).

De manera similar, Friedman asegura que las intervenciones estatales tienen que terminar para dar paso a la “libertad de contratación”:

“En muchos estados se han establecido comisiones para estudiar las prácticas de **empleo justo**. El propósito de estas comisiones es impedir la “discriminación” en el empleo, por razones de raza, color o religión. Estas medidas evidentemente interfieren con la **libertad** que tienen los individuos de firmar **contratos** entre sí **voluntariamente**” (Friedman, 1966, p. 146, enfatizado nuestro).

Y en otro pasaje del mismo libro se manifiesta también en contra de cualquier restricción a la “libertad de contratación”: “los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente” (Friedman, 1966, p. 243).

Mises y Hayek son gurús del neoliberalismo, y Friedman uno de sus epígonos. Pero un destacado neoclásico no neoliberal, Samuelson, pudo escribir lo siguiente en su famoso manual introductorio de economía:

“No puede nadie esperar que el salario competencial de un **hombre** sea idéntico al de un **caballo**, ni que el de un caballo sea igual al de otro mamífero cualquiera,

al de una **vaca**, por ejemplo. ¿Por qué entonces hemos de esperar que un hombre reciba idéntico salario competencial que cualquier otro hombre o mujer? Quizá un zoólogo diga que todos somos miembros de la misma especie, del *homo sapiens* ... existe una tremenda diferencia en las capacidades de las personas...” (Samuelson, 1976, p. 635, enfatizado nuestro).

Lo que Samuelson nos dice en este pasaje es que, *desde el punto de vista económico*, hombres y caballos (o máquinas) se sitúan en un plano de igualdad. Evidentemente, una economía para la vida no puede aceptar semejante equivalencia, pero la teoría económica convencional de hecho la hace, aunque no lo diga expresamente.

Brecht (s/a), el destacado poeta y dramaturgo alemán (1898-1956) nos dejó este breve poema que resume muy bien por qué una sociedad que deja morir es una sociedad para la muerte:

“Hay muchas maneras de matar.
Pueden meterte un cuchillo en el vientre.
Quitarte el pan.
No curarte de una enfermedad.
Meterte en una mala vivienda.
Empujarte hasta el suicidio.
Torturarte hasta la muerte por medio del trabajo.
Llevarte a la guerra, etc.
Sólo pocas de estas cosas están prohibidas en nuestro Estado” (p. 31).

La pregunta obligada es entonces: ¿Por qué esta visión aparece por igual (con algunos matices) tanto en la ideología neoliberal como en la teoría económica neoclásica?

La raíz de esta visión es que tanto la teoría neoclásica como la ideología neoliberal (aunque esta última en grado extremo) han sustituido la corporalidad y las necesidades humanas por las preferencias en el mercado. Con esta sustitución, el acceso a los valores de uso deja de ser un problema de vida o muerte, y la corporalidad concreta se transforma en corporalidad abstracta, donde el ser humano deja de ser un sujeto necesitado.

Hecha esta reducción, solo comparable a la realizada por el teólogo Agustín de Hipona (354-430),² toda decisión económica, en cuanto esté referida a la vida o muerte, es considerada un juicio de valor ajeno a la ciencia o, una externalidad sin mayor importancia y, por tanto, despreciable para el núcleo de la teoría económica.

Pero como esta abstracción no desaparece cuando es expulsada de la reflexión de las ciencias económicas, toda acción humana orientada principalmente por intereses materiales se vuelve ciega ante los problemas de vida/muerte. Siendo así, se promueve la muerte, aunque se intente mostrar otra apariencia. La apologética hace el resto.

Una economía para la vida

Las dos siguientes citas, extraídas de la primera edición de *Hacia una economía para la vida*, introducen la distinción fundamental entre esta y la teoría económica dominante. Y el cuadro que aparece seguidamente puntualiza doce puntos medulares que diferencian una economía para la vida del enfoque económico ortodoxo:

“... la demanda de la **recuperación del sujeto** (del ser humano en cuanto sujeto viviente, corporal), de la **vida humana concreta** (personal, social, corporal y espiritual), de la vida para todos, en las relaciones humanas, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales ... es la demanda más urgente en el mundo de hoy. Recuperar hoy **el sujeto negado** no es un simple juicio de valor, es la exigencia de recuperar un realismo perdido” (Hinkelammert y Mora, 2005, p. 19, énfasis agregado).

“Una economía para la vida se ocupa de las **condiciones materiales que hacen posible la vida real** a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, concreto y necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, particularmente, de la producción y reproducción de estas condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales, económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible la

² Hinkelammert en 2007 y 2010 analizó esta reducción a la corporalidad abstracta y su relación con la espiritualidad del mercado.

vida a partir de la **satisfacción de las necesidades y del goce de todos** y, por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce, esto es, una **vida plena** para todos y todas” (Hinkelammert y Mora, 2005, p. 24, énfasis agregado).

2. Economía dominante y economía para la vida. Doce principios básicos distintivos

Tabla 1.
Principios básicos distintivos entre la economía dominante y una economía para la vida.

Economía dominante	Economía para la vida
Ámbito de lo económico: la crematística, el intercambio mercantil y la acumulación de riqueza.	Ámbito de lo económico: “[...] las condiciones materiales (económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible la producción y reproducción de la vida real [...]” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 23).
Filosofía: Utilitarismo/hedonismo: la filosofía de la vida es evitar el dolor y buscar el placer. Nihilismo: el sentido de la vida es competir y ser exitoso.	Filosofía: Humanismo de la <i>praxis</i> o humanismo crítico-ético: “el ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert). El imperativo categórico de este humanismo es “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 2014).
Racionalidad: racionalidad instrumental medio-fin, la eficiencia abstracta, la rentabilidad, la competitividad compulsiva.	Racionalidad: racionalidad reproductiva, racionalidad de la convivencia. Distinción entre hechos medio/fin y hechos vida/muerte. La racionalidad instrumental debe estar supeditada a la racionalidad reproductiva de la vida.
Teoría del valor: en la teoría neoclásica desaparece la teoría del valor tal como ésta fue formulada por los economistas clásicos, para transformarse en una teoría de las decisiones del individuo. La dicotomía clásica precio natural/precio de mercado es sustituida por la dicotomía mercados perfectos/mercados imperfectos.	Teoría del valor: la teoría del valor es un marco categorial para el análisis del capitalismo, una teoría de las relaciones sociales de producción de mercancías en general (no específicamente mercancías capitalistas). Una teoría del valor “en general” (determinaciones esenciales del valor -Marx), más allá de la producción mercantil, está aún por hacer.
Ética: ética funcional del mercado, ética que funcionaliza el crecimiento <i>ad infinitum</i> , la propiedad privada acumulativa y el cumplimiento de los contratos mercantiles.	Ética: una ética de la vida, de la convivencia, del bien común. Esta ética considera los efectos indirectos y no intencionales de las acciones humanas, promueve el bien común, la supervivencia y la plenitud de la vida humana.
Axiología: separación radical entre “valores” y “ciencia”. Supuesta neutralidad valórica de la ciencia, aunque prevalece la ética del mercado, sus valores y sus normas de comportamiento.	Axiología: convergencia del plano de los valores y el plano del análisis funcional o científico. La neutralidad valórica es imposible. Distinción de los juicios de hecho entre juicios medio-fin y juicios vida-muerte.

continúa

Economía dominante	Economía para la vida
Antropología: el <i>homo economicus</i> , calculador de sus propios intereses. Hombre incorporeal, abstracto, sin necesidades (únicamente calculador de preferencias).	Antropología: el sujeto humano corporal y necesitado que, aunque sepa que está en una “jaula de acero” (Weber), siempre mantiene viva la llama de la rebelión. Las preferencias son formas de expresión de las necesidades.
Ontología: el individualismo o atomismo, una “sociedad” conformada por individuos aislados que socializan por la intercambiabilidad y los contratos. Armonía preestablecida.	Ontología: somos a la vez seres individuales y seres sociales, pero nuestra individualidad siempre se desarrolla en comunidad (con fundamento en la división social del trabajo). Equilibrio por el desequilibrio, orden como reacción al desorden. Proyectos humanos en cooperación y conflicto.
Epistemología: instrumentalismo, operacionalismo, falsacionismo. Ciencia básicamente predictiva, cuantitativismo. Determinismo sistémico.	Epistemología: ciencia explicativa y con vocación transformadora. Paradigma de la complejidad.
Metodología: positivismo en sus distintas expresiones, escisión originaria entre “teoría y “realidad” (como en la econometría tradicional).	Metodología: constructivismo crítico, partiendo de lo abstracto a lo menos abstracto (concreto), buscando la síntesis dialéctica de las “múltiples determinaciones” y las mediaciones entre lo abstracto y lo concreto.
Optimalidad: la optimalidad se entiende como la máxima eficiencia (abstracta) de un mecanismo de funcionamiento que se denomina “mercado de competencia perfecta” pero que en realidad es una variante del orden espontáneo.	Optimalidad: la optimalidad se construye como un concepto trascendental de <i>convivencia humana perfecta</i> , convivencia que incluye el metabolismo social entre la humanidad y la naturaleza externa al ser humano (el ser humano es también naturaleza).
Cosmovisión: el mecanicismo, la existencia de un orden armónico preestablecido y omnisciente. Equilibrio general competitivo.	Cosmovisión: el ser humano como creador de su propia historia, aunque en ese proceso puede humanizarse o deshumanizarse, lo mismo que a la naturaleza. Dialéctica histórica.

Fuente: elaboración propia.

3. ¿Por qué una segunda crítica de la economía política?³

Nuestra segunda crítica a la economía política, que tan solo corresponde a un preludeo, se construye sobre los cimientos de la primera, desarrollada principalmente por Marx, aunque se establecen tanto convergencias como divergencias con la primera crítica (ver tabla 2).

³ En relación con la competencia perfecta y la optimalidad de Pareto puede consultarse Mora (2024a y 2024b), que siguen la línea de investigación propuesta por Hinkelammert.

Tabla 2.
Convergencias y divergencias entre la primera
y el preludio a la segunda crítica a la economía política.

Convergencias	Divergencias
<p>1. Humanismo de la praxis. “El punto de arranque de la crítica no son valores abstractos ni la enajenación en sí misma ni tampoco la propiedad privada como tal, sino el ser humano concreto y la forma en que reproduce materialmente su existencia” (Mora, 2012, p. 255).</p>	<p>1. Objeto de la crítica. “Marx hace su crítica a la economía política clásica, como también de aquella que denominó economía vulgar. La segunda crítica de la economía política debe dirigirse a la teoría económica actual” (Mora, 2012, p. 257).</p>
<p>2. Cuestionamiento del capitalismo. “La producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 2014, pp. 451-452).</p>	<p>2. Abolición del mercado. Coincidimos en el carácter destructivo del mercado en relación con las condiciones que hacen posible la vida (creciente desigualdad, crisis ecológicas, crisis de las relaciones humanas), pero discrepamos de la tesis de su posible abolición. Proponemos una intervención sistemática del mercado orientada por la reproducción de la vida —desde regulaciones laborales/ambientales hasta la suspensión del mercado en áreas clave—, superando el reformismo keynesiano que sigue centrado en la “eficiencia mercantil”.</p>
<p>3. Teoría del valor.</p>	<p>3. La raíz del problema en la división social del trabajo.</p>
<p>4. Teoría del fetichismo.</p>	<p>Marx identificó la raíz de la dominación y la alienación en el carácter “coactivo” y “ex post” de la división social del trabajo en condiciones mercantiles y capitalistas, proponiendo en su lugar una división “voluntaria” y “ex ante” bajo planificación socialista. Sin embargo, la experiencia histórica muestra que ni la planificación absoluta ni la espontaneidad pura son viables. Ambos extremos son horizontes utópicos, no proyectos realizables.</p>
<p>5. Leyes tendenciales del capitalismo.</p>	

Fuente: elaboración propia con base en Mora (2012).

El punto de partida —desde *Hacia una economía para la vida* (2005)— es la materialidad corpórea de la existencia humana. Ante preguntas filosóficas clásicas (“¿Existo?”, “¿Es la vida un sueño?”), priorizamos las condiciones de posibilidad para seguir viviendo. Las crisis actuales revelan la negación del ser humano como sujeto vivo, exacerbada por la sacralización del mercado bajo el neoliberalismo. La alternativa no es la totalización mercantil ni del Estado, sino un pluralismo institucional que articule diversas formas de propiedad y organización productiva (Duchrow y Hinkelammert, 2003). Esto implica la inclusión de todos en la división social del trabajo —no necesariamente en el circuito mercantil—, rechazando los “principalismos” que dogmatizan lo privado o lo estatal.

La crítica marxista a la división coactiva y *ex post* del trabajo —ilustrada en *La ideología alemana*— sigue siendo vigente, pero su solución (una sociedad sin clases, Estado o mercado) resulta tan trascendentalmente irrealizable como los modelos neoclásicos que se impugna desde el marxismo. La tarea actual es

construir mediaciones históricas que, sin caer en utopías irrealizables, confronten la lógica autodestructiva del capital.

En la segunda crítica de la economía política (la crítica a la teoría económica neoclásica), la primicia fundamental es la consideración del ser humano como sujeto viviente, corporal y necesitado. Mientras las críticas convencionales (como la neo-ricardiana) se enfocan en las contradicciones del “teorema de la mano invisible” de Smith —cuya demostración formal requiere ciertamente condiciones extremadamente irreales (Ackerman y Nadal, 2013)—. Nosotros proponemos un enfoque diferente. La verdadera falla de la teoría neoclásica no es solo su incoherencia lógica, sino su omisión deliberada de la dominación, la explotación y las necesidades materiales. Al reducir la economía a preferencias individuales y a la escasez, invisibiliza lo esencial: la vida humana y su reproducción.

La teoría neoclásica y muy especialmente la ideología neoliberal eleva el mercado a ley natural incuestionable (Friedman), donde toda protección a la vida o al ambiente se tacha de “distorsión”. Pero es esta misma lógica —basada en la competencia compulsiva y el *homo economicus*— la que amenaza la supervivencia humana y ecológica. Frente a ello, defendemos una intervención sistemática del mercado, subordinándolo a criterios de racionalidad reproductiva: 1) satisfacción de necesidades (materiales, culturales, espirituales), 2) valor de uso y valor ecológico (no mercantil), y 3) metabolismo sociedad-naturaleza.

4. El marco categorial de una economía para la vida

El marco categorial de toda teoría científica contiene los conceptos o categorías centrales que sirven de fundamento a esa teoría. Incluye las definiciones, los axiomas y las relaciones entre categorías que en un segundo nivel de formulación permiten construir teorías falsables, aunque el marco categorial no sea en sí mismo falsable, no al menos en el sentido del falsacionismo.⁴

⁴ En las ciencias económicas, marcos categoriales de este tipo son, por ejemplo, la teoría del equilibrio general competitivo (el modelo Arrow-Debreau), la contabilidad nacional keynesiana y la teoría del valor que Marx presenta en la Sección Primera del Tomo I de “El Capital”.

Para comenzar, debemos precisar qué entendemos por “economía”. Esta no se refiere al campo de la asignación de los recursos escasos (aunque puede incluirlo), tampoco a la administración de los recursos naturales y la sostenibilidad de los ecosistemas (aunque los incluye), sino, específicamente, al ámbito de la producción y reproducción de las condiciones materiales (económicas, ecológicas y culturales) de la vida real de los seres humanos.

Por vida real nos referimos a la vida corporal y, por tanto, el sujeto de la economía es visto no como un sujeto de preferencias (teoría neoclásica), sino como un sujeto necesitado y, consecuentemente, un sujeto con necesidades.⁵ Las necesidades a las que no referimos son necesidades antropológicas, tanto individuales, como sociales, tanto materiales como culturales y espirituales. Y las condiciones materiales de esta vida real incluyen las condiciones económicas propiamente dichas (producción, distribución, consumo), como las condiciones ecológicas y culturales.

En su forma más general, la producción de riqueza se refiere a los valores de uso, ya que su acceso o su negación nos plantea la diferencia entre vida y muerte. En cualquiera de sus formas históricas (modos de producción), la producción siempre alude a un tipo particular de relaciones sociales de producción.

La reproducción se refiere a la constante renovación de las “fuentes originarias de toda riqueza”: la tierra (naturaleza) y el sujeto productor; por tanto, incluye directamente las condiciones ecológicas de esta reproducción. En efecto, cualquier tipo de relaciones sociales de producción tiene su base natural en la reproducción “in natura” (no abstracta) del medio ambiente externo al ser humano (que también es parte de la naturaleza). Sin esta reproducción no es posible el metabolismo social que sostiene cualquier proceso de trabajo.

En cuanto a las relaciones sociales de producción, estas *se estructuran* a partir del régimen de propiedad predominante (de los medios de producción y de vida, especialmente), lo que conduce a una determinada estructura de

⁵ “El análisis anterior presupone una imagen del hombre que concibe a este como sujeto de derechos concretos a la vida. Esta imagen de derechos concretos del hombre, parte esencialmente del trabajo humano en el conjunto de la división social del trabajo. Adjudica al sujeto humano trabajador determinados derechos a la vida -derechos fundamentales- que tienen que impregnar la sociedad entera para que pueda ser realmente una sociedad de hombres libres” (Hinkelammert, 1987, p. 57).

clases en torno a la posesión o administración de los medios de producción y de vida.

Pero tan importante como el régimen de propiedad, es el sistema de coordinación del trabajo social, la división social del trabajo y el metabolismo social (circuito natural de la vida). El primero *ordena* las relaciones sociales de producción y el segundo constituye el proceso de asimilación, transformación e intercambio (de materiales, energía e información) con la naturaleza o, “proceso de trabajo en general”, que sirve de fundamento a cualquier sistema de relaciones sociales.

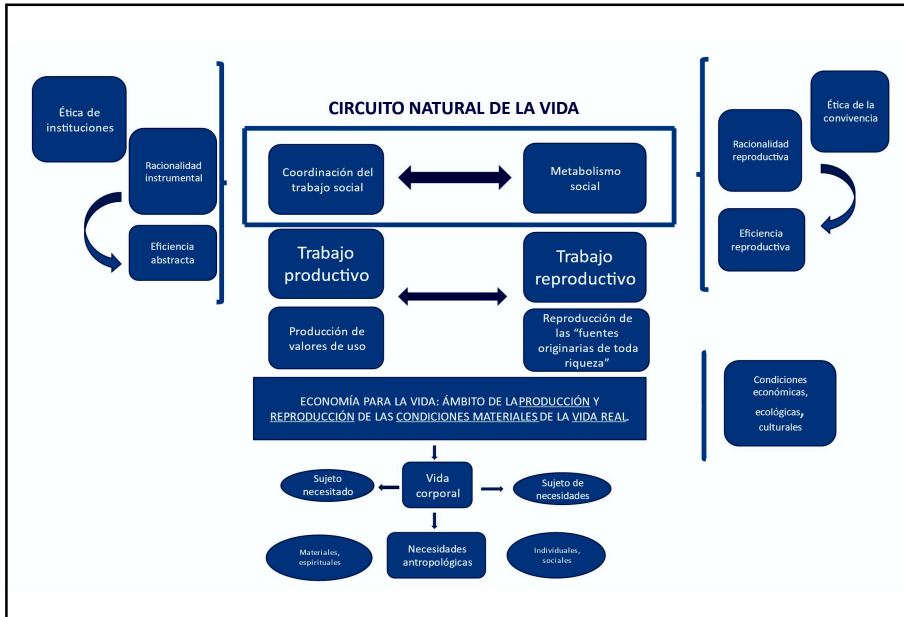
Con respecto al sistema de coordinación del trabajo social debemos distinguir entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo. El primero se refiere a la creación de los productos o valores de uso que hacen posible la vida. El segundo tiene que ver con la reproducción de las dos fuentes originarias de toda riqueza, la tierra (medio ambiente externo) y el trabajador. En el proceso de producción la eficiencia y la productividad del trabajo son conceptos importantes, pero en cuanto al trabajo reproductivo lo central es la *eficiencia reproductiva*.

Al lado de estas categorías, tenemos -relacionadas con el comportamiento humano y sus valores institucionalizados-, la racionalidad instrumental y la ética de las instituciones, por un lado, y la racionalidad reproductiva y la ética de la convivencia por el otro. La racionalidad instrumental cumple en las ciencias sociales un papel similar al principio de causalidad en las ciencias naturales, pero debe estar supeditada a la racionalidad reproductiva de la vida. Toda ética de instituciones es una ética funcional (por ejemplo, la ética del mercado), e igualmente debe ser evaluada y acotada a partir de una ética de la vida.

La eficiencia abstracta se basa en la eficiencia de los medios para obtener un determinado fin, pero hace abstracción del sentido mismo de los fines. Por eso, debe estar supeditada a una eficiencia reproductiva que asegure que la utilización y combinación de los medios y la obtención de los fines no se logra a costa de socavar las condiciones materiales de la vida real.

La figura siguiente (que se debe leer de abajo hacia arriba), resume las principales categorías mencionadas y su interconexión.

Figura 1.
Categorías de una economía para la vida.



Fuente: elaboración propia.

A modo de conclusión: en busca de las “determinaciones esenciales del valor” (las leyes del valor de uso)

El contenido esencial de una *economía orientada hacia la vida* es el análisis de las “determinaciones esenciales” del *proceso material de (re)producción* o, del *proceso social de vida*: la producción y reproducción de las condiciones materiales de la vida real; independientemente de la forma social, histórica, que este proceso asuma (los modos sociales específicos de producción).⁶ Se trata, por tanto, del proceso de producción y reproducción en cuanto “proceso de producción en general” y “metabolismo social”, inserto en un circuito más amplio que Hinkelammert ha denominado el *circuito natural de la vida*.

⁶ En el apartado 4 del Capítulo I del “El Capital”, Marx presenta “las determinaciones esenciales del valor”, esto es, aquellas que corresponden al proceso simple de trabajo y a la producción de valores de uso en cuanto condiciones de posibilidad de la vida humana (Marx, 2014, pp. 76-77).

El espacio de estas *determinaciones esenciales* nos conduce a la búsqueda de las leyes del trabajo productivo en cuanto “trabajo útil”, esto es, el trabajo que produce los valores de uso para la satisfacción, realización y ampliación de las necesidades humanas: los diversos trabajos útiles (productivos) como múltiples manifestaciones del trabajo humano general; su organización social y sus distintas formas de coordinación.⁷ Se trata, en efecto, de la organización y coordinación del trabajo social y de la división social del trabajo, con independencia de la forma social que adquieran los productos del trabajo (los valores de uso). Esta es la base material de cualquier modo específico de producción.

Desde un punto de vista epistemológico, el análisis de estas “determinaciones esenciales” plantea dos propósitos íntimamente relacionados que definen el ámbito de una economía orientada hacia la vida, en cuanto disciplina teórica:

1. Ofrece un *criterio de discernimiento* para el análisis crítico de todas las sociedades humanas, porque describe lo que estas sociedades *no son* (no son relaciones humanas directas de los productores en sus trabajos, no son “asociación de hombres libres” —Marx) y permite analizar de esta manera lo que estas sociedades *sí son* y lo que pueden *llegar a ser*. En este sentido, suministra la clave para la inteligibilidad de la dialéctica histórica de los “modos de producción”.
2. Suministra los elementos básicos (pero solo esto) para pensar una sociedad futura específica, la sociedad emancipada (en Marx, el proyecto socialista). Esta sociedad futura realiza positivamente lo que está negativamente presente en las sociedades pasadas y actuales (ausencia presente, dialéctica trascendental).⁸ Estos elementos básicos incluyen: un criterio de factibilidad material, un criterio de consistencia formal, un criterio de humanización y un criterio de libertad (Hinkelammert y Mora, 2013).

⁷ En su nivel fundamental, estas formas de coordinación son: coordinación voluntaria o espontánea, coordinación *ex ante*, coordinación coactiva y coordinación *ex post*, cada una con sus respectivos medios de coordinación.

⁸ Una dimensión adicional que aquí no se desarrolla es la construcción del concepto trascendental correspondiente a esta sociedad emancipada. Es lo que Hinkelammert llama, “conceptos de perfección de la convivencia humana” (Hinkelammert, 2022, pp. 201-213).

Este criterio de discernimiento y la imaginación de la sociedad emancipada no pueden derivarse a partir de un determinado modo de producción “idealizado”, tal como la “competencia perfecta” (mercados perfectos) de los economistas neoclásicos y neoliberales, o la “planificación perfecta” de la ideología soviética; ya que esta derivación resulta tautológica y científicamente incoherente (el mercado o la planificación como jueces y partes de la comparación entre los distintos modos de producción). Además, y como es usual en las ciencias económicas, cuando esta formulación lleva a “conceptos límite” de perfección humana, terminan siendo conceptos anti-institucionales y, por tanto, variantes del *orden espontáneo*, con sus respectivos supuestos trascendentales de conocimiento y movilidad perfectos (sustitución perfecta) por parte de los factores de la producción (en Marx: coordinación *a priori* y voluntaria del trabajo social).

Pero ciertamente, una sociedad libre o emancipada, o la orientación de la *praxis* hacia ella, debe incluir una economía real (en cuanto actividad humana) orientada por la producción y reproducción de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana y, por tanto, la vida de la naturaleza.

Algunos criterios básicos para esta *economía orientada hacia la vida* son:

- i. La producción de los productos del trabajo como valores de uso, en cuanto *condiciones de posibilidad* para la reproducción de la vida humana,
- ii. La satisfacción y realización de las necesidades humanas (individuales, sociales, materiales, espirituales),
- iii. El “equilibrio económico” como *equilibrio reproductivo* de la producción-consumo, esto es, equilibrio a la vez formal, material y factible de la división social del trabajo,
- iv. La valorización de los medios de producción a partir de la plena incorporación de los productores directos en el sistema de división social del trabajo,
- v. La racionalidad económica instrumental supeditada a una racionalidad reproductiva de la vida,
- vi. La innovación y el desarrollo tecnológico en función de la racionalización de los satisfactores que realizan las necesidades humanas y,

- vii. El horizonte utópico de la plenitud humana que busca desterrar las relaciones de explotación y dominación entre los seres humanos y de estos con la naturaleza.

Sólo después de exponer estas “determinaciones esenciales” o “leyes del valor de uso”, estaremos en condiciones de realizar la crítica a la forma en que el mercado y el capital mediatizan y fetichizan la organización y coordinación del trabajo social con sus correspondientes poderes de coordinación y de apropiación; y evaluar en qué grado permiten o destruyen las condiciones que hacen posible la reproducción de la vida humana y de la naturaleza. En el capítulo 5 de *Hacia una economía para la vida* (Hinkelammert y Mora, 2013) iniciamos este estudio mediante los *criterios de evaluación* de un sistema de división social del trabajo, pero eso solamente constituye un punto de partida que deberíamos seguir desarrollando.

REFERENCIAS

- ACKERMAN, F. y NADAL, A. (2013). *Ensayos críticos sobre la teoría del equilibrio general*. Siglo XXI, México.
- BRECHT, B. (s/a). “Hay muchas maneras de matar”. *Entre los poetas míos*. Colección de Antología de Poesía Social, volumen 4, Biblioteca Virtual Omegalfa.
<https://es.scribd.com/document/371387496/Brecht-Bertolt-Coleccion-Antologica-De-Poesia-Social-4-pdf>
- BIAGINI, H. y FERNÁNDEZ, D. (2015). *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. EUNA, Heredia, Costa Rica.
- DUCHROW, U. y HINKELAMMERT, F. (2003). *La Vida o el Capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI, San José, Costa Rica.
- FRIEDMAN, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Editorial Rialp, Madrid.
- HAYEK, F., Entrevista en El Mercurio, 12 abril de 1981.
http://www.fahayek.org/index.php?option=com_content&task=view&id=121
- HINKELAMMERT, F. (1987). *Democracia y Totalitarismo*. DEI, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Editorial Arlequín, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlequín, San José, Costa Rica.

- HINKELAMMERT, F. (2017). “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”, en Hinkelammert, F (editor), *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* (pp. 21-68). Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO, Buenos Aires.
- HINKELAMMERT, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. DEI, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2005). *Hacia una Economía para la Vida*. DEI, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una Economía para la Vida*. Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Morelia.
- MARX, C. (2014). *El Capital*, t. I. FCE, Ciudad de México.
- MISES, L. (2011). *La mentalidad anticapitalista*. Unión Editorial, Madrid.
- MORA, H. (2024a). “Paradojas dialécticas del modelo de competencia perfecta de la teoría económica neoclásica”. *Economía y Sociedad*, vol. 29, núm. 66, 1-22.
- MORA, H. (2024b). “Óptimo paretiano y óptimo marxiano: Dos conceptos trascendentales contrapuestos sobre la imaginación de “mundos perfectos””. *Diversidad Económica Nicolaita*, núm. 1, año 1, 60-83.
- MORA, H. (2012). “Pensamiento crítico y crítica de la economía política”. *Revista Realidad*, núm. 132, 251-265.
- SAMUELSON, P. (1976). *Curso de Economía Moderna*, novena edición. Madrid.
- SMITH, A. (1986). *La riqueza de las naciones*. Universidad Autónoma de Centroamérica (UACA). San José, Costa Rica.

***ECONOMÍA PARA LA VIDA* Y ECONOMÍA DE MERCADO, COMO REFERENTES PARA EL ANÁLISIS SOCIAL**

Jorge Martínez Aparicio*

“Marx llegó al siguiente resultado en su crítica al capitalismo y a las relaciones mercantiles: la humanización del ser humano, el reconocimiento mutuo de los seres humanos como seres naturales y necesitados, y el consiguiente respeto por el circuito natural de la vida humana, se encuentran más allá de las relaciones mercantiles y de aquella empiria que nos refleja una imagen de la realidad impregnada por las relaciones mercantiles como su marco categorial. Por tanto, esta empiria hace invisible la realidad de la humanización/deshumanización del ser humano. Para develarla, hace falta la crítica del fetichismo de esta empiria” (Hinkelammert y Mora, 2003, p. 26).

Introducción

La crítica a la economía de mercado y la construcción de un marco categorial fincado en la *Economía para la vida*, aparecen como ineludibles en el replanteamiento de la economía como ciencia y, a la vez, en la transformación de la economía mediante la inserción de la vida humana como criterio fundamental de organización social. Tanto la crítica como el replanteamiento

* Doctor en Ciencias Sociales. Profesor Jubilado de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). jorge.aparicio@umich.mx

de la economía son elaboradas por Franz Hinkelammert y Henry Mora en **Hacia una economía para la vida**, editado por vez primera en abril de 2005 en Costa Rica.

En el presente ensayo se intenta, en el ámbito de las ciencias sociales, destacar, por un lado, el sentido conceptual —como representación mental— de la Economía de mercado por su contenido y efecto mistificador. Por otra parte, enfatizar el sustento categorial de *Economía para la vida*, cuyo fundamento se encuentra —más allá de la crítica al mercado— en la construcción marxista sobre el *proceso de trabajo*.

Es decir, en las ciencias sociales, por un lado, la economía de mercado por su propia dinámica se erige como una matriz analítica que recrea posturas que dan sentido al positivismo, al empirismo y al relativismo instrumental, como deformaciones en la percepción de los estudios sobre la realidad social. En contraste, se busca destacar la referencia conceptual de *Economía para la vida*, por su trascendencia a la propuesta marxista al colocar, en el actual contexto, la vida humana en el centro de la economía. En ese sentido, se propone una correspondencia análoga de la obra de Hinkelammert frente a Carlos Marx, cada quien en su propio contexto socio-histórico.

Hacia una economía para la vida se propone, después de la crítica de Marx a la economía política clásica, como una segunda crítica a la actual teoría económica dominante. Hinkelammert y Mora (2013) encuentran en Marx el sustento para trascender con la incorporación del ser humano concreto en el circuito natural de la vida, en tanto elemento teórico central de la economía como proceso social y como ciencia.

Siguiendo a Hinkelammert a través de diferentes pasajes en algunas de sus obras y a Marx en cuanto al fetichismo de la mercancía y el proceso de trabajo como concepto, se revisa el paso de la crítica de la economía de mercado hacia la formulación de *Economía para la vida* como marco categorial. En el primer apartado se sitúa la trascendencia de la economía para la vida en la crítica a la economía de mercado capitalista y el obligado replanteamiento de la ciencia económica. En el apartado segundo se reflexiona acerca del sentido mistificador del intercambio como matriz analítica y sus secuelas metodológicas en las ciencias sociales. En el tercer apartado, la economía de mercado, como referente conceptual, es considerado como principio interpretativo en las

ciencias sociales que deforma y fragmenta la percepción de la realidad. De otra parte, en el apartado cuarto, la *Economía para la vida* encuentra su cimiento en el proceso de trabajo, donde el ser humano es colocado como sujeto de creación y transformación de su propia existencia. En esa medida remite a la unidad analítica e integral de los procesos sociales, para tomar contenido en el circuito natural de la vida humana. Por último, también siguiendo a Hinkelammert, se propone la conclusión.

1. Reformulación de la economía como ciencia

Economía para la vida es más que una consigna, es más que una consideración moral. En **Hacia una economía para la vida**, con más de cinco ediciones desde 2005 en diferentes países, Franz Hinkelammert, en coautoría con Henry Mora, elaboran un marco conceptual coherente y acumulativo, como contraste, crítica y horizonte alternativo a la economía del mercado capitalista que se despliega en la modernidad. En “... una Economía orientada hacia la Vida. Desde luego, no se trata de un conjunto de reglas morales para “salvar al mundo” —aunque una Ética de la Vida debe estar presupuesta—, sino de un método de análisis para orientar la práctica económica en función del criterio central de la vida humana” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 30).

Como *Preludio a una reconstrucción de la economía*, en correlación y de modo análogo a Marx en la crítica a la economía clásica liberal de su tiempo, Hinkelammert y Mora impugnan y batallan a la economía neoclásica y neoliberal. En tanto que en Marx el cometido central es desmitificar al régimen de capital por su carácter extractivo y de explotación sobre las fuentes de la riqueza (la naturaleza y el trabajo vivo); en **Hacia una economía para la vida** se busca evidenciar la lógica homicida, criminal y suicida del capitalismo sobre la vida humana, y por ende de la naturaleza. Mientras que en Marx el motivo de la economía del mercado capitalista es la acumulación de las ganancias; en Hinkelammert y Mora el propósito de toda economía tendría que estar comprometido con la reproducción de la vida. Ambas propuestas persiguen desmitificar las formas de dominación social, en Marx desde la crítica al régimen del capital, en **Hacia una economía para la vida** mediante la crítica a la modernidad. Se trata de dos posturas diferentes, aunque análogas, respecto a su contexto:

“La *crítica de la economía política*, cuyo máximo representante sigue siendo Karl Marx, colocó el desarrollo del capitalismo (su estructura, su dinámica) y de la riqueza capitalista, en el centro del análisis, para desprender del mismo su crítica del capitalismo. Una economía para la vida (que es también una *economía política crítica*) debe poner en el centro de su análisis al ser humano, la centralidad del sujeto corporal (viviente, libre) como piedra angular de su concepción del mundo y de su crítica. Aunque parte de la crítica marxiana a la naturaleza de la riqueza capitalista, su preocupación central es el concepto de *riqueza humana*. Por ello, no parte de la mercancía y del valor, sino del *valor de uso* y de la satisfacción y el desarrollo de las necesidades humanas” (Hinkelammert y Mora, 2013, pp. 29-30).

Antes que proponer la formulación de una novedosa teoría, que lleva a desconocer, banalizar y descalificar lo cimentado como conocimiento, o sobreponerla acriticamente ante la tradición conceptual, la referencia a la vida aparece en Hinkelammert desde sus obras tempranas en la década de los setenta del siglo pasado, antes del golpe militar en Chile. En **Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia**, cuyo precedente data de sus apuntes de clase en 1968 en la Escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), asoman menciones a una economía orientada hacia la vida. Al aludir que la regulación comunista de la producción es conscientemente coordinación de una división social del trabajo en el sentido de la vida, lo que se revela es:

“... un intercambio hombre naturaleza donde esta es el cuerpo ampliado del hombre como humanidad. El trabajo dirigido por la regulación de la producción, es conscientemente continua revelación de la misma esencia humana que se reconoce en el producto: sabe que el producto, naturaleza elaborada, es la objetivación de su propia esencia que descubre siempre nuevas formas de ser. En ese sentido, las fuerzas productivas y la división del trabajo son la base real de la vida humana” (Hinkelammert, 1970, pp. 93-94).

Desde ahí se apunta al *circuito natural de la vida humana*, referente fundamental para la definición de una economía para la vida; es ya esbozado

para entonces como derivación del concepto de Marx en tanto *proceso de trabajo*. También en la **Crítica a la razón utópica** de 1984, Hinkelammert antepone la “sociedad sustentable” a la ilusión trascendental del progreso infinito:

“Una sociedad distinta no puede ser sino una sociedad orientada a la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Es decir, una sociedad que legitime el desarrollo técnico como parte integrante del esfuerzo de asegurar a todos una vida digna, y que sigue siendo lo que era ya en la antigüedad: llegar a viejo sin ser explotado, pudiendo satisfacer sus necesidades a partir de su propio trabajo. Es lo que el Consejo Mundial de Iglesias llama una “sociedad sostenible” (Hinkelammert, 1984, p. 217).

A su vez, ya desde la década de los setenta del siglo XX se adelanta en la crítica a la vigorosa implantación de lo que habría de desplegarse como neoliberalismo. Hinkelammert identifica y caracteriza el raciocinio de la oleada más conservadora del capitalismo, erigido con el soporte del totalitarismo del mercado, donde, afirmaba, el mercado emerge como ser supremo del ser humano, se constituye en el dios terrenal, en tanto que las principales deidades son el capital y el dinero. Desde su teología profana impugna a los notables de la economía neoclásica (Friedrich Hayek y Milton Friedman) con el propósito de desmitificar la imagen del mercado perfecto, autorregulado y de equilibrio. En varias de sus obras sucesivas, por ejemplo, **Crítica a la razón utópica** (1984) y **Hacia una crítica de la razón mítica** (2007), analiza los marcos categoriales de los proyectos sociales que absolutizan tanto al mercado (neoliberalismo), como a las instituciones (conservadores), o a la planificación (socialismo soviético), a la convivencia perfecta (anarquismo), y que son concebidos como mecanismos perfectos a los que se les opone un principio de imposibilidad.

El hecho de debatir ante los postulados de la economía neoclásica lo lleva a considerar la centralidad del mercado; a la vez que pondera el papel del Estado en el ejercicio de la planificación como medio para intervenirlo. A ambas entidades las refiere como macro instituciones que subsisten y que mutuamente se delimitan ante la expectativa de su permanencia y del infinito progreso. En debate con Karl Popper habla de las institucionalidades: “Se trata del *mercado* y del *Estado*. Ninguna de ellas es institución parcial, sino que

ambas engloban al conjunto de todas las instituciones parciales; de hecho, son “institucionalidades” y no “instituciones parciales” porque contienen los criterios de organización del conjunto de las instituciones parciales” (Hinkelammert, 1984, p. 180).

La condición preponderante que se le asigna al mercado y al Estado en la obra de Hinkelammert ha implicado impresiones desatinadas respecto de sus postulados. Con relación al mercado, las formas mercantiles son directamente identificadas como si fueran formas del capital; o la inversa, las relaciones del capital son reducidas a las relaciones de mercado. Ello limita la posibilidad de pensar en la permanencia de las formas mercantiles con la ausencia de relaciones capitalistas.¹ Si bien el capital se impone al mercado, es necesario diferenciarlos dado que la persistencia del mercado, sin capitalismo, no se reduce a la intervención sistemática de la ley del valor como instancia que se resuelve en particular en la circulación de mercancías, implicaría además la reapropiación y garantía de acceso social y directo a los medios de vida y del bien común; y, en esa medida, la conformación de productores libres y asociados. En este modo, es posible pensar en la presencia del mercado sin relaciones de capital, más allá de la explotación social y de la naturaleza.²

Lo que ha de quedar claro es que Hinkelammert cuando habla del mercado lo remite a su forma capitalista:

“Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin

¹ Esa distinción (mercado – capital) aparece claramente en Marx, cuando en el tomo I de *El Capital* se contrasta la circulación simple de mercancías (M – D – M) en el capítulo III, como intercambio de equivalentes donde rige la ley del valor como transferencias de trabajo social, con la circulación general del capital (D – M – D’) en el capítulo IV, como la circulación de capital dinero fincada en la fuerza de trabajo como mercancía, en función del despojo de los medios de vida.

² Con relación a la posibilidad analítica de la permanencia de relaciones mercantiles con la ausencia de formas de explotación asalariadas en sociedades poscapitalistas (véase Martínez, 2023).

embargo, el productor es transformado en un ser “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir: Este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no intencional” (Hinkelammert, 2007, p. 26).

La formulación de una *Economía para la vida* como marco categorial, por una parte, se desarrolla como una crítica a la economía de mercado capitalista en su versión más radical y conservadora y, de otra parte, se propone como un horizonte alternativo que orienta una *praxis* transformadora y liberadora. En 1970, Hinkelammert supone el paso de la reflexión filosófica hacia la acción desde la ciencia:

“Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una *praxis* de liberación. El concepto filosófico sólo sirve para protestar; el científico sirve para originar una nueva *praxis*” (Hinkelammert 1970, p. 202).

Economía para la vida como marco categorial apunta hacia la reconstrucción teórica de la economía como ciencia. Se trata de reorientar a la ciencia económica que se postula para la eficiencia y en el logro del beneficio individual; y replantearla:

“... como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual; esto es, como una economía orientada hacia la reproducción de la vida o, resumidamente, como una *Economía para la vida*”. [...] “de una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales, marcos que no solamente predeterminan nuestra percepción de la realidad, sino que limitan, además, las metas de la acción humana que podemos concebir” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 13).

Así mismo, se trata de desmontar la imagen que considera al ser humano negado y como objeto, y recuperarlo como un sujeto corporal, concreto, personal, social y espiritual; implica un juicio de razón práctica que afirma la realidad en que se vive. Hinkelammert y Mora, (2013, p. 13) hablan del *sujeto necesitado* como componente central del *círculo natural de la vida*, cuyo soporte conceptual se toma del **proceso de trabajo** en Marx:

“Todos [los] procesos de destructividad, alienación y fetichización se derivan de la pérdida de un referente crucial para todo acto o producto humano y para el análisis de la realidad: el criterio del *sujeto vivo, corporal, concreto, necesitado* (los hombres y mujeres de carne y hueso). Al prescindir del sujeto en tanto ser humano corporal y concreto, y del análisis de las condiciones materiales de su vida natural y social, es decir, corporal, las formas culturales del capitalismo globalizado pierden por completo el criterio de realidad y de verdad y avanzan a ciegas hacia crecientes estilizaciones abstractas y a menudo vacías, o incluso, hacia mitificaciones sacrificiales. En pocas disciplinas este proceso ha avanzado tanto como en la economía dominante, misma que se vanagloria de ser “economía pura”, concibiendo, tratando y apropiándose de los ámbitos de la vida social y de la naturaleza como si éstos fueran “sus entornos”, de los cuales se alimenta y en los que exterioriza sus propias contradicciones” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 12).

La economía, entonces, ha de reformularse y reconstituirse como actividad humana y en tanto una disciplina teórica orientada hacia la vida, es decir, como una *Economía para la vida*.

“Una Economía para la Vida se debe ocupar de las condiciones que hacen posible esta vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, concreto y necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, por ende, particularmente, de la *producción y reproducción de las condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos y, por tanto, del acceso a los *valores de uso* que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una *vida plena* para todos y todas” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 22).

2. Usos convencionales (fetichismo) en las ciencias sociales

A partir de la crítica de Marx al fetichismo del mercado y del capital, Hinkelammert deriva hacia el análisis del fetichismo en las ciencias sociales y en la filosofía. En **Ideologías del desarrollo...**, en torno a la razón dialéctica afirma:

“En primer lugar podemos hacer referencia a la ciencia económica, que en la visión estructuralista es la ciencia del intercambio de bienes, entendiendo las estructuras económicas —mercados, planificación, etcétera— como medios para realizar el intercambio. En la visión dialéctica, la economía es la ciencia del trabajo social. La diferencia es significativa. La primera definición la adopta en general el análisis burgués; la segunda es el punto de partida del enfoque marxista. Para esta segunda corriente, la estructura de intercambio es el trabajo social “invertido”, disfrazado; éste no es transparente y se manifiesta a través de ciertos mecanismos que lo hacen presente en forma opaca. La ciencia económica no es la ciencia del intercambio de bienes, sino aquella que muestra cómo en la necesidad del intercambio de bienes (y, por consiguiente, de la propiedad) se realiza el trabajo social” (Hinkelammert, 1970, p. 222).

En efecto, las ciencias sociales se recrean en medio de principios básicos y generales (categoriales) que permiten —analítica y metodológicamente— establecer mediaciones de interpretación, comprensión y conocimiento sobre la realidad social. Como principios genéricos remiten a procesos sociales ahistóricos. A partir de esos fundamentos, como elementos categoriales, suelen construirse referentes intermedios y operativos a propósito de la especificidad y concreción de los fenómenos que se estudian. En ocasiones, errónea y confusamente, se idean conceptos intermedios extrapolando, deformando y suplantando, aun cuando son el punto de partida, a los conceptos categoriales básicos. En otros casos, de manera ecléctica y conciliadora, se pretende una mezcla de lo considerado como lo mejor y aceptable de cada postura epistemológica. Frecuentemente, la extrapolación y el eclecticismo llevan como efecto a sobreponer y borrar la naturaleza y alcance interpretativo y explicativo de un marco teórico – analítico, constituido como referente para la construcción

del conocimiento sobre la realidad en su contenido específico y concreto. Perder de vista la distancia y la diferencia entre los niveles analíticos, conlleva a restringir el pensamiento en su carácter creador y crítico.

Como corolario de la modernidad, el empirismo y el racionalismo son formas de construcción del pensamiento que remiten a relaciones básicas y funcionales en que se instituye la vida cotidiana. En esa medida las ciencias sociales se basan en la observación, la medición y experimentación, como en las ciencias naturales. Bajo ese supuesto, Hinkelammert apunta que:

“[...] [La] ciencia social positivista pretende ubicarse en el plano de la actuación de acuerdo con fines y descarta la actuación de acuerdo con valores como posible objeto de sus análisis. Esto presupone que puede discutirse la primera de estas actuaciones sin aplicar a la vez un sistema de valores. En este sentido, el concepto es dualista y los valores, por definición, son externos a la actuación de acuerdo con fines. La ciencia social se presenta como neutra” (Hinkelammert, 1970, p. 176).

Es así que, no obstante, a partir de la realidad se elaboran construcciones de pensamiento a fin de explicar y predecir el comportamiento humano; se parte de la experiencia específica y concreta para concebir un conocimiento que identifique los diversos aspectos de la conducta. Desde este rango puede referirse al empirismo (Bacon, Locke, Berkeley, Hume), como primer paso, donde la percepción y experiencia, los acontecimientos como tales, son la fuente primaria de las ideas y del conocimiento.

Como siguiente paso, ante la subjetividad, simplificación y relativismo del empirismo, se imponen las relaciones lógicas del pensamiento estructuradas desde las ideas engendradas por la experiencia; el análisis y la razón se constituyen en los elementos centrales para el conocimiento (Descartes, Spinoza, Leibniz). La construcción y tipificación racional, lógica y metódica de los hechos son sobrepuestas como valores y normas generales que explican el comportamiento. El uso de la razón como medio para fundamentar el conocimiento científico y luego aplicado a la realidad. En **Hacia una crítica de la razón mítica**, el “pienso, luego existo” (*cogito, ergo sum*) cobra sentido:

“El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto *res cogitans* frente a *res extensa*. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto, también no solamente la corporeidad del otro —naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos— sino también a su propio cuerpo. Todos los cuerpos incluyendo el propio son la *res extensa*, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo sujeto a la instancia, que hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento” (Hinkelammert, 2007, p. 171).

De este modo, en el campo de las ciencias sociales, usualmente, el criterio de verdad es ajustado a valores y normas, construidos con base en la razón; así, la realidad es comprensible en la medida en que se ajusta a las prescripciones de la racionalidad. En este rango el conocimiento no supera los atributos del empirismo; ahora, la razón aporta, además, un alcance instrumental en el logro de objetivos específicos. Es decir:

“... la acción racional [...] es hoy la dominante del sistema social, en que vivimos. Eficiencia y competitividad como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada en sus términos extremos por Max Weber, aunque aparezcan ya antes muchas líneas de este pensamiento. Pero esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico. Es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos” (Hinkelammert, 2007, p. 173).

Las relaciones de intercambio, en ese sentido, corresponden coherentemente a la forma empirista y racional, como construcción del pensamiento para explicar la conducta humana. Así, la lógica del mercado se constituye como una *matriz analítica*, donde el ser humano es considerado como espécimen individual y centro existencial y receptor de percepciones y experiencias personales, además provisto de una racionalidad instrumental orientada al beneficio personal como objetivo. De ese modo, “... la realidad

concreta aparece como un subproducto de las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él” (Hinkelammert, 1984, p. 79).

Ambas prácticas constructivas de pensamiento —empirismo y racionalismo— dan cuenta de la realidad a través de acontecimientos percibidos y reconocidos, a fin de tomar decisiones racionales con el efecto de eficiencia en la disposición de recursos y el mayor beneficio; o sea, más rendimiento con el menor costo. Se trata de una forma lógica de pensar que se estructura, de modo cotidiano y rutinario, a través de la interacción con los otros individuos. En este sentido:

“... la eficiencia expresa de modo automático el punto de vista de la clase dominante. Es un principio anti-humanista-fetichista y misticizador, pero a pesar de ello es el vehículo mediante el cual la clase dominante se impone a la sociedad entera. Esta imposición, por lo tanto, no es explícita. Se expresa sólo por el imperio universal del principio de una eficacia inerte. Pero siempre se trata de una eficacia concebida en los términos de la estructura de clases del sistema. Este hecho se hace evidente en la lucha ideológica por medio de la cual el control social mantiene todos los ámbitos de la sociedad” (Hinkelammert, 1970, p. 213).

Es decir, la relación costo – beneficio, como nociones, son asimiladas desde los primeros años de vida del individuo; se constituye como esquema mental, como si fuera una condición natural del sistema, como una forma del “sentido común”, como fundamento y principios básicos para decidir sobre las acciones de la vida diaria. Es un hecho que el control social ideológico y represivo “... se acompaña de un proceso de interiorización de su contenido ideológico cuyo fin es limitar la represión exterior (la sanción institucional) a un mínimo y conseguir lo más posible un consenso manejado mediante la introyección de los valores de la sociedad” (Hinkelammert, 1970, p. 214).

2.1. El método desde la matriz del mercado

La realidad organizada y reconocida a través del mercado, bajo la matriz analítica del intercambio —consciente o inconscientemente— aparece entre las diferentes

ciencias sociales como el referente básico en tanto objeto de estudio; y, a la vez, es esa racionalidad la que desde la economía se funda como criterio de legitimidad científica. Se impone el positivismo y la segmentación en disciplinas, que emergen también como criterios en el método, ahora como la fuente del conocimiento. Aún sin cuestionar la matriz analítica —que como punto de partida y referente conduciría hacia un método específico de investigación— la metodología es reducida a estrategias y habilidades de recolección, sistematización y procesamiento de datos e información.

El método de investigación es concebido como dispositivo en la producción de conocimiento basado en la experiencia, la medición y tamizado por principios racionales, deja de ser una derivación analítica del marco teórico, en la medida en que los referentes conceptuales de interpretación se dan por sentados, como supuestos fuera de duda o discusión, por su validación empírica. Se buscan, entonces, artificios metodológicos sin alterar el marco analítico. De ese modo, el intercambio, aun cuando se trata de un proceso específico y delimitado históricamente, asume el carácter categorial explicativo y de comprensión de la naturaleza humana y elevado como un contenido universal, en cuanto que es considerado como la condición que garantiza la interacción social entre individuos aislados y separados; y en la medida en que irrumpe de modo omnipresente en la vida diaria mediante el mercado.

La lógica mercantil es homogeneizada como matriz analítica, adoptada de facto, para explicar el comportamiento humano en sus diferentes expresiones, dimensiones y escalas. La sucesiva consecuencia es considerar que el método de investigación es la llave al conocimiento. El diseño de la metodología es —consciente o inconscientemente— reducida a la implementación de estrategias para la investigación, como tácticas y técnicas para la recolección de datos e información. No es casual, en este proceder, que el estudio de los fenómenos acabe como una descripción (datos e información) de lo que acontece empíricamente, o sea de la realidad, aunque ordenados a través de una racionalidad instrumental fijada en el mercado.

Entre algunas corrientes de las ciencias sociales buscan, incluso, evadirse de un marco teórico específico a fin de evitar que la realidad sea interpretada y ajustada en función de supuestos conceptuales. Aunque el diseño de la metodología —como estrategias de cómo abordar la realidad— es fincada

sobre una serie de principios epistemológicos, se pretende evitar que las explicaciones de la realidad queden atadas a la imagen de la teoría, siempre considerada en sentido restrictivo, esquemático y estático; o sea que, dado que la realidad por ser diversa, cambiante y compleja, siempre supera a la teoría. Se rehúye de las teorías a pesar del reconocimiento de que la realidad es mutable, compleja, heterogénea, concreta, específica, delimitada en tiempo y espacio, con un precedente histórico; donde el individuo es un ser sociable y creativo, la metodología pretende ser perfilada como un ejercicio del pensamiento abierto, plural e incluyente, hacia el conocimiento. No obstante que se busca evitar la sujeción a un marco analítico, a cuenta de situarse con una postura epistemológica frente a la realidad —como objeto y problema de estudio—, la construcción operativa de la metodología no deja de reflejar el precedente y sustento de un referente teórico, a veces implícito, en ocasiones renegado y en muchos casos inadvertido.

En suma, como efecto de las relaciones mercantiles, en las ciencias sociales —convencional y convenientemente, consciente o inconscientemente, de facto y acriticamente— predomina la matriz analítica del intercambio, como forma homogeneizada de razonar e interpretar lo social. Como secuela, se hace omisión de su corolario metodológico, cuyo ordenamiento aparece instituido a través de la contabilidad social oficial y la ciencia económica. Por tanto, el método de investigación, del mismo modo que en las denominadas ciencias duras, es acotado a un conjunto de herramientas para la recolección de datos e información, para comparar, clasificar y medir. En ese sentido, hablando de la integridad e imparcialidad del investigador, Hinkelammert distingue que:

“El concepto de ciencia es, por lo tanto, diferente en las ciencias sociales que en las ciencias naturales. En éstas la objetividad tiene el siguiente sentido: el científico mira los fenómenos como un observador que cuida de que en su interpretación no influyan en lo posible elementos ajenos a los mismos fenómenos observados. En las ciencias sociales la objetividad, en cambio, consiste precisamente en la toma de conciencia y en la investigación del efecto del observador sobre los fenómenos. La posibilidad de la objetividad en las ciencias sociales descansa en el hecho de que la influencia del sujeto sobre los fenómenos observados no es arbitraria. Se pueden expresar las leyes que rigen la interrelación entre el hombre y su *praxis*; la dialéctica permite determinarlas” (Hinkelammert, 1970, p. 292).

Es así que la metodología pareciera carecer de un referente interpretativo preciso, claro y específico, que tendría que orientar —coherentemente— el sentido y significado analítico de los fenómenos. Sin embargo, es desde un marco categorial sobre esa realidad que, necesariamente, está implicada la construcción de una metodología que, a su vez, se ve articulada con la realidad (concreta y específica) como problema y objeto de estudio. O sea, sin que esté implicado un orden jerárquico ni sucesivo ni lineal, debe existir una relación —coherente y articulada— entre la realidad en su problematización, el marco categorial y la metodología de la investigación. Del mismo modo, los principios epistemológicos están, necesariamente, vinculados a una propuesta teórica específica. La teoría —como explicación interpretativa— es la demostración de que la realidad, entre otras de sus características, opera como un proceso, de modo histórico, es compleja, contradictoria, tanto en lo general como en sus manifestaciones concretas.

En ese sentido, recuperar a la economía en su determinación y definición hacia la vida como un marco analítico no debe reducirse a un conjunto de valores, incluso como principios epistemológicos. Es menester reconstruir a la economía y colocar en el centro al ser humano a fin de orientar la investigación, la reflexión y el qué hacer como *praxis*, en tanto proceso que se deriva de postulados teóricos, como unidad entre teoría y práctica.

Entre las ciencias sociales, todo principio epistemológico tiene como sustento una propuesta teórica. Inclusive, entre las metodologías instrumentales aplicadas para recolectar, ordenar, clasificar y sistematizar datos e información, a través de un acercamiento empírico y sensible a la realidad, tienen como precedente —consciente o inconscientemente— la imagen teórica del mercado, a través de las expresiones fetichizadas de lo social. Es así, como suele ocurrir, que sin hacer explícito el marco interpretativo sobre la realidad, la metodología puede ser construida al margen, separada y a pesar de los postulados epistemológicos enunciados. Se pierde la correspondencia articulada entre la problematización y concreción de la realidad con el sustento analítico y la metodología. Los principios epistemológicos por sí solos, más aún cuando no son explícitamente soportados por una teoría, son insuficientes cuando se corre el riesgo del relativismo, de la mistificación y cosificación de los fenómenos sociales sensiblemente percibidos y observados. Lleva a enfoques superficiales de la realidad, que empíricamente se muestra de manera deformada.

Inevitablemente, el ejercicio de las ciencias sociales a partir de la matriz del intercambio acaba reiterando la fragmentación que el mercado provoca sobre los procesos sociales y su cosificación; se diserta en lo superficial y con base en el empirismo. Se impone la mistificación como explicación de las condiciones y formas de la vida social, ataviada como ciencia. La precursora de este engendro es la ciencia económica burguesa.

3. El mercado como referente

El intercambio se establece como un patrón preconcebido (matriz analítica) de organización del pensamiento y de entender el entorno, de guiar las emociones y definir la conducta; incluso de manera inconsciente y como resultado de la experiencia y la observación racional. Como forma racional, ahora incrustada como estructura mental más o menos estable, la lógica del mercado opera de modo automático e instantáneo, discrimina y desecha aquella información que no corresponde con su expectativa racional. Así, la economía en tanto práctica de la vida diaria se instituye, en primera instancia, como fuente de valores subjetivos y esquema organizativo del conocimiento, que fundamenta la toma de decisiones y permite subsistir en un contexto competitivo.

El mercado se erige como la forma social en que se intercambian los productos del trabajo y adquieren sentido y contenido místico. En Marx:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores” (Marx, 1999, p. 37).

Como proceso de racionalización de lo percibido a través de la práctica cotidiana, la lógica del mercado es elevada a ciencia económica mediante el ejercicio de la comparación y medición contable y la construcción de modelos

con pretensiones de autorregulación y de predecir la conducta de las personas. Es así que el conocimiento acerca de lo social aparece como una construcción directa de lo observado y racionalizado, como referente de una realidad que funciona a través de la convulsión de las cosas (bienes, valores, emociones, sentimientos, objetos del intercambio), que cobran un dinamismo independiente de la voluntad de los individuos en virtud de la forma social del trabajo. Los objetos adquieren existencia autónoma y son equiparados como los sujetos de la relación. La inserción a la actividad mercantil conlleva al fetichismo. En términos de Hinkelammert:

“La teoría del fetichismo sostiene que la ciencia burguesa no presenta la relación entre los productores, sino entre cosas-mercancías. Efectivamente, esta ciencia nos dice, que el producto es producido por el trabajo y el capital, considerando ambos como factores de producción (y, por tanto, como mercancías) sin revelar quién es el productor. Nos dice, que el dinero “trabaja”, cuando es puesto a ganar intereses” (Hinkelammert, 2007, p. 149).

El ser humano queda subyugado a una racionalidad instrumental, donde si no se gana, al menos no se debe de perder, y se conduce, como si fuera una condición natural y de sentido común, de modo egoísta, ambicioso y con propósitos utilitarios. El mercado convierte al sujeto en objeto, lo despoja de su calidad humana, lo enajena de todo y en todos los sentidos:

“Lo que ante todo interesa prácticamente a los que cambian unos productos por otros, es saber cuántos productos ajenos obtendrán por el suyo propio, es decir, en qué proporciones se cambiarán unos productos por otros. Tan pronto como estas proporciones cobran, por la fuerza de la costumbre, cierta fijeza, parece como si brotasen de la propia naturaleza inherente a los productos del trabajo” (Marx, 1999, p. 40).

Habitualmente, los dispositivos que la realidad observada de por sí segmenta y mistifica los provoca el mercado. Conlleva a la simplificación, fragmentación de lo económico y lo social, de la producción con el consumo, del trabajo y las necesidades. Además de mostrarse tergiversados o alterados,

los términos y las condiciones en que se relacionan los seres humanos ocurren de modo desgajado. Las relaciones entre los seres humanos, cimentadas en las formas mercantiles y, más aún, en el capital, se regeneran en sucesivas rupturas en que opera la vida en su diversidad de formas concretas y cotidianas. La disociación sobre la unidad de los procesos de la existencia humana sucede, en su forma general, cuando la resolución de necesidades queda apartada del acto de la producción, del modo en que el consumo es desligado, como momentos distintos y ajenos entre sí. Todos mediados, o sea separados y luego ligados, en función de relaciones mercantiles:

“Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores” (Marx, 1999, p. 38).

El mercado, como forma generalizada del intercambio, y el capital, como connotación específica que opera sobre la plataforma del mercado, emergen como formas de reconocer empíricamente la realidad, como un hecho dado y analizado racional e instrumentalmente en el provecho individual. Al considerarse como forma genérica, natural y universal, del comportamiento humano en sociedad, el intercambio es también asimilado y adoptado como forma de interacción, por ejemplo, de ideas, afectos, sentimientos, costumbres, tradiciones, conductas, hábitos, doctrinas, símbolos, etc., como expresiones subjetivas de la vida diaria.

Desde la ciencia económica, como dimensión determinista y validada empíricamente, la lógica operativa del mercado se instituye como principio interpretativo. De modo genérico, acrítico y conveniente, consciente o inconscientemente, las pautas mercantiles son adoptadas como formas naturales y universales del comportamiento humano. Ello sucede en cualquiera de las

áreas que razona las relaciones sociales en función del intercambio, como ámbito de circulación, movilidad y dinámica de las diversas manifestaciones de la vida humana.

El intercambio es erigido en una matriz analítica como la relación social básica que provee de sentido y contenido a la vida social. Así, es aceptado, es inclusive una percepción del sentido común dada por la experiencia de la vida diaria; todo concurre a través del filtro del mercado. Esa apreciación de lo social construida con base en el intercambio, la economía —como disciplina— se ha encargado de hacerla ciencia, de tal manera que se ha convertido en referente convencional y asimilado como marco analítico entre las diversas áreas de la vida. El fetichismo, como reflejo, deformación y distorsión en que se manifiestan los acontecimientos sociales, es evidenciado al momento de revelar los fenómenos por su expresión misma. Así sucede con los estudios descriptivos donde las cosas, los sucesos o los datos, aparecen como protagonistas de los procesos sociales.

4. Economía para la vida como referente

La economía como la ciencia del trabajo social, y no del intercambio, emana de la perspectiva marxista al considerar como central a el análisis de las relaciones sociales de producción. Es el trabajo en su forma social (valor en su expresión abstracta) la que le otorga dimensión al ser humano como creador de la riqueza material (valor de uso en su expresión concreta). Así, el ser humano se constituye como el sujeto (sujeto necesitado) que transforma su entorno y a sí mismo (humanismo de la praxis). Se trata del proceso de trabajo como trama del circuito natural de la vida.

El proceso de trabajo, de modo análogo, aparece como punto de partida para caracterizar los términos y condiciones de la economía capitalista en Marx; y, de otra parte, a propósito de identificar los componentes de una economía para la vida en Hinkelammert y Mora. En ambos casos, la presencia del ser humano como ente social, en la relación con la naturaleza mediada por el trabajo y con el propósito de resolver necesidades de vida, enfatiza la esencia social de la vida humana, se erige como una proposición materialista, crítica y de transformación social:

“A pesar de las muchas limitaciones que se le achacan (por parte, en este caso, del pensamiento ecologista), creemos que Marx logró situar la cuestión ecológica de una manera tal que hoy sigue teniendo pertinencia. En efecto, su crítica al capitalismo no parte, como comúnmente se cree, de conceptos abstractos como “valor” y “plusvalía”, ni siquiera de otros menos abstractos como “mercancía” y “capital”, sino del ser humano real y concreto (de carne y hueso), de la corporalidad humana y de las condiciones de reproducción de la vida humana, entre las que se incluyen la propia reproducción de la naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 41).

Es así que, es el trabajo —como forma esencial de la existencia humana y medio de interacción social—, lo que denota, en primera instancia, el sentido materialista para acceder al conocimiento; como referencia primordial de las relaciones sociales, en su contenido general y natural. Así, adquiere significado la acción del trabajo en el proceso de producción, al considerarlo como el sustento material de lo social. En Marx:

“El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina” (Marx, 1999, p. 130).

El proceso de trabajo, desde la economía política marxista, destaca por su acepción ahistórica. Es decir, como acotación categorial, natural, se trata de un referente que habrá de resignificarse a través del tiempo y el espacio; o sea, de acuerdo con las formas específicas y concretas de lo social e histórico. De ahí que, su significado es relativo y sin trascendencia absoluta; lo que no implica que pierde su contenido como fundamento de las formas concretas en que

opera la realidad. Es decir, se trata de pensar al ser humano por sus formas esenciales de vida social, aunque colocado en una situación específica y particular; o sea, como condición de vida humana. Se trata de:

“... abordar el estudio de la actividad económica “como conjunto de procesos de trabajo que los humanos realizan con el fin de asegurar la reproducción material de las sociedades”. Vale decir, la actividad económica como condición natural y eterna del intercambio de materia y energía entre la naturaleza y los seres humanos, la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 41).

En tanto proceso que supone una serie de eventos recurrentes, repetitivos y secuenciados cíclicamente, y que es regulado y orientado por un sujeto bajo un plan diseñado conscientemente, el trabajo, directamente corresponde con la satisfacción de necesidades. En ausencia del intercambio, implica el enlace entre la producción y el consumo como un hecho que permite mirar y pensar los fenómenos sociales de modo unitario, integral y como una totalidad. Producción–circulación–consumo, es la secuencia que ocurre como parte de un mismo proceso. Aun con la presencia del intercambio, incrustado y rompiendo la unidad del proceso de trabajo, el análisis segmentado de la realidad puede evadirse en la medida en que el proceso de trabajo supone la reconstitución integral de los elementos separados y fragmentados desde la percepción de la realidad misma. La dinámica del trabajo, definido por la satisfacción de necesidades, es el referente sustancial que permite seguir la trayectoria y articulación de los distintos componentes del proceso. El proceso de trabajo, como unidad integral, supone la articulación compleja entre sus diferentes elementos a través de la acción del sujeto en la relación con los demás y con el entorno. Hinkelammert podría agregar: “Marx (...) analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional” (Hinkelammert, 2007, p. 26).

Hacer énfasis en el concepto trabajo implica referir a la forma sustancial, por su carácter natural y social, de la existencia humana. En el proceso de

trabajo el ser humano es colocado como sujeto de la creación y transformación de su propia existencia. Adicionalmente, a la percepción empírica, subjetiva y racionalista, es indispensable pensar al ser humano por sus formas esenciales de vida social, aunque situado en una posición específica y particular; es decir con un sentido materialista e histórico.

El *proceso de trabajo* en Marx, o *circuito natural de la vida humana* en Hinkelammert y Mora, es visto como expresión de la articulación de los seres humanos con su entorno natural y físico para resolver sus necesidades de vida. El criterio de la *vida* (humanidad – naturaleza) es asumido como el componente esencial y principal que define el carácter y movimiento de los procesos de reproducción social. Como fundamento y principios básicos de interpretación y comprensión de la realidad, el proceso de trabajo o circuito natural de la vida, remite a las condiciones generales de la vida social, lo que implica fijarse en las características inherentes al ser humano, por su situación ante sus semejantes e inmerso en un entorno natural, material y físico, producto de su propia existencia.

En tanto característica innata, el individuo, como garantía de su existencia, está apremiado a resolver las necesidades propias y mutuas de vida, con respecto de sus allegados en comunidad. Bajo ese designio, el trabajo cobra sentido como expresión de la existencia misma y como mediación e interacción en la relación con los demás individuos; y frente a la naturaleza, de donde sustrae los materiales requeridos para convertirlos en instrumentos para la producción de medios de vida. Es este proceso, el que lo distingue como ser humano.

A la manera de Marx:

“El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1999, p. 136).

A la manera de Hinkelammert y Mora:

“... debemos analizar la satisfacción de las necesidades a partir del circuito natural de la vida humana, circuito o “metabolismo” que se establece entre el ser humano, en cuanto ser natural (o sea, parte de la Naturaleza), y su naturaleza exterior o circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla (medio ambiente). Y cuando concebimos el intercambio de materias y energía entre el ser humano y la naturaleza como un metabolismo socio-natural, surge inmediatamente el tema del trabajo humano, ya que este es el enlace entre el ser humano y la naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 39).

Conclusiones

Reformular a la economía como ciencia involucra, de una parte, hacer la crítica a la condición mistificadora de la economía de mercado que oculta y deforma la imagen de la realidad social; y, de otra parte, colocar a la ciencia económica como el estudio de las diversas manifestaciones del trabajo social, o bien, de las relaciones sociales de producción.

Por una parte, la crítica a la economía de mercado es punto de partida, en la medida en que, consciente o inconsciente, la matriz analítica del intercambio se establece de modo preponderante entre los analistas sociales como efecto de la experiencia tamizada por el mercado. De modo pragmático y acrítico, la matriz del intercambio es acogida de facto, como un hecho dado por la experiencia y la razón, el “sentido común”. Como consecuencia, el ejercicio del investigador es reducido a la aplicación de técnicas de recolección de datos e información como el método para el conocimiento, sin cuestionar el marco analítico con que razona. Se impone la imagen adulterada y tergiversada, el fetichismo del mercado toma cuerpo en las visiones lineales y simplificadas de la realidad social. A la vez, la racionalidad soportada por la lógica del mercado, es convenientemente asimilada como criterio de legitimidad y validez científica.

De otra parte, el replanteamiento de la economía como ciencia parte de la forma del trabajo (vivo) como concepto fundamental. En Marx, para la caracterización del proceso de valorización del capital; y, en Hinkelammert en la definición de una economía para la vida.

Es el trabajo vivo, en tanto referencia al ser humano, el que regula y controla su actividad de transformación ante la naturaleza con el fin de satisfacer necesidades propias y mutuas. Se habla del ser humano, sujeto vivo, corporal, concreto, necesitado, que pone en acción su corporeidad con el fin de asimilar, bajo la forma útil para su propia vida, los materiales de la naturaleza. Es así que a la vez que el sujeto transforma la naturaleza, se transforma él mismo; se hace énfasis en la esencia social de la vida humana, en el humanismo de la *praxis*.

Reconocer al ser humano como *sujeto natural y corporal*, y distinguirlo como un ser de necesidades materiales, afectivas y espirituales (necesidades antropológicas), es el primer aspecto de un itinerario natural que se guía, como fin, a la reproducción de la vida. Implica el punto de partida de la *praxis* humana de una economía para la vida. El siguiente paso es reconstruir el trayecto y acción del sujeto de necesidades a través de las relaciones con su entorno como proceso simbiótico. En tanto secuencia metabólica cíclica para la satisfacción de necesidades que hace posible la vida, se trata del *círculo natural de la vida humana*.

El humanismo de la *praxis* cobra sentido en este círculo a medida que la acción del sujeto necesitado humaniza a la naturaleza. Como acción práctica que transforma la realidad social y económica, se ordena y organiza a través de una lógica reproductiva (unidad de trabajo–producción y necesidades–consumo), se habla de una *racionalidad reproductiva*.³ En este margen, la acción racional humana es supeditada y tiene como fin la reproducción de la vida, se trata de la racionalidad del círculo natural de la vida humana.

Entre cualquiera, de la racionalidad instrumental y la racionalidad reproductiva, la preeminencia es la racionalidad del círculo natural de la vida humana como la última instancia de toda racionalidad; es a la vez el criterio de evaluación de la racionalidad medio – fin, en función de ello se decide la vida o la muerte. Así el círculo natural de la vida humana, como principio para cualquier racionalidad, se constituye como condición de toda forma de vida humana.

En consecuencia, la economía reformulada como economía para la vida se establece como la ciencia que:

³ Acerca de la racionalidad reproductiva de la vida (véase Martínez, 2024).

“... estudia la reproducción de la vida humana en sociedad a partir de la reproducción de las condiciones materiales de la vida (ser humano y naturaleza). Su campo de acción es el estudio de los procesos económicos (producción, consumo) y de estos en relación con el medio ambiente natural; buscando armonizar las condiciones de posibilidad de la vida en sociedad con el entorno natural del cual los seres humanos también somos parte” (Hinkelammert y Mora, 2003, p. 10).

REFERENCIAS

- HINKELAMMERT, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y la dialéctica de la historia*. Ed. Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin. San José. Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2003). “Por una economía orientada hacia la vida”. *Economía y Sociedad*, 22-23, mayo-diciembre de 2003, pp. 5-29.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013) [2005]. *Hacia una Economía para la vida*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Nacional de Costa Rica. México.
- MARTÍNEZ, J. (2023). “Mercado (no coercitivo) en una Economía para la vida. Hacia el control consciente de la ley del valor”. *Desarrollo y sustentabilidad. Crítica de la economía de mercado capitalista. Tomo I*. H. Herrera, R. Colín, H. Guerrero (coordinadores). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México.
- MARTÍNEZ, J. (2024). “De la economía para la vida a la reproducción ampliada de la vida. Conexiones y mediaciones trabajo – necesidades”. *Economía, sustentabilidad y racionalidad reproductiva de la vida*. H. Mora y H. Herrera (coordinadores). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. México.
- MARX, C. (1999) [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.

**EL SER HUMANO NECESITADO Y CON NECESIDADES
EN UNA *ECONOMÍA PARA LA VIDA*.
REVISIÓN CRÍTICA A PARTIR DEL *DESARROLLO A ESCALA HUMANA***

Hugo Amador Herrera-Torres *
David Orlando Ramírez-Naranjo **
Daniela Arias-Torres ***

Introducción

Hinkelammert y Mora (H-M) (2013) argumentan que la economía debe estar concentrada en proporcionar los productos que satisfagan las necesidades de los seres humanos; en específico, debe centrarse en garantizar que los sujetos cuenten con los bienes que atiendan las necesidades de su cuerpo viviente en los aspectos físico-biológicos y espirituales. H-M (2014, 2013) subrayan que el fundamento de los procesos económicos está justamente en la generación de los medios que requieren las personas para resolver las exigencias derivadas de su parte material (cuerpo) y de su proyecto espiritual. Polanyi (citado por H-M, 2014), incluso, programa a la economía como un conjunto de acciones dirigido “al sustento de los hombres” (p. 30). El sustento, en alta medida, hace referencia al cuerpo físico-biológico. Max-Neef *et al.* (1998) también subrayan que en el

* Doctor en Economía. Profesor e Investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), adscrito a la Facultad de Economía (FE), e integrante del Grupo de Pensamiento Crítico (GPC). hugo.herrera@umich.mx

** Alumno del Doctorado en Desarrollo y Sustentabilidad en la UMSNH. Profesor de Asignatura en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e integrante del GPC. david.ramirez@umich.mx

*** Doctora en Ciencias del Desarrollo Regional. Investigadora Posdoctoral de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). daniela.arias@umich.mx

ámbito académico y político se ha aceptado prácticamente por unanimidad que la economía y las necesidades humanas se encuentran en la misma fórmula.

Max-Neef *et al.* (1998), en su propuesta de *Desarrollo a Escala Humana* (DEH), hacen cuatro preguntas. La primera pone énfasis en el criterio principal que permite señalar que un esquema de desarrollo sea considerado mejor que los otros. Los propios autores responden que aquel esquema que logre una mejor calidad de vida de las personas será juzgado como mejor. La segunda, en consecuencia, coloca el análisis en la calidad de vida. Max-Neef *et al.* (1998) plantean que “[...] la calidad de vida dependerá de las posibilidades que tengan las personas de satisfacer adecuadamente sus necesidades humanas fundamentales [...]” (p. 40). La tercera y la cuarta, por ende, giran sobre cuáles son las necesidades humanas y quiénes las establecen. Las contestaciones de estas dos preguntas generan discordias, al menos, entre una *Economía para la Vida* (EpV) de H-M y el DEH.

El objetivo del presente capítulo es revisar críticamente —a partir del DEH— la concepción de ser humano necesitado y con necesidades que presenta una EpV.

H-M (2013), desde el inicio de la obra, cuestionan qué tan correcto sería hablar de una economía para solventar necesidades humanas en lugar de una EpV. Ellos mismos declaran que “[...] para que la economía se base en las necesidades (específicas), las necesidades tendrían que tener un carácter *a priori*, anterior a la vida humana, lo cual no tiene sentido” (p. 32). Lo correcto es hablar de una EpV. ¿Y la naturaleza? Una EpV también coloca a la naturaleza —en su cuadro analítico— en un sitio protagónico; empero, los economistas precisan que la naturaleza no puede elaborar un plan pensado y deliberado sobre su participación en los procesos de trabajo de los sujetos. Herrera (2021, 2022a, 2022b) explica que los seres humanos son los encargados de elaborar el plan de la naturaleza teniendo consciencia que la destrucción de esta anula directamente sus vidas por el hecho irrefutable de que son seres naturales. En esta dirección, pierde lógica el hablar de una economía de la naturaleza o de una economía ecológica (postura radical). La vida humana sin separarla de la naturaleza ocupa la posición nodal en una EpV.¹

¹ La primera versión de una EpV tiene fecha de 2005, cuyo antecedente directo data de 2001 con el texto *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de*

El DEH indica que “el desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos” (Max-Neef *et al.* 1998, p. 40). En este punto coincide con una EpV. El DEH apunta que los seres humanos tienen necesidades que son interdependientes. Una EpV acepta la interdependencia, pero la expone de manera distinta. Este punto se desarrolla en la primera y segunda parte del capítulo. Eso sí, ambos enfoques se alejan 1) del concepto de necesidades que maneja la economía neoclásica, 2) de la teoría sociológica de necesidades de Veblen, y 3) de la estructura de autodeterminación de necesidades de Marcuse.²

El capítulo se divide en cuatro partes. En la primera, se realiza una discusión en relación con la primacía de una necesidad sobre las otras. En este tema, se identifican contraposiciones entre una EpV y el DEH. En la segunda, se debate acerca si la especificidad se halla en las necesidades o en los medios que desvanecen a estas necesidades. Los resultados del debate también muestran diferencias entre H-M y Max-Neef *et al.* En la tercera, se distingue entre sujeto necesitado y sujeto con necesidades. En la cuarta, y última, se efectúa un estudio de los medios en tanto valores de uso (medios: productos o bienes) para satisfacer las necesidades. En esta parte se recurre al circuito natural de la vida humana y al circuito de producción de valores de uso que desdoblán H-M. Al final del escrito, se puntualizan algunos hallazgos y se registran las fuentes de referencia empleadas.

1. Necesidades humanas: cuerpo físico-biológico y cuerpo espiritual

Una EpV parte del “[...] carácter multidimensional y complejo de la vida humana [para analizar] —en función de [la misma] posibilidad de la vida humana— la reproducción y el desarrollo de las dos fuentes originarias de toda riqueza: el ser humano [...] y la naturaleza” (H-M, 2013, p. 23). La

la racionalidad reproductiva. Este libro constituye el esfuerzo inicial conjunto de H-M. El documento de 2013 es la propuesta más acabada (cuarta edición). Hinkelammert, desde sus manuscritos de 1967, 1969a, 1969b, 1970a, 1970b y 1970c, que corresponden a sus primeras publicaciones formales, presentó las ideas sustantivas que se convertirían en buena medida en el núcleo de una EpV.

² El DEH es paralelo al texto *La Economía Descalza. Señales desde el mundo invisible*, escrito solamente por Max-Neef en 1986. En este año, se expuso el primer esbozo del DEH en un artículo de la revista *Development Dialogue* con el título “Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro”. El documento ampliado fue publicado en 1994. El libro *Real Life Economics. Understanding Wealth Creation*, editado por Ekins y Max-Neef (1992), tiene notas importantes del DEH.

consideración conjunta de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza constituye la reproducción de la “vida en general” en la Tierra. Una EpV traza, en otros términos, un esquema analítico que, en relación con las propias capacidades y limitaciones de los seres humanos, evalúa la congruencia de los procesos sociales de producción con la reproducción de la “vida en general”.

Marx, en *El Capital*, hace referencia a las dos fuentes originarias de toda riqueza: “[...] la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (2012, I, p. 424). Marx, siguiendo el contenido de la cita, se refiere al hombre como trabajador. H-M (2013) subrayan que Marx considera a la tierra y al hombre como factores de producción imprescindibles para el emprendimiento del proceso de producción capitalista. La consideración que identifican H-M de Marx es incuestionable. Los dos factores son insustituibles para la puesta en marcha de cualquier proceso de producción, ya sea contemporáneo o histórico. H-M (2013), sin embargo, matizan la cita de Marx cuando recurren al “soporte material” de la tierra y del hombre. El soporte de la tierra es la naturaleza y del hombre, catalogado como trabajador, es su corporalidad viviente (cuerpo vivo) (H-M, 2013; Herrera, 2021, 2022a). Marx da un paso significativo, sin llegar hasta el final, en la determinación de la referencia central para juzgar los procesos de producción: la “vida en general”. Una EpV, por tanto, tiene su punto de partida en alto grado en el planteamiento marxiano.

Una EpV contempla a los seres humanos como vivientes, naturales, corporales y comunitarios (H-M, 2013). La corporalidad viva provoca que los sujetos sean finitos, puesto que morirán en algún momento (Herrera, 2024; Herrera *et al.*, 2024). La muerte del sujeto se expresa materialmente en la muerte de su cuerpo. Dussel (1999) acentúa que la corporalidad es una condición exclusiva de los sujetos que envuelve componentes físico-biológicos y espirituales, que superan a la “mera “corporeidad” animal” (p. 2). H-M (2013) aceptan la distinción que realiza Dussel: “[...] hablamos de necesidades corporales, puntualizando que la corporalidad a la que nos referimos no es únicamente la de nuestro cuerpo físico, sino también, la de nuestro cuerpo espiritual” (p. 35). El cuerpo espiritual se expresa principalmente en la vida en comunidad. Todos los placeres y sufrimientos que impacten al cuerpo espiritual

son recibidos por el cuerpo físico-biológico. La participación en eventos solidarios entre personas o en actos que protejan a la naturaleza, por ejemplo, generan sensaciones positivas en el cuerpo, o bien, ser testigo de la muerte de migrantes por ahogamiento en el mar Mediterráneo o presenciar la destrucción de un bosque produce sensaciones corporales negativas. H-M (2013), no obstante, aseveran que hay una jerarquía “correlacionada” entre cuerpo físico-biológico y cuerpo espiritual, pues el primero corresponde a la base material que permite experimentar al segundo, reconociendo que ambos son imprescindibles para lograr la vivencia humana. Los economistas (2013) enfatizan que “lo primero en la vida del ser humano no es la filosofía es la *vida misma*. Toda filosofía presupone el estar vivo” (p. 19).³

La corporalidad viviente —en su expresión físico-biológica— tiene necesidades que deben satisfacerse para que continúe la condición de viviente. Dussel (2015), en esta orientación, dice que el cuerpo vivo “[...] está delimitado dentro de estrechos marcos o condiciones que deben ser respetados con todo rigor, de tal modo que si no se cumplen la muerte es el desenlace inevitable. Es una trágica dialéctica de vida o muerte [...]” (p. 19). Todos los sujetos deben responder a estos marcos. Siendo así, las necesidades del cuerpo físico-biológico están presentes en todos los seres humanos, en los indígenas y en los ciudadanos, en las personas que viven en el Norte y en el Sur, en el Oriente y en el Occidente.

Max-Neef *et al.* (1998) anotan que las necesidades humanas fundamentales son “finitas, pocas y clasificables” (p. 42), cuentan con un “carácter social-universal” (p. 53) y algunas de ellas han existido desde siempre, siendo vigentes para siempre:

“Se ha creído, tradicionalmente, que las necesidades humanas tienden a ser infinitas; que están constantemente cambiando; que varía de una cultura a otra, y que son diferentes en cada periodo histórico. Nos parece que tales suposiciones son incorrectas, puesto que son producto de un error conceptual.

El típico error que se comete en la literatura y análisis acerca de las necesidades humanas es que no se explicita la diferencia fundamental entre lo que son propiamente necesidades y lo que son satisfactores de esas necesidades. Es indispensable hacer una distinción entre ambos conceptos [...].

³ La jerarquía “sinérgica”

Las necesidades humanas pueden desagregarse conforme a [dos] criterios [...]: categorías existenciales y categorías axiológicas. Esta combinación permite operar con una clasificación que incluye, por una parte, las necesidades existenciales de Ser, Tener, Hacer y Estar; y, por la otra, las necesidades axiológicas de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad. Ambas categorías de necesidades pueden combinarse en una matriz” (Max-Neef *et al.*, 1998, pp. 40-41).

La alimentación humana, para complementar la cita, no es una necesidad, sino un satisfactor que pertenece al cuadrante que se forma al cruzar —en una matriz— la necesidad axiológica de “Subsistencia” con la necesidad existencial de “Tener” (cuadrante 2 en la tabla 1). Los satisfactores, por su parte, no son medios específicos ni bienes particulares. La carne cocida que se come, a manera de ilustración, es un medio específico en relación con el satisfactor de alimentación humana. Max-Neef *et al.* (1998) muestran a los satisfactores “[...] *en sentido último* como el modo por el cual se expresa una necesidad, mientras que a los bienes *en sentido estricto* como los medios por el cual el sujeto potencia los satisfactores para vivir sus necesidades [...]” (p. 51). Los bienes son los

Tabla 1.
Matriz de necesidades y satisfactores.

Necesidades Axiológicas	Existenciales			
	Ser	Tener	Hacer	Estar
	1	2	3	4
Subsistencia	- Salud física - Salud mental - Equilibrio - Solidaridad - Humor - Adaptabilidad	- Alimentación - Abrigo - Trabajo	- Alimentar (comer) - Procrear - Descansar - Trabajar	- Entorno vital - Entorno social
Protección	5	6	7	8
Afecto	9	10	11	12
Entendimiento	13	14	15	16
Participación	17	18	19	20
Ocio	21	22	23	24
Creación	25	26	27	28
Identidad	29	30	31	32
Libertad	33	34	35	36

Fuente: Max-Neef *et al.* (1998, pp. 58-59).

productos que se elaboran con los procesos de producción. La relación conceptual entre necesidades, satisfactores y medios (bienes, productos) es directa.

La aceptación de la propuesta de Max-Neef *et al.* (1998) —en el presente capítulo— es parcial. Si bien, se reconoce que “las necesidades humanas son finitas, pocas y clasificables y [algunas] han sido las mismas en todas las culturas y en todos los periodos históricos” (p. 42); empero, se plantea que la necesidad axiológica de “Subsistencia” en sus combinaciones con las necesidades existenciales de “Ser”, “Tener”, “Hacer” y “Estar” debe satisfacerse primero que las otras necesidades axiológicas (“Protección”, “Afecto”, “Entendimiento”, “Participación”, “Ocio”, “Creación”, “Identidad” y “Libertad”). Sin la satisfacción efectiva de “Subsistencia” no hay oportunidad de solventar las demás. La necesidad de “Subsistencia” hace referencia a la corporalidad viviente y a la naturaleza. Las otras necesidades axiológicas se enlazan con el cuerpo espiritual. H-M (2013) reafirman este comentario: “[...] primero es la necesidad básica enlazada con la reproducción de la vida material, corporal [...]; mientras que la satisfacción de las restantes se logra, o se puede lograr, mediante la relación subjetiva entre sujetos que comparten solidariamente la comunidad de bienes, haberes y saberes a disposición [...]” (pp. 36-37).

El cuadrante 4 de la tabla 1, que se forma con la vinculación de las necesidades “Subsistencia” y “Estar” expresa a la naturaleza. Max-Neef *et al.* (1998) posicionan al “Estar” como espacio natural. El cuadrante 1 de la tabla 1, que se crea con la combinación de las necesidades de “Subsistencia” y “Ser”, por su parte, enuncia a la corporalidad viviente. Max-Neef y colaboradores caracterizan al “Ser” con atributos físico-biológicos que habilitan la vida de los seres humanos. El “Ser”, en una EpV, depende del “Estar”: sin espacio natural no hay corporalidad viviente. “[...] Siendo el ser humano un ser natural, es decir, parte de la naturaleza, no puede colocarse por encima de las leyes naturales [...]” (H-M, 2013, p. 34).

Las necesidades existenciales de “Tener” y “Hacer” en la necesidad de “Subsistencia”, además, están condicionadas por el “Ser” y el “Estar”. Sin la atención acertada de estas últimas no se puede dar tratamiento a las primeras, pero dejar de realizar las primeras, una vez que estén cubiertas las últimas, se interrumpe el cumplimiento de las últimas. Se requiere, dicho de otra manera,

el “Ser” y el “Estar” para emprender el “Tener” y el “Hacer”, cuyo emprendimiento posibilitará de nuevo el “Ser” y el “Estar”. Lo mismo sucede con los satisfactores que Max-Neef *et al.* (1998) señalan en el cuadrante 1 de la tabla 1: la pérdida total de la salud física (muerte de la corporalidad viviente) impide cuidar la salud mental, la solidaridad o el humor. De igual manera, en el contenido del cuadrante 4 de la tabla 1, se proyecta que no puede haber entorno social sin entorno vital.

Max-Neef *et al.* (1998) anotan que el sistema de necesidades del DEH no tiene una linealidad jerárquica, aunque advierten que cuando la necesidad de “Subsistencia” está insatisfecha, las otras quedan bloqueadas, pero extienden la advertencia para las demás necesidades: “[...] ausencia total de “Afecto” o la pérdida total de “Identidad”, puede llevar a las personas hasta los extremos de autoaniquilación” (p. 79). Sin embargo, solo con existencia físico-biológica, los seres humanos pueden experimentar sensorialmente la “ausencia total de “Afecto” o la pérdida total de “Identidad””.

2. ¿Necesidades específicas o medios específicos?

H-M (2013) se dirigen por una dirección opuesta a la sugerida por Max-Neef *et al.* (1998) en el análisis de necesidades:

“[...] En sentido estricto, el ser humano no tiene necesidades (específicas), dadas de una vez y para siempre, ya que siendo en primera instancia un ser natural (parte de la Naturaleza), *corporal, viviente*, no es un sujeto con necesidades (específicas), sino que es un *sujeto necesitado*. Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana: históricamente especificadas, socialmente condicionadas [...]” (H-M, 2013, p. 31).

H-M hacen explícito en la cita que “los seres humanos no tienen necesidades específicas dadas de una vez y para siempre”; en contraste, Max-Neef *et al.* (1998) colocan como un principio “que [hay varias] necesidades humanas fundamentales [...] que son las mismas en todas las culturas y en todos los periodos históricos” (p. 42). Martínez-Alier (1994) ratifica la postura de Max-Neef *et al.* (1998): “las necesidades humanas no son infinitas e inescrutables.

Por el contrario, son finitas y las conocemos bien. Eso no supone un reduccionismo biológico o etiológico ni tampoco la aplicación del enfoque de “necesidades básicas de los pobres” (propio del Banco Mundial y otras organizaciones a partir de los años 1970)” (p. 12).

La probable equivocación de H-M se deriva de la idea de “necesidades específicas”. El planteamiento correcto, más bien, es que la especificidad humana genera necesidades fundamentales que son generales. Tal parece que H-M recurrieron a Marx para decir que las necesidades son históricamente especificadas:

“El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, que se come mediante un cuchillo o un tenedor, es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. La producción no produce, pues, únicamente el objeto del consumo, sino también, el modo de consumo, o sea que produce objetiva y subjetivamente. La producción crea, pues, los consumidores” (Marx, 1976, citado por H-M, 2013, p. 31).

Ahora y antes, el hambre es el hambre, aun cuando se satisfaga con diferentes medios. Se trata de la misma necesidad. El hambre que menciona Marx en su pasaje es una necesidad que es equivalente con la “Subsistencia” en el rubro de “Ser” en la propuesta de Max-Neef *et al.* (cuadrante 1 en la tabla 1). La carne cocida que se come usando cuchillo o la carne cruda que se consume con ayuda de las manos son los medios que se determinan históricamente. Marx acierta en que las producciones generan bienes y fijan el modo de consumo. Las producciones justamente cambian con el tiempo, son históricas.

Dussel (2015), ahora bien, vincula directamente necesidades con satisfactores, dejando ver que los satisfactores son los medios: “[...] En tanto que viviente, el ser humano tiene necesidades, y en tanto que tiene necesidades pone a todas las cosas que le rodean en el mundo como posibles satisfactores de esas necesidades [...]. El hambriento interpreta a todos los entes, las cosas, los objetos como posible alimento [...]” (p. 20). La alimentación, que es un satisfactor en el planteamiento de Max-Neef *et al.* (1998), no es una cosa, pero los productos sí lo son (carne cocida). Ninguno de los satisfactores que sugieren Max-Neef y colaboradores en cada uno de los cuadrantes de la tabla 1 se refieren

a cosas. La necesidad existencial de “Tener” pareciera —a primera vista— admitir las cosas en tanto satisfactores; empero, los autores (1998) hacen explícito que los satisfactores de esta necesidad son “[...] instituciones, normas, mecanismos, herramientas (no en el sentido material [cosas]), leyes, etc. [...]” (p. 59) (cuadrante 2 en la tabla 1). La familia, por ejemplo, es un satisfactor que aparece varias veces en las necesidades axiológicas en el rubro de “Tener”. La familia no es un producto ni tampoco la literatura, la memoria histórica o los derechos humanos.

Dussel (2015) indica que comer es una necesidad, lo mismo que beber y vestirse. Boff (2010) fortalece la noción de Dussel: “[...] en primer lugar somos seres de necesidad: necesitamos comer, beber, tener salud, habitar, y otros servicios [...]” (s/p). La exposición de Max-Neef *et al.* (1998) va por otro lado. Comer, en el cuadrante 3 de la tabla 1, que combina a la necesidad axiológica de “Subsistencia” con la necesidad existencial de “Hacer”, es un satisfactor. Los satisfactores en la necesidad existencial de “Hacer” son acciones. La relación entre necesidades, satisfactores y medios justamente permite que la matriz funcione. En caso de que las necesidades se conviertan en sinónimos de satisfactores, o bien, que los satisfactores sean lo mismo que los medios, se quita la novedad científica al DEH.

La mayoría de las necesidades se mantienen semejantes en el tiempo y entre las culturas:

“Al reflexionar en torno a las nueve necesidades fundamentales [...], nos indica que seguramente las necesidades de Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio y Creación estuvieron presentes desde los orígenes del *homo habilis* y, sin duda, desde la aparición del *homo sapiens*.

Probablemente, en un estadio evolutivo posterior surgió la necesidad de Identidad y, mucho más tarde, la necesidad de Libertad” (Max-Neef *et al.*, 1998, pp. 53-54).

La cita indica que las necesidades se incrementan o cambian conforme “evolucionan” los seres humanos. El incremento o los cambios suceden poco a poco. En efecto, no hay certeza científica que las nueve necesidades axiológicas

sean las únicas, pero hay seguridad que la posible variación en el número no sea significativa. Max-Neef *et al.* (1998), por ejemplo, prevén que la necesidad de trascendencia podría agregarse en el futuro. Hinkelammert replica el comentario. El economista (2022, 2000) explica que la humanidad no hubiera podido avanzar sin la trascendencia. Los sujetos siempre han recurrido a los conceptos e imaginaciones trascendentales para otorgar dirección a sus acciones.

Los satisfactores se transforman con los procesos que logran alterar las estructuras sociales que estén vigentes. “[...] Los satisfactores justamente definen la modalidad dominante que una sociedad imprime a las necesidades [...]” (Max-Neef *et al.*, 1998, p. 50). No obstante, se plantea, en este capítulo, que algunos satisfactores de la necesidad axiológica de “Subsistencia” no se modifican con los cambios de las estructuras sociales. El satisfactor de salud física (cuadrante 1 en la tabla 1) no varía entre las sociedades ni con el tiempo. En la misma situación se hallan los satisfactores de alimentación (cuadrante 2), alimentar (cuadrante 3), entorno vital (cuadrante 4) y entorno social (cuadrante 4). Estos satisfactores podrían ser la causa de que algunos autores confundan satisfactores con necesidades. La condición humana físico-biológico ha demandado prácticamente los mismos satisfactores, cuando menos, desde la llegada del *homo sapiens* hace 150 000 años. Dussel (2015) precisa este asunto: “[...] el *homo sapiens* tiene una constitución física natural peculiar: es una corporalidad viviente con capacidad cerebral de conciencia y autoconciencia sobre sus actos. Como ser vivo tiene un metabolismo que consume energía [...] y otros insumos materiales que debe perentoriamente reponer [...]” (p. 19). Dussel (2015), sin embargo, denomina a los satisfactores de “Subsistencia” como necesidades.

Los medios que se emplean para satisfacer las necesidades son los que cambian constantemente. Las necesidades, por ende, tienen un carácter general, la mayoría de los satisfactores una relativa estabilidad temporal, y los medios son coyunturales. Las modificaciones permanentes se encuentran en la especificidad. La especificidad está, en mayor medida, en los medios y, en menor grado, en los satisfactores. Los bienes que se fabrican con los procesos de producción responden al ambiente socio-histórico de un territorio (Herrera *et al.*, 2024). Lo culturalmente establecido son los productos que se utilizan para gestionar los satisfactores vinculados con las necesidades. Dussel (2015), incluso, camina por esta línea: “[...] la cultura es la totalidad de productos de

la transformación efectuada por el ser humano como fruto de su trabajo [...]” (p. 30). Max-Neef *et al.* (1998) agregan:

“Es tal la velocidad de producción y diversificación de los artefactos, que las personas aumentan su dependencia y crece su alineación a tal punto, que es cada vez más frecuente encontrar bienes económicos (artefactos) que ya no potencian la satisfacción de la necesidad alguna, sino que se transforman en fines en sí mismos” (p. 54).

La cita contradice al análisis marxiano y a los marxismos que sostienen que las producciones establecen las necesidades. Martínez-Alier (1994) crítica esta posición: “[...] el sistema no nos crea necesidades [...]” (p. 11). Más bien, las producciones provocan que se escojan determinados medios, generan preferencias. “[...] Una relación de preferencia [...] expresa una elección entre bienes alternativos que otorgan distintos grados de satisfacción al consumidor [...]” (H-M, 2013, p. 34). Las preferencias concluyentemente se ubican en el renglón de los productos (medios). La siguiente cita ilustra al respecto:

“La reina María Antonieta escuchaba desde su palacio los gritos de las masas enardecidas en las calles de París, por lo que preguntó a uno de sus mayordomos qué sucedía, y este respondió: “Su Majestad, se han rebelado porque no tienen pan para comer”. Y ella replicó: “¿No tienen pan?, ¿Por qué entonces no comen pasteles?”. Era una respuesta cínica, y pagó con su vida. Pero si hubiera estado en Beijing, el mayordomo habría contestado: “no tienen arroz para comer”. Y en Ciudad de México habría dicho: “no tienen maíz”. Y en Berlín: “no tienen patatas” (H-M, 2013, pp. 31-32).

La contestación de la reina María Antonieta a su mayordomo ante la trifulca se centra en las preferencias: pan o pastel. La reina no coloca la atención en el satisfactor (comer) ni en la necesidad (“Subsistencia”). La cita también indica la relación sustancial entre necesidad, satisfactor y medio. El pan, el pastel, el arroz, el maíz y las patatas, siguiendo la cita, son productos con determinación social y cultural. El comer y la “Subsistencia” se presentan por igual en París, Beijing, Ciudad de México (CDMX) y Berlín.

3. El sujeto necesitado con necesidades

H-M (2013) declaran que “[...] las necesidades definidas por Max-Neef *et al.* (1998) no son necesidades específicas [...], no aluden a un sujeto con necesidades, sino a un sujeto necesitado” (p. 36). Los economistas conciben al sujeto necesitado como ser humano con necesidades generales. La matriz de necesidades elaborada por Max-Neef *et al.* (1998) retrata entonces a seres humanos necesitados (tabla 1). Los sujetos necesitados, a manera de hipótesis, no hacen referencia a seres humanos con necesidades generales, sino a sujetos “condicionados” o “dependientes” de situaciones o aspectos imprescindibles para que su corporalidad viviente pueda existir y desenvolverse. El ser humano en tanto ser natural se vuelve necesitado de la naturaleza. Sin naturaleza no hay oportunidad de que haya corporalidad viviente. Mientras la naturaleza se mantenga en condiciones óptimas se resuelve la cuestión necesitada del ser humano natural abriéndose inmediatamente el ámbito de las necesidades. Lo necesitado se vuelve permanente. Los seres humanos son sujetos necesitados con necesidades.

Dussel (2015), por otra parte, anota que la existencia de individuos aislados y solitarios no es posible:

“La *comunidad* es la referencia intersubjetiva inevitable, tenga mucha densidad empírica (como hoy entre los aymaras de Bolivia) o poca (como en la vida urbana del siglo XXI en numerosas ciudades de Europa y Estados Unidos), pero siempre se tienen relaciones prácticas comunitarias. Son relaciones de las más diversas, institucionales o no, tales como las lingüísticas (como el lenguaje y la comunicación), de familia o parentesco, de amistad informal, de adhesión, de participación en asociaciones de la sociedad civil, educativas, voluntarias, etc. La comunidad es el modo de la existencia humana [...]” (p. 24).

Los seres humanos, con base en la cita, son necesitados de la comunidad. No pueden actuar de forma aislada para dar cumplimiento a sus necesidades. “[...] La comunidad humana constituye [...] una referencia necesaria y complicante. [Los sujetos] nacen dentro de la especie humana, dentro de un pueblo, dentro de una familia [...]” (Dussel, 1999, p. 3). Empero, la misma

vida en comunidad es necesitada del entorno natural. “El momento determinante en la historia, según la interpretación materialista, es en última instancia la producción y reproducción de la vida inmediata [base material: vida físico-biológica]” (Marx, 1975, citado por Dussel, 2015, p. 30).

Max-Neef *et al.* (1998) mezclan desarrollo personal con desarrollo social: “[...] en una sociedad sana debe planearse, como objetivo ineludible, el desarrollo conjunto de todas las personas y de toda persona” (p. 87). Los autores (1998) rechazan que “[...] sea razonable pensar que el desarrollo social pueda sobrevenir mecánicamente como consecuencia de los desarrollos personales” (p. 87). Los dos tipos de desarrollo trazados por Max-Neef y colaboradores son propósitos. La vida en comunidad es una condición imborrable que manifiesta la interdependencia entre sujetos. Todas aquellas personas que no logren satisfacer adecuadamente sus nueve necesidades axiológicas en los cuatro puntos existenciales afectan la oportunidad de que los otros puedan resolver apropiadamente las suyas. El desarrollo social de Max-Neef *et al.* (1998) tiene otra connotación a la vida en comunidad de Dussel.

De manera explícita, sin embargo, en la matriz de Max-Neef *et al.* (1998) hay cuadrantes con satisfactores que promueven la vida en comunidad. En el cuadrante 4 de la tabla 1, que une a la necesidad axiológica de “Subsistencia” con la necesidad existencial de “Estar” se encuentra como satisfactor el entorno social. Los cuadrantes de la tabla 1 vinculados con las necesidades axiológicas de “Afecto”, “Entendimiento”, “Participación”, “Identidad” y “Libertad” muestran directamente satisfactores que potencian a la comunidad. Algunos de los satisfactores de estas necesidades, incluso, son mencionados por Dussel en la cita inmediata anterior.

4. Medios específicos (valores de uso) para necesidades humanas

Las necesidades convierten a los seres humanos, que son necesitados de la naturaleza y de la comunidad, en necesitados de otros dos aspectos secuenciales (Herrera *et al.*, 2024): 1) la integración al circuito natural de la vida humana, y 2) la posesión de productos con valores de uso. H-M (2013), en relación con estos temas, escriben:

“[...] [Persiste] la visión del ser humano como *sujeto necesitado*, inserto en un *circuito natural de la vida humana*; a partir de ello se inicia un *proceso de especificación* o concretización de la actividad económica (inserta siempre en un contexto socio-natural y cultural), que transforma este sujeto necesitado (sin dejar nunca serlo) en un *sujeto productor*, un *sujeto creador*. Este proceso de especificación se analiza en dos direcciones: como *especificación de los fines* y como *especificación de la actividad humana orientada a un fin*, esto es, la especificación del trabajo creador de valores de uso [...]” (p. 33).

El circuito natural de la vida humana —al que se refiere H-M en la cita— constituye una relación entre sujetos, naturaleza y valores de uso. El circuito tiene correspondencia con la idea de Marx sobre “proceso de trabajo en general” con metabolismo socio-natural. Dussel (2015) confirma las propuestas de Marx y H-M: “[...] la transformación en su sentido fuerte debe cambiar (trans-) la forma natural de las cosas reales inútiles en cosas útiles, debe crear valores de uso [...]” (p. 26).

La *especificación de los fines* (véase cita de H-M), donde los fines son productos con valores de uso, provoca que del “proceso de trabajo en general” se transite al “proceso de trabajo en específico”, es decir, en términos de H-M, del circuito natural de la vida humana se pase al circuito de producción de valores de uso. Dussel (2015) expone que los sujetos pueden hallar en el medio ordinario los valores de uso que requieren consumir. Este hallazgo, que procede de una deliberación, por simple que sea, constituye un “proceso de trabajo en específico”. “[...] El circuito natural de la vida humana asienta la base material de cualquier “proceso de trabajo en específico” [...]” (H-M, 2013, p. 42).

Los sujetos, en el circuito de producción de valores de uso, realizan acciones puntuales. En la cita de H-M se expresa como “*proceso de especificación* o concretización de la actividad económica o especificación del trabajo creador de valores de uso o *especificación de la actividad humana orientada a un fin*”. El circuito de producción de valores de uso con metabolismo socio-natural se efectúa afectando lo menos posible a la naturaleza y a la corporalidad viviente del ser humano. El sujeto, en el circuito, cuando menos, desarrolla las siguientes acciones:

1. Consciencia de atender sus necesidades.
2. Diseño —con base en las necesidades— de los productos con valores de uso (medios, fines).
3. Contacto y asimilación de los “materiales en general” que ofrece la naturaleza.
4. Selección de aquellos “materiales en general” que sirvan como materia prima.
5. Creación de herramientas con la materia prima.
6. Utilización de las herramientas que se crearon con la materia prima para la transformación de la demás materia prima.
7. Obtención de los productos con valores de uso para el consumo. Se trata de la generación de los víveres o medios de vida que habilitan la reproducción de la corporalidad viviente de los sujetos (H-M, 2013).

La inserción del sujeto al circuito natural de la vida humana y al circuito de producción de valores de uso lo coloca, sin que deje de ser necesitado y con necesidades, como “*creador y productor*” (véase cita de H-M), que trabajará eternamente la materia prima con sus herramientas para contar con víveres. “[...] Obsérvese [que el proceso de producción de valores de uso] acelera la entropía del planeta Tierra, porque la especie humana gastará desde su inicio más [partes de la naturaleza] que las otras especies, desde siempre, desde su origen” (Dussel, 2015, p. 19).

La cita de H-M comprueba que la determinación histórica se deposita en los productos y no en las necesidades. Esta cita choca con otra cita de ellos mismos: “[...] Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana: históricamente especificadas, socialmente condicionadas [...]” (2013, p. 31). El momento histórico que estén viviendo los seres humanos define las particularidades de los productos y la especificidad del circuito de producción de valores de uso.

La necesidad existencial de “Hacer” en su combinación con la necesidad axiológica de “Subsistencia” en la propuesta de Max-Neef *et al.* (1998) (cuadrante 3 en la tabla 1) es congruente con el circuito natural de la vida humana de H-M. El satisfactor es trabajar. Mientras que las necesidades de “Tener” y “Subsistencia” (cuadrante 2 en tabla 1) tiene relación con el circuito

de producción de valores de uso. El satisfactor es alimentación o protección con los bienes producidos con el trabajo. El planteamiento de Max-Neef *et al.* (1998) a través de los satisfactores de las necesidades de “Hacer”, “Tener” y “Estar” en la necesidad de “Subsistencia” retrata al sujeto necesitado (cuadrantes 2, 3 y 4 en la tabla 1). La finalidad (que no es un fin) se encuentra en garantizar la satisfacción de las necesidades “Ser” y “Subsistencia” (cuadrante 1 en tabla 1) en la búsqueda de la reproducción de la corporalidad viviente, teniendo en cuenta que únicamente con la atención efectiva del resto de necesidades se concede la oportunidad de experimentar la vivencia humana.

Conclusiones

Con el desarrollo del capítulo se encontraron los siguientes hallazgos que, quizás, contribuyan a replantear al sujeto necesitado con necesidades de una EpV y a reestructurar el sistema de necesidades del DEH:

- H-M (2013) establecen una jerarquía “correlacionada” entre las necesidades del cuerpo físico-biológico y las necesidades del cuerpo espiritual, puesto que la satisfacción de las primeras permite la base material (vida corporal) para sentir las segundas. Max-Neef *et al.* (1998) no asientan un orden de prelación entre las necesidades. En el capítulo se sugiere que la necesidad axiológica de “Subsistencia” tiene prioridad en relación con las otras, ya que tiene correspondencia con la corporalidad viviente.
- Max-Neef *et al.* (1998) anotan que las necesidades humanas son “finitas, pocas y clasificables” (p. 42), con un “carácter social-universal” (p. 53), varias de ellas vigentes desde hace mucho y para siempre. Las necesidades propias de la condición humana son generales y no dependen del contexto socio-cultural e histórico. H-M (2013), en contraste, indican que las necesidades de los sujetos son históricamente especificadas. Los medios (bienes, productos) son los que tienen condicionamiento social. Tal parece que H-M siguen el planteamiento marxista de que el modo de producción crea las necesidades.
- En el capítulo se acepta que los satisfactores cambian con los procesos que modifican las estructuras sociales, pero también se plantea que algunos satisfactores de la necesidad axiológica de “Subsistencia” no

se modifican con las variaciones de las estructuras sociales: salud física, alimentación, alimentar, entorno vital y entorno social. En el capítulo se expone que estos satisfactores son los causantes de la confusión entre satisfactores y necesidades (hipótesis).

- H-M (2013) muestran al sujeto necesitado como ser humano con necesidades generales. En el capítulo se proyecta que los sujetos necesitados no retratan a seres humanos con necesidades generales, sino a sujetos “condicionados” de aspectos indispensables para la existencia de la corporalidad viviente. El ser humano, en primera instancia, es necesitado de la naturaleza y, luego, de la comunidad.
- La obtención de los productos que satisfagan las necesidades obliga a que los seres humanos ingresen al circuito natural de la vida humana (“proceso de trabajo en general”) y al circuito de producción de valores de uso (“proceso de trabajo en específico”). Los sujetos, además de la naturaleza y de la comunidad, se vuelven necesitados del circuito natural de la vida humana y de los valores de uso.
- La necesidad existencial de “Hacer” en su combinación con la necesidad axiológica de “Subsistencia” es compatible con el circuito natural de la vida humana, mientras que unión de las necesidades de “Tener” y “Subsistencia” está vinculada con el circuito de producción de valores de uso.

De entenderse la vida corporal como un principio o un derecho, las necesidades del cuerpo físico-biológico deberían tratarse de forma separada de las necesidades del cuerpo espiritual, sin perder las conexiones respectivas (jerarquía “correlacionada”). Esto obligaría a replantear la matriz de necesidades humanas fundamentales del DEH. El nuevo reto estaría en hacerla una herramienta funcional para el análisis de los procesos de desarrollo. De igual manera, al momento de asumir a las necesidades de los sujetos como finitas y universales, sería altamente productivo repensar al sujeto necesitado y con necesidades de una EpV. Ambas observaciones tienen la categoría de hipótesis.

Finalmente, los estudios en materia de necesidades humanas son amplios, han transitado por varias disciplinas (filosofía, psicología, economía, sociología); empero, queda mucho por hacer y aportar en esta línea. La determinación de que las necesidades son finitas rompe con el concepto de economía que proviene

de la teoría neoclásica. Únicamente la consideración de necesidades infinitas provoca que los recursos sean escasos. Las necesidades finitas hacen que los recursos sean suficientes. ¿Se puede formular un nuevo concepto de economía?

REFERENCIAS

- BOFF, L. (2010). “Economía: tres usos del dinero”, *Portal Koinonia*. Consultado el 17 de junio de 2025. <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=371>
- DUSSEL, E. (1999). “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”, *Revista Pasos*, 84, 1-11.
- DUSSEL, E. (2015). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Primera reimpresión, primera edición en 2014. Distrito Federal, México: Siglo XXI editores.
- EKINS, P. y MAX-NEEF, M. (1992). *Real Life Economics: Understanding Wealth Creation*. London: Editorial Routledge.
- HERRERA, H. (2024). “Convergencias y divergencias entre una economía para la vida con la crítica de Marx a la economía política”, *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 10(18), 21-48. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2022.18.87436>
- HERRERA, H. (2022a). “La utopía de una economía para la vida”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 43(127), 78-97. <https://doi.org/10.15332/25005375.6765>
- HERRERA, H. (2022b). “La especificidad de la metafísica de la praxis humana. Ensayos de Franz Hinkelammert”, *RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History*, 3(5), 1-18
- HERRERA, H. (2021), “Los marcos de variación en una economía para la vida”, *Economía y Sociedad*, 27(60), 1-23 <https://doi.org/10.15359/eyes.27-60.1>
- HERRERA, H., RAMÍREZ, D. y ARIAS, D. (2024), “De la ley trabajo-valor a la ley vida humana-valor. Ensayos a partir de la propuesta de Hinkelammert-Mora”, en Mora, H. y Herrera, H. (coordinadores), *Economía, sustentabilidad y racionalidad reproductiva de la vida* (pp. 37-58). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- HINKELAMMERT, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Segunda edición ampliada. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.

- HINKELAMMERT, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Tercera edición. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, F. (1970a). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1970b). *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1970c). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Primera edición. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Amorrortu editores.
- HINKELAMMERT, F. (1969a). *Plusvalía e interés dinámico (un modelo dinámico para la teoría del capital)*. Santiago de Chile: Ensayos latinoamericanos.
- HINKELAMMERT, F. (1969b). *Problemas del desarrollo*. Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales.
- HINKELAMMERT, F. (1967). *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Ediciones del Pacífico.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía política*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Cuarta edición. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Nacional de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. Primera edición. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (1994). "Presentación", en Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (pp. 9-12). Segunda edición. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad e Icaria Editorial.
- MARX, C. (2012). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. El proceso de producción del capital*. Primera edición en alemán en 1867. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- MAX-NEEF, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Segunda edición. Primera edición en 1994. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad e Icaria Editorial.
- MAX-NEEF, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). "Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro", *Development Dialogue*, número especial, 1-96.
- MAX-NEEF, M. (1982). *La Economía Descalza. Señales desde el mundo invisible*. Estocolmo: Editorial Nordan Comunidad.

UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA FRENTE A LA PULSIÓN FASCISTA HACIA EL COMUNITARISMO

Eduardo Enrique Aguilar Hernández *

Introducción

La economía mundial de corte capitalista muestra hoy un claro agotamiento, esto en una multiplicidad de fenómenos: la estructura de instituciones económicas internacionales hoy en día se encuentra paralizadas (Estay, 2025) y altamente cuestionadas, incluso, por Estados Unidos (EE. UU.) el país que históricamente ha sido el promotor de ellas. Tanto el sistema monetario internacional, el sistema financiero, el sistema de cooperación internacional y, hasta el de la Ayuda Oficial al Desarrollo, están en franco declive lo que ha dado pie a entenderse como un proceso de desglobalización liberal (Domínguez, 2020), es decir, de una fase de cuestionamiento e inoperancia de los organismos internacionales que levantaron el orden liberal a nivel internacional —llamado globalización—. ¹

Así pues, de este escenario interesa resaltar son los efectos que está generando sobre la vida de las personas. Si bien, ya Polanyi (2015) hablaba de las dislocaciones sociales que generó la expansión del liberalismo y del sistema

* Doctor en Economía Política del Desarrollo. Profesor e Investigador en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Monterrey (México). eduardo.aguilarrh@udem.edu

¹ Existe un debate abierto sobre la desglobalización, por una parte, se señala el final de la gran interconexión que la globalización llevó a cabo, mientras que, por otra parte, se sostiene que lo que termina es la globalización en los términos liberales y que existe una transición hacia una globalización con características chinas.

de producción capitalista a lo largo del siglo XIX que terminó en las guerras mundiales del siglo XX. Podemos recuperar estas nociones para comprender que, posterior a la caída del muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética, ha existido un crecimiento exponencial del neoliberalismo y las nuevas facetas del capitalismo que, también, han generado grandes dislocaciones sociales.

En efecto, el sistema de producción capitalista está presentando una cara mucho más virulenta a través de múltiples mecanismos para mantener el control de los procesos productivos y de mantener lo más alta posible la tasa de ganancia. Existe un consenso sobre los elementos fundamentales de la fase actual del sistema social: control de subjetividades y cuerpos, violencia directa de carácter estrambótica, ampliación de la frontera extractivista, producción de la confusión y gobierno de la mentira y el cinismo; aumento del autoritarismo y de la reestructuración del fascismo social; precarización de las vidas y gestión del estado de excepción y de la guerra civil.

Esta avanzada del odio, del fascismo social, de las ultraderechas y, en consecuencia, un repliegue de las apuestas por la transformación del sistema hacia uno cuya base sea la dignidad de todas las personas. Como una especie de *giro polanyiano*, las condiciones de ampliación del (neo)liberalismo que parten en la última etapa del siglo XX y comienzos del siglo XXI han generado dislocaciones sociales que están provocando el ascenso de autoritarismos y totalitarismos.

Existen diversos enfoques para poderlo analizar, existe una corriente que se ha empeñado a demostrar que esto tiene que ver por una rearticulación geopolítica de las derechas y de su proyecto conservador y que esto tiene expresiones como la Conferencia de Acción Política Conservadora (CPAC, por sus siglas en inglés) que se celebra anualmente en EE. UU., pero también otros como el de la Iberósfera realizado en julio de 2022 en la ciudad de Monterrey, México, y convocado por los ultraconservadores VOX de España. Entonces, se hace referencia a la capacidad de las relaciones internacionales de la derecha para poder promover regímenes conservadores en diversas sociedades del mundo.

Por otro lado, existen explicaciones desde lo local, sobre todo para poder comprender las condiciones en las que las ideas conservadoras se arraigan,

crecen y forman acción política. En ese sentido, López (2020) muestra cómo es que estas ideas conservadoras emergen con base en la precarización de la vida de las personas y se va difundiendo desde los proyectos de las élites locales —basadas en sus propios intereses—, desde promotores culturales centrales hacia los promotores limítrofes que son varones con narrativas masculinizadas, en edad productiva, “algunos son estudiantes o tienen estudios universitarios, con trabajos que consideran mal remunerados y en condiciones de precarización (choferes de Uber y Didi, profesores de educación media, guardias de seguridad, empleados en tiendas de autoservicio, comerciantes, profesionistas). Así, estos promotores imaginan las nuevas repúblicas desde el malestar y desde la nostalgia” (López, 2020, p. 80).

En ese sentido, interesa resaltar los apuntes de Valencia (2016) por la relación que hace entre la fase actual de economía global y la subjetividad de los varones que, históricamente, en el orden patriarcal se les ha dado un rol de proveedor pero que, por las condiciones de agotamiento del modelo económico no son capaces de cumplirla cabalmente. Esto genera una serie de frustraciones que devienen en diversos caminos, la mayoría de ellos basados en la violencia: ya sea por el camino del crimen organizado, por la búsqueda del disciplinamiento a mujeres y cuerpos feminizados o por la construcción de enemigos (migrantes, etnias, religiones, etc.).

En efecto, se podría decir que es una relación compleja entre lo global, la conexión con lo nacional y con las condiciones locales. Frente a este escenario, pretendo realizar una lectura coyuntural de la obra “Hacia una economía para la vida” de Hinkelammert y Mora (2013). Esta lectura la considero de relevancia porque en un periodo relativamente corto ha cambiado el escenario radicalmente. Por ello, se vuelve relevante realizar una reflexión sobre este fenómeno teniendo como eje articulador la motivación de los autores en publicar su trabajo. El presente ensayo busca poner en el centro dos puntos coyunturales y entrelazados: una crítica a la pulsión fascista hacia el comunitarismo y el repliegue del movimiento de economía solidaria. La idea es sostener la vigencia de la obra y reflexionar sobre los puntos débiles que necesitamos poner en la mesa a la luz de los hechos sociales que han sido expuestos en esta parte introductoria.

1. Pulsión fascista hacia el comunitarismo

Para cuando Franz Hinkelammert y Henry Mora publicaron la obra “Hacia una economía para la vida” mencionaban los grandes problemas que se estaban develando en esta fase del capitalismo, señalaban en 2009 —en plena crisis financiera de EE. UU.— “Este ‘nuevo’ orden se impone y se legitima tautológicamente, gracias al implacable poder que lo sostiene. *No puede prometer y no promete un lugar para todos*, sino que exalta la ideología de la competencia a muerte y la eficiencia abstracta: el mundo de *winners y losers*” (2013, p. 11; cursivas por mí).

Pero, considero, no podían prever en ese momento lo que se estaba gestando en el huevo de la serpiente: el ascenso de las ultraderechas auspiciado por un ejercicio rampante de violencia. Este fenómeno es sumamente reciente y ha tenido un desarrollo impresionante en muy poco tiempo. Más bien, en el momento de la publicación de la obra se encontraba un movimiento social creciente y altamente politizado que llevó a que se conquistaran gobiernos progresistas y que fue expuesto en una de sus formas más desplegadas y amplias dentro del Foro Social Mundial (FSM) que sostenía con fuerza que “otros mundos son posibles”. Es decir, en ese momento histórico se precisaba de proponer y procurar profundizar las herramientas teóricas para este movimiento y que se llevara a cabo dicha transformación: “no puede construirse una nueva sociedad sin imaginarla, entonces, la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales, marcos que no solamente predeterminan nuestra percepción de la realidad, sino que limitan, además, las metas de la acción humana que podemos concebir” (2013, p. 13). Sostenían, pues, un diálogo cuyos interlocutores no eran solamente personas dentro de la academia, sino con agrupaciones de base, y los llamados movimientos altermundistas.

Pero el huevo de la serpiente estaba ahí, como dirían —en un diálogo imaginario— López y Valencia, se encuentra en esas vidas precarizadas a las cuales se les asigna un rol de varón proveedor, pero que no pueden ejercer porque las condiciones materiales de ese mandato ya no existen y porque los movimientos de mujeres crecientes proponen terminar con esa relación de dominación. Estos varones precarizados, confundidos y frustrados deciden radicalizarse cada vez más en la derecha: conservadurismo y violencia.

Lo interesante, es que cierta parte del *corpus* teórico de “Hacia una teoría para la vida” también nos permite comprender este fenómeno y, es que esas reflexiones al colocar en el centro al sujeto y su reproducción de la vida ofrece comprensión sobre el desarrollo de nuestra especie. Cuando se habla de sujeto, no se habla de corporalidades individualizadas, al contrario, la noción de sujeto es sobre corporalidades interrelacionadas simbólica y materialmente. ¿Desde dónde se justifica esto? Desde la centralidad en la vulnerabilidad y en la necesidad. Nuestras corporalidades, elemento decisivo para entender la vida humana, parte de comprender que tienen una necesidad continua y permanente. Para poder afirmar la vida, es necesario cubrir esas necesidades corporales: “El ser humano en cuanto que sujeto corporal, natural, viviente, se enfrenta, en primer término, a un ámbito de necesidades, y sin dejar nunca de tenerlas” (2013, p. 34). Sin embargo, no son solo de ámbito material, sino también afectivo y simbólica. Es decir, para poder vivir, necesitamos de otros seres humanos y del entorno. Somos, pues, seres *interdependientes* (Navarro y Gutiérrez, 2018).

En efecto, Max-Neef y el equipo que le acompañó en ese momento (2013) fueron claros en señalar que esas necesidades han sido constantes, al menos, desde la constitución del *homo sapiens*, y que los satisfactores han sido los que se han transformado a lo largo del tiempo. La reproducción de la vida precisa de cubrir necesidades del ser, del tener, del hacer y del estar, realizando una matriz con el conjunto de la subsistencia, la protección, el afecto, el entendimiento, la participación, el ocio, la creación e identidad.

La reproducción de nuestra especie precisa de unas condiciones básicas de subsistencia. La cuestión son las diversas formas en cubrir dichas necesidades, pues de ello depende la capacidad de realizar proyectos de vida. Pero, aquí es donde el mismo camino esbozado por Hinkelammert y Mora se desvía. Mientras que la apuesta de “Hacia una economía para la vida” trabaja sobre los proyectos de vida montados en la producción y consumo de valores de uso. Es decir, de la propia capacidad de los sujetos de comunicarse sus necesidades, entender lo que tienen en su entorno y realizar procesos de trabajo concreto para poder obtener bienes que satisfagan a esas corporalidades necesitadas. Por otro lado, y como fue expuesto magistralmente por Marx, la vida también se reproduce con trabajo abstracto y valores de cambio.

En otras palabras, el capitalismo también ofrece una economía para la vida, pero no con el proyecto de vida que plantean Hinkelammert y Mora. En efecto, Federici (2010) ha sido capaz de datar que, bajo las condiciones del sistema de producción capitalista, se ha reproducido de forma ascendente la vida como nunca antes en la historia de la humanidad. Claramente, esa reproducción de la vida está dispuesta para crear corporalidades dispuestas a ser explotadas. Para ello, ha construido complejos dispositivos de alienación y, por supuesto, de división entre grupos humanos. Hay, entonces, también una economía para la vida, pero precaria. Sin duda, “El Capital” de Marx, la obra en la que se fundamenta la de Hinkelammert y Mora, sigue siendo fundamental para comprender esta vida que se reproduce en condiciones de explotación y enajenación.

En todo proyecto de vida de los sujetos existe la obligación de cubrir las necesidades, es decir, de ser, tener, hacer y estar. La pregunta entonces se aboca hacia el huevo de la serpiente: ¿Quiénes están ofreciendo cubrir esas necesidades? La evidencia histórica, hoy, demuestra que las alternativas éticas cuya base es la solidaridad no son aquellas que lo han ofrecido de forma amplia. El proyecto con el que se estaba dialogando en la obra de Hinkelammert y Mora, los que ofrecen “otros mundos posibles” tuvieron un repliegue del cual es necesario reflexionar en la sección posterior.

Me interesa destacar que las categorías de las obras relacionadas a la crítica de la economía política nos dan herramientas para comprender no solo el funcionamiento del sistema de producción actual, sino que sirven para procurar construir otros o para poder profundizar el capitalista. En este caso, ciertos grupos de ultraderecha han comprendido la reproducción de la vida, incluso, en su sentido amplio (Coraggio, 2011) para ofrecer una versión monstruosa, es decir, aquella donde podemos vislumbrar una serie de la construcción de economías locales y diversas a las cuales cubren necesidades materiales e inmateriales de las personas precarizadas, pero al mismo tiempo se les dota de narrativas de resentimiento, xenofobia y misoginia que justifican la precarización de sus vidas. A estas economías les cruza una producción de la violencia que sirve como aglutinante del grupo, pues le dota de sentido de identidad y pertenencia. De este modo, la ayuda mutua y la cooperación se ve entrecruzada con una lógica del fomento de odio hacia lo extraño.

Lo anterior conlleva a un tipo de homogenización la cual es funcional al sistema de producción capitalista que premia, momentáneamente, a los capitales que se están formando en estos grupos, mejorando su capacidad de consumo. Se cubre así una necesidad de ser y estar (al dotar a individuos de una matriz identitaria y de sentido), así como del tener y del hacer dado que al promover la circulación mercantil y no mercantil dentro del grupo los niveles de producción y consumo comienzan a crecer. Son grupos organizados que realmente están ofreciendo mejorar las condiciones de vida de las personas que se unen.

Así se mantienen ciertos grupos religiosos, sectas y grupos ideológicos que, incluso, asumen y promueven el cooperativismo. Por ejemplo, el Sinarquismo, que es una de las expresiones fascistas-franquistas en México, ha señalado —dentro de su sitio web oficial— que promueven la economía social y el cooperativismo. Esto no es de sorprender al comprender que el cooperativismo es un dispositivo económico que se inserta dentro de la circulación mercantil capitalista y, con ello, no rompe con la lógica del capital.² En otras palabras, como dispositivo económico, por sí mismo, con una ideología incrustada.

Entonces, las derechas de corte fascista ofrecen sentido a través de cubrir necesidades simbólicas y materiales cuya lógica es la creación de un tipo de comunidad, es decir, son capaces de ofrecer la construcción de bien(es) común(es), donde un grupo cada vez mayor de vidas precarizadas -por el crecimiento de las dislocaciones sociales que crea la fase actual del sistema productivo capitalista- son convocadas. Se crea una comunidad de corte sectaria y con principios y valores violentos que le es funcional al sistema de producción capitalista.

2. Repliegue del movimiento de economía solidaria

Se abre la pregunta sobre los otros sentidos de comunidad, una que responde a principios y valores de dignidad, justicia y, en palabras de Hinkelammert,

² En un estudio previo, hemos llamado a estos dispositivos como cooperativismo capitalista (Aguilar, 2024), cuya función, al tener un *performance* democrático frente a las empresas de capital privado, tiene como función la disputa de los excedentes del trabajo para el propio uso de las personas cooperativistas

con una ética para la vida. En ese sentido, procuraré ofrecer un panorama amplio y no a profundidad de esos grupos con los que “Hacia una economía para la vida” ha buscado tener interlocución, en específico, de la economía solidaria.

La economía solidaria es una categoría teórica para interpretar una serie de prácticas de la economía popular, pero también se articuló un movimiento social de corte latinoamericano que adoptó esta consigna política para buscar un proyecto político de superar la economía capitalista. Existe un consenso para señalar que uno de los puntos articuladores de este movimiento fue el FSM de Porto Alegre en 2001.

Desde ese momento en adelante comenzaron una serie de redes locales, regionales e internacionales que, teniendo una serie de prácticas económicas sumamente variopintas, adoptaron la consigna política de la economía solidaria. Sin embargo, la morfología del movimiento fue híbrida, en algunas partes asumió una estructura jerárquica con liderazgos y funciones claras, mientras que, en otras partes, tuvo una organización horizontalizada, sin liderazgos claros. Sin duda, esto generó grandes diferencias a lo largo del tiempo. La experiencia demostró que las redes más jerarquizadas pudieron mantenerse con mayor estabilidad a lo largo de su existencia, así como abarcar grandes zonas geográficas porque estuvieron ligadas a estructuras estatales y partidistas como la de Brasil que estuvo sostenida por el *Partido dos Trabalhadores* y los gobiernos progresistas de Lula y Dilma (Oliveira, 2022).

La parte del movimiento horizontalizado fue poliforme, localista y en sus actividades de la economía popular tuvo momentos de efervescencia y otros donde, incluso, colectivos desaparecían, es una parte del flujo social de las resistencias cuyos integrantes van armando organizaciones de producción y consumo que se unen, según las coyunturas históricas a momentos de ofensiva o defensiva dentro del antagonismo social. En ese sentido, fuera de momentos coyunturales y no contando con apoyos continuos, fueron siendo desplazadas por el mercado capitalista o las personas que los componían desistían por la falta de estabilidad.

En ese sentido, el movimiento fue siendo acotado por varios frentes, desde el institucional en términos del financiamiento hasta por la cooptación del discurso por parte de entidades gubernamentales, incluso, organismos

internacionales. Mientras que, la parte jerarquizada era disminuida con el fin de la primera “ola rosa” y se dio el giro a la derecha en Sudamérica, la parte no jerarquizada tenía límites que fue desincentivando la participación. Con ello, el sentido radical de 2001 fue difuminándose a lo largo del tiempo.

Al respecto, Gago (2015) ofrece una mirada que permite comprender, también de forma profunda, cómo es que las economías populares se fueron articulando, pues el ataque hacia las expresiones de la economía solidaria no fue solamente externo, sino que muchas de las expresiones de economía popular se encuentran entre una pragmática vitalista y un neoliberalismo desde abajo. En efecto, en un trabajo realizado en Brasil me pude dar cuenta que los colectivos articulados en el movimiento de economía solidaria tenían definiciones sumamente diversas de lo que eso significaba y, más bien, la alusión común de las personas participantes era hacia la generación de ingresos (Aguilar, 2019).

Ciertamente, el movimiento de la economía solidaria perdió fuerza, muchas redes dejaron de articularse y se estableció una versión mucho más ligada al desarrollo económico, dejando de lado la propuesta de una alternativa económica fuera del capitalismo. En México, Ecuador y Argentina, por ejemplo, se formularon políticas públicas de fomento a la economía social y solidaria que tuvieron un fuerte componente ligado a la estructuración productiva de grupos colectivos, dejando de lado la reflexión sobre la democracia económica y la politización de las unidades económicas.

A diferencia de la pulsión fascista hacia el comunitarismo que fue capaz de ofrecer sentido a través de cubrir necesidades simbólicas y materiales de la creciente masa de vida precarizadas, la economía solidaria no pudo realizarlo de forma estable. En realidad, la asunción de principios y valores ligados a la solidaridad involucra la construcción de espacios con performatividad democrática, lo cual involucra una cantidad de energía, de habilidades y de desarrollo de relaciones interpersonales que suelen ser complicadas de gestión por el tiempo al que se le invierte en un mundo cada vez más individualizado y dentro de la competencia capitalista.

Al final, toda esta gestión de emocionalidades-afectos y de cuidado involucra trabajo que, si bien cubre necesidades y da sentido, es asumirlo frente a la opción de los grupos sécticos de delegarlo y, con ello, no asumirlo. En cierto sentido seguir las ordenanzas de las jerarquías nulifica la carga de trabajo de la performatividad democrática.

El movimiento de economía solidaria tuvo un repliegue frente a aquella exposición dentro del FSM del 2001 tanto por la dependencia y cooptación gubernamental; se dejó de lado la lucha por la democracia económica y se centró en el desarrollo económico y, finalmente, no ofreció un proyecto estable para cubrir las necesidades materiales y simbólicas de las mayorías con vidas precarizadas, sino que, incluso, ofrecía un camino sinuoso del que las personas terminaron renunciado a estas organizaciones e ingresando a los espacios que les ofrecía mayor estabilidad y movilidad social.

Como resultado, además, tenemos hoy en día una institucionalización que gestiona los esfuerzos que buscan asumir el lema “otra economía es posible” a través de organismos internacionales como el Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como otra diversidad de instancia de la misma Organización de Naciones Unidas (ONU). También diversos estados nacionales han promovido políticas de fomento a la “economía social” las cuales se han traducido, como el caso mexicano, en políticas de fomento de emprendimiento y de desarrollo económico para un sector de la población en específico. En efecto, existen algunas iniciativas que mantienen promoviendo el espíritu del FSM y que se mantienen articuladas ciertas redes internacionales, pero se encuentran en la encrucijada entre el ascenso de las ultraderechas y la carencia de una propuesta amplia de transformación económica.

3. La apuesta por una economía para la vida

La lectura del libro “Hacia una economía para la vida” hoy tiene una connotación radicalmente diferente de la primera vez que lo leí. Diversas voces con las que Hinkelammert y Mora tenían interlocución en aquellos momentos hoy ya no se encuentran activas. Pero, por eso se vuelve importante retomar su lectura, incluso, con mayor relevancia porque su obra es fundamental por la capacidad de articulación teórica en torno a la vida de las categorías económicas desde la crítica de la economía política.

Es decir, el giro vitalista desde la visión de sujetos necesitados se vuelve un arma teórica con suficiente potencia para desmontar la pulsión fascista hacia el comunitarismo. Para proponer, frente al ascenso de las ultraderechas, una organización social que permita la reproducción de la vida de las

colectividades humanas, lo que habilitaría el rumbo de un proyecto político sustentado en la capacidad de las personas para decidir su propio destino con dignidad y justicia, desmontando todos los sistemas de opresión y explotación.

Sin duda, el reto es mayúsculo. No solamente tenemos pendientes una revisión sobre las trayectorias de esta obra, sino, sobre todo, ¿Cómo es que retomamos el esfuerzo intelectual para potenciar el hacer económico de los colectivos que todavía se encuentran activos? Y también, una mirada crítica sobre lo que se escribió en “Hacia una economía para la vida” procurando analizar lo que realmente sucedió con el movimiento de economía solidaria. Es decir, una incapacidad real de transformación económica y, con ello, de ofrecer el cubrir las necesidades materiales y simbólicas de las personas con vidas precarizadas.

Reiterando, la economía solidaria asumió las dinámicas del desarrollo económico y se centró poco en potenciar los elementos disruptivos del capitalismo. En efecto, en la crítica que realicé dentro de mi trabajo doctoral en 2020 a la obra de Hinkelammert y Mora, ya encontraba una contradicción fundamental, señalé que dentro de la primera parte se hace toda una revisión de las relaciones de reciprocidad para la afirmación de la vida, pero cuando se hace alusión a la transformación de la realidad, el marco teórico se vuelve estrecho al sostener que la circulación de bienes y servicios se debe de realizar bajo una estructura mercantil:

“el carácter fragmentario de la acción humana es más bien la razón del surgimiento de las relaciones mercantiles y del dinero [...]. Al desarrollarse la división social del trabajo a niveles cada vez mayores de complejidad, la coordinación de ésta no puede hacerse sin recurrir a las relaciones mercantiles” (Hinkelammert y Mora, 2013: pp. 188-189).

Hinkelammert y Mora caen en la trampa de la naturalización mercantil, el carácter fragmentario de la acción humana y la división social del trabajo no deviene inmediatamente y por antonomasia en relaciones mercantiles y del dinero. La antropología económica ha demostrado con fundamentos que esas relaciones están ligadas a diversas dinámicas de corte ritual o del encuentro con grupos que habían vivido distanciados geográficamente. Es decir, aquí

podría sostener que existe una conexión entre la carencia del movimiento de economía solidaria y de la obra de radicalización.

Esto es palpable porque existe una contradicción con “la ética del bien común”, la cual debió de estar sustentada sobre todo en el rompimiento profundo de la dinámica capitalista y proponer un sostenimiento de la vida con actividades que no llevaran a la acumulación de capital. Es decir, esta construcción de la alternativa, del camino transitorio, pero la propuesta fue retomar la estructura mercantil. Ellos señalan: “el automatismo del mercado se transforma en un mecanismo destructor” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 414), pero luego se habla del equilibrio macroeconómico entre planificación estatal y libre mercado: “el bien común, en cambio exige la búsqueda de una institucionalidad tal que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible” (2013, p. 430).

La problematización en el automatismo del mercado y no en el mercado como mecanismo indispensable para la acumulación capitalista ha generado una falsa idea de que este puede ser el mecanismo capaz de constituir la ética del bien común. Los colectivos de economía solidaria, en efecto, se mantuvieron apostándole a este tipo de mecanismos cuya naturaleza, en palabras de Echeverría (2017), voluntaristas y cósicos, no constituyeron la avanzada de la transición.

Al respecto, dentro de la obra hace falta una mirada desde la economía feminista que pone en el centro el trabajo reproductivo y de cuidados. Si bien, en “Hacia una economía para la vida” ya se habla de su importancia, el diálogo con la gran diversidad de aportes de las autoras, académicas, activistas, colectivas y organizaciones feministas dan claves sumamente importantes para pensar las categorías propuestas y para radicalizar la ética del bien común. Es decir, este trabajo reproductivo y de cuidados, debe de ser el articulador de la transformación económica. Esto demuestra que la lógica mercantilista que la obra propone para la transformación se queda corta, pues mantiene en el centro la mercancía, esto, incluso, es contraintuitivo, porque es a través de esta lógica con la que Marx inicia su crítica en “El Capital”.

Se hace indispensable profundizar los estudios críticos a la luz de los avances y retrocesos del movimiento de economía solidaria, de la fase actual del capitalista, recuperando la lógica y estructura de la obra, pero profundizando

en la crítica, sostendría que no hacia una estructura mercantil reformada, sino procurar estructurar una sociedad que sea capaz de cubrir sus necesidades materiales y simbólicas con un sentido deseado y construido por ellas y ellos. Para ello, la Economía Feminista se vuelve una herramienta potente por la capacidad de desarmar la trampa neoclásica que centra la economía en la producción mercantil, sino en colocar en el centro no solamente la vida, sino una vida que valga la pena ser vivida, ello conlleva a revisar los trabajos que sustentan la vida: el trabajo doméstico y de cuidados, el trabajo afectivo y de reproducción, pero no bajo una dinámica comunitarista fascista, sino para una vida, como diría Echeverría (1998), donde podamos decidir nuestro propio drama y no uno que esté decidido por un grupo pequeño de personas para su propio beneficio.

REFERENCIAS

- AGUILAR, E. (2019). “Producción y circulación de la riqueza dentro de la economía solidaria. Análisis de las experiencias de Guajuviras-Canoas, Brasil”. *Miriada* 11(15), 23-46.
- AGUILAR, E. (2024). *Sobre una teoría general de la Economía Solidaria*. Buenos Aires: CLACSO/UEDEM.
- CORAGGIO, J. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.
- DOMÍNGUEZ, R. (2020). “Ensayo introductorio: isomorfismo de la cooperación internacional en tiempos de transición hegemónica y desglobalización”. En *Desglobalización y análisis del sistema de cooperación internacional desde una perspectiva crítica*. Puebla: BUAP/UC.
- ECHEVERRÍA, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: FCE/Ítaca.
- ESTAY, J. (11 marzo 2025). *Rupturas y crisis del orden capitalista global* [Conferencia]. Seminario 20 años de SEPLA (2005-2025) “Crítica y resistencia a la ofensiva capitalista”. UNAM, Ciudad de México. México.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueño.
- GAGO, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- HINKELAMMERT, F, y Mora, H. (2013). *Una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH.

- LÓPEZ, A. (2020). *Re-sentimientos de la Nación. Regionalismo y separatismo en Monterrey*. Monterrey: UANL. <https://libros.uanl.mx/index.php/u/catalog/book/65>.
- OLIVEIRA, G. (2022). *Mudar o mundo aqui e agora: movimentos de economia solidária e autonomias para além, apesar e com o Estado*. Sao Paulo: Lutas anticapital.
- MAX-NEEF, M., ELIZALDE, A. y HOPENHAYN, M. (2013). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Buenos Aires: Biebel.
- NAVARRO, M. y GUTIÉRREZ, R. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el volcán*, 18(28), 45-57
- POLANYI, K. (2015). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F.: FCE.
- VALENCIA, S. (2016). *Capitalismo gore*. Ciudad de México: Paidós.

EN BÚSQUEDA DE UNA TEORÍA DE ECONOMÍA SOLIDARIA PARA ABYA YALA

Laura Collin Harguindeguy *

1. Un poco de historia

Al menos en México, la idea de una economía solidaria llegó de Europa, después de algunas escalas en Brasil y Perú y de mano de la Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social Solidaria (RIPESS). Si bien, el concepto solidarista ya se manejaba en las Comunidades Eclesiales de Bases (CEB) y para esas fechas presentaba un considerable desarrollo en Brasil (De Almeida, 2000), se posiciona como propuesta con tintes políticos altermundistas a partir del Foro Social Mundial (FSM), en Porto Alegre en 2000, y la activa promoción de la RIPESS. La RIPESS se propuso como objetivo la globalización de la solidaridad, para lo cual promovió una serie de encuentros, el primero de los cuales tuvo lugar en Lima en 1997. Paulatinamente fue constituyendo redes regionales: Europa: RIPESS-EU, América Latina RIPESS-LAC, América del Norte: RIPESS-NA, África: RIPESS-RAESS, Asia: RIPESS-ASEC, Oceanía: RIPESS.NENA y otras organizaciones como el *Global Social Economy Forum* (GSEF), la Asociación Internacional de los Inversores en la Economía Social (INAISE), y a *Community Supported Agriculture around the world: Urgency* (RIPESS, s/a1).

La propuesta de una red que se denominara de economía solidaria pretendía agrupar a una serie de iniciativas orientadas a actividades económicas, ya fueran de producción, consumo o lo que se denominara como finanzas

* Doctora en Antropología. Profesora e Investigadora en el Colegio de Tlaxcala (México). lauracollin@coltlax.edu.mx

solidarias, así como redes y organizaciones de acompañamiento. Por su parte el FSM ha logrado congregarse, en sus sucesivas reuniones a múltiples organizaciones, a las que Touraine (1997) agrupa como causas ciudadanas, entre las que se encontraba la economía solidaria. El FSM, en Porto Alegre, calificado por González (2007) como FSM de la Teología de la Liberación, lanza la consigna “otro(s) mundo(s) es (son) posible(s)”,¹ que pretende replicar al TINA: *There Is No Alternative*, de Margaret Thatcher, lema expresivo del pensamiento único, y del neoliberalismo. Sin embargo, en función de mantener la pluralidad, no se propuso ninguna definición sobre el contenido de esos otros mundos posibles.

Cuando en 2003, llega a México la propuesta de constituir una red promotora de la economía social y solidaria, a manos de la RIPESS, fue lógico tornar la mirada hacia los lugares de Latinoamérica² que presentaban experiencias al respecto, fundamentalmente Brasil y Argentina. En consecuencia, a la reunión convocada para la constitución de la que sería la Red Mexicana de Investigación y Estudio de la Economía Social y Solidaria (REMIESS) se invitarían como conferencistas a Arruda de Brasil y a Coraggio de Argentina. Para esas fechas se habían publicado dos diccionarios de economía solidaria: el brasilero, *A outra economia* (Cattani, 2003), traducido al castellano por la Universidad Nacional de General Sarmiento (Coraggio y Cattani, 2009) como *Diccionario de la otra economía*, obras ambas, donde aún predominan los autores europeos.

Se hace referencia a estos antecedentes para destacar las influencias y referencias iniciales, que como se señala al comienzo, mantienen cierta tendencia occidentalizante en dos sentidos: en primer lugar, por la tradición europea del socialismo utópico al que referían la mayoría de los autores, y segundo, por la incidencia de la Teología de la Liberación, que si bien en América intento *aggiornarse* creando conceptos y prácticas como la teología inculturada (Scannone, 2019), no puede negar su raigambre occidental, tributaria de la lógica aristotélica tomista.

La versión europea de la economía solidaria tiene como referencia al socialismo utópico del siglo XIX, que al igual que el socialismo científico

¹ Se marcan entre paréntesis las S de plural, pues la consigna inicial fue *otro mundo es posible*, para posteriormente transformarla en *otros mundos son posibles*.

² En 2003 todavía no se popularizaba la referencia Abya Yala.

coinciden en diagnosticar que el núcleo problemático del capitalismo radica en la propiedad privada de los medios de producción. Tal aseveración tiene como probable referencia la insistencia de los liberales en imponer la propiedad privada, considerada una falsa mercancía por Polanyi (2006), la base de la explotación para Marx, o más coloquialmente con la fórmula de Proudhon: *la propiedad privada es un robo*. En consecuencia, la eliminación o abolición de la propiedad privada de los medios de producción se constituye en la aspiración común de los socialistas de todos los signos. En adelante se distinguirán por la propuesta a futuro, mientras los socialistas utópicos abogan por la propiedad social, en la forma de cooperativas; los socialistas post Marx, lo harían por la propiedad estatal, la estatización o la nacionalización de la propiedad. En ambos casos no solo no cuestionaron la organización social del trabajo, propia de la producción industrial, sino que por lo general la admiraron como parte del desarrollo de las fuerzas productivas.

Estas ideas se reflejan en las redes de economía solidaria europea donde se alude al control social de la economía, o sea la propiedad social, las cooperativas y la vinculación con políticas públicas (RIPESS, s/a2). En este caso, la solidaridad refiere a la economía asociativa y se orienta a la producción de bienes y servicios por parte de una amplia gama de organizaciones y empresas con objetivos sociales y, a menudo, ambientales explícitos, y guiadas por principios y prácticas de cooperación, solidaridad, equidad y autogestión democrática, como propone el grupo de trabajo sobre economía social y solidaria de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (RIPESS, s/a1).

En la práctica se expresa tanto en las empresas de inserción (EMAÚS, s/a), los servicios de proximidad (Socioeco.org, s/a), el comercio justo (Fraisie y Boulianne, 2001), pero también en mega cooperativas como la corporación Mondragón, que opera tiendas y supermercados (su red de tiendas se extiende a 1 651 establecimientos: 1 279 supermercados, 61 hipermercados, 50 gasolineras, 16 ópticas, 159 agencias de viajes y 59 tiendas de material deportivo.), bancos y seguros, empresas productivas (143 plantas productivas, que el año 2022 empleaban a 27 316 personas), 14 centros tecnológicos de investigación aplicada y una universidad, tres centros politécnicos, y un centro de formación cooperativa. Fundada en 1958 por el sacerdote Arizmendiarieta, quien admite la influencia de los ideales de la economía social y la doctrina

social de la Iglesia Católica, sus principales áreas de actividad son la industria, las finanzas y la distribución. En 2022 facturó 10 607 millones de euros con una plantilla total de 70 000 personas (MONDRAGÓN, s/a). Si bien, la mayor parte de los artículos que abordan el caso resultan elogiosos, entre líneas las alabanzas coinciden en cuanto a su capacidad competitiva en el mercado capitalista y en el mercado global. En sentido contrario el Corporativo Mondragón ha sido criticada por las condiciones de trabajo, así como por no mantener políticas de sustentabilidad en sus empresas (Vega, 2018). La crítica a Mondragón resulta evidente por la escala alcanzada, pero lo mismo puede decirse de muchas de las cooperativas, que mantienen relaciones democráticas entre los socios pero que, al integrarse al mercado convencional, para mantener la competitividad deben adaptarse a las leyes del mercado (Collin, 2012; Aguilar, 2024).

Cuando estas propuestas ingresan a México, ya existían una serie de proyectos cuya premisa era que, con organización, capacitación, asesoría y acompañamiento, los pobres serían capaces de realizar emprendimientos que podrían integrarse al mercado, conceptualizadas luego como empresas de solidaridad o solidarias. En esa línea se enmarcan los proyectos de comercio justo, orientados a la exportación, sobre todo de café orgánico, los de producción de artesanías, o empresas que producen para el mercado interno como el Grupo Cooperativo Quali. Pero también varias de las propuestas de promoción y financiamiento por parte de programas de gobierno que incluyen las del gobierno de la ciudad como el Fondo de Desarrollo Social (FONDESO), que ofrecía financiamiento a cooperativas, Micro, Pequeña y Mediana Empresa, emprendedores, mujeres y autoempleo (<https://www.fondeso.cdmx.gob.mx/programas>), funciones que actualmente competen a la Financiera para el Bienestar (Finabien). Lo que en su momento fue el Fondo Nacional de Empresas Sociales (FONAES) de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), y ya más recientemente el Instituto Nacional de la Economía Social (INAES). El INAES, que después de transitar por Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), regresó a la del Bienestar, fue dirigido durante un sexenio por un egresado de la Universidad de Mondragón, que durante su gestión persistía en promover iniciativas análogas a las del conglomerado español, y la posibilidad de un empresariado social que al igual que el corporativo, pudiera movilizar millones

de pesos. Esta tendencia, que pretende insertar la economía solidaria como un sector más democrático dentro de los esquemas globales, puede categorizarse como de empresas sociales que aspiran a ser competitivas con las privadas y eficientes (Gaiger y Wanderley, 2014). Estas acciones y tendencias constituyen una vertiente institucional vinculadas a las políticas públicas que promueven un modelo empresarial o de empresas sociales, que finalmente comparten la lógica del capital.

Otra tendencia o línea diferenciada de proyectos sociales, impulsados por Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) fue la que se orientó al trabajo con organizaciones de base. A la hora de la constitución de la REMIESS en 2002 como red de redes, la mayoría de las redes que se integraron y de los proyectos preexistentes provenían de la Teología de la Liberación, por tanto, de la opción preferencial por los pobres. Muchas de ellas con experiencias de base o *grassroots*. Muchas de estas experiencias comunitarias promovían la autosuficiencia o al menos a incrementar los niveles de satisfacción de las necesidades familiares o comunitarias, mediante la promoción de actividades productivas de autoconsumo, o para el autocuidado de la salud, incorporando nociones de cuidado de la naturaleza. Adicionalmente promovían el intercambio o la venta de los excedentes a pequeña escala. Si bien, como se mencionó anteriormente, la Teología de la Liberación intentó modificar su relación con los pueblos originarios, por su naturaleza no logró despojarse de la tradición misionera de la portación de la palabra, o de la verdad. Por tanto, conservaron un fuerte componente de “conversión” de las personas, combinando la tradición freireana de la concientización mediante la educación como práctica de la libertad (Freire, 1997) apropiadas en términos de educación fundamental por las organizaciones dedicadas a la promoción del desarrollo de emprendimientos económicos populares. En México, la corriente tuvo como exponente al Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe (CREFAL), que entre otras instancias promovió técnicas como la investigación acción participativa. Asimismo, conservan la idea de orientar su trabajo a los pobres.

A la hora de la constitución en México, de la REMIESS, y en el contexto de las políticas neoliberales y de globalización en pleno auge, ambas tendencias se encontraban presentes: una tendencia identificada con la economía social y las

cooperativas, de corte empresarial y pretensiones de eficiencia y competencia en el mercado global y otra, aparentemente más modesta en la práctica, aunque más ambiciosa en la teoría, que pretendía buscar y encontrar las bases de otras economías para la construcción de otros mundos posibles, que si bien, en un primer momento orientó su trabajo con los pobres, paulatinamente incorporaría también a sectores medios comprometidos con el cambio social y ambiental. La red terminó separándose, en función de esas tendencias. La primera creó la Red de Empresas Solidarias y participó en las discusiones de la Ley de Economía Social y Solidaria (Diario Oficial de la Federación [DOF], 2012), la otra tendencia, reacia a establecer vínculos de dependencia con el gobierno, aparentemente se diluyó, pero permanece en múltiples iniciativas locales de producción, agroecología, y sobre todo impulsando mercados alternativos, también ha tenido incidencia en la constitución de programas académicos.

2. En busca de una teoría

La REMIESS, al definirse como red de investigación y estudio, requería de una teoría, de allí que se invitara a quienes tenían experiencia a presentar sus ideas. Es decir, cómo definían la economía, en qué se diferenciaban los atributos de social o de solidaria, si apela a otros mundos posibles, en qué se diferencia de la economía capitalista y sobre todo del neoliberalismo.

Como consigna, la idea de otros mundos posibles resulta eficaz, pero persiste la duda en cuanto a cómo se definen y articulan esos otros mundos posibles, cuáles son las modificaciones que se proponen y como serían esos mundos. En esta búsqueda conceptual, definiciones como otra forma de producir, distribuir y consumir (Arruda, 2004) no aportaban demasiado en términos conceptuales, pues no definen en qué radicarían dichas diferencias, y por tanto resulta tautológica. Por su parte la propuesta de redes de articulación de Mance (2002), refiere a formas organizativas, que pueden funcionar para la economía social, solidaria como para cualquier emprendimiento, pero no aportan a una definición sustantiva. En el caso de Razeto (1999), cuando propone formas alternativas de hacer economía, basadas en la solidaridad y el trabajo, si bien reconoce la necesidad de una teoría, que implica sobre todo otra racionalidad, su propuesta sobre las cuatro C: cooperación, comunidad,

colectividad y colaboración, en tanto refieren a actitudes y valores, tampoco aportan a una definición de la Economía Solidaria que la diferencie de manera sustantiva del capitalismo.

Una enunciación muy generalizada, tanto en Europa como en América es la que refiere a una economía centrada en los seres humanos, que por contradicción pareciera alejarse de la propuesta centrada en la riqueza o el dinero, propia del capitalismo en todas sus vertientes. La propuesta humanista se expresa en títulos como *La gente o el capital* (Coraggio, 2004b) o *Desarrollo a escala humana* (Max-Neff, 1986). Por la vaguedad de la propuesta, persiste la pregunta sobre el cómo centrar la economía en los seres humanos, y da pie a consideraciones demasiado inclusivas, que van desde las cooperativas, empresas de inserción de corte caritativo, y otras experiencias del llamado tercer sector, que apelan al financiamiento público, tanto como al de fundaciones o privado mediante el *fundraising*. Se presenta, así como un subsector no lucrativo, pero que no constituye una opción económica diferenciada, sino una esfera dependiente de “apoyos”.

La incapacidad para definir el contenido de la economía solidaria, reafirma lo expresado por Coraggio cuando afirma que “siempre que hubo transiciones, ... se observó la falta de teorías adecuadas para explicar y pensar la transición entre sistemas” (Coraggio, 2004b, p. 262). La falta de definiciones que diferencien del modelo lleva a Collin a preguntarse si la economía solidaria constituye un capitalismo moralizado o un movimiento contracultural (Collin, 2012). La necesidad de la búsqueda teórica queda patente cuando Hinkelammert y Mora sostienen:

“pensamos que debería reformularse radicalmente la economía, como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual; esto es como una economía orientada hacia la reproducción de la vida, o resumidamente, como una economía para la vida” (2013, p. 13).

De los autores que abordan la economía solidaria en el continente americano, tal vez las contribuciones que aportan a una definición sustantiva, que permita ir diferenciando a la economía solidaria del capitalismo, son las

de Coraggio, sobre la reproducción ampliada de la vida, contrapuesta a la reproducción ampliada del capital, la de racionalidad reproductiva de Hinkelammert y Mora y en sentido similar la de lógica reproductiva (Collin, 2014); Aguilar (2024), por su parte adopta la propuesta feminista de economía de los cuidados, como manifestación de la reproducción de la vida. A estas definiciones que directamente aluden a la economía solidaria habría que agregar las indirectas, como las propuestas de Dussel (2013) de “sistema económico equivalencial”, que consiste en que gestión del excedente se realice comunitariamente, al producir valores de uso para la satisfacción de necesidades. Asimismo, la propuesta de Barkin sobre actividades no proletarias generadoras de ingresos, que constituye un ejemplo concreto de sistema equivalencia, pues concretan la gestión comunitaria de excedentes. A tal tipo de prácticas, Barkin y Sánchez les denominan la revolución comunitaria (2019), o pos-capitalistas (Barkin, 2015). Destacan también propuestas como las de Escobar, a las que autodenomina posdesarrollo, que rescatan las lógicas productivas de los pueblos originarios y afroamericanos (Escobar, 2010). Autores disimiles que, con diferentes palabras, coinciden en la definición sustantiva de la economía formulada por Polanyi: como las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas (Polanyi, 2009). La coincidencia en todas las definiciones radica en colocar en el centro las necesidades humanas.

Tanto Coraggio como Hinkelammert y Mora, toman como referencia central o punto de partida la crítica del capitalismo formulada por Marx. En el caso de Coraggio, la referencia a Marx resulta evidente en su definición de reproducción de la vida, que contesta evidentemente a la reproducción ampliada del capital; en sus palabras: De la reproducción del capital a la reproducción de la vida: producción ampliada de la vida humana. Sin embargo, resulta notorio que en pocas ocasiones cite o refiera a Marx. A quien recupera ampliamente como antecedente de la economía solidaria es a Polanyi y sus mecanismos de articulación: el intercambio, la redistribución y la reciprocidad (Coraggio, 2009, p. 6) al que Coraggio agrega la economía doméstica, es decir, la producción para el autoconsumo. Mecanismo de articulación excluido por Polanyi, a pesar de constituir un proceso real y vigente, por no constituir una forma institucionalizada. Desde la perspectiva de la economía del trabajo, agrega

Coraggio: “la unidad básica de análisis y de acción no es la empresa sino la unidad doméstica” (2004b, p. 279).

A diferencia de Coraggio que prácticamente no menciona a Marx, los libros de Hinkelammert y Mora (2009 y 2013), al igual que los de Dussel (2013) presentan un dialogo constante con las propuestas del filósofo alemán. Particular importancia conceden a la distinción entre bienes de uso y la producción de mercancías, al entender a los bienes de uso como lo producidos para la satisfacción de necesidades de reproducción. Hinkelammert y Mora se manifiestan como continuadores de la crítica de la economía política a la que pretenden agregar la crítica a la teoría económica dominante actual, esto es: “la neoclásica y la neoliberal. Esta segunda critica parte y se fundamenta en la primera, la realizada por Marx a la economía política clásica, a la vez intenta trascenderla” (2013, p. 15).

Lo interesante de las diferentes propuestas: reproducción ampliada de la vida, racionalidad o lógica reproductiva, economía de los cuidados, radica en al menos dos niveles. En primer lugar, que coinciden en la necesidad de un cambio epistémico, es decir, en la lógica o racionalidad que guíe u orienta las actividades de producción, circulación y consumo, aunque no se limitan a ellas, es decir, un cambio en las categorías de pensamiento. El segundo aspecto a resaltar es que no se quedan en la otredad: otros mundos, otras economías, otra forma de producir consumir, sino que definen o conceptualizan esa otredad, al sustituir como fin la generación de riqueza por el de la satisfacción de necesidades. El viraje resulta sustantivo pues restituye a la discusión económica la cuestión de los fines como superiores a los medios: La definición neoclásica de la economía como la relación entremedios escasos y fines alternativos, además de legitimar la competencia resulta banal y tautológica, pues como ironiza (Godelier, 1967), en tanto, se puede aplicar a medir la eficacia de los medios de un programa de destrucción masiva, como las cámaras de gas de los nazis. La perspectiva contraria, en todos los casos retoma la necesidad de una definición sustantiva de lo que es la actividad económica, es decir, común a los diferentes sistemas, unidad que encuentran en la capacidad de reproducción social. Es decir, en el mantenimiento de la vida, que incluye la de los seres humanos, como de la naturaleza, esto supone el criterio de la factibilidad de la reproducción material de la vida en todas sus dimensiones (Hinkelammert y

Mora, 2009, p. 115), pero agregan que “hay otro elemento absolutamente fundamental que la consistencia formal no revela. Se trata de la propia reproducción de la naturaleza o “medio ambiente” (p. 114).

Al centrar la economía en la reproducción social y de la naturaleza, el siguiente paso remite a la teoría de las necesidades, como objeto concreto del fin de la actividad económica. Hinkelammert y Mora resultan enfáticos en definir a los seres humanos como carenciados, necesitados: “el ser humano como sujeto necesitado y la necesaria reproducción de sus condiciones materiales de vida (económicas, ecológicas, culturales)” (2009, p. 59). El ser necesitado se convierte en el sujeto de la economía, y la satisfacción de sus necesidades de reproducción su fin, en vez de la producción de riqueza. La diferencia resulta sustantiva, en tanto la producción de riqueza como fin resulta ciega e indiferente a cómo se usa. La riqueza como fin puede ser acumulada en pocas manos, destruida, como sucede en las crisis financieras, o utilizada para guerras de conquista. Desde tal perspectiva abstracta, su uso no importa, finalmente es riqueza y se expresa en el Producto Interno Bruto (PIB), indicador diseñado específicamente para esconder cómo se distribuye tal riqueza, o más precisamente, para ocultar cómo se concentra en manos de unos pocos. Si el fin de la actividad económica es la generación de riqueza, no interesa para qué se usa ni en qué se invierte, solo importa que se genere riqueza. No importa si fue producto del aumento de la pobreza, o de la depredación de la naturaleza, como suele ser. De allí que colocar como fin la satisfacción de las necesidades humanas, y preguntarse por cuáles son esas necesidades, constituye una inversión de la lógica capitalista: “Por esto, la reproducción material de la vida humana (su sustentabilidad) es el indicador clave de la racionalidad de una economía... La racionalidad económica es primordialmente de reproducción material de la vida humana” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 113).

La lógica o racionalidad reproductiva proporciona un contenido concreto a la propuesta un tanto vaga o genérica de la economía centrada en la persona o el ser humano y también a la distinción que refiere a “la gente o el capital”. Al invertir los fines de la producción de la generación de riqueza a la satisfacción de necesidades cambia el sentido de la actividad económica, limitándola a la demanda de satisfactores.

Mientras la producción de riqueza conduce a la producción ilimitada de mercancías, a la necesidad de destruir para seguir produciendo ya sea mediante las guerras, la obsolescencia programada, la moda de un día, o y en consecuencia al consumismo; la satisfacción de necesidades establece límites a la producción y al crecimiento, al producir lo necesario. La cuestión radica en quién define qué, y cuánto se produce, cuánto y qué es lo necesario. Hinkelammert y Mora, consideran que Marx se equivocó, al pretender la supresión del mercado, en tanto: “buscó la salida de la *praxis* en la constitución de una sociedad sin relaciones mercantiles” y agregan que a su juicio “ha quedado claro que esta salida es una utopía más allá de toda factibilidad humana, más allá de la *conditio humana* misma” (2013, p. 351). Supresión del mercado que en manos de los partidos comunistas llevaría a que fuera el Estado quien determinara cómo y con qué se satisfacen las necesidades humanas, política que motivara el rechazo de la población. Al rechazar la abolición del mercado, los autores proponen que:

“Una teoría crítica de la reproducción social, una teoría crítica de la racionalidad reproductiva, tiene que dar un giro decisivo en este sentido. Sin pretender la abolición del mercado ni verlo como un “mal necesario”, debe colocar en su centro al ser humano y a las condiciones que hacen posible su reproducción en cuanto que ser natural, corporal; viviente, vale decir, debe colocar en su centro al ser humano concreto y a la naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2009, pp 130-131).

Frente a tal dilema, los autores de la economía para la vida esperan que los capitalistas entiendan “la irracionalidad de su sistema, su naturaleza suicida pues, pues no toma en cuenta la reproducción de las condiciones de su producción (vida humana y naturaleza” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 349), en consecuencia, convocan a que los agentes productivos asuman la eficiencia reproductiva y cuanto mucho a la regulación de los mercados:

“Franz Hinkelammert y Henry Mora, en su obra Hacia una economía para la vida (2013) no son capaces de disociar la reproducción material de la vida de los mercados y del Estado moderno; para ellos, uno de los caminos a transitar es la regulación de los mercados y una toma democrática del Estado, que desde la perspectiva presentada aquí termina siendo una solución falsa, pues, como ya se

analizó previamente, la concurrencia al mercado termina supeditando el valor de uso al valor (de cambio) y, por tanto, al trabajo concreto bajo el trabajo abstracto” (Aguilar, 2024, p. 89).

Hinkelammert y Mora comparten la admiración por la socialización del trabajo y en consecuencia proponen cierto grado de planificación: “Podemos, entonces, hablar de la transformación del proceso de trabajo en proceso de producción por la mediación del sistema de división social del trabajo, mediación fundamental entre el proceso de trabajo individual y una economía social” (Hinkelammert, 2009, p. 75). Esto supone que los autores no cuestionan la organización social propia de la producción industrial, que conduce a la producción en serie de mercancías, sino las formas de redistribución de la riqueza, tal como queda patente en la siguiente cita:

“un criterio adicional sobre la distribución del ingreso, puesto que el criterio de factibilidad impone una distribución tal del ingreso total, de forma que cada uno de los productores cuente, como mínimo, con su subsistencia física asegurada para poder reproducirse materialmente. Se trata de una maximización acotada en función de este criterio de reproducción de todos los productores (salario de subsistencia, renta básica)” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 118).

Hinkelammert y Mora, en tanto consideran que “la condición de posibilidad del sistema total es la reproducción material de la vida de todos sus productores” (p. 113), apelan a que los capitalistas entiendan que si no son capaces de garantizar tal reproducción “el sistema de división social del trabajo tiende a la autodestrucción” (2009, p. 113). Por eso coinciden con propuestas que garanticen un ingreso, como la de la Renta Básica Universal. Es decir, una propuesta que se centra en la redistribución de la riqueza, y que presupone la existencia de un centro que concentre y redistribuya, es decir el Estado.

Una alternativa diferente es la que se orienta a otras formas de trabajo: el trabajo autogestionado que permita el acceso a bienes de uso, y al intercambio con criterios diferentes a los del mercado global. Sobre todo, en lo que refiere a los mercados formadores de precios, donde el aparentemente más eficiente es el que determina el precio de un producto. La cuestión en cuanto a la

operación de la racionalidad reproductiva remite, por tanto, a la esfera del intercambio, que puede incluir a los mercados u otras formas de acceso a los bienes de uso necesarios para la satisfacción de las necesidades. Por eso, Coraggio señala que: “las capacidades están allí y también las necesidades insatisfechas. El problema es volver a unirlos” (Coraggio, 2004b, p. 223). El problema es en cierto sentido, el de los mercados, o de la lucha por los mercados. Los mercados globales, sin duda se identifican con la lógica de la reproducción ampliada del capital; en la vereda contraria, en la de la racionalidad reproductiva, se apuesta “a la clave comunitaria y de lo común” (Aguilar, 2024), y a los mercados locales (Collin, 2014). Se trata de un problema de escala: “descenrar la reflexión de la economía como producción y circulación de mercancías para recolocarla en los trabajos de cuidados, reproducción y generación de valores de uso, en aras, también, de construir la reproducción no capitalista de la vida” (Aguilar, 2024, p. 99). Mercados locales, donde los productores, produzcan o intercambien en función de la demanda. No producir todo lo que se pueda sino lo que se demanda, para la reproducción de la vida y para vivir bien, o el buen vivir.

3. Retomar la teoría de las necesidades

Desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva y de la existencia de sujetos necesitados se modifica la visión del sujeto, tanto de la producción como del consumo. El ser necesitado requiere la satisfacción de sus necesidades. Si se acepta como, como proponen Max-Neef (1986) y Elizalde (2006) que las necesidades son universales y limitadas, los satisfactores requeridos también se limitan. Se puede reconocer su variabilidad por cuestiones de preferencias, en tanto: “hablar de necesidades, no se refiere a algo realmente necesario que decida sobre la vida o la muerte del sujeto productor/consumidor, sino a inclinaciones o propensiones psicológicas por satisfacer dentro de un “mapa de preferencias” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 53). Empero, aun reconociendo las preferencias, igualmente su satisfacción tiene un límite, el de la satisfacción de la necesidad. Tal visión y posición contradice y cuestiona tanto la propuesta de la escasez como la de la competencia por la existencia de bienes escasos, y en consecuencia la definición de la economía como “la ciencia que estudia el comportamiento humano en cuanto relación entre finalidades y

medios escasos que tienen usos alternativos” (Robbins, 1932, p. 16). Partiendo de la racionalidad reproductiva el consumo se restringe a la satisfacción de necesidades limitadas. Necesidades que se sacian con el consumo, transitando así del paradigma de la escasez al de la abundancia. En cuanto al sujeto se transita del *homo economicus* competitivo, al necesitado colaborativo.

Partir del carácter limitado de las necesidades instaaura el paradigma de la abundancia y se contrapone por antonomasia a la visión que parte del carácter ilimitado de las necesidades que conlleva al paradigma de la escasez. Si la gente es insaciable se requiere producir permanentemente más y más bienes y servicios, propuesta que conduce casi de manera inevitable a la lógica de la reproducción ampliada de capital y su enfermedad asociada el consumismo, o lo que es lo mismo, la adicción al consumo, así como a la depredación de la naturaleza.

Si las necesidades son limitadas, la producción también se limita a los satisfactores necesarios. En términos concretos se supone que no se puede comer más allá de la satisfacción. Quien rebasa el nivel de la satisfacción incurre en una situación patológica. El ámbito de la alimentación proporciona un buen ejemplo de la diferencia de criterios, pues desde la perspectiva de los fines alternativos se cae en el consumismo, que lleva a por ejemplo a la adicción a la comida y las epidemias de obesidad cada día más frecuentes y sus concomitantes enfermedades, entre las que destaca la diabetes. Consumo en buena parte derivado de la publicidad, pero también de categorías de pensamiento como el *big is best*, o cuanto más mejor. Contrariamente, desde la lógica o racionalidad reproductiva, lo importante se limita a comer sabroso y nutritivo, sino también las funciones simbólicas y amorosas de la alimentación y de la *compartencia* (Montoya, 2025).

Hablar del carácter limitado de las necesidades, no supone limitar las necesidades, o concederles una jerarquía, por el contrario, se trata de la satisfacción de manera equilibrada, armónica de todas las necesidades ya sean materiales o simbólicas, aceptando la salvedad de que “todas son simbólicas, cuando hablamos de reproducción material también tenemos que referirnos a la reproducción simbólica, de facto son inseparables” (Aguilar, 2024, p. 77). A su doble naturaleza, material y simbólica se agrega su integralidad e interdependencia, pues al satisfacer el hambre también se satisface el afecto, la comunicación, la creatividad de quien cocina. Desde la propuesta vitalista las

necesidades humanas resultan inseparables, simbióticas. Un carácter de interdependencia que acerca la satisfacción de necesidades a un sistema complejo (García, 2006). Complejidad e integralidad que es destruida cuando el capitalismo transforma los satisfactores de bienes de uso y relacionales, en mercancías. El carácter holístico de la satisfacción de necesidades establece otra enorme diferencia con la propuesta del mercado global y del *fast food*, donde el comer se convierte en un acto solitario, anónimo, de consumo de una mercancía y conduce a la macdonalización de la sociedad (Ritzer, 2005). El ejemplo de la comida puede traslaparse a todas las necesidades, con ejemplos sobre cómo pueden satisfacerse de manera convivial, recurriendo a bienes de uso y relacionales, o en sentido contrario, con la compra solitaria de mercancías.

Por su parte, Collin (2014), comparando cómo se satisfacen las necesidades en las sociedades tradicionales, el Estado de bienestar y en el mercado aporta elementos para sustentar que las sociedades tradicionales, aparentemente pobres o clasificadas y calificadas como pobres, satisfacen sus necesidades de reproducción de manera más equilibradas, y por qué no afirmarlo, de manera más satisfactoria que la sociedad de mercado.

La racionalidad reproductiva que lleva a producir en función de las necesidades se encuentra presente en la economía de los cuidados de manera natural, no institucionalizada, o pautada mediante rituales, en tanto los cuidadores habrán de producir lo que se necesita y no en exceso a riesgo de tener que desperdiciar lo que no se consume. De ahí que la economía de los cuidados (Federici, 2013) constituya un ejemplo real y palpable de la racionalidad reproductiva como propone el ecofeminismo (Mies y Shiva, 2020; Svampa, 2015). Si la necesidad se sacia con el satisfactor, se produce o se toma de la naturaleza lo necesario, en eso radica la racionalidad reproductiva.

Una racionalidad que también retoma la noción de umbral de Ilich. “El umbral supone un límite que si se traspasa el hombre se pierde y gana la máquina, pero también, se vincula con la lógica de la producción y sobre los fines que la impulsan; para qué se produce y su propuesta civilizatoria es la austeridad convivial o la sociedad convivial” (Ilich, 2006).

Ilich (2006) coincide con el carácter limitado de las necesidades, por lo que propone reaprender a vivir dentro de ciertos límites, es decir, poner límites a la procreación, el consumo y el despilfarro, esto es, límites asignables al

crecimiento. Señala reiteradamente que la dinámica del sistema industrial produce su propia inestabilidad: “está organizada con miras a un crecimiento indefinido y para la creación ilimitada de necesidades nuevas que pronto se hacen coercitivas” (Illich, 2006, p. 417). El autor reconoce también la existencia de *escalas y límites naturales* en el funcionamiento metabólico de la naturaleza y que denomina *homeostasis constitutiva de la vida*: “la intervención en la ecósfera será racional solo a condición de no franquear los límites genéticos”. En la sociedad industrial se habría producido una *pérdida* y el olvido de la existencia de *escalas y límites naturales*. Illich (2006) propone que existen *umbrales críticos naturales* que remiten al tamaño, a la escala. Cuando se trasponen se produce la sustitución del hombre por la máquina, provocando: “...servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor” (Illich, 2006, p. 383).

La racionalidad reproductiva, que reconoce límites en la satisfacción de necesidades, se replica en relación con la naturaleza, que también requiere del equilibrio reproductivo:

“Al igual que el cuerpo de una persona se agota de forma acelerada si no se respeta su ritmo natural (esfuerzo excesivo, subalimentación, descanso insuficiente, maltrato físico o psicológico), la naturaleza –“el cuerpo ampliado del hombre” (Marx)–, también se deteriora, expolia y destruye si el proceso de trabajo es llevado más allá del ritmo de reproducción natural de la misma” (Hinkelammert y Mora, 2009, p.77).

El establecimiento de límites a la extracción de bienes de la naturaleza se encuentra institucionalizado en las culturas mesoamericanas y expresado en los rituales. La mayoría de los rituales prehispánicos, muchos aún vigentes, ya sean agrícolas, de caza, pesca o recolección, al invocar al espíritu de la tierra, del monte o del agua, piden permiso para tomar sus dones comprometiéndose a no tomar más de lo necesario:

“Según las tradiciones, antes de cada intervención en la naturaleza hay que solicitar el permiso de los espíritus protectores para poder trabajar la milpa o ir de cacería los rituales y las ceremonias que deben realizarse para ello y para agradecer los dones recibidos, son organizados y dirigidos por personas de edad avanza-

da. Funcionan como metáforas que les proporcionan seguridad” (Gabriel, 2010, p. 164).

La reflexión finalista, es decir centrada en los fines de la producción, puede sintetizarse en la pregunta que formula Hinkelammert y Mora: “cuál es el sentido de la vida: Vivirla”. La consigna se enlaza con el vivir sabroso de los pueblos afro americanos de Colombia, o al buen vivir *kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara) (Medina, 2001) de los pueblos andinos o sus equivalentes mesoamericanos como el *lekilaltik* (tojolabal), *lekil kuxlejal*” (Tzeltal) (Ávila, 2017).

4. EL jardín de los senderos que se bifurcan

La búsqueda de la substancia de esas otras economías, de esos otros mundos posibles, se bifurca con el giro decolonial, cuando en vez de buscar las referencias teóricas o de modelos en Occidente y sus intelectuales, se torna la mirada a las raíces autóctonas de los pueblos originarios, para comprobar que la racionalidad reproductiva sigue allí, vivita y coleando. Tal vez no se encuentra escrita en un tratado, ni formula una crítica de la economía capitalista, sino que se expresa mediante metáforas y analogías. Quizás nunca fue una teoría, pero seguramente consistió en un pensamiento hegemónico en algún momento.

Como ontología y como epistemología se encuentra silenciada, ausente diría Santos (de Sousa Santos, 2006), producto del epistemicidio o del colonialismo epistémico. Sus ideas y proposiciones convertidas, cuanto mucho en saberes y las más de las veces despreciadas como creencias y supersticiones (aunque manden a investigadores a explorarlas para apropiarse de esos saberes como hace la industria farmacéutica). Como práctica económica se encuentra subsumida al capital, y si algunos actores la reivindican, es por su utilidad para el funcionamiento del sistema.

Sin importar cuanto el colonialismo ha pretendido ocultar y despreciar los saberes, la racionalidad reproductiva sigue allí, presente en diversos grados en las concepciones de muchos pueblos mesoamericanos y andinos, pero no solo. También en muchas comunidades mestizas que, aunque urbanizadas, portan fragmentos de las categorías mediante las cuales observan el mundo y

actúan en él. La racionalidad reproductiva permanece como epistemología en la milpa campesina (Collin, 2017), basada en la diversidad, la complementariedad y de baja entropía, que produce bienes para satisfacer necesidades, bienes de uso más que mercancías y que mantiene relaciones armónicas con la naturaleza. Lógica de la milpa que ha sido agredida, estigmatizada, responsabilizada por mantener la pobreza y perseguida por décadas, tanto por extensionistas, como por académicos, en nombre del desarrollo, ya fuera en la versión de la revolución verde o de la globalización neoliberal. Agredida mediante la promoción de programas y proyectos que pretendieron, y en muchos casos, lograron sustituir la suficiencia alimentaria por el monocultivo orientado a la producción de mercancías, con dependencia tecnológica y más recientemente la subordinación campesina mediante la agricultura de contrato.

A pesar de todos los intentos por descalificarla y de los programas, planes y proyectos implementados para acabar con la lógica reproductiva, presente en el sistema de la milpa, muchos de los campesinos que quedan han optado por mantenerla de manera complementaria: dedican una parcela a la producción mercantil recurriendo a los paquetes tecnológicos y otras para el autoconsumo, donde reproducen las prácticas tradicionales, sus saberes ancestrales, y mantienen la diversidad y la complementariedad de las especies vegetales y animales. Otros, que habían abandonado o no recibieron los saberes ancestrales, emprenden caminos de la recampesinización, adoptando la agroecología u otras formas que recuperan esos saberes (Ule-Muñoz, 2022).

Si bien, como constata Grammont, muchos pobladores rurales ya no dependen de manera exclusiva de la agricultura y muchos otros han migrado (Grammont, 2009), también han portado y mantienen en el trabajo urbano asalariado, informal o de servicios las categorías de diversidad, complementariedad y la persistencia de la unidad doméstica (UD) como núcleo de la reproducción social, como constatan Coraggio (2020) y Razeto (2018), para la economía popular, con un pie en el capitalismo, y otro en la racionalidad reproductiva:

“Los ingresos de esta economía incluyen la masa de salarios por trabajos “formales o informales”, los resultados de la producción mercantil autogestionada, individual, familiar o asociada, los ingresos redistribuidos, las transferencias que re-

conocen el valor social del trabajo reproductivo y el valor implícito del trabajo doméstico, familiar y comunitario, basado en relaciones de reciprocidad. Según la coyuntura y el segmento social considerado, puede predominar el trabajo asalariado, el trabajo autónomo o el trabajo de reproducción, que en todo caso son complementarios” (Coraggio, 2020, p. 7).

La lógica reproductiva también se evidencia en sectores urbanos que no presentan antecedentes campesinos o mesoamericanos, sobre todo trabajando en actividades independientes, cuando las personas optan por trabajar lo necesario para vivir bien y mantener la armonía en la satisfacción de las necesidades, dando espacio y tiempo a las necesidades creativas, emocionales, afectivas y simbólicas. Es decir, quienes optan por vivir la vida, dirían Hinkelammert y Mora, y quienes se resisten a convertirse en monocultivos humanos. Ese modelo del éxito para el que presionan las lógicas productivistas y de competencia que promueve el modelo capitalista y exacerbadas por el neoliberalismo.

Las prácticas campesinas, populares y de otras personas y grupos en resistencia que mediante ardidés y resistencias (De Certau, 1996), escamotean espacios al mercado y logran mantener esferas de su vida en el campo reproductivo, coinciden con la propuesta teórica de Polanyi en cuanto a la simultaneidad en la vida cotidiana de los tres mecanismos de integración: el intercambio, la redistribución y la reciprocidad. Cada uno con su forma de circulación de bienes y servicios. En determinados momentos alguno de los 3 se vuelve hegemónico sin que los demás desaparezcan del todo. Esta visión dinamista de los procesos históricos de transformación, contraria a la lineal propia del evolucionismo, reconoce la existencia de procesos oscilatorios (Leach, 1976; Balandier, 1989), o en palabra del propio Polanyi (2006) de doble movimiento, que también podría ser triple, entre el mercado, la redistribución y la reciprocidad.

La redistribución, donde un centro acapara excedentes para luego redistribuirlos en forma de bienes y servicios, característica de muchos imperios, ha estado presente en tiempos recientes en los Estados de bienestar. Desde hace unos cuarenta años, la lógica del mercado viene apropiándose de espacios ocupados por el Estado, mercantilizando servicios como la salud, la educación,

el agua, las carreteras y todas las actividades que puedan ser rentables o susceptibles de obtención de lucro. Pero, a pesar de su agresividad, no han logrado apropiarse de todas las áreas persistiendo la presencia de espacios públicos: la educación pública, la salud pública entre otros, que se constituyen en campos de disputa, con vaivenes constantes en el marco de las políticas públicas.

Menos notorias o visibles, más bien invisibilizadas las prácticas de reciprocidad también persisten. Las feministas han realizado esfuerzos por visibilizar la *economía de los cuidados* (Federici, 2013). Desafortunadamente algunas feministas al reclamar el pago por dichas actividades promueven su mercantilización en vez de reivindicar la persistencia de la reciprocidad como mecanismo de integración no mercantil o mediado por el dinero. La reciprocidad persiste en las fiestas privadas o públicas, en los regalos que mantienen la lógica del don: la triple obligación de dar, aceptar y devolver; en préstamos sin interés, en las tandas, en las remesas y sobre todo en la persistencia de la UD como núcleo de la reproducción social, prácticas todas que forman parte de una subjetividad solidaria (Montoya, 2025).

El descubrimiento, en sentido literal, en tanto quitar el velo que ocultaba las prácticas y los conceptos que las animan en las sociedades mesoamericana y andinas, permite bifurcar a la economía solidaria, independizarla de los modelos europeos que reproducen la división del trabajo propia de la revolución industrial, agregándoles la organización cooperativa. Permite, por tanto, observar la existencia de modelos propios de las sociedades latinoamericanas, que retoman la existencia de sujetos colectivos como la UD y la comunalidad (Díaz, 2004; Martínez-Luna, 2002; Maldonado-Alvarado, 2015), así como prácticas de reciprocidad como el tequio y la mano vuelta, la minga, la Guelaguetza y el trueque. Un modelo de economía solidaria, propio de Abya Yala, que aún pervive, tal vez subsumido, pero activo y en resistencia, que propone un modelo civilizatorio, el del Buen Vivir.

Conclusiones provisionarias

Si se reconoce y acepta que los 3 mecanismos de integración: reciprocidad, redistribución y mercado, se presentan simultáneamente y difícilmente se puede plantear la eliminación o erradicación de alguno de ellos, por más destructivas

que puedan ser (ni las revoluciones pudieron). Parece ser que la tarea, para quienes propugnamos por una economía alternativa, consista en disputarles espacios a las otras dos. Es decir, transferir la satisfacción de necesidades del mercado y del Estado a la reciprocidad propia de la racionalidad reproductiva, como actos colectivos orientados a la autosuficiencia y la autonomía (Moura de Oliveira, 2023). Aunque suene extraño, supone retomar el principio medieval de la subsidiariedad (Hochschild, 1946), según el cual las instituciones mayores no deben suplantar las funciones que pueden realizar las menores, como las familias y las comunidades. No se trata de la autonomía individual que promueve el mercado y que proporciona el dinero, sino la autonomía colectiva proporcionada por la interdependencia y que se nutre de las relaciones de reciprocidad. Recuperar el trabajo autogestionado, productor de bienes, para la reproducción social, con formas de intercambio más centradas en la reciprocidad que en el precio, con producción a baja escala (de baja entropía), que restituya la dimensión creativa y recreativa del trabajo. Producción y consumo, que garantice la reproducción social a escala local, con niveles altos de autosuficiencia, restituyendo y reconstruyendo el tejido social, al asumir la interdependencia. Al tiempo que se reinserta el trabajo y la producción, en la vida social, en la ritualidad, en la fiesta y en lo amoroso.

Disputar espacios al mercado y al Estado supone revalorar la racionalidad reproductiva, la reciprocidad y las categorías relacionadas como los sujetos colectivos, la diversidad, la interdependencia, la complementariedad y la armonía y su importancia en la satisfacción de las de las necesidades. Es decir, trabajar en la construcción de una subjetividad no capitalista.

REFERENCIAS

- AGUILAR, E. (2024). *Sobre una teoría general de la Economía Solidaria*. CLACSO/ Universidad de Monterrey.
- ARRUDA, M. (2004). *Manuscrito de Mumbai*. FSM.
- AVILA, A. (2017). El “buen vivir” como horizonte: disputas de territorialidades, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas, México. En J. L. Sulvarán López, *Patrimonio, territorio y buen vivir* (págs. 205-229). Ciudad de México: Ediciones Navarra.

- BALANDIER, G. (1989). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BARKIN, D. y LEMUS, B. (2015). Construyendo mundos pos-Capitalistas. *Cultura y representaciones sociales 10*: 19, 26-60.
- Barkin, D. y Sanchez, A. (2019). The Communitarian Revolutionary Subject: New forms of social transformation . *Third World Quarterly*, 2019,, doi:10.1080/01436597.2019.1636370 .
- CATTANI, A. (2003). *A outra Economia*. Veraz.
- COLLIN, L. (2012). *Economía Solidaria ¿Capitalismo Moralizado o movimiento contracultural?* El Colegio de Tlaxcala.
- COLLIN, L. (2014). *Economía Solidaria, local y diversa*. CAEA/COLTLAX.
- COLLIN, L. (2017). La milpa campesina mesoamericana. Más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. *Alterra 2 (5)*, 104-128.
- CORAGGIO, J. (2004a). *De la emergencia a la estrategia: mas alla del alivio a la pobreza*. Espacio.
- CORAGGIO, J. (2004b). *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*. Espacio.
- CORAGGIO, J. (2009). Polanyi y la Economía Social y Solidaria en América Latiba. En J. Coraggio, *¿que es lo económico?* (pp. 109-170). ed CUCCUS.
- CORAGGIO, J. (2020). *Economía social y Economía popular. Conceptos básicos*. INAES.
- CORAGGIO, J. y CATTANI, A. (2009). *Diccionario de la otra economía*. UNGS/Altamira.
- DE ALMEIDA, I. (2000). *A Sintese de uma tragedia. Fe y Política*. UFOP.
- DE CERTAU, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2CapituloI.pdf>). CLACSO.
- DÍAZ, F. (2004). Comunidad y comunalidad. *culturas populares Indígenas*, 365-376 <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>.
- DOF. (2012). *Ley de la Economía Social y Solidaria*. Camara de Diputados de la Nación.
- DUSSEL, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Editorial docencia.
- ELIZALDE, A. M. (2006). Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el enfoque centrado en la persona. *Polis 16*, <https://journals.openedition.org/polis/4887>.
- EMAÚS (s/a). www.emausnet.org
- ESCOBAR, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Programa Democracia y Transformación Global / Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- FRAISSE, L., & Boulianne, H. O. (2001). *Economía solidaria. Propuestas para el siglo XXI*. alliance 21. org/ https://base.socioeco.org/docs/doc-202_es.pdf.
- FREIRE, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI Ed.
- GABRIEL, M. (2010). Reciprocidad y equilibrio-conceptos claves de la cosmovisión maya. *Acta Americana* 18, 1-2, 95-121.
- GAIGER, L. y Wanderley, F. (2014). *A economia solidária no Brasil: um análise de dados nacionais*. OIKOS.
- GARCIA, R. (2006). *Sistemas complejos*. Gedisa.
- GODELIER, M. (1967). *Racionalidad e irracionalidad en la Economía*. Anagrama.
- GONZÁLEZ, M. (2007). Otro Mundo es Posible. El sujeto y El proyecto para otra transformación social. . En J. Ferraro, *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, vol 2 (pp. 11-36). UAM/Itaca.
- GRAMMONT, H. C. (2009). La desagrarización del campo mexicano. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales* 50, 13-55.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2009). *Economía, Sociedad y VIvida Humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. UNGS/Altamira.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. UMSNH euna.
- HOCHSCHILD, J. P. (1946). *El principio de subsidiaridad y el ideal agrario*. mimeo. Nell-Breuning, Oswald von.
- ILLICH, I. (2006). *Obras Reunidas*. México: : FCE.
- LEACH, E. (1976). *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Barcelona, España: Anagrama.
- MALDONADO-ALVARADO, B. (2015). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, vol. 15 núm. 23, 151-169.
- MANCE, E. (2002). *Redes de Colaboracao Solidária. Aspectos economico-filosoficos: complexidade e libertacao*. Vozes.
- MARTÍNEZ-LUNA, J. (2002). *Comunalidad y Autonomía*. Gelatao: Estrategia por Revolución / http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/.
- MAX-NEFF, M. A. (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. biblioteca Ciudades para un Futuro más Sostenible (CF+S).
- MEDINA, J. (. (2001). *Suma Qamaña . La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: GTZ.
- MIES, M. y Shiva, V. (2020). *Ecofeminismo*. Icaria.
- MONDRAGÓN (s/a). <https://www.mondragon-corporation.com>
- MONTOYA, M. (2025). *Reproducción comunitaria de la vida. El “andar” de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita*. [Tesis Doctoral, Universidad Michoacana de San Nicolas Hidalgo].

- MOURA DE OLIVEIRA, G. (2023). *Movimientos Sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. UNISINOS/UNIFAL.
- POLANYI, K. (2009). *La gran Transformación*. Fondo de Cultura Económica.
- RAZETO, L. (1999). La economía de solidaridad: Concepto, realidad y proyecto. *Persona y Sociedad*, vol. XIII, núm. 2.
- RAZETO, L. (2018). *Economía popular de solidaridad: Identidad y proyecto en una visión integradora*. Edición Kindle.
- RIPESS (s/a1). <https://www.ripess.org/>
- RIPESS (s/a2). <https://www.ripess.org/europa-ripess-eu>
- RITZER, (2005). *La macdonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.
- ROBBINS, L. (1932). *Ensayo sobre la naturaleza y la importancia de la ciencia económica*. Macmillan.
- SCANNONE, J. C. (2019). Sabiduría popular y teología inculturada. *Stromata*, vol. 35, núm. 1/2 (1979), 3-18
<https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2398>.
- Socioeco.org (s/a). <https://base.socioeco.org/>
- SVAMPA, M. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad* 259,
<https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica.
- ULE-MUÑOZ, C. (2022). La recampesinización y sus expresiones territoriales. *Revista NERA*, vol. 25, núm. 64, 180-202.
- VEGA, J. (2018). La evolución de una organización cooperativa a un modelo híbrido: Internacionalización, financiación y crisis). *Revista de Responsabilidad Social de la Empresa*, núm. 30, 89-108.

**FRANZ HINKELAMMERT Y LA OBRA TEMPRANA DE MARX.
NOTAS SOBRE PENSAMIENTO CRÍTICO
Y HETERODOXIA MARXISTA EN CONTEXTO**

Adolfo Lizárraga Gómez*

Introducción

La abundante producción literaria de Franz Hinkelammert data de hace casi 60 años, como lo consigna casi cada uno de los también numerosos escritos sobre su obra. Sin embargo, tiene hilos conductores —de Ariadna, como él diría— que en cierto modo pueden descubrir su estructura conceptual y argumentativa, como también ha sido consignado en aquellos diferentes escritos que, en general, provienen de investigadores influenciados por ese autor de origen alemán.

En este trabajo queremos hacer un ejercicio de ubicación de la obra de Hinkelammert en la obra de Marx, desde la perspectiva de los que consideramos tres conceptos pilares que se entrelazan fundamentalmente en la obra del primero: el pensamiento crítico que él erige sobre la base de los conceptos de humanismo y de “ética de la emancipación”. La hipótesis es que eso ayudará a comprender mejor esos pilares de la obra de este autor de origen alemán.

Cabe advertir que, al leer la obra de Hinkelammert como una novedad, encontramos en ella dos características generales que consideramos la hacen de difícil comprensión. La primera, es su carácter circular y performativo, entendido como la emisión de un enunciado que refiere inmediatamente a su

* Doctor en Ética y Democracia. Profesor de Asignatura en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). adolfo.lizarraga@umich.mx

contrario y se afirma de esa manera, a la vez que anuncia un futuro determinado. La segunda, es que está escrita en forma de sentencias, o la emisión de tesis que no encuentran un desarrollo particular, sino que se inscriben en una dimensión general que, probablemente, requiere de un conocimiento profundo de postulados, tesis, autores y teorías, que Hinkelammert expone con erudición, particularmente en sus libros, y resume en diversos artículos y entrevistas.

Lo que podemos adelantar, y es de las partes principales que nos llama la atención, es su destacada e influyente presencia en América Latina desde una perspectiva heterodoxa respecto del marxismo en general, una heterodoxia caracterizada por la intención de superación del maestro que el paso en el tiempo de la realidad social habría posibilitado, es decir, debido a la historia social, característica que se inscribe en el interés particular que tenemos por el estudio de la obra de Marx desde la perspectiva de esa heterodoxia que, en la actualidad, al igual que Hinkelammert, gozan de gran prestigio, como es el caso del autonomismo que refiere a Negri o la ecología política de Gorz (2008), ejemplarmente, y que data de fines del siglo XX, preocupada en esos casos, por el desarrollo tecnológico de nuestro tiempo y el futuro que ese desarrollo depara, pero sobre todo, aunado a los movimientos sociales que también se expresan en la actualidad, como el ecologista, el feminista, el racial, el llamado “no binario”, etc. Tenemos la convicción, por otra parte, de que a esta heterodoxia la alcanza un planteamiento fundamental que proviene de Eduard Bernstein: el cuestionamiento de la realidad de la ley del valor como eje de la vida social moderna capitalista, por una parte y, por otra parte, el manejo de determinados conceptos y descripciones de la realidad que les toca vivir, que resultan familiares al leer sus obras, aunque no se mencionen unos a otros. Lo que también resulta notorio es la recurrencia a específicos y diferentes textos de la obra de Marx, para presentar sus desarrollos teóricos particulares. Así, Negri y Gorz, para seguir con ellos como ejemplo, tienen a la vista los *Grundrisse*, mientras que Hinkelammert lo hace con la obra temprana de Marx, que data de entre los años 1841 a 1844, es decir, destacadamente, desde su tesis doctoral hasta la Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*¹ (en adelante, *Introducción*).

¹ Esta es la traducción que da Hinkelammert a ese texto de Marx, que en alemán es *Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie*, el cual, por ejemplo, la Editorial Progreso, traduce como *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Seguiremos, pues, la traducción de Hinkelammert.

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, nos proponemos en este trabajo exponer de manera comparada en términos contextuales la obra de Hinkelammert, principalmente, con la *Introducción* de Marx con el fin de mejorar nuestra comprensión del planteamiento de Hinkelammert, por una parte, y su posible influencia, por la otra, en el pensamiento social latinoamericano. Para nuestros propósitos en el presente capítulo, tomamos como punto de referencia una cita que Hinkelammert hace de una parte fundamental de *El capital* de Marx y que dice: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (citado por Hinkelammert, 2007, p. 46). Concebimos que esta tesis es fundamental, en tanto es ejemplo de una autoubicación del propio Hinkelammert no sólo ante la realidad social capitalista, sino visto del desarrollo del saber moderno, a la vez que muestra un interés por ese saber por sus efectos sobre el medio ambiente que incluye a la naturaleza y al ser humano. En este sentido, la comprensión del pensamiento de Hinkelammert habrá de llevarnos a su planteamiento sobre lo que él denomina y comprende como “teoría crítica”, desde el concepto fundamental de “ética de la emancipación”, en el que se ubica como valor central el de “justicia”.

Cabe señalar, finalmente, que este recorrido nos lo permitió una lectura general de gran parte de los escritos de Hinkelammert, de la que concebimos como central su libro intitulado *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (Hinkelammert, 2007; en adelante, *Hacia una crítica*), y el que cierra su fructífera producción con carácter heterodoxo: *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (Hinkelammert, 2021), al que sólo veremos brevemente y como conclusión. Nos llaman la atención específicamente los subtítulos de esas obras. En el primer caso, anuncia la presentación de los materiales para la discusión desde planteamientos puntuales de su obra, y llega a lo que propone en el subtítulo final de la otra obra: el concepto de “trascendencia”. A este último concepto, sólo lo tendremos en cuenta a lo largo de la exposición, de principio a fin, sobre la hipótesis de que sustituye en la obra de Hinkelammert, al concepto marxista de “revolución”.

Haremos nuestra exposición en tres grandes y sumarias partes. En la primera, iniciaremos presentando la estructura conceptual de la obra de Hinkelammert, teniendo en cuenta *Hacia una crítica* y el artículo de Fernández (2023) que agrupa de manera clara y sugerente los planteamientos principales de aquella obra.² En esta presentación de la obra de Hinkelammert haremos comentarios precisos con el objetivo de irnos aclarando su planteamiento a la vez en su posible relación con la obra de Marx. Así, en la segunda parte, nos centraremos más en la ubicación conceptual de la referencia de la teoría de Hinkelammert: la *Introducción* de Marx, buscando conectarla con los principales planteamientos de Hinkelammert. Con base en lo que expongamos en estos apartados, en la tercera parte haremos una exposición sumaria de la obra de Hinkelammert que nos lleven a un apartado en el que planteamos algunas notas conclusivas, con el fin de determinar con mayor precisión nuestra comprensión de la heterodoxia de Hinkelammert y la posible trascendencia que él busca de la obra del maestro.

1. Humanismo y “justicia de la emancipación” en Hinkelammert, del mito a la religión

Según Fernández (2017), Hinkelammert desprende la ética de la emancipación, vuelto concepto, de su referencia al mito de Prometeo, el cual, a su vez, Hinkelammert habría concebido como fundamental y original del planteamiento de Marx en los años 1841 a 1843, en particular, desde su tesis de doctorado hasta la *Introducción* a su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (en adelante, *Introducción*). Hinkelammert trata el tema de “justicia de la emancipación” de manera específica en el último apartado de *Hacia una crítica*. Pero ese libro inicia con un apartado relativo a Prometeo que se presenta “A manera de introducción” de modo sugerente en el que señala el origen e hilo conductor religioso de la obra de Marx que, para Hinkelammert, es un

² La compilación de Fernández (2017), constituye un antecedente valioso al artículo de esa autora en el que nos apoyamos, pues hace un recorrido concentrado en un sólo lugar de la obra de Hinkelammert. Es destacable también la biografía de Hinkelammert realizada por Bautista (2007) que, por supuesto, requiere de una actualización, pero sin restarle ningún mérito a su análisis teórico-temático. Herra (2022) hace un resumen temático-temporal de este libro de Bautista. Las múltiples semblanzas biográficas y teóricas de Hinkelammert pueden verse resumidas en el texto de Hidalgo y Cubillo (2024).

atributo fundamental de su teoría en términos objetivos. De esa manera, en ese libro Hinkelammert sugiere un camino desde el mito de Prometeo hasta ese corolario, al que señala como “Síntesis y final”, sobre la ética de la emancipación; ese camino se estructura con una serie de pasos conceptuales práctico-realistas, la teoría crítica en cuanto tal. Se agrega a esta conformación estructural como referencia central, que su contenido es el “punto de vista” de la “emancipación humana” (Hinkelammert, 2007 y 2007a). Expongamos, entonces, cómo, con la influencia de la *Introducción* principalmente, concibe Hinkelammert la “justicia de la emancipación” como teoría crítica y como “emancipación humana”.

1.1. Teoría crítica y humanismo

Este apartado de *Hacia una crítica*, al que Hinkelammert señala como “Síntesis y final”, es breve, podría decirse sintético, y se divide en cuatro partes. Inicia con una introducción, sigue con un apartado que se titula “La ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano”, sigue con otro que se titula “La justicia de la emancipación”, y concluye con uno que titula: “El sujeto y el bien común”. Presenta, así, la formación de una teoría propiamente crítica, que contiene un valor máximo, el de la justicia, que resulta en un bien común sostenido en la subjetividad. Lo práctico de este planteamiento es que tendría que vislumbrar en general “la humanización del ser humano en pos de su emancipación” (Hinkelammert, 2007, p. 278).

El punto de partida de esta teoría crítica es la siguiente tesis: “El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, como aparecieron a partir de fines del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx” (Hinkelammert, 2007, p. 280). Este texto es similar, al menos en la forma, a cómo termina Marx su *Introducción*, en el que afirma ese autor que la emancipación del proletariado es la realización de la filosofía (Marx, 1967), Hinkelammert la expone en su forma particular. Marx se refiere en ese lugar a Alemania, y concluye: “La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado. La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no

puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía”. Hinkelammert, por su parte, actualiza esta tesis universalizando su planteamiento: “Como el mundo ahora es secular, la humanización es necesariamente universal... Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas” (Hinkelammert, 2007, p. 279). En tanto que Hinkelammert hace esta afirmación desde América Latina, en donde forma su teoría, cabe hacer aquí el siguiente comentario. Sobre la base y guía del pensamiento de Marx, se estaría planteando en esta actualización y universalización de la tesis de Marx, una perspectiva occidental que da contenido al materialismo histórico. Esto es, la tesis de Marx alude —como expondremos más adelante— a lo que él señaló como “pre-historia de la humanidad” a partir de Alemania, Francia e Inglaterra. Nos deja, entonces, ante el dilema de cómo se relaciona esta perspectiva, digamos, occidental, con otros pueblos, por ejemplo, a los que Marx llamó “asiáticos” (Marx y Hobsbawn, 1971, pp. 26-47), como aquellos que en América Latina recibieron a Europa.

Siguiendo la intención de definir “pensamiento crítico”, actualizando y universalizando el pensamiento de Marx, Hinkelammert afirma: “... ahora han aparecido los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa [...] El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa” (Hinkelammert, 2007, p. 280). Efectivamente, Marx se refiere en su *Introducción* a la Alemania que está en tránsito de la Edad Media a la modernidad capitalista, impulsada por la burguesía, su tesis y universalización occidental, tienen otro punto de partida. Hinkelammert emprende la estructuración de un concepto práctico de teoría que tiene por referencia la formación de una “ética de la emancipación”, que, como concepto, se materializa en un valor nuclear: la justicia que oriente hacia la emancipación, no como concepto abstracto, sino como proceso de vida que resulte en “la relación de sujeto y bien común, que subyace al proceso”. Este proceso vital es del ser humano.

1.2. *El ser humano como ser supremo para el ser humano*

Con base en la obra de Marx de los años 1841 (Tesis de doctorado y mito de Prometeo) a 1844 (*Introducción* y ética de la emancipación), como decíamos, Hinkelammert funda su teoría, teniendo en cuenta el proceder de Marx ante el tema de la religión en su forma occidental, es decir, desde aquella que inicia en Grecia y llega a Alemania. El planteamiento ante el que hemos quedado, puede completarse aludiendo a la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*, en el que Marx se confronta con la teoría crítica que él enfrenta. Alemania, Inglaterra y Francia, para él, son realidades sociales que dan contenido a los conceptos de las teorías críticas que se desarrollan en esos países: ejemplarmente, la de Hegel en Alemania (la de Feuerbach, todavía en la *Introducción*) y, siguiendo el de la burguesía que se impone en ese país, el de la economía política inglesa y francesa. Pero, en tanto realidad social, Marx concibe un humanismo reconocido en sus propias obras en las cuales se refleja su creador. Este proceso creativo habría de convertirse en un acto de fe y de divinización de sí, en tanto que se vuelva conciencia de que ese es el proceso de su vida y de que esa es su realidad. Estas obras con ese componente de la conciencia de su creador, se reflejan en el pensamiento y se constituye, así, un “imperativo categórico”, que concibe al ser humano en el centro de la vida humana, sobre la base de que se ha constituido un proceso en el que se echan “por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. En Marx, este sería un acto radical o revolucionario. Hinkelammert prefiere el término “trascendental”, que sería más general, como lo sería el de “ser humano”, que da pie a un concepto de libertad que también se fortalece como valor fundamental.

Esta libertad trascendental humana en Hinkelammert, propiciaría una “buena vida”, convirtiendo a la humanización en punto de partida de lo humano como necesidad de supervivencia. Así, libertad y necesidad se unen como valores fundamentales de la supervivencia humana, y dan fundamento y sentido al concepto de “divinización del ser humano”, que tiene realidad como proceso de vida y se expresa en los movimientos sociales, como el de “los estudiantes en Zürich, Suiza” que pidieron la divinización de la humanidad.

Hinkelammert lleva al punto en que, en este proceso social real, expresado en los movimientos sociales, encuentra su generalización desde un espacio particular. En América Latina, dice:

“ha aparecido la teología de la liberación”, formando su particular “pensamiento crítico” o contribuyendo a ese pensamiento crítico social-real que, a su vez, y necesariamente, se hace preguntas que Marx no formuló, pero que su teoría propició. El planteamiento de este movimiento que constituye la teología de la liberación, es concebir la “fe humanista”, la de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007, p. 285).

Se ha trascendido, así, la doctrina marxista, pero en vez de confrontar la “razón pura” como hace Kant, se confronta a la “la razón mítica”, de la que ahora se desprende otro valor fundamental: el de la justicia.

1.3. “La justicia de la emancipación”

Marcuse había hablado de una “ética de la revolución”, es decir, había representado una “teoría de la revolución” que busca exponer la diferencia en la concepción de la violencia en la que alguna de ellas podría ser justa y no mala: aquella que lleva a liberar a la humanidad de la opresión (Marcuse, 1970). Es probable que esa concepción sea válida en determinada historia. Hinkelammert, por su parte, afirma: “La tesis es: La sociedad capitalista produce la riqueza socavando las fuentes de la producción de la riqueza” (2007, p. 287). En la *Introducción* (Marx, 1967, p. 14), Marx dice: “la que forma el proletariado no es la pobreza que *nace naturalmente*, sino la pobreza que *se produce artificialmente*, no la masa humana mecánicamente agobiada por el peso de la sociedad, sino la que brota de la *aguda disolución* de ésta”. En ambas tesis se expone la contradicción fundamental de la sociedad burguesa: se produce a sí misma, socavando aquello que la produce y, por lo tanto, tendría una naturaleza que Hinkelammert llama suicida. Y esta naturaleza suicida se fundamenta en el socavamiento de lo que le da origen universal: en el caso de Marx, el proletariado, en el de Hinkelammert, la humanidad. La tesis de Marx alude a lo natural y a lo artificial que denota una formación social anti-social.

La de Hinkelammert enfatiza el planteamiento de Marx como “fuentes” de la riqueza, en la que participa el humano y su objeto de producción: la naturaleza. Se desprenden de esta tesis un sentido relativamente moral entre el bien y el mal, con un sentido de poder de determinación sobre la vida, que en Hinkelammert alude al concepto de sujeto y al del bien común.

1.4. “El sujeto y el bien común”

El concepto de emancipación llevó a la identificación de dos entidades universales que se confrontan: en Marx son burguesía y proletariado, en Hinkelammert sociedad moderna y movimientos sociales. En Marx, el proletariado puede conformar la humanidad, en Hinkelammert los movimientos sociales. En ambos casos, es la conciencia de sus obras y el direccionamiento que a ellas le den para alcanzar objetivos que determinan su identidad social y vital. En ambos casos, se erige una entidad real de la teoría. Pero, los conceptos fundamentales a formar son aquellos que se reconocen como valores nucleares, e inician con el de libertad buscando “un bien de todos en sentido de vida humana concreta” (2007, p. 289). La libertad encuentra límites en la necesidad de una comunidad bondadosa y generosa, basada en la justicia. Esta universalidad basada en el componente social requiere de la emancipación que será, inmediatamente, la emancipación de la humanidad. Es esta humanidad emancipada el sujeto, el humanizado, el que busca la teoría crítica a la que alude Hinkelammert con base en la obra de Marx. Comentemos entonces la base del planteamiento de Hinkelammert: la obra del Marx temprano, en particular, la *Introducción*.

2. Religión y filosofía en la emancipación humana en Marx

El principio del planteamiento de emancipación de Hinkelammert es, como mencionamos arriba, es un texto que extrae de la *Introducción* y que reza así: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Esta universalización de Hinkelammert de lo humano, podría tener también particularidades en el planteamiento de Marx en su *Introducción*, sugeridos en la breve interpretación que hace Sánchez (1970): la contradicción entre la universalización teórica o ideal y la universalización a partir de lo particular real. En este sentido, cobra relevancia interpretar el texto de Marx de modo contextual. La universalización de la mencionada tesis de Hinkelammert, podríamos ubicarla en algunas afirmaciones que Marx hace en su texto acerca de tres conceptos fundamentales. El primero está dado por su definición de crítica, que denota el contexto particular y que de alguna manera influyen en el conjunto del texto. El segundo, y que da con al menos una doble significación al concepto que interesa a Hinkelammert, el de “humano”, en tanto que lleva al de emancipación y, el tercero, en cuanto a la teoría crítica que acompaña al de emancipación.

El contexto de la *Introducción*, el concepto de “crítica” tiene que ver con la actividad de Marx en ese año en que aparece: abril de 1844. A fines de marzo de 1843, la *Rheinische Zeitung* es clausurada por el gobierno prusiano acusada de atacar a las instituciones, tanto religiosas como políticas; es sugerente que entonces Marx emprenda una crítica a la filosofía del derecho y del Estado. Este evento forma parte de las diversas acciones contra la libertad de prensa que emprendió el Estado Prusiano desde diciembre de 1841 y que entraron en vigor en enero de 1842. En febrero de 1843, Marx inició su actividad contraria al Estado Prusiano con una serie de textos que unen política y religión. En un artículo que tituló “Notas sobre la novedosa instrucción prusiana de censura”,³ escribió Marx: “La crítica oficial es la censura, sus monjas son las monjas críticas que, por lo tanto, deberían ubicarse al menos en un campo exentas de la crítica” (Marx y Engels, 1981, p. 3). Y más adelante dice:

“La confusión de la política y los principios religiosos cristianos, conforma ya la denominación oficial. Queremos aclarar esta confusión con una palabra. Reconocen sólo la religión cristiana en un Estado en el que hay católicos y protestantes. Ambos tienen iguales demandas y obligaciones ante el Estado. Omíten las

³ El título original es “Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion”, y lo tomamos de Marx y Engels (1981). La traducción de este título y de todas las citas que de este texto hagamos serán nuestras.

diferencias religiosas y exigen que el Estado sea la realización de la razón política y del derecho. Pero queréis un Estado cristiano. Si su Estado es meramente cristiano, los católicos no la reconocen como su iglesia y deben rechazarla como herética, cuya esencia es contradictoria. A la inversa, si convertís el espíritu general del cristianismo en el espíritu particular de vuestro Estado, seguiréis decidiendo a partir de vuestro protestantismo cuál será el espíritu general del cristianismo. Vosotros determináis qué sería un Estado cristiano, los tiempos recientes les han enseñado que los funcionarios individuales de gobierno no pueden trazar los límites entre el Estado y el mundo, entre el Estado y la Iglesia. No los censores, sino los diplomáticos fueron quienes decidieron sobre esta confusión de conceptos mediante la negociación” (Marx y Engels, 1981, pp. 3 y 12).

Esta extensa cita reúne el conjunto de conceptos y personas que enfrenta Marx en ese tiempo y que, como afirma Sánchez (1970), están presentes en su texto: funcionarios reales y acomodo relativamente confuso de planteamientos ideológicos, políticos y jurídicos.

Así, Marx habla en la *Introducción* de religión en general y no de determinados principios religiosos particulares, enfrenta aquella religión que decide el todavía reino prusiano que actúa como cristiano o como protestante o como católico, según sea conveniente. Pero destaca de este planteamiento que se dirige en este caso, contra el Estado, en tanto que, como dice en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (en adelante *Prólogo*), es producto de las condiciones de la realidad social específica. De esta manera, inicia Marx la *Introducción* diciendo: “Para Alemania la crítica de la religión esencialmente ha terminado, y la crítica a la religión es la condición previa a toda crítica. [...] El fundamento de la crítica irreligiosa es: *los hombres hacen la religión*, la religión no hace a los hombres. La religión es la autoconciencia y la autoestima de los hombres, que aún no se han vuelto tales o ya se han perdido de nuevo”. Pero viene a continuación una afirmación relativamente oscura. Dice Marx: “Pero *el hombre* no es un ser abstracto acucillado fuera del mundo” (Marx y Engels, 1981, p. 369). Esto es, Marx se refiere a una humanidad concreta, aún a la religiosa. Siguiendo todavía a Sánchez (1970), Marx se refiere, en primer lugar, específicamente a los funcionarios estatales prusianos —incluido el rey Friedrich Wilhelm IV— a quienes Marx enfrentó y que,

como se dice en el texto citado, manejan a conveniencia normas y leyes y con ellas, la política y la religión, determinando, en primer lugar, una forma social particular en Prusia y, en segundo lugar, pero en el fondo, siendo producto y agentes de esa forma social específica. Es decir, la universalidad de la humanidad siempre es particular. De esta manera, es posible hablar de la realidad social y de la humanidad alemana, la francesa y la inglesa. En esto Hinkelammert dice acertadamente que la humanidad está siempre en acción, pero si bien, tiene un ser universal, sí es esencial o particular.

Por otra parte, Marx también se refiere aquí a la filosofía especulativa a la que se enfrentó a partir de la filosofía de Feuerbach en ese tiempo, en primer lugar, con *La esencia del cristianismo* y, luego, los libros que se publicaron en 1843: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Fundamentos de la filosofía del porvenir*. Con lo que llegamos a la teoría crítica de ese año y a la “esencia de la crítica”. La humanidad viene como universalidad en Marx desde el planteamiento de Feuerbach en sus diferentes textos antirreligiosos con lo que Marx converge totalmente (Marx, 1980).⁴ Esta esencialidad se traduce en una determinada crítica que, dice Marx, oficialmente es la censura. Así, en la *Introducción* emprende una definición multimodal de crítica, en la que, haciendo un ejercicio de dialéctica, entremezcla planteamientos ilustrados, feuerbachianos, hegelianos y propios. Escribe Marx:

“¡Guerra a los estados de cosas alemanes! *Es cierto que se hallan por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica*, pero siguen siendo, a pesar de ello, objeto de crítica, como el criminal, que no por hallarse por debajo del nivel de la humanidad, deja de ser objeto del *verdugo*. En lucha contra ellos, la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino un arma. Su objeto es el *enemigo*, al que no trata de refutar, sino de *destruir*. El espíritu de aquellos estados de cosas se halla ya refutado. De por sí, esos estados de cosas no son *dignos de ser recordados*, sino tan despreciables como las *existencias* proscritas. La crítica de por sí no necesita llegar a esclarecer ante sí misma este objeto, pues ya ha terminado con él. Esa crítica no se comporta como *un fin*

⁴ De modo muy sugerente, concluye Marx su carta a Feuerbach diciendo subrayando el texto: *Ganz der Ihrige* (Completamente suyo).

en sí, sino simplemente como un *medio*. Su sentimiento esencial es el de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia*” (Marx, 1967, p. 5).

Con base en una carta que dirigió a Feuerbach en agosto de 1844 (Marx, 1980), esta afirmación puede dividirse en dos partes en las que Marx enfrenta no sólo al pensamiento del gobierno pre-burgués alemán, también al burgués, en particular, el de ese país específicamente, y también al socialismo y anarquismo representado por Bruno Bauer.

La primera de esas dos partes, va desde que inicia la cita hasta “proscritas” y tiene que ver con un escrito que Marx publicó en junio de 1842 en la *Rheinische Zeitung* criticando a la *Kölnische Zeitung*, dirigida por Karl Hermes, un liberal que defendía los principios burgueses de Prusia. Ante las críticas de Marx, Hermes había hecho una denuncia contra la *Rheinische Zeitung* y pedía que fuera clausurada por criticar al “Estado prusiano y a la religión cristiana” (Marx, 1981, p. 600). En esta denuncia Marx reitera la unidad entre lo político y lo religioso, pero de un modo en el que la crítica se convierte en un arma destructiva, pues ya no se busca refutar, sino destruir. La confrontación es directa y se toma como criterio la unidad entre política y religión, esto es, entre Estado prusiano y religión cristiana, para fundirse en lo político burgués mediante hombres determinados que son sus agentes y funcionarios. Esa perspectiva habría dejado al descubierto, en conclusión, que sólo la confrontación podría dejar vivir un espacio como la *Rheinische Zeitung* y a una determinada forma de pensar: los llamados por Hermes “jóvenes hegelianos”.

La segunda parte de la afirmación de Marx citada, se refiere a esos “jóvenes hegelianos”, en particular, un grupo representado por los hermanos Bruno y Edgar Bauer a quienes Marx y Engels dirigieron su libro *La Sagrada Familia*, como Marx le anunció a Feuerbach que lo haría. Bruno Bauer, el mayor de ellos, se había autodenominado líder de ese grupo en el que Marx llegó a participar, adjudicándose según Marx el privilegio de la “crítica”, y la habría sacralizado en una revista fundada por él bajo el nombre de *Literatur-Zeitung*, en la que el “tono... es de desprecio carente de pasión” (Marx, 1980, p. 182), el “carácter de esta *Literatur-Zeitung* puede resumirse así: la ‘crítica’ es convertida en un ser trascendente. Estos berlineses no se tienen por *hombres* que *critican* sino por *críticos* que *accesoriamente* tienen la desgracia de ser hombres. Por

consiguiente, la única necesidad *real* que reconocen es la necesidad de crítica *teórica*” (p. 181). Y cierra Marx diciendo:

“Se trata, pues, de una crítica que se extravía en un triste espiritualismo con pretensiones aristocráticas. La *conciencia* o *autoconciencia* es considerada por ellos como la única cualidad verdaderamente humana. El amor, por ejemplo, es negado porque el amado no es en él más que un “*objeto*”. ¡Abajo el objeto! Esta crítica se toma por el único elemento *activo* de la historia. Frente a ella, la humanidad entera no es más que la *masa*, una masa inerte que sólo adquiere valor por oposición al espíritu. Por lo tanto, el mayor crimen de un crítico consiste en tener *sentimientos* o *pasiones*; según ellos, debe ser un *sofós irónico y helado*” (pp. 181-182).

En suma, Marx plantea de manera acotada el principio de “humanidad”, en la medida en que la religión pudiera convertirla en seres que actúan contra sí mismos, alienadamente, y que Marx puede observar tanto en el Estado prusiano, como en el socialismo y anarquismo con el que él convive en esos tiempos. En este sentido, va adquiriendo el planteamiento de Hinkelammert cierta coincidencia con el de Marx. Primero, la necesidad de ser conscientes de qué se está haciendo cuando se actúa, teniendo en cuenta que se trata de actos humanos que deben tener, como diría Cortina (2008), una relación cordial con lo otro. El objeto no ha de ser concebido, entonces, un ser “negativo” o destructivo, ni ajeno, forma parte del entorno al que debemos atender y, en su caso, conocer en la acción desde principios que, por otra parte, en estos textos, Marx no anota.

Así, se llega a una tercera dimensión del planteamiento de Marx en la *Introducción* que dice: “El sueño utópico, para Alemania, no es la *revolución radical*, no es la *emancipación humana general*, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio.” Aquí aparece lo que en Hinkelammert podría guiar a la llamada “ética de la emancipación”. Pero se complica la interpretación de “humana en general”, primero, por el probable significado del término “general” y, segundo, por lo que se entendería por “revolución radical” en términos de humanidad. Si bien Marx, como dice Sánchez (1970), sigue el

señalamiento universal de “hombre” de Feuerbach, cada vez es más distintiva su intención de particularización.

Marx enfrenta, como decíamos, a la realidad prusiana de su tiempo y lo hace desde la perspectiva de un joven hegeliano contra Hegel, que, con la prudencia que falta a sus compañeros representados por Bruno Bauer, asume su carácter de filósofo que sólo puede presentarse como teoría sujeta a la actividad humana. Pero ésta ha de ser una actividad humana que se torna radical: la del proletariado. En lo teórico, Marx acababa de leer el texto de Engels sobre la situación obrera en Inglaterra y lo publicó en el mismo número que su *Introducción*. Y en lo práctico, su visita a los centros industriales franceses le había dejado en la perspectiva de tres tipos de trabajadores y podía compararlos. Le dice a Feuerbach en la citada carta:

“Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo. El proletario inglés hace también enormes progresos, pero le falta todavía el sentido que tienen los franceses para la cultura. Tampoco puedo dejar de subrayar los méritos teóricos de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Aunque el artesano alemán es todavía demasiado artesano” (Marx, 1980, p. 180).

La emancipación humana está dada en términos concretos en la creación del ser humano en su radicalidad que el joven Marx ve en las pasiones, en particular, el sufrimiento y la sensibilidad ante ese sufrimiento que es producido a su vez, en términos burgueses, por el afán de lucro producido por la propiedad privada, términos éstos últimos, tomados del texto de Engels. Esta es una crítica apasionada diferente a la que muestra la “clase media” que ve en Alemania: la de los burgueses y los socialistas. Se encuentra ante la trampa de que los artesanos alemanes —forma del trabajo todavía propio de la época preburguesa— sigan en el proceso de emancipación a los burgueses que, por los ejemplos de Francia e Inglaterra, llegarían a la situación de esa clase obrera francesa y a la inglesa que Engels denuncia.

La forma particular, probablemente muy personal, de la humanidad que tiende a la universalización, es la que plantea la filosofía de modo racional y

real (Hegel, en pro de la modernidad burguesa, y luego Feuerbach, contraria a la de Hegel) y de modo motivado y, en cierto modo apasionado (los “jóvenes hegelianos”), pero de modo práctico, el proletariado, cuyo modelo es el francés, práctica y específicamente, y el inglés (teóricamente todavía), algo que Marx estaba ya trabajando cuando escribe a Feuerbach la mencionada carta, y aparece en los llamados *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico-filosóficos*. Esta particularidad es también para la Alemania que vive Marx y que sólo puede hablar de emancipación como crítica a la religión, y encuentra su universalización en el proletariado como aquel producto del estado asocial de cosas fundado por la burguesía.

2.1. Diferencias básicas entre Marx y Hinkelammert: contexto histórico y futuro social posible

El contexto de la obra de Hinkelammert anuncia sus diferencias con la obra de Marx que, si bien parecen obvias, es necesario precisarlas lo más claramente posible. Ambos comparten la nacionalidad alemana, pero Marx sitúa su objeto de estudio en tres países europeos: Prusia, Francia e Inglaterra. Si escuchamos (Heidegger) lo que anota Marx desde el prólogo a su *Miseria de la filosofía*, cuando se hace teoría, es importante tener claro la situación histórica, esto es, el tiempo y el espacio desde el que se teoriza. Así, en el segundo capítulo de esa obra, le recuerda a Proudhon que es francés y que teoriza desde Francia, interpretando a un alemán. Desde el prólogo de ese mismo libro, dice Marx que, para ser filósofo, ha de recobrar su origen alemán; para ser economista, ha de volverse inglés. Cuando Marx escribe su *Introducción*, se encuentra en Francia, donde se publica en el único número de los *Anales Franco-Prusianos*, antes de separarse de su co-editor Ruge. Por su parte, Hinkelammert escribió su obra en América Latina, sin negar su origen alemán. Es probable que la realidad latinoamericana en la que Hinkelammert desarrolla su trabajo sea la de un Estado fundado en una de aquellas que Marx habría señalado bajo el concepto de “asiático” (Bartra, 1969). Aunque en esta América Latina de Hinkelammert, ya es hegemónica la cultura burguesa, apoyada todavía en la religión católica, que proviene de la imposición de un Estado colonial (Oszlak, 2007; Barba, 2021). El Estado prusiano al que se enfrenta Marx, impone, incluso, la religión

que se practicará, destacadamente el cristianismo, combinado con el protestantismo. En la realidad de la obra de Hinkelammert se combina el catolicismo con lo secular.⁵

La posibilidad de superación, entonces, que ambos ven de la sociedad burguesa, les hace diferir en cuanto a la sociedad que la sustituiría, incluso, el tipo de teoría que cada uno de ellos puede desarrollar dada la realidad social sobre la que la forman. El de Marx, en suma, es un pensamiento que surge y confronta de modo occidental a la sociedad en la que vive, y transita por la filosofía desde la antigua Grecia y llega a Alemania,⁶ y la realidad burguesa puede ser superada radicalmente por una clase fundada por la sociedad burguesa europea: el proletariado, una humanidad particular (“una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa” [Marx, 1967, p. 14]). El pensamiento de Hinkelammert tiene una realidad en que esa humanidad particular (el proletariado) no parece tener un lugar tan privilegiado, y habla de humanidad de modo universal, sin particularidades, lo que le da también a su concepto y ética de la emancipación ese carácter universal. Así, como en el caso de la heterodoxia marxista, por ejemplo, de Hardt y Negri (2004), la superación de la realidad capitalista se encuentra en todo movimiento social particular que requiere, a su vez, de su entrelazamiento con otros para encontrar la vida en común que supera a la burguesa. Al igual que aquellos autores, este entrelazamiento universalizante conforma la democracia, Hardt y Negri la ven desde una teoría de la multitud, Hinkelammert desde una latinoamericana Teología de la Liberación.⁷ Desde esta perspectiva, la emancipación latinoamericana muestra sus particularidades en el marco de la universalización burguesa que se manifiesta en el mercado. Este planteamiento coincide con la

⁵ “... de acuerdo con Hinkelammert, el renacimiento y la modernidad (entendida ésta desde la perspectiva crítica de Marx), no son la superación del mito cristiano original sino su actualización secular” (Angarita 2020, p. 437).

⁶ Este carácter occidental de su objeto de estudio es el que le señala Marx (Marx/Engels 1980, pp. 60-65) a Vera Zasulich en su carta de marzo de 1881, y ya había señalado en 1877 en una carta al director de la revista *Otichéstvennie Zapiski*. Sobre la filosofía y occidente en el pensamiento de Marx, cf. Echeverría (2011). Los textos sobre el debate del marxismo occidental son abundantes, nos permitimos destacar Anderson (1976), Lasurdo (2019) y Ipar (2019), que recogen este debate.

⁷ Hinkelammert apenas si menciona a Negri en alguno de sus escritos, Hardt y Negri no mencionan a Hinkelammert, pero sí a la Teología de la Liberación en su Hardt y Negri (2009), por la que muestran simpatía y la delimitan a esta realidad particular.

crítica de la economía política de lo digital, sin que se identifiquen la producción de valor o la raíz de la sociedad a la que enfrentan está en la circulación, tesis que proviene de Dallas Smythe (Fuchs 2014).⁸

La dramática disyuntiva, no será ahora la consigna de Engels: “socialismo o barbarie”. Hinkelammert la describe en dos formulaciones en torno a lo racional. La primera dice: “Yo soy, si tú eres”, a la que llama “criterio de racionalidad liberada” y tiene enfrente a su contraria: “yo soy, si te derrotó”, a la que ese autor llama “criterio de racionalidad irracional”. Hinkelammert toma partido por la primera, a la que encuentra, particularmente, en las sociedades a las que Marx habría agrupado en su concepto de sociedades asiáticas, es decir, aquellas que tuvieron un desarrollo, si no paralelo, sí diferente al que llevó al capitalismo sobre el que él desarrolla su teoría. Estas sociedades confrontan su esencia en tanto han de ser colonizadas por las sociedades capitalistas, negando su racionalidad. Estas sociedades capitalistas a las que se refiere Hinkelammert, habrían de tener en el mercado su completud negativa, o “irracional racionalidad” que significan la muerte, contraria a la vida que aquellas sociedades a las que se opone y que podría representar. Pero, para confrontar en lo teórico esa completud de las sociedades capitalistas, para Hinkelammert, Marx deja de ser la opción, pues no llegó a la sociedad de la comunicación y, con ello, a la “libertad de pensamiento”, que completaría una teoría que enfrente al mercado de la sociedad de la comunicación y, con ello, a la totalidad del capitalismo en el presente.

Así, Hinkelammert llega a la misma conclusión de la heterodoxia marxista actual, como la de Hardt y Negri, entre muchos otros,⁹ que proponen completar la teoría sobre el desarrollo moderno mediante una teoría del mercado y la comunicación, recurriendo a otros autores; por su parte, Hinkelammert dice que recurre a la obra de Polanyi (Hinkelammert, 2020), que enfrenta el apropiamiento de la comunicación por parte del mercado y, con ello, del derecho de libertad de pensamiento. Pero “Marx... bloqueó una solución de este tipo con su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis de Marx con los argumentos de Polanyi (*sic*) para llegar a una teoría

⁸ Smythe (1977) dirige su disquisición, en particular, contra el marxismo que él llama “occidental”.

⁹ En general, estos autores se ubican en la llamada economía política de lo digital, cf. Ouellet (2025), aunque se ha erigido una corriente más ortodoxa representada por Fuchs (2016) y Knoche (2024).

del mercado” (Hinkelammert 2020, p. 55). Esta tesis es polémica, pero por falta de espacio no comentaremos aquí.

Al resumir la estructura del pensamiento de Hinkelammert, este autor sugiere la posibilidad de ir más allá de cualquier teoría e ideología, buscando alcanzar el desarrollo o un futuro mejor que ha de ser —según su concepción— lo común (Fernández y Silnik 2012). En esta parte, además de converger con la teoría de Hardt y Negri y con la economía política de la comunicación, también coincide con el pensamiento anti-instrumentalista de la Escuela de Frankfurt, y que rechaza el cálculo o pensamiento instrumental, por una parte, aunque también se pronuncia por la acción en cuanto tal, aún a pesar del pensamiento y la racionalidad. En esta parte, Hinkelammert —aunque evita decirlo, incluso a pregunta expresa de Fernández y Silnik— se sitúa en la forma en que Marx concibe el modo de ser moderno capitalista, y que significa citando a Goethe: “En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto. En el principio era la acción. De ahí que hayan actuado antes de haber pensado” (Marx, 2008, p. 105). Es posible que Hinkelammert quiera invertir el sentido que Marx da a este texto, al continuar con la explicación de su tesis diciendo: “La acción tiene sentido en sí y tiene sentido por otros, no es individualista, hay un sentido común, relacionado con un bien común, pero fuera del cálculo de beneficio o de éxito” (Fernández y Silnik 2012, p. 4), pero habría que preguntarse la relación de la tesis sobre la acción a la referencia que tiene Goethe: la Biblia.¹⁰ La inversión de sentido que Hinkelammert da a esta tesis de Marx habrá de presentarse y desarrollarse en la estructura de su obra.

Al respecto, Fernández (2023), agrupa el conjunto de la teoría de Hinkelammert en seis apartados, los cuales podríamos concentrar en dos. El primero, abarca las tres primeras partes que presenta Fernández en los que resalta el carácter de la naturaleza social del ser humano y caracteriza el humanismo de la obra de Hinkelammert y su adhesión a la lucha por el medio ambiente, que no es sólo natural, sino que, al igual que lo plantean otros marxistas heterodoxos, como Moore (2020) y Gorz (2008), por ejemplo, o más ortodoxos como Foster (2021), lo concibe como todo lo que hay en torno

¹⁰ En alemán el texto dice “Am anfang war der Tat”, que literalmente podría decir: “En el principio fue la obra o el hecho. En cualquier caso, no sólo tiene el sentido que Goethe quiere darle a esa paráfrasis del versículo de la Biblia” (Marx, 2009, p. 1051), sino el que Marx ha de darle al actuar moderno.

a cada individuo y la sociedad. Esta posición posibilita al menos dos hipótesis. La primera, en términos marxistas, es que Hinkelammert toma partido por el valor de uso o la forma natural del producto del trabajo, aquella parte que resuelve una necesidad natural que, como decíamos, no es una mera satisfacción de esa necesidad, sino que muestra una relación cordial entre los individuos, tanto de quien produce, como de quien distribuye y de quien consume, en la que el intercambio conecta con esta cualidad humano-natural que es preciso describir y explicar. Sobre esta base, es posible pasar a un segundo plano de la teoría de Hinkelammert, en el que la satisfacción individual de una necesidad natural pierde una pureza que la separa de su entorno, y su carácter social conecta en principio con la posibilidad de un desarrollo que, al menos, explique su existencia desde su origen. Bajo una disquisición sobre la relación entre los conceptos de infinitud y finitud, será posible vislumbrar una concepción de dialéctica, aunque no es claro si este es el concepto que quiere Hinkelammert en realidad poner en evidencia, pues aquello que ha de superarse aparece como punto de partida, incluso, como base para el desarrollo posterior a esa superación. Se alcanza así, un tercer plano de la teoría de Hinkelammert, al que Fernández llama filosofía, pero, quizás para separarla de la mera especulación, especifica que es una “filosofía de la historia”. En este sentido, es posible prever que el concepto de “superación” alcanza cierto parecido con el término *Aufhebung* de Hegel, sin que Fernández lo presente de esa manera, sino que tendría que descubrirse de la exposición de la obra de Hinkelammert.

El concepto de *Aufhebung* define la superación como “negar conservando” (Hegel, 1994, p. 72). Desde esta perspectiva, tenemos que la historia y la acción a las que se refiere la obra de Hinkelammert, describen desde la producción no sólo de satisfactores de necesidades, sino también de relaciones sociales de distribución e intercambio materializadas en instituciones que resultan útiles, como lo son los medios de producción desarrollados en el capitalismo para la producción, para alcanzar la superación de esa “forma social”, como la llama Marx, pudiendo compararse este proceso como el que anuncia el autor de *El capital* en el prólogo a la primera edición de esa obra: la exposición del “modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes” (Marx, 2008, p. 6).

Pero, de esta manera, por esta vía, lo que alcanzamos es un parecido cada vez mayor con el concepto de dialéctica en Hegel, pues luego, sobre la base de esta comprensión de la superación, aparece el concepto de “reconciliación”, que en Hegel constituye el “acabamiento” de aquel concepto (Lizárraga, 2020). La puesta en pie de la dialéctica hegeliana, comienza a separar a Hinkelammert de Marx. Ahora toma el rumbo de la Escuela de Frankfurt, que llega hasta el planteamiento marxiano-weberiano de Lukács de “racionalidad”, por una parte, y de “reificación”, por la otra, concepto con el que Lukács constituye un replanteamiento del concepto de “fetichismo de la mercancía” de Marx (Fuchs, 2016). Aquí, asistimos ahora a la disquisición sobre el desarrollo alcanzado y hacia a dónde apunta, un “asalto a la razón” que pone en cuestión tanto al pensamiento marxista como al no marxista pero que tiene un carácter de ilustrado y, por ello, necesariamente crítico social (como el de Weber). Este límite con el que se encuentra el análisis del objeto de trabajo de una teoría como la de Hinkelammert, requiere ahora de una estrategia para abordarlo que sería, a la vez, la de enfrentar a la irracionalidad moderna del mercado.

En Hinkelammert, según Fernández, la ética aparece como la vía. El objeto, ahora, es la humanidad en la historia contemporánea, la cual —y este es el problema— en el cálculo reificante producto de la racionalización desarrollada en esta historia contemporánea, constituye una reificación (cosificación) capitalista, aunque Hinkelammert no la llama así, sino “objetivización”, con lo cual hace problemática la definición de objeto, pero inicia su heterodoxia marxista.¹¹

Esta heterodoxia busca una comunidad humana en el desarrollo moderno y más allá del capitalismo, un post-capitalismo que surgiría como un alivio a los padecimientos. Esta perspectiva la expone Fernández de manera sugerente en dos apartados, el 4 y el 5 de su mencionado agrupamiento: el primero, completa el diagnóstico y la posibilidad de la superación del padecimiento, el segundo presenta cómo se obtendría la salud que provee lo necesario para prevenir la recaída: la resistencia y la democracia.

Finalmente, Fernández expone en el sexto apartado de su análisis, que completa y da forma a la teoría de Hinkelammert: el acercamiento de este a la

¹¹ Hinkelammert (2016) confronta aquí particularmente a la ortodoxia del socialismo disfrazado de marxismo que representó la Unión Soviética, sobre todo en el período estalinista.

Teología de la Liberación entendida como humanismo latinoamericano que se acerca, a su vez, a un cristianismo particular, no sólo por su cercanía a la gente mediante el planteamiento generoso del cristianismo, sino construyendo en la acción una doctrina a partir del reconocimiento de sus orígenes ambientales, tanto naturales como sociales.¹² Al crear este medio ambiente o entorno, el humanismo se realiza comunitariamente, entendido como una co-dependencia vital entre humanidad y naturaleza, que requiere del reconocimiento, aunque no necesariamente de modo teórico y/o científico, sino como modo de vida cotidiana. Hinkelammert construye este planteamiento mediante algunos conceptos que sugieren una esencia inmanente-trascendental.

Llegamos así, a una ética que alude a la emancipación como condición original fundamental. Esta ética que tendría el sentido humano que se desprende de la unidad contextual entre modernidad y cristianismo que supera la imposición o colonialidad de su origen y se materializa en el entorno en una relación no destructiva ni violenta, por lo que el concepto de “revolución”, es sustituido por el de “trascendencia”, en la medida en que anuncia la única posibilidad de que la ética se encuentre consigo misma, es decir, no puede ser violenta o destructiva —como sugiere Marcuse—, sino democrática con un valor fundamental: el de la justicia.

Conclusiones. Influencia de Hinkelammert al decolonialismo

Una lectura ortodoxa de la obra de Marx, como la que nos propusimos hacer de manera comparada con la de Hinkelammert, hace más claros sus planteamientos si se refieren al contexto en que sus escritos tuvieron lugar. El universalismo que pretenden alcanzar sus teorías, denota sus objetivos precisos y concretos, dada esa coyuntura sobre la que actúan. La teoría heterodoxa de Hinkelammert encuentra una situación fundamental, precisa y concreta motivada por esa realidad, específicamente, la de América Latina.

¹² El máximo mérito del texto de Ramaglia y Sánchez (2022), es prácticamente sugerir que lo único que une el origen europeo y específicamente alemán de Hinkelammert con su latinoamericanismo, es precisamente su adhesión a la Teología de la Liberación, que aparece más como un movimiento social que como una doctrina, teoría, ideología o, en fin, algún pronunciamiento lejano a la *praxis* cotidiana. Pero entonces, por otro lado, deja al descubierto que la propuesta de Hinkelammert se encuentra, muy probablemente, en la encrucijada de la definición de su propia teoría como resultado de su propio origen. Es decir, no sabemos todavía cómo caracterizar con mayor precisión a su teoría.

Así, la influencia de Hinkelammert se denota de manera radical en textos como el de Martínez y Guachetá (2020) y la serie de autores que recopila Torres (2020), en los que parece escapar la radicalidad marxiana de superación del capitalismo en general, y enfrentan un tipo particular de capitalismo: el capitalismo colonial que imperaría en América Latina, conformando otro movimiento social, particular, de decolonialismo. Pero ahora, habrá que conformar un concepto de crítica, es decir, una teoría crítica que supere a la de Marx, al menos para saber qué deberemos entender por crítica y qué criticaremos. Algo similar a lo que hizo Marx ante la filosofía de Feuerbach: la materialización de la teoría de Marx está dada por el movimiento de decolonización, a diferencia de la que plantea Marx en la *Introducción*, la “realización de la filosofía”, que era la de Feuerbach, según lo planteamos. Este podría ser un planteamiento de Marx en su materialismo histórico, como lo señalan Hardt y Negri (2004): actualizar la teoría de acuerdo a la realidad. A esto se debe que Hinkelammert (2021) plantee que Marx sospecha de la validez de su obra, por lo que este autor recurre constantemente a la historia. Esta tesis de Hinkelammert podría estar planteando un problema de método, como lo ven Hardt y Negri, quienes lo entienden de un modo, digamos, “práctico”, pero puede tratarse de que desarrollos teóricos los lleven a destinos diferentes, dados los objetos o realidades de estudio (Bockenheimer y Kuch, 2020).

Ahora nos enfrentamos a una definición de teoría crítica que ha de formarse sobre el movimiento social de-colonial latinoamericano como movimiento radical, tarea de definición que confronta una especie de nostalgia por el pasado pre-europeo y pro-”asiática”, por una parte, y que supera la radicalidad del planteamiento de Marx, por la otra, para adoptar una propia de la región. La hipótesis, es que habrá que pensar, en principio, a la humanidad en su forma particular para enlazarse con una universal. La radicalidad de este planteamiento, entonces, se encuentra en la realidad en la que se actúa, en su contexto.

REFERENCIAS

- ANDERSON, P. (1976). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI Editores.
- ANGARITA, C. (2020). Fundamentalismo cristiano vs. Cristianismo de Liberación. Aportes para la crítica de la religión. En Hinkelammert, F. (ed., 2020) *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*, Editorial Arlekin.
- BARBA, C. (2021). *El régimen de bienestar mexicano. Inercias, transformaciones y desafíos*. CEPAL-México.
- BARTRA, R. (1969). *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. ERA. México.
- BAUTISTA, J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. Grupo Grito del Sujeto.
- BOCKENHEIMER, E. (2020). Where Are We Developing from a Hegelian-Marxist Perspective? In Fareld, V. and Kuch, H. (ed.) *From Marx to Hegel and Back. Capitalism, Critique, and Utopia*. Bloomsbury Academic, 197-212.
- CORTINA, A. (2008). *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
- ECHEVERRÍA, B. (2011). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*. Itaca,
- FERNÁNDEZ, E., ed. (2017). *Franz Josef Hinkelammert. La vida o el capital*. Clacso, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, E. (2023). “Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea”. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*. LXII (162), 117-129.
- FERNÁNDEZ, E. y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CICCUS-CLACSO.
- FOSTER, B. (2021). “Marx, Value and Nature”. *The Jus Semper Global Alliance*.
- FUCHS, Ch. (2014). *Digital labor and Karl Marx*. Routledge.
- FUCHS, Ch. (2016). *Critical Theory of Communication*. London: University of Westminster Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.16997/book1>.
- GORZ, A. (2008). *Ecologica*. Galilée.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. The Penguin Press.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2009). *Commonwealth*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- HEGEL, F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- HERRA, E. (2022). “Celebrar la vida en el sentido crítico de Marx: notas fractales en torno a la obra de Franz Hinkelammert”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 27, Núm. 97. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377382>.

- HIDALGO-CAPITÁN A. y CUBILLO-GUEVARA A. (2024). “Franz Hinkelammert (1931-2023). Biografía intelectual y contribuciones al pensamiento crítico latinoamericano desde una teología profana”. *Iberoamerican Journal of Development Studies* 13(1), 214-239. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377382>. DOI: 10.26754/ojs_ried/ijds.9977
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Editorial Arlekin.
- HINKELAMMERT, F. (2007a). “Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica”. *Theologica Xaveriana*, vol. 57, núm. 163, 399-412.
- HINKELAMMERT, F. (2020). Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: Pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis. En Hinkelammert, F. (ed.) *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. Arlekin, 17-56.
- HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO.
- HINKELAMMERT, F. (2016). “Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo”. *Grupo Pensamiento Crítico*.
<https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/ espanol.html>
- IPAR, M. (2019). “Del marxismo occidental al posmarxismo a través de la noción de sobredeterminación”. *Psicología Política*, vol. 19, núm. 46, 631-645.
- LASURDO, D. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, como murió y cómo puede resucitar*. Trotta
- LIZÁRRAGA-GÓMEZ, A. (2020). “Conciliación y revelación en el concepto de Pietät de Hegel: humanismo de la comunidad”. *Cinta de moebio*, núm. 70, 94-108.
- MARCUSE, H. (1970). *Ética de la revolución*. Taurus.
- MARTÍNEZ, M. y GUACHETÁ, E. (2020). *Educación para la emancipación. Hacia una praxis crítica del sur*. CLACSO.
- MARX, C. (1967). “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, y otros ensayos. Introducción”. En Marx, C. y Engels, F. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo.
- MARX, C. (1980). Carta de Carlos Marx a Ludwig Feuerbach. En Marx, C. *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. Ediciones ERA.
- MARX, C. (1990). *Contribución a la crítica de la economía política*. Prólogo. Siglo XXI Editores.
- MARX, C. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores, tomo I, vol. 1
- MARX, C. (2009). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores, tomo I, vol. 3

- MARX, K. y ENGELS, F. (1961). *Werke* - Band 13 Dietz Verlag Berlin.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1967). *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1980). Karl Marx a Vera Zasúlich y Carta a la redacción de Otiechéstvennie Zapiski. En Marx, C. y Engels, F. *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Cuadernos de Pasado y Presente, 60-65.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1981). *Werke* - Band 1 Dietz Verlag Berlin.
- MARX, K y HOBBSBAWN, E. (1971). *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI Editores.
- MOORE, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de sueños.
- OSZLAK, O. (2007). Formación histórica del Estado en América Latina. Elementos teórico-metodológicos para su estudio. En Acuña, H. Carlos. (2007). *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*. Buenos Aires, Jefatura del Gabinete de Ministros, 115-142.
- RAMAGLIA, J. y SÁNCHEZ, E. (2022). Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 27, Núm. 97. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6378096>.
- SÁNCHEZ, A. (1970). Prólogo. Marx y su crítica de la filosofía política de Hegel. En Marx, C. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Grijalbo.
- SMYTHE, D. (1977). "Communications: Blindspot of Western Marxism". *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue canadienne de théorie politique et sociale*, vol. 1, núm. 3 (Fall/Automne 1977), 1-27.
- TORRES, E. coord. (2020). *Marx 200 años. Presente, pasado y futuro*. Clacso. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15637/1/Marx-200.pdf>.

PROYECTO POLÍTICO HACIA UNA SOCIEDAD PARA LA VIDA

William R. Hughes Ortega *

Introducción

Hacia una economía para la vida, de autoría de Hinkelammert y Mora, fue publicado por primera vez en 2005. En otros escritos de Hinkelammert existen los gérmenes del libro, como lo es el capítulo 2, “La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana”, que contiene el libro *Democracia y Totalitarismo* (Hinkelammert, 1990), pero el antecedente más integral lo es *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana: Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, publicado por Hinkelammert y Mora en 2001. En este último, el capítulo IV, “Elementos para una historia crítica de la división social del trabajo y del excedente económico”, desarrolla los criterios de evaluación de un sistema de división social del trabajo, es decir, de la economía de una sociedad, cuestión que se aborda en la primera edición de *Hacia una economía para la vida* en el capítulo V: “La coordinación social del trabajo y sus criterios de evaluación”. En igual sentido, el capítulo VII del libro de 2001, “A modo de conclusión: La necesidad de una ética del bien común”, es ampliado en el capítulo X, “Racionalidad reproductiva y ética del bien común” de *Hacia una economía para la vida*, de 2005. *Hacia una economía para la vida*, en consecuencia, constituye un trabajo de desarrollo progresivo, que va incorporando aspectos cada vez más integrales

* Doctor en Economía. Profesor e Investigador Titular de la Universidad de Panamá e integrante del Grupo de Pensamiento Crítico (GPC). william.hughes@up.ac.pa

en las subsiguientes ediciones y ampliaciones, que trascienden el circuito económico (no economicista), el circuito de la reproducción material de la vida humana, regresando a los planteamientos originales de Hinkelammert sobre su punto de vista de la economía, ahora acompañado de Mora.

Estos aspectos originales están relacionados a las estructuras de poder y al cuerpo ideológico que acompaña las acciones de dichas estructuras de poder, es decir, ya no solo “una economía para la vida” sino “una sociedad para la vida”, lo que supone la construcción de un proyecto político y sus correspondientes estructuras de poder y cuerpo ideológico, correspondiente. Es el planteamiento de Marx al mismo tiempo que Hinkelammert lo desarrolla a partir de la crítica. Nos interesa aquí hacer un recorrido por los escritos de Hinkelammert, sin ser exhaustivo, en los que se plantea la necesidad de la teoría para la práctica política, para la construcción de un proyecto político alternativo, hasta arribar a lo que exponen Hinkelammert y Mora en la última edición, revisada y aumentada, de *Hacia una economía para la vida* (2013), para luego presentar algunos de los hallazgos más relevantes, útiles para la práctica política en la construcción del proyecto emancipatorio. Son elementos todavía provisionales, pero es una tarea pendiente a realizarse, en base a la discusión intencionada y sistemática; los textos de Hinkelammert y Mora constituyen un buen punto de partida.

1. Los trabajos de Hinkelammert de 1967-1970

El primer trabajo donde Hinkelammert hace un planteamiento relacionado al proyecto político alternativo para la vida, se encuentra en *Economía y Revolución* (Hinkelammert, 1967). Aquí se identifica el cambio de estructuras con el concepto de revolución, precisando el significado del concepto. Afirmó entonces: “La discusión sobre el futuro de las estructuras económicas y sociales en Latino-América siempre tiene que enfrentarse a la necesidad de cambio de éstas como condición de la sobrevivencia del continente” (p. 9). Ello le permite diferenciar entre aquellos que planteaban proyectos políticos reformistas, la “revolución desarrollista”, en el sentido de impulsar un “cambio de estructuras económicas y sociales que deja intacta la estructura del poder existente de la sociedad latinoamericana actual, racionalizándola en diferentes aspectos

económicos y sociales” (p. 9) de quienes cuestionaban las estructuras de poder. Sobre este tema Hinkelammert es categórico:

“Si se llega a entender la revolución social en términos puramente desarrollistas, entonces el enfoque de la relación entre economía y revolución social sería puramente pragmático. Se tratarían de investigar las posibilidades para racionalizar y abrir esta sociedad existente, para acercarla y hacerla semejante a las sociedades industrializadas occidentales. El fin de esta revolución desarrollista, por lo tanto, es realizar el mismo tipo de sociedad que ya hoy día existe en Europa Occidental y en los EE. UU.” (p. 10).

Y termina haciendo la siguiente sentencia:

“Solamente si se trata de entender la revolución social como un cambio de las estructuras de poder vigentes en la sociedad latinoamericana actual, el problema se complica más allá de la investigación pragmática para la revolución desarrollista. En este caso, la discusión de la revolución social tendría que analizar la estructura misma del poder y su legitimización, en vez de enfocar la pura racionalización del ejercicio de poderes existentes” (p. 10).

El planteamiento de Hinkelammert es que existe correspondencia entre la estructura económica y social, la estructura de poder y un cuerpo ideológico estabilizador de aquellas estructuras. El cuerpo ideológico que busca estabilizar (legitimar) las estructuras vigentes, siempre está en referencia a la estructura de valores que se presentan como la esencia del ser humano. En el caso del capitalismo, precisa, este valor esencial es “la libertad” (pp. 160-162). Todo accionar de las estructuras de poder se articula en función de ser representante de este valor máximo de la humanidad. Pero esto es compartido por todos los sistemas sociales, en tanto a todos les corresponden estructuras de poder y estructuras ideológicas estabilizadoras–legitimadoras y todos argumentan que su accionar está en razón del bienestar humano. Por tanto, la crítica de toda forma social supone, igualmente, la crítica del cuerpo ideológico que plantea estabilizar el sistema económico y social, y legitimar la estructura de poder correspondiente, implicando un cambio de las estructuras de poder. La crítica

pasa por demostrar que el argumento ideológico, el cuerpo de ideas que pretende legitimar el sistema económico y social y su correspondiente estructura de poder, no se corresponde con el “valor supremo” que debe tener de referencia al ser humano. En el capitalismo, la “libertad” toma cuerpo en la propiedad privada y, por tanto, en la “libertad” del capital, argumentándose que esta “libertad” consagra la libertad del ser humano. Otras expresiones equivalentes se encuentran en la defensa de la empresa privada como generadora de empleos, afirmando que sin empresa privada no hay empleos; claramente un argumento falaz. Por tanto, es factible discernir sobre la correspondencia del cuerpo ideológico legitimador, la estructura económica y social, la estructura de poder y los valores esenciales sobre los que se articulan aquellas estructuras, en razón del referente de la vida humana. Es el referente sobre el cual se evalúan las estructuras.

Hinkelammert, refiriéndose al valor esencial sobre la cual se articula la estructura económica y social y su correspondiente estructura de poder, junto a la ideología legitimadora (mecanismos estabilizadores), señala:

“El valor central permite, por lo tanto, distinguir entre movimientos reformistas y movimientos revolucionarios. El movimiento revolucionario tiene fines expresos de romper la continuidad de un sistema y llega como tal a conflictos con el valor central. En nombre del valor central se puede entonces condenar este movimiento revolucionario con toda autoridad del valor humano máximo. Estar en conflicto con este valor, significa estar en conflicto con todo el sentido humano de la vida. El movimiento revolucionario, por lo tanto, no se juzga como un movimiento con opinión diferente, sino como un movimiento criminal” (p. 161).

El juzgamiento a que se refiere aquí Hinkelammert, del movimiento revolucionario, es el juzgamiento desde las estructuras de poder cuya acción revolucionaria los amenaza, y como forma de contrarrestarlo lo etiquetan y tratan como movimiento criminal, con lo cual justifican su aniquilamiento.

Y añade:

“Pero este valor central no sirve únicamente frente a los movimientos revolucionarios sino también frente a cualquier tipo de crítica del sistema social, que no se

confiesa abiertamente como crítica constructiva. La crítica constructiva es una forma sutil de esterilizar la crítica social, en el sentido de tener una crítica en favor de un aumento del grado de la conformidad. Por lo tanto, la crítica constructiva en el fondo no es crítica, sino que es un pensamiento sobre nuevas formas de estabilización de la sociedad” (pp. 161-162).

Adicionamos a lo expuesto por Hinkelammert, que “nuevas formas de estabilización de la sociedad”, implican, en consecuencia, formas de estabilización de las estructuras de poder correspondientes. La crítica revolucionaria, la crítica emancipatoria, la crítica que antepone otra sociedad posible, se constituye en arma esencial para enfrentar los instrumentos estabilizadores del sistema, la “ideología estabilizadora”, y constituye parte esencial del proyecto política alternativo.

Este es el fundamento metodológico sustantivo que aporta Hinkelammert, como base de construcción de un proyecto político alternativo, un proyecto político correspondiente con una economía y una sociedad para la vida. Estará presente en todos sus trabajos, en unos más claramente que en otros, aunque sin hacerlo tan explícito como lo expuso en *Economía y Revolución*, aunque no es desarrollado como orientación más directa para la práctica política. El aspecto más desarrollado en Hinkelammert lo fue el cuerpo ideológico que sostiene las estructuras de poder, condensado en *Razones que matan* (2023), en colaboración con Henry Mora.

En *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital* (Hinkelammert, 1969a) no aborda el tema de manera específica, ya que allí su objetivo es poner de relevancia el análisis cuantitativo en la economía política de Marx, afirmando que “el análisis cuantitativo contenido en el pensamiento de Marx, tiene exactamente la misma importancia que la interpretación del contenido social de las categorías económicas” (p. 4), y al precisar aún más el propósito del trabajo, señala que “[...] el presente estudio se centra en el desarrollo de un modelo analítico de economía dinámica. Por lo tanto, deja al margen el problema central del pensamiento marxista, que es la transformación de la teoría económica en el esqueleto de la filosofía marxista” (p. 12). Aunque no aborda este “esqueleto de la filosofía marxista”, el cual se refiere a analizar la estructura económica como una totalidad integrada a la

estructura de poder y su consecuente cuerpo ideológico, mecanismos estabilizadores, que soportan la estructura de poder, si expresa su interés en desarrollar este aspecto posteriormente.

En 1970 se publican dos trabajos de Hinkelammert que abordan la temática aquí de interés: *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia y Dialéctica del Desarrollo Desigual*.

En *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (1970a), el tema de la estructura económica y social y las estructuras de poder y de legitimación, se abordan, esencialmente, en el capítulo IV de la parte B, “la sociedad socialista y la teoría de las clases sociales” (pp. 121-166),¹ así como en la parte C, capítulo II, “la dialéctica de la historia y producción social de valores” (pp. 191-309), introduciendo aquí, la diferencia de la estructura de primer grado (régimen de producción de mercancías, que también alcanza a la producción socialista) con la estructura de segundo grado (la estructura de dominación), y su carácter dicotómico en el capitalismo, con lo cual Marx, señala Hinkelammert, demuestra que la estructura de segundo grado en el capitalismo resulta en valores contrarios a los expuestos en la estructura de primer grado, develando el contenido ideológico que contiene la estructura de dominación, que afirma buscar la igualdad y la libertad (estructura de primer grado) mediante la generación de desigualdad y de una libertad cuyo contenido es la explotación, la opresión.

La reflexión de Hinkelammert, parte del planteamiento de Marx sobre las clases sociales “como una conceptualización de una estructura de poder detrás de la igualdad formal de la sociedad capitalista liberal” (p. 121) la cual se basa en una estructura de propiedad (privada), de intercambio y de la apropiación del excedente que hace posible la estructura de propiedad e intercambio. Desarrollar el planteamiento de Marx sobre las clases sociales develaría la dicotomía entre la estructura de poder y la estructura ideológica correspondientes a la estructura de valores sobre la que se sostiene el capitalismo. Mientras que la estructura de valores argumenta el funcionamiento social para el bienestar de todos, la estructura de poder define condiciones sociales que son contrarias. Por ello, tal sustento ideológico tiene que derivar en un plantea-

¹ Este capítulo por separado fue publicado en 1969 (1969b) en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, núm. 1.

miento contradictorio: procurando la igualdad se produce la desigualdad, para defender la libertad se suprime la libertad (aunque sea de una parte de la sociedad), para defender la democracia se suprime la democracia, etc. La ideología busca sustentar que lo que es beneficioso para la estructura de poder, para la clase dominante, es también beneficioso para toda la población en general. Este cuerpo ideológico es sostenido por diferentes mecanismos como centros educativos, de investigación, pero, sobre todo, a través de los medios de comunicación, pretendiendo cumplir su rol de ideología estabilizadora, siendo en esencia una ideología de estabilización de las relaciones sociales de producción correspondientes a la estructura de poder, que la reproducen.

Se trata de la existencia de una “estratificación funcional” que contienen tanto la sociedad capitalista como la sociedad socialista, y que su existencia no impide constituir una coordinación del sistema de división social del trabajo que se corresponda con una estructura de poder y su correspondiente estructura ideológica, estructura de legitimación, que se corresponda con hacer el ser humano, la vida humana, el criterio esencial de la toma de decisiones; una sociedad donde impere el criterio del ser humano para el ser humano. Por ello, Hinkelammert establece tres posibilidades:

“[...] la sociedad capitalista como sociedad de clases por excelencia y definición, la sociedad socialista con la posibilidad de someter el poder económico de la estratificación funcional con su posible deformación por el sometimiento a una burocracia “clasista” y, la democracia socialista como sociedad que ha aprovechado la formación socialista del poder, para someterlo al control de la soberanía popular. Las tres son sociedades de estratificación funcional y, por lo tanto, ninguna puede presentarse como la realización definitiva de la sociedad sin clases en el sentido original de Marx. Pero la democracia socialista, puede llamarse legítimamente sociedad sin clases, en el sentido de una dominación del poder económico funcional por la soberanía popular” (pp. 138-139).

Siguiendo a Marx, Hinkelammert afirma que, en aquél, el Estado en el capitalismo “representa la clase capitalista como clase y no [...] intereses (capitalistas) particulares” por lo que, en Marx, el Estado no está al servicio de la clase dominante, de manera determinista (p. 59). Esto permite comprender

la autonomía relativa del Estado, y en qué sentido es relativa. El sector que administra el Estado en un momento determinado, aun cuando representa los intereses de la clase capitalista, la clase dominante, “puede oponerse a particulares intereses capitalistas”, de la clase dominante, sin que signifique que pierda el Estado su condición de representante de los intereses de la clase capitalista.

“La teoría de las clases de Marx, afirma Hinkelammert, sostiene que existe una clase dominante detrás de todos los poderes aparentes de la sociedad” (p. 124), deduciendo que su oposición a los intereses de la clase dominante solo es posible en tanto que dicha clase pierda el control del Estado y la ideología estabilizadora se resquebraje, lo que supone un cambio de las relaciones sociales de producción.

Es el planteamiento de Marx, el cambio revolucionario supone controlar el poder estatal para atacar las contradicciones implicadas en la estructura económica lo que reafirma que la lucha política es clave para la transformación:

“El poder estatal y su dominación es el punto de partida de la revolución misma. Para Marx la revolución política parte de una evolución social incapacitada de cumplir las funciones de coordinación, lo que incita al cambio de las relaciones sociales de producción. Como herramienta el poder político es lo primero; como meta lo primero es el poder económico” (Hinkelammert, 2020, p. 70).² “Esta actuación es primordialmente política”, prosigue Hinkelammert. “El movimiento revolucionario tiene que tomar el poder político y atravesar por todas las contradicciones de la sociedad hasta llegar a la contradicción de funcionamiento en la base. Tiene que tomar el poder estatal, usarlo para destruir el poder de clase”. (p. 68).

Lo expuesto anteriormente es una orientación general que guía la práctica política para la transformación social, el proyecto político emancipador, consecuente con el planteamiento de Marx. Son lineamientos generales de la práctica política, de ¿qué hacer?, sin llegar a especificaciones del accionar

² La referencia aquí es de la versión digital. En la versión impresa de 1970, la cita reza: “El poder estatal y su dominación es el punto de partida de la revolución misma. Para Marx la revolución política parte de una evolución social paralizada y vuelve al cambio de las relaciones sociales de producción. Como herramienta el poder político es lo primero; como meta lo primero es el poder económico” (p. 59).

político. Hay que enfrentar la ideología estabilizadora, en su propio plano, hasta que “deje de dominar las ideas de la época”, con lo cual la clase dominante pierde legitimidad, enfrentándola con la contradicción de su práctica con la vida humana, demostrando que su valor central de “libertad” supone la esclavitud de los dominados, que la democracia es permitir que la clase dominante siga imponiendo su concepción de libertad, de justicia, y seguir presentando lo bueno para la clase dominante como lo bueno para toda la sociedad. Es la relevancia de la lucha ideológica en la lucha política para la construcción del proyecto político alternativo.

En *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970b), Hinkelammert avanza hacia especificar algunas cuestiones relativas al proyecto político alternativo al abordar la realidad latinoamericana, vista como una sociedad capitalista subdesarrollada. Aquí precisa las dos formas esenciales de legitimación de las estructuras de poder; las estructuras ideológicas que lo hacen posible. La primera es una legitimación basada en “una eficiencia económica que permita una creciente incorporación de las masas al sistema industrial productivo”. Esto lo identifica con el proceso de industrialización sustitutiva de América Latina (“el enclave industrial”), que hace posible la generación de empleo (Hinkelammert, 1970b). Apareciendo las dificultades de la sostenibilidad de dicha “eficiencia”, por “el estancamiento del enclave industrial”, el sustento ideológico se resquebraja y obliga a su recomposición. La segunda, al no poder sostenerse en la “eficiencia económica”, la estructura de poder recurre a la opción posible: la imposición por la fuerza del poder, al mismo tiempo que configura un cuerpo ideológico que acompaña la penetración en la conciencia de la gente, procurando el convencimiento de que lo bueno para la estructura de poder es bueno para la mayoría de la población, lo cual se realiza conjugando una retórica argumentativa de lo malo como bueno al mismo tiempo que se desarrollan prácticas de represión que promueva el miedo y el terror, que inhiba al movimiento social de oponerse a lo que hace la estructura de poder. En estas condiciones adquiere significativa relevancia el control de los medios de comunicación.

Para reflexionar sobre este planteamiento de Hinkelammert y su vínculo con el tema que aquí nos preocupa, el proyecto político alternativo y el ¿qué hacer?, conviene preguntarse ¿Cuál es la dosificación de la retórica de

convencimiento y la acción de la represión mediante el garrote? ¿Cuán violenta puede ser la represión? Ello lo determina el nivel de conciencia que haya alcanzado el movimiento social para comprender el contenido real del cuerpo ideológico de la estructura de poder, su nivel de organización y su visión táctica y estratégica de cómo realizar el cambio social, al mismo tiempo que la visión de la facción de la clase dominante en el poder sobre el riesgo de perder el control del poder frente al movimiento social que enfrenta sus políticas, al mismo tiempo que de su visión de cómo tratar con los sectores contestatarios. En los actuales momentos, en el mundo se ha fortalecido una visión de intolerancia total a las acciones contestatarias del movimiento social, que se ha descrito como un ascenso de la ultraderecha en el control de la administración del Estado, sector que se asume “el mesías” para salvar al mundo del mal, para lo cual justifica violentar los derechos humanos, encarcelando, enjuiciando, reprimiendo violentamente, y hasta asesinando a quienes no se someten, estableciendo el terrorismo de Estado y el control policiaco y judicial como mecanismos cotidianos de ejercer el poder político. No se detiene ante el estado de derecho capitalista, que aun cuando lo ha instaurado la clase dominante, la facción que controla la administración del Estado, considera necesario violentarlo porque no le sirve para alcanzar tal objetivo de “salvación”.

Como ejemplo de esta lógica, Israel bombardeó Irán en la madrugada del viernes 13 (fecha cabalística) de junio de 2025. Fundamentó su ataque, según la British Broadcasting Corporation (BBC), citando fuentes israelíes, como “prevención” a potenciales ataques iraníes, adicionando que “seguirán atacando cualquier infraestructura militar en territorio iraní que represente una amenaza directa para su seguridad”. Es decir, Israel evalúa que, algo que hace Irán es una amenaza para Israel y decide bombardear a Irán bajo el pretexto que Irán podría bombardearlos, por lo que ellos se adelantan a ese potencial ataque. Si tal lógica de muerte se generaliza, estaríamos matando para evitar que nos maten, hasta que solo quede uno vivo, porque si quedaran dos, la posibilidad de que uno mate al otro seguiría existiendo y para eliminar esa posibilidad hay que matar primero. Sería el exterminio de la humanidad, imponiéndose la lógica de “asesinato es suicidio”. Es una retórica de lo más descabellada.

Pero, frente al ataque de Israel a Irán, Trump (2025a) escribió similar locura:

“Di a Irán oportunidad tras oportunidad para hacer un acuerdo. Les dije, con las palabras más fuertes, que ‘simplemente lo hicieran’, pero no importa cuánto lo intentaran, no importa lo cerca que estuvieran, simplemente no pudieron lograrlo. Les dije que sería mucho peor de lo que conocen, anticipan o les han dicho, que Estados Unidos fabrica el equipo militar más avanzado y letal del mundo, por lejos, y que Israel tiene mucho de ese equipo, con mucho más por venir – y saben cómo usarlo. Algunos dirigentes iraníes se mostraron valientes, pero no sabían lo que estaba por ocurrir. Ahora todos están MUERTOS, y solo empeorará”.

O te sometes o te asesino: es el mensaje de Trump. Pero no es él, aunque también lo es. Se trata de un sector de la clase dominante que instaura una forma de dominación mediante el terror, sin importar violentar cualquier norma de derecho internacional que en el capitalismo se haya acordado, en tanto que se evalúa que tal norma ya no le es útil a sus intereses de dominio mundial. Trump encarna la visión de este sector.

En el mismo sentido Trump (2025b) se expresó cuatro días después:

“Irán debería haber firmado el acuerdo que les pedí. ¡Qué vergüenza y qué desperdicio de vidas humanas! En pocas palabras: ¡IRÁN NO PUEDE TENER UN ARMA NUCLEAR! ¡Lo he dicho una y otra vez! ¡Todos deberían evacuar Teherán inmediatamente!”

Yo (Estados Unidos), decido quién puede o no tener armas nucleares, y si alguien pretende no aceptar tal ultimátum, el poder, la fuerza, se utiliza para socavarlo. Es la visión vigente de la estructura de poder.

Esta forma de ejercer el poder puede producir diferencias en la clase dominante, aspecto que también incide en el grado de dosificación de una y otra acción “legitimadora”. Pero “la legitimación” mediante el miedo y el terror no se constituye en legitimación; podría, a lo sumo, inhibir la acción contestataria en el momento, quedando latente la potencialidad de la reacción contestataria, en tanto que la conciencia del movimiento social que le permite discernir entre la retórica ideológica y su contenido real, hace perder el miedo. Hinkelammert lo señala correctamente: “La violencia como tal en ningún caso

promueve automáticamente un sometimiento pasivo al dominador. Puede provocar también la rebelión, que lleva al derrocamiento del poder basado en la violencia” (1970b, p. 144). Pero también vale para lo expuesto por Trump.

La función de esta forma de legitimación es muy clara. Se tiene que preparar la conciencia de las masas de manera tal que el miedo a la violencia institucionalizada se transforme en disposición subjetiva a aceptar el sistema pese a su fracaso económico (1970b). Se trata de presentar la violencia real como libertad, el usar la violencia para instaurar la libertad, amenazada por quienes, la estructura de poder ha identificado como contrarios a la libertad; todos aquellos que tengan un concepto de libertad que no sea el de la estructura de poder dominante.

2. Sobre el proyecto político alternativo (1987)

En 1987 Hinkelammert avanza, a manera de tesis, algunas cuestiones vinculadas a un proyecto político para la vida. Aunque tampoco aborda elementos concretos de la lucha política, sí establece algunas condiciones que considera relevante asumir para la viabilidad de un proyecto político alternativo:

1. Se debe superar la “metafísica del progreso” tanto aquella que plantea su continuidad permanente con altas y bajas, que resulta en la “felicidad absoluta”, como aquella que arriba a la destrucción absoluta. De lo que se trata, afirma Hinkelammert es “hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posibles” (p. 127).
2. Se deduce, por tanto, que no hay soluciones finales. Serían cambios de situaciones, siempre tratando de construir la “mejor” sociedad posible, así como tales relaciones sociales. El criterio de “la mejor sociedad” siempre está en relación a la realización de la vida humana.
3. La libertad no puede entenderse como lo que “espontáneamente” queramos hacer, “la libertad absoluta”, sino también como la libertad posible, por tanto, la libertad tiene límites, los cuales no se definen *a priori*, sino que “son resultado de la experiencia”, y aunque la “espontaneidad” debe ser limitada, en tanto se supone una “autoridad” del “orden”, tal limitación no puede ser la supresión de la libertad de los sujetos.

4. La utopía se debe “reenfocar [...] como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades”. Aunque “la libertad espontánea libre” es transcendental, es la utopía y, por tanto, imposible de alcanzar, no obstante, es el norte, la guía, se constituye en un elemento ideológico de relevancia para la transformación social, para el proyecto político alternativo, sin que implique la promesa de alcanzarlo.
5. Se debe renunciar al anti-Estado, a la pretensión de abolir el Estado. Si bien el Estado representa los intereses de la clase dominante, de lo que se trata es de controlar la administración del Estado de manera que mediante la participación activa de la ciudadanía se impida que quienes administran los medios de producción asuman el rol de clase dominante frente al resto de la sociedad como dominados. En igual sentido Hinkelammert se pronuncia con respecto al mercado, como institución que prevalece, complementando los instrumentos de coordinación consciente del sistema de división social del trabajo. Concluyendo, “tanto en la relación entre sociedad civil y Estado, como entre planificación y mercado se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos”.

La quinta tesis requiere una precisión. Aquí Hinkelammert no se está refiriendo al capitalismo sino a la sociedad que ha surgido luego de que los sectores revolucionarios han alcanzado el poder del Estado. Se refiere a la necesidad de que la burocracia que administra el estado no se constituya en clase dominante por el hecho de tener el control de los medios de producción. Contrariamente, se trata de que las instituciones estén en función de los sujetos.

Hinkelammert se mueve aquí entre lo obligante de que exista una autoridad ente coordinador del sistema de la división social del trabajo y la libertad de los seres humanos y establece una condición de control de la autoridad mediante el desarrollo, de lo que llama “sociedad civil”. Este concepto de “sociedad civil”, igualmente debe ser dimensionado por el desprestigio que ha sufrido debido a su utilización indiscriminada por los grupos de poder, quienes han creado diversas organizaciones que el sistema ha legitimado como “la sociedad civil”, solo como medio para legitimar su dominio, convirtiéndose así, en estabilizadores ideológicos: ellos deciden quienes son “la sociedad civil”.

3. Hacia una economía para la vida

En *Hacia una economía para la vida* (2005), la interrelación entre estructura de poder, estructura ideológica y los valores con los cuales se articulan dichas estructuras, también están presentes, en tanto que se está proponiendo un proyecto político alternativo que implica redefinición de tales estructuras. El título sugiere el énfasis en la estructura económica, la estructura material reproductiva, o el sistema de coordinación de la división social del trabajo como es denominada, pero en tanto visión integral, aquellas estructuras y valores están siempre presentes. Nuestra preocupación pone énfasis en el proyecto político y los elementos esenciales para impulsar este proyecto emancipatorio que, aunque siempre presentes en Hinkelammert y Mora, es exigente su desarrollo para orientación de una práctica política concreta que se encamine a la realización del proyecto político. Se trata de extraer algunos elementos de *Hacia una economía para la vida*, que guíen el camino investigativo de esta temática.

Previamente afirmamos que en diversos textos de Hinkelammert, antes de la publicación de 2005 de “Hacia una economía para la vida”, se encuentran avances de esta obra, aunque no con la integralidad que la encara, ahora, junto a Henry Mora. Pero también, “Hacia una economía para la vida” sufrió evoluciones importantes, aunque lo que concierne a nuestro interés se mantuvo igual desde la edición de 2005, lo cual requiere seguir profundizándose.

El antecedente más inmediato lo constituye el trabajo de Hinkelammert y Mora de 2001, *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana: Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Consignaremos aquí los aspectos más relevantes sobre el tema que aquí nos ocupa los cuales se encuentran en el capítulo VII, “A modo de conclusión: La necesidad de una ética del bien común” (pp. 317-331).

Aquí, nos dicen Hinkelammert y Mora (2001, pp. 317-318), el capitalismo produce “un orden” a partir de la búsqueda de la máxima ganancia posible (“el cálculo utilitario”), pero al mismo tiempo produce su contrario, que se presenta como efectos no intencionales (incapacidad de satisfacción de las necesidades fundamentales del ser humano y la destrucción de la naturaleza) de la acción intencional (la maximización de las ganancias), lo que expresa la

crisis como una condición inherente a tal funcionamiento del capitalismo. Al decir de Marx “La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de la producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 2013, T. I, vol. 2, pp. 612-613).

Frente a esta dicotomía producida por “el cálculo de la utilidad” se antepone la “utilidad solidaria” (p. 324) que está referida a la satisfacción de las necesidades materiales, “lo útil y necesario” se antepone al “cálculo utilitario” que es “utilidad para un sujeto”, mientras que la utilidad solidaria es “beneficio/bienestar para todos y que implica a la naturaleza” (p. 325). Es el fundamento de la ética del bien común. La utilidad solidaria no excluye la búsqueda de la utilidad del sujeto, pero un sujeto que asume conscientemente que ella no puede ser alcanzada sin entenderla como parte de la utilidad solidaria (p. 326); yo soy si tú eres.

Desde la perspectiva del “cálculo utilitario” la acción humana produce distorsiones del mercado, y su solución es “corregir” tales distorsiones, que lo son por cuanto se entiende que, si no hubiera intervención humana en el mercado, éste funcionaría sin distorsiones. Es claramente una utopía en el sentido que no podría haber relaciones mercantiles (“mercado”) sin participación de los seres humanos. Contrariamente, “el cálculo utilitario”, la búsqueda de la máxima ganancia posible, que no es la masa sino la tasa de ganancia, produce efectos no intencionales de aquella acción intencional, cuyos efectos resultan en distorsiones para la vida humana, la imposibilidad de satisfacer las necesidades materiales, de realizar la utilidad solidaria. Precisamente, la ética del bien común se fundamenta en las distorsiones que producen las relaciones mercantiles en el ser humano, que atentan contra su vida por el cálculo utilidad, por lo que se antepone la “utilidad solidaria”, que le da sustancia a la ética del bien común, la cual es articulada a los derechos humanos.

Hinkelammert y Mora argumentan por controlar las “fuerzas compulsivas” que se producen desde el mercado y transformarlas en “la base de una verdadera reciprocidad”. El proyecto alternativo es fundado en “una acción asociativa”, que implica “la acción solidaria”, la cual inscriben a nivel global. (p. 323). La articulación del proyecto alternativo debe realizarse a través de la lucha por la prevalencia de los derechos humanos.

El avance hecho en el 2001 con respecto a hacer la defensa de los derechos humanos un eje articulador del proyecto alternativo, es desarrollado en el capítulo XI de *Hacia una Economía para la Vida* (2005):

“El problema de las alternativas frente al capitalismo globalizado surge hoy en dos planos. Por un lado, se trata de concebir políticas -incluso de una nueva reivindicación de la política - necesarias para poder introducir de nuevo la vigencia de los derechos humanos de la vida humana en nuestra sociedad. Se trata de aquellos derechos humanos que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la *integridad corporal* (en relación a la tortura y a la muerte violenta), a la *satisfacción de las necesidades* (trabajo, alimentación, vivienda, educación, salud), y al *reconocimiento de los derechos* en cuanto a edad (niños, ancianos), genero, etnia y cultura. En suma, el derecho a tener derechos” (pp. 309-310).

Hinkelammert y Mora están conscientes que no se trata solamente de “saber cuáles medidas habría que tomar” y sugieren “asegurar espacios de poder que sean afines al impulso de esas políticas y a la recuperación de los derechos humanos reprimidos” (p. 310), lo cual sería el segundo plano que plantean para las alternativas. El primer plano es claro, la concepción de políticas alternativas, lo que constituye un componente importante en la lucha por alcanzar la emancipación humana, pero el segundo plano es el que requeriría más elaboración. No precisan ¿qué se entiende por estos espacios de poder?, ¿cuáles serían estos espacios de poder?, y tampoco se establecen criterios para saber que el espacio es de “poder”. No obstante, sugieren un camino, el que se fundamenta en su reflexión del control total de poder del “capitalismo globalizado”:

“Entonces, ¿acaso no hay amenaza para el sistema?, ¿acaso no hay alternativa? El capitalismo globalizado ostenta hoy en día todo el poder mundial. Frente a él sólo hay focos de resistencia. Definitivamente, ha construido un Imperio con sede en Washington y Nueva York. Teniendo en sus manos todo el poder mundial, sólo puede fracasar por causas que están en su propio interior. Aun así, no se trata de ningún automatismo del derrumbe: sólo fracasará si nosotros, que

somos parte de él, lo hacemos fracasar. Pero no es posible hacerlo fracasar si le oponemos frontalmente la cuestión del poder, porque el sistema ya ha conquistado todo el poder posible. De modo que la vía revolucionaria tradicional que se intentó en el siglo XX a partir de la Revolución Rusa no sólo resulta hoy en día infructuosa, sino, además, no factible” (pp. 310-311).

Esta derivación de la forma de cómo hacer la transformación social no surge, en realidad, del análisis; habría que elaborar más sobre los “espacios de poder” referidos, claramente necesarios, táctica y estratégicamente, para afinar el camino a recorrer. Incluso, valorando que el proyecto alternativo supone “la acción solidaria”, no solo a nivel nacional sino también a nivel global (p. 323), ninguna forma de lucha puede ser excluida. Si se asume el camino sugerido, es razonable, aunque tampoco derivado del análisis, afirmar que “si queremos una respuesta, una alternativa, la podemos encontrar solamente en la flexibilización del sistema [...]” (p. 312). Todavía se tendría que precisar ¿qué significa “flexibilizar el sistema”? y aunque debiera estar claro que no sería una opción tipo desarrollista, reformista, que no cuestiona la estructura de poder, considerando el pensamiento de Hinkelammert expuesto en *Economía y Revolución* (1967), de la manera como se presenta el planteamiento podría deducirse tal camino. Esto es, precisamente, parte de la discusión necesaria y se debe tomar como eso, como un punto de partida para la reflexión de cómo desarrollar la lucha encaminada a la constitución del proyecto emancipatorio.

Ciertamente que han transcurrido 20 años de aquella publicación y que el contexto mundial también ha variado, y aunque la referencia que toman de Soros sigue vigente, que a falta del “comunismo” es el capitalismo su propia amenaza, ello no niega que el capitalismo siempre haya sido su propia la amenaza. La afirmación de Soros (1997) es la siguiente:

“He amasado una fortuna en los mercados financieros mundiales y, sin embargo, ahora temo que la intensificación desenfrenada del capitalismo liberal y la expansión de los valores del mercado en todos los ámbitos de la vida estén poniendo en peligro el futuro de nuestra sociedad abierta y democrática. El principal enemigo de la sociedad abierta ya no es el comunismo, sino la amenaza capitalista”.

En cuanto a la temática que nos ocupa, el proyecto alternativo y condiciones para la *praxis*, conviene añadir la respuesta que Hinkelammert y Mora adelantan a la pregunta ¿Qué ejes de pensamiento y de acción política permiten ubicar espacios de alternativas frente al capitalismo globalizado, incluyendo en esto la cuestión del socialismo? (p. 290). La ubican en cuatro ejes (pp. 312-313) que podemos resumir en 1) resistencia a las amenazas que enfrenta la humanidad para su existencia, 2) enfrentando “el asesinato es suicidio”; comprendiendo que la existencia de uno está en que el otro viva, yo soy si tú eres, y oponiéndose al mito del poder que la salvación del mundo está en asesinar al contrario, 3) la solución pasa, necesariamente, por la acción asociativa y la acción solidaria, contraponiendo la utilidad solidaria al cálculo utilitario, y 4) la sociedad alternativa, debe comprenderse como “un cambio permanente de las relaciones sociales de producción” y no como una sociedad final, perfecta, que rompe también con la idea del progreso infinito, del crecimiento infinito, por lo que se antepone la vida humana y de la naturaleza, como fundamento esencial de la ética del bien común.

En el capítulo XIV retoman la temática buscando una mayor concreción, aunque siempre advierten que son planteamientos para generar y estimular la reflexión, y para nada definitivos. Se formulan preguntas cuyas respuestas las presentan en términos de “algunas mediaciones básicas entre [...], la utopía necesaria, el proyecto alternativo, la estrategia política de cambio y las luchas diarias y puntuales por las alternativas [...]” (p. 397). Sin duda una tarea esencial para guiar la práctica política. En cuanto a las preguntas, son las siguientes: “¿Cómo entonces reenfocarlo?” (refiriéndose a la utopía necesaria) ¿Qué mediaciones es necesario hacer entre las luchas cotidianas y los planteamientos utópicos? ¿Qué opciones son posibles de desarrollar en la América Latina actual, donde las crisis de representación y de legitimidad del sistema suelen abrir espacios para propuestas mesiánicas y/o autocráticas?” (p. 397). Preguntas enormes y obligadas, aunque con ellas no terminan las preguntas necesarias. Aquí reiteran el eje de los derechos humanos como elemento articulador: “En este contexto, nuestro llamado es a formular una estrategia de recuperación del Estado de Derecho y de la democracia de ciudadanos a partir de los derechos humanos fundamentales” (p. 397).

Presentan diez mediaciones (2005, 2009). Nos centraremos en las dos primeras mediaciones, en tanto que señalan el marco general del proyecto emancipatorio, y luego veremos solo aquellas que aquí directamente nos interesa relacionadas con los elementos útiles para el caminar en la construcción del proyecto político alternativo. Sin señalar que las otras no son importantes, su contenido ha sido tratado en apartados anteriores, como es el caso de “la ética del bien común”.

El eje que articula la primera y segunda mediación es “utopía y libertad”. La primera mediación se centra en “la utopía necesaria”, reformulada como “el discernimiento de las utopías”, en la edición de 2009 (p. 591), aunque su contenido es esencialmente el mismo, y la desarrollan respondiendo la pregunta ¿Cuál es la mejor sociedad posible?³ La abordan desde la utopía, “la sociedad imposible” como condición esencial para discernir sobre lo que es posible. Esto ya está contenido en el planteamiento de Hinkelammert (1987, p. 128) sobre el proyecto político. La utopía se debe “reenfocar [...] como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades”. También en la edición de 2009 se precisa mejor el concepto de utopía:

“La utopía es entonces una fuente de ideas acerca del sentido de la vida, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes, un referente ético irrenunciable; pero de igual modo, un principio orientador que debe servir como criterio para diferenciar opciones posibles. Para no invalidar esta pretensión inherentemente humana, la utopía jamás debe convertirse en un fin (meta) por realizar, ni siquiera de manera asintótica. La utopía no debe transformarse en *societas perfecta* que rige y se impone sobre la realidad y la voluntad de todos (trascendentalidad fetichizada)” (p. 596).

Cualquier proyecto alternativo supone guiarse por esta utopía, y como tal, se hace necesaria.

La segunda mediación centra su atención en la libertad, como oposición a la libertad que es atada a las instituciones. Se requiere romper con la idea que

³ El tema también es abordado en *Crítica a la razón utópica* (1984, 2000).

el ser humano es libre si se somete a las instituciones, la cual no acepta ninguna “subjetividad” humana. La libertad debe ser entendida en el rango de la espontaneidad y la autoridad (un orden), y “no es posible garantizar la libertad humana (el derecho a una voluntad propia), sino sobre la base del derecho de vivir. Por eso, la libertad humana consiste en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida” (2009, p. 599). Esta precisión no estaba en la primera edición. Se encontraba más sucinta. “Pero los sujetos son libres en el grado en el cual sean capaces de relativizar “la ley” (el orden de las instituciones autorreferidas), en función de las necesidades de la vida. La libertad no reside en el cumplimiento de la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley (2005, p. 402).

Las cinco siguientes mediaciones se articulan alrededor de “la necesidad de otro mundo: un mundo alternativo”, vinculándolas a las del primer eje. Relaciona así, la “utopía necesaria, relaciones institucionales y proyecto político” (p. 402). De ellas, abordamos la cuarta y séptima mediación, que tratan “el proyecto alternativo” y “la estrategia política”, respectivamente. A partir de la edición de 2009, a la cuarta mediación se le cambia el título por “las relaciones institucionales y el proyecto alternativo” (p. 601), expresando el contenido de lo abordado en ella desde la primera edición, que otorga alta relevancia a las instituciones.

Hinkelammert y Mora afirman la necesaria relación de las instituciones y el proyecto político, en tanto que la utopía debe ser institucionalizada, en la medida que la utopía se constituye en un proyecto político. El proyecto político debe fundamentarse en una institucionalidad “que es encargada de realizar la utopía” (2009, p. 604). Proceden a definir qué entienden como “institución”:

“Entendemos por ‘institución’ la objetivación, sensorialmente no perceptible, de las relaciones humanas. Podemos distinguir entre instituciones parciales (una empresa, una escuela, una asociación de mujeres, un sindicato, un partido político, etc.) e “institucionalidades” propiamente dichas. Estas últimas son básicamente dos: el mercado y el Estado. Ninguna de estas es institución parcial, sino que ambas engloban el conjunto de todas las instituciones parciales, por eso son “institucionalidades” y no simples instituciones parciales: contienen los criterios de ordenamiento de las instituciones parciales” (pp. 603-604).

Como referencia, plantean la institucionalidad en el liberalismo, “la propiedad privada y las relaciones mercantiles”, así como en el socialismo lo es “la planificación”.

La necesidad de un proyecto alternativo surge como crítica a una institucionalidad que excluye las posibilidades de la realización de la utopía de una sociedad donde quepamos todos, donde impere la “ética del bien común”, crítica a una institucionalidad que asesina para “dar vida”, que violenta los derechos humanos para “defender los derechos humanos”, que violenta el “estado de derecho” en defensa del “estado de derecho”, que coarta los espacios democráticos en defensa de “la democracia”, crítica a la estructura de poder que se sostiene en esta institucionalidad y se erige en “la verdad soy yo” por lo que todo aquel que disienta está equivocado y se hace uso de la institucionalidad para someterlo a la aceptación de “la verdad soy yo”.

El proyecto alternativo surge de la crítica a la institucionalidad vigente pero su realización como proyecto político alternativo, debe igualmente institucionalizarse. Las respuestas de Hinkelammert y Mora a la institucionalidad correspondiente, aunque válidas, son generales: *a)* mercado y mecanismos de regulación del mercado son complementarios, siempre encaminada la regulación a poner el mercado al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio del mercado. No se puede renunciar al mercado como mecanismo de coordinación del sistema de división social del trabajo, por lo que se requiere una permanente interpelación-regulación sistemática del mercado. Esto es desarrollado en la “sexta mediación”, y *b)* el Estado y la “Sociedad Civil”, como le denominan (aunque no se precisa su significado), son igualmente complementarios, donde el Estado (institución) es sometido por el sujeto, por el ser humano, a “sus condiciones de vida” (2009, p. 599). “Se necesita un pensamiento de síntesis (no de un ‘punto medio’) entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los desequilibrios socioeconómicos mencionados, y el mercado la suya como fuerza descentralizada dinamizadora” (2009, p. 609).

Claramente son condiciones generales pero que, aunque deben estar presentes previo al control político necesario para llevar adelante el proyecto político, solo se ejecutarán estando con el control político del Estado, con capacidad para ir cambiando la estructura de poder, y de lo que se trata es de

aportar en el ¿cómo hacer el camino para arribar al control político del Estado? Plantean diversos aspectos que entendemos como reivindicaciones sociales que deben ser insertadas en una estrategia conducente al establecimiento del proyecto alternativo (desempleo, pobreza, el hambre, etc.), pero requeriría hacer mayor elaboración al respecto, lo cual se vincula al cuerpo ideológico del proyecto alternativo, para generar la conciencia necesaria para la transformación social.

En la parte final de esta cuarta mediación, hacen una advertencia sobre lo que denominan “esquemas simplistas” que, en su entender, “obstaculizan la percepción de salidas alternativas” (2009, p. 606). El primero es el “esquema mesiánico, neoliberal, del mercado” el cual ha sido desarrollado en el transcurso de todo el libro, develando que promete la vida a través de la muerte. El segundo, el ‘posibilismo conservador’ que termina afirmando que todo lo que se hace es lo posible de hacer, y que toda propuesta contraria simplemente se niega aduciendo que no es posible porque lo único posible es lo que se está haciendo. Es equivalente a la expresión de Margaret Thatcher, “no hay alternativa”, refiriéndose a la globalización (“There is no alternative” - TINA). El tercer “simplismo” le llaman ‘radicalismo sin mediaciones’ caracterizándolo como aquél que “pretende saltar directamente a la exigencia de un mundo por completo distinto del existente en la actualidad, obviando las necesarias mediaciones históricas y, en algunos casos, hasta la propia condición humana. Esta última solo la dejan como una afirmación, y es precisamente, la más importante a debatir, porque lleva implicada una concepción estratégica y táctica del cómo hacer el camino de la transformación social, de la emancipación humana. Podría interpretarse como una visión “etapista” de la transformación social. En América Latina, durante mucho tiempo, sectores de la izquierda reformista sostuvieron el “etapismo”, con lo cual justificaban su colaboracionismo de clase, y calificaban a quienes no compartían tal visión de la transformación social de “extrema izquierda”, e incluso, en la actualidad, los sectores de derecha para descalificar a los movimientos sociales y sus luchas, los etiquetan de radicales, de violentos y calificativos similares. Es parte de la discusión de ¿qué hacer? y ¿cómo hacerlo?

La séptima mediación es fundamental porque aborda la estrategia política. Aunque requeriría mayor elaboración, sugieren pistas importantes para su abordaje, y que son resumidas en dos figuras. En cuanto a la estrategia política su planteamiento esencial es la “Recuperación y ampliación del Estado de

derecho a partir de los derechos humanos”. Reiteramos, entendemos que las preguntas planteadas son de grandes proporciones y las respuestas tendrían que corresponderse, y lo expuesto no puede considerarse definitivo, pero sí requiere de una reflexión especial y sistemática para desarrollarla. Hinkelammert desde siempre puso un énfasis en la lucha ideológica como un elemento esencial en la transformación social, cuestión que se plasma en *Razones que matan* (2023), con la colaboración de Henry Mora. Habría que incorporar este aspecto en la estrategia política, así como también la lucha por la democracia real, no la que se ha institucionalizado. Se trataría de la recuperación del Estado de derecho, que no es el burgués, y la recuperación de la democracia real, que no es la burguesa.

Pero la relación expuesta entre las mediaciones parece corresponderse. Por un lado, utopía necesaria —proyecto y su institucionalización por el bien común— instrumentos de regulación-interpelación sistemática del mercado —la estrategia política— las luchas diarias por alternativas, cuestión que, en esencia, es el punto de partida porque es a través de estas luchas diarias que se busca el proyecto planteado en la “utopía necesaria”. Correctamente plantean que esto es un circuito, que se desarrolla en permanente conflictividad de intereses, en lucha de clases permanente.

Entendemos que se trata de un esfuerzo por ordenar los aspectos esenciales contenidos en el proyecto emancipatorio y para la construcción del camino a su realización, por lo que deben estar en el plano general. Sin embargo, no ha estado en el centro de la reflexión de Hinkelammert y Mora, y lo planteado en 2005 se mantiene igual hasta la última edición ampliada y revisada de *Hacia una economía para la vida* realizada en 2013.

Las últimas tres “mediaciones” plantean la recuperación del Estado de Derecho, así como su desarrollo, teniendo como referente los derechos humanos. Desde el punto de vista del desarrollo de la estrategia política, consideramos es el principal aporte y el de mayor desarrollo.

3. Estrategia política de hacia una Sociedad-Economía para la Vida

Hemos realizado una revisión intencionada, de algunos de los textos de Franz Hinkelammert y de aquellos trabajados con Henry Mora, especialmente *Hacia una economía para la vida*, con el propósito de extraer, condensar, elementos

esenciales que sirvan de referencia a la práctica política concreta, más allá de los planteamientos generales que, sin duda, son imprescindibles precisar, que sean útiles para orientar la construcción del camino del proyecto emancipatorio. Aunque sabemos que es incompleta, nuestro propósito es contribuir a abrir una discusión consciente, sistemática y exhaustiva sobre el ¿qué hacer? y el ¿cómo hacerlo? Tratamos de ordenar algunos de estos elementos.

1. La contribución metodológica planteada desde 1967, que entreteje la estructura económica, el sistema de coordinación de la división social del trabajo, la estructura reproductiva material de la sociedad, con la estructura de poder y el cuerpo ideológico que acompaña tal estructura de poder, mediante la cual promueve los valores sobre los que se sostiene el sistema social, es de la mayor valía. Hinkelammert le da su justo mérito a Marx al reconocer que se trata de un planteamiento de Marx, pero que, claramente él desarrolla, al igual que lo hace junto a Henry Mora; de allí que el subtítulo del libro *Hacia una economía para la vida*, que reza, *Preludio a una segunda crítica de la economía política*, sea absolutamente pertinente.

2. El avance de Hinkelammert y Mora en el desarrollo de la aplicación de la teoría y método expuesto (método científico de las ciencias sociales), es altamente significativo. La economía para la vida, a partir de la elaboración teórica del sistema de coordinación de la división social del trabajo y los criterios de evaluación, ha sido lo más desarrollado. El cuerpo ideológico que sostiene la estructura de poder ha tenido igual, o quizás mayor desarrollo en el pensamiento de Hinkelammert y Mora. Sin embargo, el tratamiento de las estructuras de poder ha sido poco desarrollado, pese a la relevancia que Hinkelammert conscientemente expone en *Economía y Revolución*, texto de 1967, en el que diferencia la acción reformista de la acción revolucionaria en cuanto que la segunda se plantea el cambio de la estructura de poder, mientras que la primera solo renueva la ideología estabilizadora del sistema vigente. Es necesario avanzar en el desarrollo de este aspecto poco trabajado, aunque contenido de manera dispersa, en distintos escritos de los autores mencionados.

3. El llamado de Hinkelammert y Mora para “formular una estrategia de recuperación del Estado de Derecho y de la democracia de ciudadanos a partir de los derechos humanos fundamentales” (2005, p. 397) es de vital importancia.

Desde 1967, Hinkelammert afirma que en la construcción del camino hacia un proyecto emancipatorio, se tiene que enfrentar la ideología estabilizadora, en su propio plano, hasta que “deje de dominar las ideas de la época”, haciendo que la clase dominante pierda legitimidad, enfrentándola con la contradicción de su práctica con la vida humana, demostrando que su valor central de “libertad” supone la esclavitud de los dominados, que la democracia es permitir que la clase dominante siga imponiendo su concepción de libertad, de justicia, y seguir presentando lo bueno para la clase dominante como lo bueno para toda la sociedad. Esto es una orientación fundamental en el ¿qué hacer? En el ¿cómo hacerlo?, los medios de comunicación, juegan un papel importante. Incluyendo las redes sociales, para visibilizar los hechos, como medio para discutir las alternativas de desarrollo de sociedad. La lucha por la libertad de expresión, contra el sometimiento a la información única, difundida por los medios de comunicación privados, se pondera en justa dimensión. Adquieren relevancia, en este contexto las redes sociales, medios de información alternativos, para romper el “cerco informativo” a que someten los dueños de los medios de comunicación a la población.

En tanto que la libertad de prensa (de los dueños o los burócratas de los medios de comunicación) socaba la libertad de opinión, de expresión, la democracia de los ciudadanos necesita recuperarla. Se trata de mostrar que la democracia promovida por el sistema, pretende institucionalizar lo antidemocrático como democracia, la “democracia” favorable a la estructura de poder y contraria a la mayoría de la población; se trata de una “democracia” excluyente, y como tal, antidemocrática. En igual sentido debe tratarse la llamada libertad de expresión, que es en verdad, libertad de prensa, libertad del control de los medios de comunicación por la estructura de poder para que actúen a favor de sus intereses, los cuales no son compatibles con los intereses de la población. Los valores de libertad y democracia deben ser reenfocados, para que adquieran su verdadero sentido, no una libertad que encarcela, que esclaviza, como tampoco una democracia antidemocrática, totalitaria. Implica enfrentar los mitos del poder (Hinkelammert y Mora, 2005) que presentan la necesidad de la muerte para dar vida, la represión para garantizar la libertad, la dictadura y el totalitarismo para garantizar la democracia. Se trata de visibilizar las alternativas, enfrentando el “posibilismo conservador” que afirma que se

hace lo que solo es posible hacer y que nada más es posible hacer (Hinkelammert y Mora, 2005).

4. Se trata del análisis de la realidad nacional e internacional, para la práctica política. Este análisis debe fundamentarse en la base reproductiva material de la sociedad (Hinkelammert y Mora, 2005), asumiendo lo económico como determinante en última instancia, que no es economicismo, sino aquella interacción dialéctica entre estructura reproductiva material, estructura de poder y cuerpo ideológico que sustenta los valores de la sociedad. La rigurosidad lógico-teórica expuesta en *Hacia una economía para la vida*, es esencial para la crítica del funcionamiento de la sociedad capitalista (y cualquier sistema de coordinación de la división social del trabajo), en tanto muestra que la maximización de la tasa de ganancia como criterio que orienta la reproducción material de la vida humana, se sostiene en una racionalidad reproductiva que es contraria a la vida humana, incapaz de posibilitar la satisfacción de las necesidades materiales (y espirituales) del ser humano, y en consecuencia, incapaz de sostenerse en una ética del bien común. Al mismo tiempo, tal rigurosidad lógica teórica, posibilita sustentar la factibilidad de un proyecto social alternativo fundamentado en una racionalidad reproductiva que anteponga la vida humana a cualquier otro criterio de toma de decisiones. Por tanto, también forma parte del conjunto de herramientas para hacer la lucha ideológica y política, visibilizando las alternativas de políticas. Se trata de concientizar que otro mundo es posible, que existen otras posibilidades, interiorizando que no existen soluciones finales.

Además de lo anterior, que es pertinente para la preocupación que aquí desarrollamos, en *Hacia una economía para la vida* se presenta un ¿qué hacer? y ¿cómo hacerlo? (aunque con menor grado de desarrollo), relativo al proyecto emancipatorio, pero sobre todo, para después de haber alcanzado el control político del Estado. Se propone un ¿qué hacer? con una visión distinta a la interpretación del socialismo soviético, rechazándose el no mercado, no clases sociales, no dinero, progreso infinito, crecimiento económico máximo, entre otros aspectos. Sin dudas este es un gran aporte al proyecto de transformación social, pero el cómo construir el proyecto político para lograr el control político del Estado es primordial. Como herramienta el poder político es lo primero; como meta lo primero es el poder económico (Hinkelammert, 1970a). “Esta

actuación es primordialmente política. El movimiento revolucionario tiene que tomar el poder político y atravesar por todas las contradicciones de la sociedad hasta llegar a la contradicción de funcionamiento en la base. Tiene que tomar el poder estatal, usarlo para destruir el poder de clase” (Hinkelammert, 1970a, p. 68).

5. La “utopía necesaria” es esencial para construir el camino del proyecto emancipatorio, entendida como “una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes, un referente ético irrenunciable [...], un principio orientador que debe servir como criterio para diferenciar opciones posibles (...)”, pero “la utopía jamás debe convertirse en un fin (meta) por realizar, ni siquiera de manera asintótica” (Hinkelammert y Mora 2009, p. 596).

Las preguntas que se formulan y cuyas respuestas se presentan en forma de “mediaciones”, son pertinentes, aunque convendría reflexionar si hay más preguntas pertinentes y cuáles serían, para la *praxis* humana conducente a la construcción del proyecto político alternativo: “la estrategia política de cambio, las luchas diarias por las alternativas”, y su papel en este proceso de construcción, porque es a través de estas luchas diarias que se busca el proyecto planteado en la utopía necesaria. Profundizar sobre estos elementos es fundamental. El avance realizado en la edición de 2005 de *Hacia una economía para la vida* es importante, pero no ha sido abordado desde entonces.

En el plano del ¿qué hacer?, Hinkelammert y Mora sugieren “asegurar espacios de poder que sean afines al impulso de esas políticas (de medidas alternativas) y a la recuperación de los derechos humanos reprimidos” bajo el entendido que “la vía revolucionaria tradicional que se intentó en el siglo XX a partir de la Revolución Rusa no sólo resulta hoy en día infructuosa, sino además no factible” (2005, pp. 310-311). Convendría precisar estos “espacios de poder” y ¿qué se entiende por “espacio de poder”?, ¿cómo identificar que se trata de un “espacio de poder”, derivación que, aunque necesaria, no surge del análisis, y que compete a aspectos tácticos y estratégicos de cómo hacer la transformación social. Se trata de evitar caer en “esquemas” que se constituyan en instrumentos de estabilización de las estructuras de poder existentes, y que se presentan como lo contrario. Hacer una discusión reflexiva sobre ello sería lo prudente.

En igual sentido sugieren “flexibilizar el sistema” (2005, p. 312) cuestión obligada a precisar porque, aunque puede derivarse que no se trata de opciones reformistas-desarrollistas en el sentido expuesto por Hinkelammert en *Economía y Revolución* (1967), el no precisarse podría interpretarse en ese sentido. Esto es, precisamente, parte de la discusión necesaria y se debe tomar como eso, como un punto de partida para la reflexión de cómo desarrollar la lucha encaminada a la constitución del proyecto emancipatorio.

6. La reflexión de cómo las estructuras de poder alcanzan su legitimación ayuda también a forjar el camino para el proyecto alternativo. Hinkelammert (1970a) adelantó dos fundamentos de esta legitimación que merecen ser considerados. El primero mediante la “eficiencia económica” que haga viable una racionalidad reproductiva con posibilidades de satisfacer, en alguna medida, las necesidades materiales de la población, refiriendo de ejemplo “el enclave industrial” de América Latina gestado con la industrialización sustitutiva, que amplió la generación de empleos y acceso de ingresos a sectores de trabajadores. Se podría añadir el conjunto de conquistas sociales alcanzadas por los trabajadores en materia laboral, de organización sindical, de seguridad social, y de derechos ciudadanos dentro de la Declaración de los Derechos Humanos firmada en 1948. El sistema social parecía ser viable. Al manifestarse la inviabilidad, “el estancamiento del enclave industrial”, la legitimidad de las estructuras de poder se mueve entre el convencimiento y la “política del garrote”. No es que ello hubiera estado ausente antes, porque la lucha social por concretar los derechos comentados, continuó, no se detuvo, pero al producirse el estancamiento, tal esquema de legitimación adquiere más relevancia, y cómo la falta de “eficiencia económica” provoca medidas que hacen todavía menos viable alcanzar la legitimidad de la estructura de poder mediante la “eficiencia económica”, entonces la “política del garrote” adquiere supremacía, ayudando a comprender el surgimiento de movimientos progresistas, al mismo tiempo que de movimientos de ultraderecha.

Pero este intervalo en la política de legitimación, convencimiento vs “política del garrote”, obliga a preguntarse ¿Cuál es la dosificación de la retórica de convencimiento y la acción de la represión mediante el garrote? ¿Cuán violenta puede ser la represión? Como parte del debate, habría que considerar el nivel de conciencia que haya alcanzado el movimiento social para comprender

el contenido real del cuerpo ideológico de la estructura de poder, su nivel de organización y su visión táctica y estratégica de cómo realizar el cambio social, al mismo tiempo que la visión de la facción de la clase dominante en el poder sobre el riesgo de perder el control del poder frente al movimiento social que enfrenta sus políticas, al mismo tiempo que de su visión de cómo tratar con los sectores contestatarios. Son parte de las cuestiones que habría que desarrollar dentro del proceso que buscaría responder ¿qué hacer? y ¿cómo hacerlo?, refiriéndonos al proyecto político alternativo, al proyecto emancipatorio.

Reiteramos, son algunas ideas, no todas, extraídas de una lectura limitada de las obras de Hinkelammert y Mora, tarea en la que hay que profundizar, y que aquí buscamos estimular a hacerlo.

REFERENCIAS

- BBC, Londres, junio 14, 2025. <https://www.bbc.com/mundo/articles/cy9037ynqr5o>
- HINKELAMMERT, F. (1967). *Economía y Revolución*, Editorial del Pacífico, S.A., Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1969a). *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital*, Ensayos latinoamericanos, Santiago de Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1969b). “Las clases sociales en la sociedad capitalista y en la sociedad socialista”, *Cuadernos de la Realidad Nacional*, No. 1.
- HINKELAMMERT, F. (1970a). *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1970b, 1983). *Dialéctica del Desarrollo Desigual*, EDUCA, San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (1984, 2000). *Crítica a la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (1987). “Utopía y Proyecto Político. La Cultura de la Posmodernidad”. *Revista Nueva Sociedad*, núm. 91.
- HINKELAMMERT, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*, segunda edición, DEI, San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2001). *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*, DEI, San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*, primera edición, DEI, San José Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, edición corregida y aumentada, Proyecto

- Justicia y Vida, Casa de Amistad Colombo-Venezolana, Corporación para el Desarrollo de Oriente, Colombia.
- HINKELAMMERT, F. y MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, cuarta edición corregida y aumentada, UMSNH, México.
- HINKELAMMERT, F. con la colaboración de Mora, H. (2013). *Razones que matan y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio*, Editorial Caminos, filosofi@.cu editorial, Cátedra pensamiento social crítico Franz Hinkelammert, Rosa Luxemburgo Stiftung, Ciudad de México.
- MARX, K. (2013). *El Capital*, en 8 Tomos, México, Editorial Siglo XXI.
- SOROS, G. (1997). *The Capitalist Threat*, Project-Syndicate.
<https://www.project-syndicate.org/commentary/the-capitalist-threat-1997-01>
- TRUMP, D. (2025a). Casa Blanca, cuenta de Instagram, USA.
<https://x.com/WhiteHouse/status/1933482192266801160>
- TRUMP, D. (2025b). Casa Blanca, cuenta de Instagram, USA.
<https://www.instagram.com/p/DK-q6pHxsd0/>

Hacia una economía para la vida.
Avances y desafíos a 20 años de su publicación,
Henry Mora Jiménez y
Hugo Amador Herrera Torres
coordinadores,
se terminó de editar
en los talleres digitales de
Editorial Morevalladolid, S. de R.L. de C.V.,
en diciembre de 2025.

El objetivo de la compilación es identificar los avances y desafíos de la obra *Hacia una economía para la vida* de Franz Hinkelammert y Henry Mora a 20 años de la publicación de la primera edición. La obra constituye una de las propuestas más sugerentes del presente siglo en el rubro de enfoques alternativos al desarrollo capitalista. El manuscrito tiene siete ediciones.

Hinkelammert y Mora exponen desde el “Prefacio” de *Hacia una economía para la vida* que el principal problema que se está experimentando en el siglo XXI es la “irracionalidad de lo racionalizado”. ¿En qué consiste “lo racionalizado”? En la totalización de la racionalidad medio-fin en los procesos sociales de producción. Esta racionalidad se ha convertido en la finalidad de los agentes económicos, desplazando de ese lugar a la racionalidad que reproduce a la “vida en general”. La puesta en marcha de forma totalizada de la racionalidad medio-fin (“lo racionalizado”) está destruyendo a la “vida en general”. Esta destrucción representa a la irracionalidad. En la recuperación de la vida humana concreta no se puede prescindir de la racionalidad medio-fin; más bien, se trata de adaptarla a la racionalidad que reproduce a la “vida en general”.

ISBN: 978-607-542-351-7



9 786075 423517