

Yamandú Acosta

Racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert

Resumen: *Se reflexiona sobre las relaciones entre racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert en relación a su comprensión sobre estas relaciones en la crítica de Marx al capitalismo. A este propósito se presentan dos versiones de un mismo texto de Hinkelammert sobre Marx en el que esta cuestión es abordada. La comparación de las dos versiones permite calibrar la complejidad del problema, su elaboración y definitiva resolución en Hinkelammert.*

En el marco de la que se entiende como una actualización y ampliación por parte de Hinkelammert de la crítica de Marx se considera el papel de la ética tanto en la construcción y legitimación del capitalismo como en su crítica. La crítica al neoliberalismo como profundización y totalización del capitalismo en la actualidad, la crítica al socialismo y la crítica a la sociedad moderna occidental desarrolladas por Hinkelammert, hacen parte de la actualización y ampliación de Marx, que se aborda.

Por la mediación del “sujeto de la praxis” y su “humanismo de la praxis” se considera la perspectiva crítico-constructiva alternativa al capitalismo, al socialismo y a la sociedad moderna-occidental, que sobre el criterio de la “racionalidad reproductiva” del hombre

y la naturaleza hace a la perspectiva de la ética universal del “universalismo del hombre concreto” que Hinkelammert propone.

Palabras clave: *racionalidad, ética, crítica, humanismo de la praxis, sujeto de la praxis*

Abstract: *It reflects on the relationships between rationality, ethics and criticism in the humanism of Franz Hinkelammert's praxis, in relation to the understanding of these relationships in the critique of Marx's capitalism. For this purpose, two versions of the same text by Hinkelammert on Marx are presented in which this issue is addressed. The comparison of the two versions allows to gauge the complexity of the problem, its elaboration and final resolution by Hinkelammert.*

Within the framework of what is understood as an updating and expansion by Hinkelammert of the critique of Marx, the role of ethics is considered both in the construction and legitimation of capitalism and in its critique. The critique of neoliberalism as a deepening and totalization of capitalism today, the critique of socialism and the critique of modern Western society developed by Hinkelammert are part of the updating and expansion of Marx that is addressed.



Through the mediation of the “subject of praxis” and its “humanism of praxis” the alternative critical-constructive perspective to capitalism, socialism and modern Western society is considered, which on the criterion of the “reproductive rationality” of human being and nature makes the universal ethical perspective of the “universalism of the concrete human being” that Hinkelammert proposes.

Keywords: *rationality, ethics, criticism, humanism of praxis, subject of praxis*

Introducción

Motiva centralmente este artículo la postulación y la correspondiente argumentación realizada por Hinkelammert respecto a que la crítica de Marx al capitalismo, no es por razones morales o éticas que en lo fundamental tengan que ver con una racionalidad con arreglo a valores según el discernimiento weberiano, sino por razones de estricta racionalidad a partir de juicios de hecho. No se trataría pues, de una crítica moral o ética, sino en nombre de la ciencia.

Ya en estas líneas quedan mencionadas “racionalidad”, “ética” y “crítica” que son los conceptos sobre cuyo significado y relaciones en “el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert” se desplegará la reflexión y su exposición.

Se procura a partir de la lectura de Marx que realiza Hinkelammert en lo que hace a la crítica al capitalismo, y a partir de la actualización y ampliación que desarrolla de esa crítica en el mundo que hoy habitamos, focalizar la “racionalidad” y la “ética” en sus expresiones y relaciones de plausible alcance planetario, así como el lugar, sentido y alcance de la “crítica” en el marco de esas relaciones.

Esta reflexión implicará la correspondiente al “humanismo de la praxis” en su especificidad, en el que se inscriben —de hecho y de derecho— las perspectivas críticas de Marx en el siglo XIX desde Europa y de Hinkelammert en los siglos XX y XXI desde América Latina.

La crítica de Marx al capitalismo que condensé en el primer párrafo, Hinkelammert la

presenta en su texto “El realismo en política como arte de lo posible”, publicado en dos versiones que guardan entre sí algunas diferencias (Hinkelammert, 1990, pp. 20-29; 2002, pp. 367-390). Dada la relevancia de las diferencias no solamente de escritura sino de significado entre esas dos versiones en algunos de sus pasajes, a los efectos del mejor discernimiento del sentido y alcance de la crítica de Marx al capitalismo y/o de la comprensión que Hinkelammert ofrece de esa crítica, se incursionará en una reflexión comparativa que puede aportar a la calidad de esa comprensión.

Se abordará luego la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, al socialismo y a la modernidad occidental como ampliación y actualización de la crítica de Marx al capitalismo. En atención a ello, puede entenderse que las diferencias de significados entre las dos versiones de la crítica de Marx al capitalismo según Hinkelammert, se proyectan y amplían como pertinentes en la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, al socialismo y a la modernidad occidental.

En la crítica de Hinkelammert, el neoliberalismo como antisocialismo —economía de mercado totalizada contra economía centralmente planificada—, y el socialismo como anticapitalismo, no obstante se oponen hoy en razón de la cruzada contra el socialismo en la que se ha embarcado el neoliberalismo en defensa de la profundización del capitalismo, que es una cruzada contra la igualdad en nombre de la libertad (del mercado); paradójicamente se hermanan en su lógica profunda relativa a su condición moderna occidental de manera tal que además de pasibles de críticas específicas, son susceptibles de compartir una crítica.

La crítica de Hinkelammert al socialismo no implica una confrontación con la crítica de Marx al capitalismo, sino una ampliación de esa crítica en un contexto en que el capitalismo se ha profundizado como neoliberalismo y en el que el socialismo —el socialismo real del bloque soviético— luego de haberse desarrollado en un sentido no previsto por Marx, ha colapsado. Se hermanan neoliberalismo y socialismo en el hecho de que ambos suponen un “conocimiento perfecto” —de los competidores en el mercado en un caso y de los planificadores de la economía

en el otro— lo que en contrario a sus respectivas pretensiones de realismo, permite a Hinkelammert calificarlos como los grandes utopismos de la modernidad occidental. Se hermanan también en las consecuencias implicadas en los respectivos utopismos, de destrucción de las condiciones de reproducción de la vida humana y la naturaleza, por soslayar las exigencias de esa racionalidad reproductiva, sustituyéndolas por las de la racionalidad productiva, que aunque de distintas maneras en ambos casos, implican el norte del crecimiento de la economía que invisibiliza pauperizándolo y socavándolo de un modo constitutivo al sur de las condiciones de sustentabilidad humana y natural de ese crecimiento.

En el registro de una *Crítica a la razón utópica* la crítica de Marx al capitalismo es ampliada por Hinkelammert en la crítica al neoliberalismo y al socialismo y a su vez, éstas críticas se trascienden en la crítica a la modernidad occidental: la crítica ampliada y resignificada emplaza la dimensión económica al interior de la dimensión ecológica, y éstas al interior de la dimensión cultural: las claves del capitalismo, el neoliberalismo y el socialismo se encuentran en la cultura de la modernidad occidental y más precisamente en los valores que la sustentan.

La de Hinkelammert es en definitiva una crítica a la modernidad occidental sobre cuyos valores de fundamentación última se construye el capitalismo que se profundiza como neoliberalismo, así como el socialismo que con pretensión de ser una alternativa al capitalismo, termina siendo no intencionalmente co-responsable de esa profundización neoliberal del capitalismo — el retorno del capitalismo salvaje del siglo XIX pero a nivel planetario—, en el cambio de época que a partir de la década de los 70 del siglo XX, por la mediación de la estrategia de la globalización neoliberal desde los 90 de ese mismo siglo, se globaliza como “totalitarismo del mercado” (Hinkelammert, 2018) en el proceso que llega hasta nuestro días ya en los inicios de la tercera década del siglo XXI.

Esta ampliación y resignificación hinkelammertiana de la crítica de Marx supone el esfuerzo hacia una nueva crítica de la economía política (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009) y el desarrollo del materialismo histórico como

fenomenología de la vida real (Hinkelammert, 2010, pp. 227-269; Acosta, 2022).

La crítica de Marx al capitalismo en dos redacciones de Hinkelammert

En una primera redacción publicada en 1984 (Hinkelammert, 1990) del libro que contiene esta postulación y el correspondiente argumento, Hinkelammert —en línea con el discernimiento weberiano—, enuncia que los juicios de hecho en que Marx fundamenta su crítica al capitalismo hacen parte de una “racionalidad con arreglo a fines”. Mientras que en una edición “ampliada y revisada” publicada en 2002 del libro que originalmente titulado *Crítica a la razón utópica* pasó a titularse —más kantianamente— *Crítica de la razón utópica*, la postulación y su argumentación reciben un cambio en la redacción que desde el punto de vista conceptual y crítico es —a mi modo de ver— fuertemente significativo.

Ya no se trataría de “una racionalidad con arreglo a fines” (Hinkelammert, 1990, p. 23), sino de “una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” (Hinkelammert, 2002, p. 370). Mientras que en la primera redacción sería el caso de “juicios sobre medios y fines” (Hinkelammert, 1990, p. 23) propios de una racionalidad instrumental; en la nueva redacción se trata de “juicios de hecho” que al orientar la acción a un fin específico —“la sobrevivencia de la humanidad” —, ya no estaríamos en el registro de una racionalidad instrumental sino de una racionalidad sustantiva, aunque no sería el caso —para Marx según Hinkelammert— de una crítica “por razones morales o por llamados de ninguna ética” (Hinkelammert, 2002, p. 369).

Pero, veamos en mayor detalle las ampliaciones y revisiones en este punto del libro. La redacción publicada en *Crítica a la razón utópica* de 1984 dice:

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta.

Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Esto es, la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista y sólo es posible si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sean un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines. Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto que una racionalidad con arreglo a fines, sí la exige. (Hinkelammert, 1990, pp. 22-23)

En su lugar la redacción “ampliada y revisada” publicada en *Crítica de la razón utópica* de 2002 enuncia:

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible, lo que en su lenguaje significa insostenible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible, porque el progreso técnico tiene que ser controlado para poder ser compatible con las condiciones de la vida humana concreta. Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la vida humana misma. Esto es, la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza solamente si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios de hecho, desarrollados a partir de la necesidad de la sobrevivencia de la humanidad. En Marx, la necesidad de estas transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad. (Hinkelammert, 2002, pp. 369-370)

En la nueva versión se aclara que “imposible” en el lenguaje de Marx significa “insostenible”. La aclaración, vale. Con ella la tesis de la imposibilidad del capitalismo de Marx no queda

desmentida por el hecho de que ese modo de producción era dominante en el siglo XIX, que lo ha sido cada vez más durante todo el siglo XX, y que hoy ya iniciando la tercera década del siglo XXI está globalizado y totalizado. Esto es, aunque haya existido y siga aun existiendo, su lógica de funcionamiento implica que no es sostenible (en el mediano o largo plazo en la dimensión temporal, dada su totalización en la dimensión espacial) en relación a “la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza” como criterio de racionalidad al que todo sistema productivo —el capitalismo incluido— debería responder en lugar ser incompatible con él¹.

La redacción de 1984 refería a que la sustitución de la sociedad capitalista por la sociedad socialista era postulada por Marx, en cuanto esta última se presentaba como “única sociedad posible para controlar el progreso humano en función de la vida humana concreta”. Mientras tanto, la publicada en 2002 señala que la sustitución es postulada porque “una sociedad socialista” sería la “única sociedad posible, porque el progreso técnico tiene que ser controlado para poder ser compatible con las condiciones de la vida humana concreta”. La nueva versión introduce dos novedades relevantes.

En primer lugar, no se trataría como en la primera de “controlar el progreso humano” sino el “progreso técnico”. Del contraste entre las dos versiones, dando por buenas las rectificaciones que introduce la segunda, surge que “progreso técnico” que es lo que debe ser en definitiva controlado y que en el capitalismo está fuera de todo control, no implica de suyo el “progreso humano”, sino que especialmente al no estar controlado sobre el criterio de su compatibilidad “con las condiciones de la vida humana concreta”, jaquea o destruye el “progreso humano” porque destruye conjuntamente con la “naturaleza” al “hombre” sin cuya existencia, “progreso humano” es una expresión vacía.

En segundo lugar, el criterio para el control del “progreso técnico” —e implícitamente habilitar así el “progreso humano”— no se reduce puntualmente a “la vida humana concreta” sino que se amplía a “las condiciones de la vida humana concreta” que incluyen al metabolismo de los seres humanos entre sí, así como el de éstos con

la naturaleza, condiciones sociales y naturales de posibilidad de “la vida humana concreta”. La preocupación, sin dejar de ser por “la vida humana concreta” se ha ampliado a sus condiciones de posibilidad, sin atender a la reproducción de las cuales esa “vida humana concreta” dejaría de ser posible.

En la versión de 1984 leemos: “la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista y sólo es posible si se transforma en socialista”. La de 2002 amplía este tramo, enunciando: “la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza solamente si se transforma en socialista”. La nueva versión apunta las razones por las cuales frente a la imposibilidad de la sociedad humana si esta sigue siendo capitalista, la posibilidad de la sociedad humana si esta se transforma en socialista: se trata de que esta sociedad alternativa “puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza”, frente al capitalismo que solamente asegura el socavamiento exponencial que conduce a la muerte de éstos y aquélla. Obviamente se trata de socialismo o “sociedad socialista” en los términos en que Marx pudo imaginarlos en el siglo XIX.

A continuación, el texto de 1984, enuncia: “Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios sobre medios y fines”. En cambio, la de 2002 establece: “Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios de hecho, desarrollados a partir de la necesidad de la sobrevivencia de la humanidad”.

En este cambio de redacción se ajusta de manera muy significativa y relevante la enunciación de la comprensión de Hinkelammert de la crítica de Marx al capitalismo. En la versión original, Marx adscribiría —de hecho, no obstante la eventual asincronía de esta observación— a una visión de la ciencia en los términos weberianos de una racionalidad instrumental, como “cuestión de juicios sobre medios y fines”, totalmente ajena a “un asunto de valores o juicios

de valores”. En la nueva versión, se introduce un tercer tipo de juicios, el de “juicios de hecho” que no son “juicios de valores”, pero tampoco son “juicios sobre medios y fines”.

Aquí la visión marxiana de la ciencia —también la de Hinkelammert— terminológica y conceptualmente toma distancia de la visión weberiana, sin abandonar por ello el campo del conocimiento de lo que es (o de lo que empíricamente se registra) ni desplazarse al campo moral del deber ser, aunque introduciendo la discusión sobre lo posible, que como argumenta Hinkelammert en su *Crítica* (Hinkelammert, 1990; 2002) implica la discusión sobre lo imposible.

Se trata de “juicios de hecho” que se derivan de la “necesidad de la sobrevivencia de la humanidad” cuyas condiciones de posibilidad están empírica y racionalmente comprometidas en la sociedad existente. Frente al papel funcional al socavamiento de esas condiciones de posibilidad que juega la racionalidad instrumental weberiana con sus “juicios de medios sobre fines”, recurre a la racionalidad sustantiva marxiana de la “última instancia” materialista de “la producción y reproducción de la vida real”², en la que la racionalidad medio-fin es interpelada por la racionalidad reproductiva y su tensión constitutiva vida-muerte.

Termina el párrafo en la versión de 1984: “Una racionalidad con arreglo a valores no exige la transformación, en tanto una racionalidad con arreglo a fines sí la exige”. En su lugar, en el texto de 2002, se lee: “En Marx, la necesidad de esta transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad”. Respecto de la versión original puedo entender que Marx rechazara que su pretensión de transformación del capitalismo en el socialismo pudiera obedecer centralmente a razones morales y por lo tanto a una “racionalidad con arreglo a valores” según la distinción weberiana. No logro en cambio comprender que “una racionalidad con arreglo a fines” —en el entendido de que estamos refiriéndonos a la racionalidad instrumental y formal de medios y fines— sí la exigiría, por cuanto lo que esta racionalidad formal exige es que los medios sean los más “eficientes” en relación a los fines; y los

medios instrumentales del capitalismo parecerían ser funcionales a sus fines de acumulación de capital.

En cambio, la nueva versión, al señalar que para Marx “la necesidad de esta transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien”, no obstante, el fundamento de la transformación seguiría sin estar —siempre para Marx— en “una racionalidad con arreglo a valores”, el “sino más bien” de la nueva fórmula implícitamente le hace un lugar a los valores, aunque no los coloque como núcleo duro de la fundamentación. Finalmente, que “una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” que en la nueva redacción desplaza a “una racionalidad con arreglo a fines” de la primera versión, es perfectamente comprensible que exija la transformación, exigencia que si bien no es en nombre de valores, lo es en nombre de quien —“la humanidad”—, o es fuente de todos los valores o al menos éstos hacen parte constitutiva de su específico modo de ser, por lo que su sobrevivencia es condición de la sobrevivencia de los valores.

Ampliación y actualización de la crítica de Marx en Hinkelammert

La crítica de Marx al capitalismo que se ha esbozado en el anterior apartado a partir del análisis comparativo entre dos versiones —publicadas en 1984 y en 2002, respectivamente— de un mismo texto de Hinkelammert, ahora actualizada y ampliada como crítica de éste último al neoliberalismo en cuanto profundización y totalización globalizante del capitalismo, también como crítica al socialismo (que no contradice la crítica al capitalismo de Marx, sino que la amplía) y, finalmente, como crítica a la modernidad occidental y sus valores de fundamentación última, se desarrollará a través de la consideración de algunos argumentos del texto “La ciencia moderna y la irracionalidad de lo racionalizado”, tercera parte del libro *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (Hinkelammert, 2005, pp. 211-325) en que esa ampliación y actualización se hace presente³.

El primer capítulo de esta tercera parte del libro, trasciende —sin abandonarla— la esfera de la economía hacia la de la ecología y se pregunta por la eventual responsabilidad del “antropocentrismo occidental” en cuanto a la crisis del ambiente (Hinkelammert, 2005, pp. 213-224).

Parte de una caracterización comprensiva del mundo efectivamente existente:

Hoy nuestra sociedad se hace presente en nombre de un capitalismo de mercado total que es defendido como globalización de los mercados y homogeneización del mundo. Su valor central es la competitividad, y el sujeto central, alrededor del cual gira nuestra sociedad, es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado. Por tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades, calculándolas de forma cuantitativa. Por consiguiente, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. Al resultado de este comportamiento se lo llama eficiencia. (Hinkelammert, 2005, p. 213)

En esta caracterización, la sociedad y especialmente su “mercado total” como sistema de funcionamiento, su “valor central” que es “la competitividad” y su “sujeto central” el sujeto calculador de “utilidad” —constituido de manera fragmentaria por individuos calculadores que compiten entre sí buscando cada uno maximizar su utilidad— “se corresponden” y arrojan como resultado de su competencia orientada por el cálculo individual de utilidad la “eficiencia formal” que es el “valor supremo” (Hinkelammert, 2005, p. 214) legitimador del sistema como un orden racional de funcionamiento.

Queda claro que tanto los valores —“competitividad”, “utilidad”, “eficiencia”—, como el “sujeto” en cuanto “sujeto calculador”, son inmanentes al sistema de funcionamiento, por lo cual su racionalidad responde a los valores que la sostienen como tal racionalidad y al referido “sujeto” que a través de los individuos que compiten entre sí orientados por el cálculo de utilidad propia se constituye, idealmente en términos de “competencia perfecta”, que hace lugar a la

“eficiencia formal” del sistema que los constituye y al que ellos constituyen, que entonces queda inmanentemente legitimado y blindado respecto de las valoraciones críticas que pudieran provenir de cualquier exterioridad.

Esto se hace especialmente dramático en el caso en que el “mercado total” y su “globalización” homogeneizante, efectivamente se totalizara de manera tal que la totalidad de lo real pudiera quedar incluida en su interioridad. Se cumpliría de esta manera una versión del “Todo lo real es racional y todo lo racional es real” de la totalización hegeliana, en los términos de una identidad de lo real como racional y lo racional como real en la que la racionalidad de la realidad sería la racionalidad de la eficiencia producto de la competencia de actores individuales que fragmentariamente calculan su utilidad individual y en su competencia constituyen al “sujeto calculador” que los trasciende dentro de los límites del sistema y en función de sus valores —“competitividad” y “utilidad” que se traducen en “eficiencia”— con los cuales coincide.

Si esa situación de totalización fuera factible, en nombre de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional, tendría lugar la disolución de la racionalidad y realidad “productiva” del “mercado total” como efecto de la disolución de la racionalidad “reproductiva” de “el *hombre* y la *naturaleza*” que es condición de posibilidad de aquélla, al colapsar como efecto de la totalización “exitosa” en la lógica de la racionalidad productiva del mercado capitalista en la que la destructividad compulsiva que la acompaña, denunciada por Marx hace más de un siglo, habría alcanzado límites de no retorno.

En definitiva, el “sujeto calculador” que no es más que la cara subjetiva del sistema de funcionamiento que es la cara objetiva del “capitalismo del mercado total” con su “globalización de los mercados” y “homogeneización del mundo”, es inmanente al sistema sin tener, poder tener ni procurar tener respecto de él ninguna trascendencia. La tesis de Hegel —bajo el implícito de que lo real que es racional y lo racional que es real es el sistema— se actualiza especificándose en los siguientes términos: el sistema es el sujeto, el sujeto es el sistema.

En ese ser de identidad cerrada y auto-referida, no hay lugar para el ser humano como ser corporal y natural necesitado —y por lo tanto tampoco para la naturaleza sin la cual aquél no es posible— como “sujeto vivo” en cuanto trascendencia inmanente al “sujeto calculador” sobre cuya negación, invisibilización y socavamiento éste se afirma en términos de una lógica totalizante que puede desembocar en asesinato del “sujeto vivo” —ser humano/naturaleza— a través del suicidio del “sujeto calculador”: “Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo” (Hinkelammert, 2005, p. 217).

Las demandas por necesidades de este sujeto constitutivamente sujetado a la vida y por lo tanto a la naturaleza, no serían más que interferencias y distorsiones en la racionalidad del sistema, conspirando entonces contra su “eficiencia formal”; serían demandas irracionales al afectar negativamente la racionalidad y eficiencia del sistema de funcionamiento.

Es en este conflicto de racionalidades, la del “sujeto calculador” que conduce a la muerte invisibilizada por la utilidad mercantil calculada y la del “sujeto vivo” que conduce a la reproducción de la vida, en el que Marx —según la lectura de Hinkelammert— registra un problema de pura racionalidad, ajeno a cualquier consideración ética o moral fundada en valores.

Aquí Hinkelammert, trasciende eventualmente la perspectiva de Marx que ha considerado. Las dos racionalidades en pugna —la de la “eficiencia formal fragmentaria” y la de la “reproducción de la vida real”— contienen sus respectivas éticas, cada una de las cuales implica sus respectivos valores. Cada una de esas éticas es funcional a cada una de esas racionalidades y por ello la dimensión ética de la discusión es tan pertinente como la dimensión científica de la discusión referida a los hechos.

Dado que la racionalidad de la “reproducción de la vida real” es la “última instancia” a la cual la racionalidad de la “eficiencia formal fragmentaria” tiene que respetar para evitar tanto el colapso del sistema de producción como de la racionalidad reproductiva que le trasciende como

su condición de posibilidad, el conflicto de racionalidades se resuelve en favor de la correspondiente a la “reproducción de la vida real”; la ética que corresponde a esta racionalidad es garante de esta racionalidad y de cualquier otra que sólo puede serle subsidiaria, por lo cual no hay relativismo ético, sino que se trata de una ética racional y universal necesaria como condición de la sobrevivencia de la humanidad y de toda ética opcional que en la diversidad histórico-cultural humana pueda tener lugar.

Esas éticas se expresan en el occidente cristiano a través de dos fórmulas que Hinkelammert considera elaborando sus significados y sentidos contrapuestos, las que ilustran ese conflicto que es de racionalidades y de las éticas que a esas racionalidades corresponden, a saber: “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” y “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre” (Hinkelammert, 1995, p. 250).

La primera fórmula, enuncia la visión de Max Weber del cristianismo, al que considera una “ética de la convicción”. Respecto a ella argumenta Hinkelammert: “Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En ese sentido, se trata asimismo de la formulación de la propia ética capitalista” (Hinkelammert, 1995, p. 250). Obrar bien, sería hacerlo en puntillosa observancia a la ley de Dios, quien por su omnisciencia y omnipotencia aseguraría la bondad de los resultados. Análogamente, el “*homo oeconomicus*”, que es “sujeto calculador” y maximizador de utilidades, compite buscando su provecho individual en plena observancia de las leyes del mercado. Como los resultados de su acción fragmentaria quedan en manos del mercado que es óptimo asignador de recursos y distribuidor de justicia, el sometimiento a las leyes del mercado y su “mano invisible” se legitima por la realización sin contradicción tanto del interés individual privado como del interés común. La fe del “sujeto calculador” en el mercado, es la versión secularizada de la fe en Dios del cristiano. El mercado ocupa el lugar de Dios en el orden moderno secularizado.

La segunda fórmula, constituye

Una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años, y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como dos mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona. El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre.

Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por el rigorismo de las éticas de principios. Aplicándola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así. El hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre, o, el hombre no existe para que haya depósitos, sino que los depósitos existen para que haya hombres. Se trata de la supeditación de toda ética de principios, al criterio del ser humano como ser natural. (Hinkelammert, 1995, p. 250)

El hombre no es para el Estado, sino que el Estado es para el hombre; el hombre no es para el mercado, sino que el mercado es para el hombre. Esto no significa proponer la abolición ni del Estado ni del mercado, instituciones propias del orden productivo y reproductivo de la sociedad moderna, que en su balance actual aunque muy problemáticamente al punto de amenazar con el suicidio de la humanidad, hacen aún posible —muy problemáticamente— la afirmación de la humanidad como sujeto, lo que no sería posible sin tales mediaciones institucionales.

Se trata en cambio de pensar en su rectificación, así como en la de sus relaciones, en atención a los efectos de negación que derivan de sus totalizaciones, ejerciendo en nombre de la vida humana concreta y sus necesidades de reproducción, una intervención sistemática de estas instituciones u otras que no deben quedar libradas a los automatismos propios de todo sistema de funcionamiento: la vida de los seres humanos no es para los sistemas de funcionamiento sino que los sistemas de funcionamiento son para la vida de los seres humanos.

Frente a una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones o sistemas de funcionamiento (Weber), una ética de la

responsabilidad por los efectos de destrucción que las instituciones totalizadas y los sistemas de funcionamiento librados a su inercia, tienen sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana y la naturaleza (Hinkelammert desde Marx).

Por lo tanto la crítica al capitalismo —ahora específicamente al “mercado total” de la globalización neoliberal, ampliada en la crítica complementaria al socialismo y en la crítica a la cultura moderno-occidental en cuyos valores y lógicas de funcionamiento se sostienen tanto el capitalismo como el socialismo—, sin dejar de ser una crítica racional a partir de “juicios de hecho”, se asume también como crítica ética a partir de “juicios de valor” que se derivan de “juicios de hecho”, en el entendido de que de esta manera, la crítica racional, lejos de debilitarse, se ve fortalecida, dado el papel objetivo que cumple la “racionalidad de acuerdo a valores” en la reproducción de la vida o en la producción de la muerte.

Más allá de Marx, la crítica de Hinkelammert al capitalismo —ahora en su fase de “mercado total”— es a partir de “juicios de hecho” que como hemos visto no son meramente “juicios medio-fín” de la razón instrumental, sino “de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” que hace a una racionalidad sustantiva. Pero, más allá de Marx, se asume también como una crítica que implica una ética —que es una ética que implica una crítica—, la ética que está implicada en la “racionalidad reproductiva” de la “última instancia” de la “reproducción de la vida real” de la cual puede derivarse una ética de la vida como convivencia, una ética que no es opcional sino necesaria y que puede albergar muchas éticas opcionales en el caso de que se quiera apostar por la sobrevivencia de la humanidad y no por su suicidio.

Esta ética necesaria como expresión de esta “racionalidad reproductiva” implica valores de fundamentación que se oponen a los de la “competencia”, el “cálculo de utilidad” y la “eficiencia formal”; a saber: “solidaridad”, “gratuidad” y “eficiencia reproductiva”.

De esta manera, frente a una ética de la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones que sostienen los valores, relaciones, creencias que hacen a la reproducción del sistema de funcionamiento vigente y que por lo tanto

se alinea con los valores de la “competencia”, el “cálculo de utilidad” y la “eficiencia formal” en la línea de Max Weber que en última instancia fundamenta la ética del capitalismo, se trata de una ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de los actos que Hinkelammert entiende que está implícita en Marx y que él explicita y hace suya (Hinkelammert, 2005, pp. 267-272).

Hinkelammert sostiene pues, en la línea de Marx, una racionalidad fundante de una ética de la responsabilidad por los efectos destructivos de la acción —previsibles o no previsibles— que atenten actual o tendencialmente contra la reproducción de la vida real. Es en relación a esta “racionalidad reproductiva” que se fundamenta una ética que —como ya adelantáramos— no es opcional sino necesaria, al interior de la cual pueden haber muchas éticas opcionales, en definitiva una ética que se deriva de “la racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad” y por lo tanto de “juicios de hecho” que no son juicios “sobre medios y fines de la racionalidad instrumental” y que se trasciende en una “racionalidad con arreglo a valores” —sin diluirse en la esfera de lo moral— que contiene los valores de la convivencia que hacen a esa sobrevivencia posible en términos de la dignidad de la “humanidad” y no como mera “sobrevivencia” desprovista de lo que puede permitir adjetivarla como humana.

Esta ética —implícita en Marx y explícita en Hinkelammert— por no ser el caso de una ética preconcebida en relación al mundo de los hechos, sino derivada de “juicios de hecho” derivados de la “racionalidad reproductiva de la vida real” habilita la formulación de un “marco de factibilidad”, que si bien no prescribe lo que se “debe” en toda circunstancia, en cambio habilita a prescribir lo que se “debe” en tanto se “puede” de acuerdo al discernimiento habilitado por ese “marco de factibilidad”.

En la línea de Marx, Hinkelammert explicita la fundamentación de una ética de la responsabilidad, crítica y alternativa a la ética de la responsabilidad en la línea de Weber.

De acuerdo a consideraciones de Marx en *El capital* que Hinkelammert hace suyas, en las que se reconoce la tendencialidad destructiva de

la producción capitalista por el socavamiento de “las dos fuentes originales de toda riqueza: la *tierra* y el *hombre*”, que implica en definitiva la imposibilidad del capitalismo, se torna necesario aunque no inevitable un posicionamiento en la línea de la ética de la responsabilidad que se haga cargo de los efectos destructivos del rigorismo de una ética de principios institucionalizada y totalizada: hoy la ética del mercado que —como vimos— es la versión secularizada del cristianismo como ética de la convicción en la lectura de Weber.

Hinkelammert en línea con Marx, desde la racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad inspirada en la “última instancia” del materialismo histórico, elucida y explicita una ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de la acción. Al interior de esta ética de la responsabilidad, puede emplazarse la de Weber que lo es por el mantenimiento de las instituciones (del capitalismo), revelándose su irresponsabilidad por la “reproducción de la vida real” y por lo tanto, su irracionalidad cómplice con la irracionalidad del capitalismo.

En la evaluación de Hinkelammert, los efectos destructivos de la economía socialista no refutan la teoría de Marx, sino que la amplían. Las observaciones críticas respecto a la tendencialidad destructiva del criterio capitalista de la “maximización de las ganancias”, pueden ser extendidas a su análogo socialista de “maximización cuantitativa del producto producido”.

Observa Hinkelammert que en lo que se refiere a los efectos destructivos del capitalismo, la solución teórica que arbitra Marx es de tipo abolicionista: a saber: “abolición de las clases sociales, del estado y de las mismas relaciones mercantiles”. Constata entonces un maniqueísmo en la visión de Marx, producto de su pretensión de constituir “una sociedad sin dominación”. En lugar del cambio posible de la dominación, la pretensión imposible de eliminarla⁴.

Weber responde con un maniqueísmo inverso consistente en negarle toda legitimidad a la resistencia a la dominación en nombre de una ética de esa responsabilidad por los efectos concretos, que Weber visualiza como “ética de la convicción”. Weber responde con una

ética de la responsabilidad de sentido totalmente contrapuesto:

Surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de las éticas de principios. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo). (Hinkelammert, 1995, p. 270)

Hinkelammert reconoce que Weber visualiza correctamente el problema de la inevitabilidad de las instituciones que significan dominación como necesaria mediación para la reproducción de la sociedad humana. Pero le reprocha identificar la inevitabilidad de la institucionalidad con la de “las organizaciones capitalistas privadas” como producto de la ausencia de una perspectiva ética de la responsabilidad por los efectos concretos, lo que se traduce en una totalización del orden capitalista.

Aquí se introduce como punto de quiebre la posición antropocéntrica de Hinkelammert, que se distingue de desplazamientos y distorsiones realizadas en nombre del antropocentrismo. La afirmación antropocéntrica concreta, involucra el reconocimiento de la alteridad de los otros, incluida la de la naturaleza, reconocimiento que es condición de posibilidad de la racionalidad reproductiva que es la “última instancia” de toda racionalidad. Desde esta perspectiva no hay orden institucional que sea legítimo por sí mismo, sino que la cuestión de su legitimidad se resuelve en función del criterio de sus consecuencias para la reproducción de la vida.

Desde la perspectiva de la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas por el rigorismo de las éticas de principios, dado que “todas las instituciones son éticas de principios objetivadas” (Hinkelammert, 1995, p. 270), se señalan efectos destructivos que comprometen tendencialmente la reproducción de la vida humana, por lo que el orden institucional pierde legitimidad, debiendo ser transformado en la forma y en el grado, en que esas necesidades de

reproducción lo tornen necesario. Esta perspectiva antropocéntrica por la que la reproducción de la vida humana exige el cambio institucional, constituye “el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto” (Hinkelammert, 1995, p. 271).

Se trata de un universalismo que implica tensiones en y con el orden institucional instituido, por lo que resiste la reducción de la legitimidad a la legalidad, generando un conflicto cuya resolución o mantenimiento dentro de los límites que no lo pongan en riesgo como “universalismo del hombre concreto”, supone discernimiento de la ley —instituciones, sistema, orden vigente— así como reconocimiento de grados de legitimidad actual o potencial entre las partes en conflicto.

Hinkelammert señala respecto de la solución posible de un conflicto de esta naturaleza, que ella no puede consistir en la derrota total de una de sus partes: “Una tal derrota siempre implica la negación de la misma *conditio* humana” (Hinkelammert, 1995, p. 272). Ejemplifica esta tesis en el desenlace de la Guerra Fría, sosteniendo que la derrota total del bloque socialista, en lugar de ser la solución “dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro” (Hinkelammert, 1995, p. 272).

Ese “universalismo del hombre concreto” que no impone un modelo de sociedad con la exclusión de otros, sino que propone “una sociedad en la que quepan todos” (Hinkelammert, 1995, p. 311), Hinkelammert lo asume desde su enunciación por el movimiento zapatista que irrumpe en la selva Lacandona en 1994 y lo elabora como criterio que hace posible la coexistencia de diversos modelos de sociedad: de todos aquellos cuyas lógicas de afirmación no impliquen la negación de otros existentes o posibles; de todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con otros sentidos de vida buena existentes o posibles. No se trata de un modelo, sino de un criterio al cual deberían responder en términos de compatibilidad con él y convivencia entre sí, todos los modelos. Este criterio “implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales, ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas” (Hinkelammert, 1995, p. 311).

Mientras los movimientos burgueses determinaron el proyecto de la sociedad burguesa desde los principios universalistas de la propiedad privada y el mercado, derivado de la autonomía del individuo postulada de modo *a priori* y los movimientos socialistas lo hicieron a su tiempo con el proyecto de sociedad socialista desde los principios universalistas de propiedad pública y planificación central, derivando el carácter social del individuo, postulado de un modo análogamente *a priori*; el proyecto de la moralidad emergente zapatista que Hinkelammert asume y elabora, no propone principios universalistas de sociedad derivados de ningún postulado *a priori*, sino que el emergente imperativo categórico de “un mundo en el que quepan todos”, tiene el rango de “un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad” (Hinkelammert, 1995, p. 312) que juzga sobre las instituciones, dictaminando la validez y legitimidad de las que son compatibles con la inclusión de todos, así como la invalidez de las que excluyen y destruyen visiblemente en algunas de sus expresiones diversas “el *hombre* y la *naturaleza*”.

El “criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal” (Hinkelammert, 1995, p. 313). Lo distingue el hecho de no postular ningún deber ser en términos de la “buena vida”, sino simplemente el criterio respecto a que la de unos no debe impedir la de otros.

Hinkelammert pone a este universalismo emergente en tensión con el universalismo kantiano, como alternativa. Afirma respecto de la fórmula zapatista “por un mundo en el que quepan todos”: “se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo, es diferente al kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principalista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta” (Hinkelammert, 1995, p. 313).

Antecedentes del imperativo categórico de la acción concreta en la línea del *dictum* zapatista,

según la interpretación de Hinkelammert, se encuentran en el “no matarás” de la tradición profética, en la máxima de la tradición aristotélicotomista del derecho natural por el que la buena vida de uno no debe hacer imposible la de otro y en Marx, quien en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844, se refiere al “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 1995, p. 314).

La universalidad de la ética desde la moralidad emergente es la otra cara de su condición de ética de la responsabilidad por los efectos negativos sobre la vida humana concreta (la naturaleza incluida), derivada de la institucionalización totalizante de éticas de principios. No es una ética particularista ni anti-universalista; encuentra en la afirmación de todas y cada una de las expresiones de la vida humana que no impliquen la negación de otras, sea en la singularidad de sus individualidades, sea en la particularidad de sus culturas, el criterio para la formulación y rectificación de las instituciones, lo cual significa el sometimiento del formalismo del universalismo abstracto al control materialista del universalismo del sujeto concreto, pero de ninguna manera su negación.

Tal vez la tensión del universalismo abstracto con el universalismo concreto, o de la ética de la responsabilidad por el mantenimiento del orden institucional con la ética de la responsabilidad por la reproducción de la vida concreta sin exclusiones, en tanto co-responsables en la realización de un universalismo concreto, puedan encontrar en la profundización de la eticidad del poder a escala planetaria que hoy trasgrede en su radicalización nihilista y anti-universalista los límites por ella misma impulsados, una oportunidad histórica —*kairós*— para profundizar, no obstante inevitables tensiones, sus articulaciones constructivas posibles en perspectiva del fortalecimiento de una ética de la responsabilidad por la sobrevivencia de la humanidad, que solamente puede darse por la de todas y cada una de las expresiones no excluyentes de lo humano en términos de dignidad.

La explicitación de la ética en la discusión de las racionalidades en el humanismo crítico de

Hinkelammert es consistente con su elaboración del “materialismo histórico como fenomenología de la vida real” (Hinkelammert, 2010, pp. 227-269. Acosta, 2022). Esta perspectiva del materialismo histórico, trasciende por cierto a su visión estructuralista que desplaza al sujeto humano por el funcionamiento de las estructuras, paradigmáticamente Althusser, como al positivismo que reduce lo real a los hechos, aunque también a la hermenéutica que reduce lo real a las interpretaciones; aquello en que la realidad consiste son hechos interpretados (Hinkelammert, 2018, p. 177), quedando el ser humano recuperado como demiurgo de lo real.

El intérprete es el ser humano, quien como integrante de “lo real” y “lo material” es, desde su condición de “sujeto viviente” en metabólica relación con los otros de su especie y con la naturaleza de la cual forma parte en cuanto ser corporal, un “sujeto de la praxis”, un ser pensante y actuante que se posiciona en la realidad, sea teóricamente o sea prácticamente, a partir de la traducción de lo que en su “cabeza” es capaz de realizar. No hay materialismo histórico ni dialéctica materialista sin la mediación del hombre —del ser humano— como “sujeto de la praxis” (Acosta, 2022, p. 22).

El imperativo categórico de Marx de 1844 así como el imperativo categórico zapatista que Hinkelammert elabora; expresan y constituyen un humanismo crítico que es “humanismo de la praxis”, en el que el “sujeto de la praxis” responde críticamente y trasciende al “sujeto calculador” del capitalismo globalizado, sujeto identificado con el sistema, versión dominante del sujeto en las versión capitalista pírricamente triunfante de la modernidad occidental.

Se trata de trascender al capitalismo —también al socialismo—, para lo cual hay que trascender a la modernidad occidental sin abolir sus instituciones —el mercado y su competencia, el Estado y su planificación central—, pero sometiéndolas al criterio de “la sobrevivencia de la humanidad” como fin. Esta crítica racional, ética y constructiva del “humanismo de la praxis” elucidada y llevada a cabo por el “sujeto de la praxis”, “constituye un determinado punto de vista”, el de la “emancipación humana” que implica “la humanización de las relaciones humanas mismas

y de la relación con la naturaleza entera” (Hinkelammert, 2007, p. 278).

De eso se trata.

Notas

1. La incompatibilidad con “la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza” parece ser justamente el caso del capitalismo según el juicio de hecho enunciado por Marx en *El capital* que Hinkelammert ha recuperado de manera insistente: “...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 hombre” (Marx, 1972, p. 424; Hinkelammert, 2005, p. 215).
2. En carta a José Bloch fechada en Londres el 21-22 de septiembre de 1890, Federico Engels escribe: “...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” (Engels, 1955, p. 484). Hinkelammert ha recordado frecuentemente esta precisión de Engels sobre el sentido de “la concepción materialista de la historia” compartida con Marx.

Creo entender que Marx —con Engels— distingue “producción y reproducción de la vida real” y en esa distinción toma nota respecto a que el modo de producción capitalista es incompatible con la “reproducción de la vida real”, focalizando preferentemente sus análisis críticos sobre el modo de producción. A partir de Marx, Hinkelammert sin abandonar los análisis críticos sobre el modo de producción que obligan a una actualización de la crítica de la economía política, tarea en la que —desde anteriores avances— se embarca más recientemente con Henry Mora Jiménez (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009), focaliza muy enfáticamente la problemática de la “reproducción de la vida real” que trasciende al modo de producción vigente dominante, cuya “racionalidad reproductiva” es la referencia para la crítica de la racionalidad productiva del modo capitalista de producción, del modo socialista de producción, o de cualquier otro que pueda estar en curso o pueda hacerse presente.

Aludiendo —aunque sin tener el concepto— Marx en su crítica de la economía política,

trasciende la esfera de la economía hacia la de la ecología. Hinkelammert —teniendo ya el concepto— emplaza más decididamente la economía a la que concibe como “una economía para la vida” al interior de la ecología en la perspectiva de una “racionalidad reproductiva” que tiene como referencia las condiciones de posibilidad de la vida humana que implican las condiciones de posibilidad de la vida de la naturaleza en su conjunto, en cuanto el ser humano —sujeto corporal necesitado— es ante todo un ser natural y, sin contradicción, también socio-histórico-cultural.

3. En el libro *El mapa del emperador. Determinismo, Caos, Sujeto* (Hinkelammert, 1996) publicado un año después de *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, se reiteran algunos de sus desarrollos a los que se suman otros, todos ellos muy relevantes para nuestro asunto, pero que me eximo de considerar en el marco de mis posibilidades dentro de los límites del presente artículo. Por cierto, en muchos otros libros de Hinkelammert anteriores y posteriores al que ahora focalizo, diversos aspectos de esta ampliación y actualización de la crítica también se hacen presentes.
4. Claramente, Hinkelammert entiende que no hay sociedad sin dominación implicada en las lógicas institucionales.

Referencias

- Acosta, Y. (2022) “El materialismo histórico como fenomenología de la vida real”, Utopía y Praxis Latinoamericana, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 27, N° 97, abril-junio, Universidad del Zulia.
- Engels, F. (1955) “Carta a J. Bloch. Londres, 21-22 de septiembre de 1890”. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo II, Editorial Progreso, pp. 484-486.
- Hinkelammert, F. (1990) *Crítica a la razón utópica* (2ª ed.). DEI.
- Hinkelammert, F. (1995) *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1996) *El mapa del emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2002) *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Editorial Arlekin.

- Hinkelammert, F., & Mora Jiménez, H. (2009) *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía*. Proyecto Justicia y Vida, Casa de la Amistad Colombo-Venezolana.
- Hinkelammert, F. (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Marx, K. (1972) *El capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, (quinta reimpresión) Fondo de Cultura Económica.
- Humanidades y Ciencias de la Educación de esta universidad. Investigador Activo, Nivel II, Sistema Nacional de Investigadores. Autor de los libros *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (Montevideo, 2003 y México, 2006), *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización* (Montevideo, 2005), *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* (Montevideo, 2008), *Filosofía latinoamericana y sujeto* (Caracas, 2009), *Pensamiento uruguayo* (Montevideo, 2010 y 2012), *Reflexiones desde «Nuestra América»* (Montevideo, 2012), *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo* (Montevideo, 2020).

Yamandú Acosta (yamacoro49@gmail.com) Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Ex Profesor Titular, en régimen de dedicación total, Universidad de la República, Uruguay. Desde 2020 docente libre en la Facultad de

Recibido: 25 de julio, 2022.
Aprobado: 1 de agosto, 2022.