

Estela Fernández Nadal

## Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea

---

**Resumen:** *El trabajo presenta una síntesis de los principales núcleos teóricos de la filosofía de Franz Hinkelammert. Pone énfasis, por una parte, en su carácter sistemático, observable en la articulación y coherencia internas de los diferentes desarrollos disciplinares: antropología, filosofía de la historia, ética, política, teología. Por otra parte, procura mostrar la referencia fundamental de todo el conjunto al pensamiento de Karl Marx, tradición crítica dentro de la cual Hinkelammert produce una mirada original. En lo que respecta al carácter sistemático y totalizador de la reflexión de Hinkelammert, el escrito subraya la imbricación de sus diversos aportes. En el campo de la antropología filosófica, a partir de las categorías centrales de intersubjetividad e infinitud/finitud, se definen los alcances y límites del sujeto. La prioridad de este último que da lugar, en el terreno de la filosofía de la historia, a la crítica de la razón utópica. La ética y la política aparecen como ámbitos donde el grito del sujeto plantea la exigencia de bien común y de una sociedad en que quepan todos y todas. Finalmente, el recorrido se cierra con un rápido pero elocuente esbozo de su teología política. En relación con el segundo aspecto señalado, el escrito subraya la importancia de la contribución de Hinkelammert al marxismo en dos aspectos. Primero, porque otorga al pensamiento de Marx una vigencia nueva,*

*al reformularlo desde un presente dominado por la globalización como nueva matriz de acumulación capitalista. Segundo, porque discute cada punto del pensamiento de Marx que, condicionado por su coyuntura histórico-social, plantea dudas, esboza respuestas problemáticas o muestra límites, haciendo necesaria, a juicio de Hinkelammert, una revisión y actualización de sus principales ideas.*

**Palabras clave:** *Franz Hinkelammert, filosofía latinoamericana, marxismo, teología política, intersubjetividad*

**Abstract:** *The work presents a synthesis of the main theoretical nuclei of Franz Hinkelammert's philosophy. It emphasizes, on the one hand, its systematic character, observable in the internal articulation and coherence of the different disciplinary developments: anthropology, philosophy of history, ethics, politics, theology. On the other hand, it tries to show the fundamental reference of the whole to the thought of Karl Marx, a critical tradition within which Hinkelammert produces an original look. Regarding the systematic and totalizing nature of Hinkelammert's reflection, the writing underlines the interweaving of his various contributions. In the field of philosophical anthropology, based on the central categories of intersubjectivity and infinity/finitude, the scope and limits of the*



*subject are defined. The priority of the latter gives rise, in the field of the philosophy of history, to the critique of utopian reason. Ethics and politics appear as areas where the cry of the subject raises the demand for the common good and for a society in which everyone fits. Finally, the tour closes with a quick but eloquent outline of his political theology. In relation to the second aspect mentioned, the writing underlines the importance of Hinkelammert's contribution to Marxism in two aspects. First, because it gives Marx's thought a new validity, by reformulating it from a present dominated by globalization as a new matrix of capitalist accumulation. Second, because it discusses each point of Marx's thought that, conditioned by its historical-social situation, raises doubts, outlines problematic answers or shows limits, making necessary, in Hinkelammert's opinion, a review and update of his main ideas.*

**Keywords:** *Franz Hinkelammert, Latin American philosophy, Marxism, political theology, intersubjectivity*

El siguiente escrito representa un intento de sintetizar los principales núcleos teóricos de la filosofía de Franz Hinkelammert, poniendo énfasis, por una parte, en el carácter sistemático de la misma, esto es, apuntando a develar la articulación y coherencia internas de los diferentes desarrollos disciplinares: antropología, filosofía de la historia, ética, política, teología. Por otra parte, nos ha interesado mostrar la referencia fundamental de todo el conjunto al pensamiento de Karl Marx.

Considero que, abordada desde esa perspectiva, la obra de Hinkelammert se revela como un *corpus* teórico consistente y sistemático de filosofía contemporánea, completamente enraizado en la tradición inaugurada por Karl Marx, al tiempo que profundamente original.

En relación con la inscripción de ese corpus en la tradición marxista, a pesar de lo apretado de la síntesis que presentamos, hemos procurado evidenciar la riqueza de la reformulación hinkelammertiana de ese legado y la importancia de

su aporte, en al menos dos sentidos. Primero, porque le otorga una vigencia nueva, al pensarlo desde un presente dominado por la globalización como nueva matriz de acumulación capitalista; segundo, porque establece una posición crítica y creativa frente al mismo, pues discute cada punto del pensamiento de Marx que, condicionado por su coyuntura histórico-social, plantea dudas, esboza respuestas problemáticas o muestra límites, haciendo necesaria, a los ojos de Hinkelammert, una revisión y actualización de sus principales ideas.

En lo que respecta al carácter sistemático y totalizador de la reflexión hinkelammertiana, intento iluminar la imbricación de sus aportes, producidos desde disciplinas filosóficas diversas, que funcionan como piezas de un rompecabezas que encajan perfectamente entre ellas.

Para desglosar esos aportes, comienzo poniendo al sujeto en el centro, es decir, tomando su antropología, la concepción de la existencia humana que aflora en su pensamiento. Para ello me refiero a dos categorías antropológicas centrales: intersubjetividad e infinitud/finitud. Sigo luego por la crítica a la Modernidad occidental, tal como la desarrolla en su filosofía de la historia, siempre centrada en la crítica de la razón utópica. Por este camino, llego a la ética y, luego, a la política, dos ámbitos donde el grito del sujeto plantea la exigencia de bien común y de una sociedad en que quepan todos y todas. Finalmente, esta revista se cierra con un rápido pero elocuente esbozo de su teología política.

## **1. Antropología. Intersubjetividad e interdependencia social y natural**

Desde mi lectura, la antropología de Hinkelammert está edificada sobre un basamento profundamente materialista, en un sentido que considero completamente marxista y que remite al carácter corporal del ser humano. Este es, fundamentalmente, corporalidad material: corporalidad inteligente y atravesada de espiritualidad, por supuesto, pero también corporalidad condicionada y necesitada.

“Corporalidad” significa aquí una condición material, sensible y vulnerable, que necesita de otros y depende también de la naturaleza para poder vivir. El ser humano nace totalmente desvalido; para sobrevivir y desarrollarse requiere del cuidado y del intercambio con otros seres humanos y con el entorno natural. Pero esto no se restringe a una etapa de la vida. Por el contrario, la condición corporal significa que, inherentemente, somos seres naturales (unidos a la naturaleza y en incesante metabolismo con ella para obtener y transformar los insumos que requiere la reproducción y continuidad de la vida) y, correlativamente, seres sociales (dependientes de la producción y el intercambio de bienes y servicios con los demás sujetos).

El ser humano, por su condición corporal, necesita básicamente integrarse al “circuito natural de la vida”. Por tal, Hinkelammert entiende un cuerpo socio-natural mayor, en el que participan todos los seres vivos y la naturaleza, y del cual la vida humana, tanto en su dimensión colectiva (la especie) como individual (cada uno), forma parte. Ese circuito vital, objetivamente constituido, es siempre una sociedad humana; a ella pertenecen todos los seres humanos y de ella todos dependen: para asegurar la reproducción de su vida deben incorporarse en la división social del trabajo. Y, a su vez, la totalidad social debe integrarse al entorno natural.

Hay, por tanto, una interdependencia de todos los productores entre sí y con la naturaleza, una intersubjetividad que fue analizada por Karl Marx en sus *Manuscritos de 1844* a partir del concepto de “genericidad humana” o “ser genérico” (Marx, 1984, pp. 99-127). Con esa categoría se subraya el carácter social y natural del sujeto humano, que posee un vínculo indisoluble con la naturaleza y con los otros, y no puede vivir ni concebirse separado de ambos. Hinkelammert toma y desarrolla ese pensamiento de Marx.

Como cuerpos necesitados, somos seres sociales, pues, para no morir, necesitamos de otros seres humanos; y somos seres naturales, pues requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza son imprescindibles para la vida de cada cual. Entonces, más

allá de la utilidad del cálculo, hay otro tipo de “utilidad”, anterior y fundante: la utilidad de no matar para seguir viviendo.

En definitiva, para Hinkelammert, la reproducción de la vida, como bien aseveró Marx, se asienta en la preservación de las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el ser humano como fuerza de trabajo capaz de transformarla (Marx, 1959, I, p. 424).

La preeminencia otorgada al individuo como forma más desarrollada de la subjetividad y la concepción de que, de la lucha individual entre los seres humanos, resulta un beneficio general, son mitos burgueses, expresiones de la “religión del mercado” (en la terminología de Walter Benjamin), que buscan justificar la competencia despiadada y la destrucción humana y natural (Hinkelammert, 2007, pp. 166-169). Lo hacen así porque, a corto plazo, de esa lucha y esa desolación algunos obtienen ganancias, aunque a la larga esa dinámica nefasta los alcanzará también. Es una “racionalidad” profundamente irracional.

“Asesinato es suicidio” es el axioma que condensa la idea de la interdependencia social y natural como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva. Si el sujeto es una intersubjetividad, entonces “yo soy si tú eres”. No es otro el significado del amor al prójimo que exige el primer mandamiento (“ama a tu prójimo como a ti mismo”), expresión de una sabiduría ancestral, presente con otras formulaciones en numerosas culturas, que, siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas, Hinkelammert prefiere traducir con una fórmula que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, tú eres él” (Fernández Nadal y Silnik, 2012, pp. 70-76).

Con esta traducción/interpretación, lo que Hinkelammert pone en el centro es el hecho elemental de que la vida del otro es necesaria para mi vida. Se descarta cualquier argumentación moral o caritativa, basada en el amor al prójimo como sacrificio, conmiseración o solidaridad. El ser humano como sujeto no se mortifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad, sino descubre que solamente puede

vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

## 2. Antropología. La tensión infinitud/finitud

Esta antropología materialista, sostenida en una intersubjetividad socio-natural, tiene una especificidad exclusiva: la condición corporal del ser humano es compartida con el resto de los seres naturales que integran el circuito natural de la vida, pero se diferencia de todos los no humanos por ser, como se señaló al pasar, corporalidad espiritual, con capacidad de simbolización o con conciencia. En virtud de ese rasgo, la condición humana es radicalmente paradójica, pues está tironeada por dos fuerzas opuestas: infinitud y finitud. Como seres corporales somos mortales, esto es: finitos, y como tales nuestra experiencia es fragmentaria y parcial. Si estuviéramos limitados a esa experiencia directa, no podríamos desarrollar nunca las potencialidades específicas de la humanidad. Sólo experimentamos una parte del mundo (aquella a la que accedemos por nuestros sentidos) y un momento en el tiempo (el instante presente en que nos hallamos). Sin embargo, podemos inferir que ese momento forma una secuencia con otros, y que esa parte de “realidad” se integra a otras, formando una totalidad, que no es accesible a través de la experiencia; en palabras de Hinkelammert es una “totalidad *ausente*”. Del contraste de nuestra experiencia inmediata con esa totalidad ausente, inaccesible empíricamente, surge la conciencia de nuestra finitud. Pero, justo porque sabemos de nuestra finitud, es que somos seres infinitos: en consecuencia, se trata de una infinitud atravesada por la finitud.

Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo,

somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud. (Hinkelammert, 2007, p. 188)

El no acceso a la totalidad, su no presencia efectiva, es índice de finitud. Sin embargo, su *ausencia* está presente en la medida que la pensamos como el marco general de la experiencia directa; en tal sentido es índice de infinitud.

De esa tensión irresoluble entre infinitud y finitud resulta la construcción de un mundo de abstracciones, que Hinkelammert sintetiza en el concepto de “ley” y que comprende toda la creación de conocimientos, programas teóricos, utopías políticas e instituciones, es decir, de todas las creaciones humanas que trascienden el mundo de la experiencia fragmentaria de cada individuo y permiten pensar y actuar en términos de universalidad, abarcando una generalidad de situaciones que están muy por encima de las pocas y concretas efectivamente vividas, de las cuales se puede tener experiencia y observación directa.

Ese mundo de objetivaciones de la actividad humana (“espíritu objetivo” lo llama Hegel) tiene una extraña y compleja relación con la muerte. Para cumplir su función de orientación para el conocimiento y la acción, la razón debe construir un todo ordenado, donde no tiene cabida la contingencia real de la vida. Sólo abstrayendo la finitud y la contingencia (por lo tanto, la muerte) es posible contar con regularidades y hacer previsiones. La muerte es mantenida fuera del ámbito de la visibilidad, pero, simultáneamente, su referencia está siempre presente, como una posibilidad que se cierne sobre la corporalidad vulnerable en la que se asienta todo el mundo abstracto.

La paradójica condición humana se extiende entonces a las instituciones, donde se expresa como radical ambigüedad: necesarias para el desarrollo de las infinitas potencialidades humanas, siempre encierran, al mismo tiempo, un peligro: el de la muerte del sujeto creador. Esto sucede porque, una vez creadas, instituciones y leyes se objetivan y separan de sus creadores, se autonomizan, y terminan por gobernarlos en función de intereses sistémicos. Devenidas “fetiches”, obligan a cumplir

normas, coartan la libertad, imponen sacrificios, posponen la realización del goce y la satisfacción de necesidades; esto es: administran la vida, administrando la muerte.

### 3. Filosofía de la historia. Utopismo moderno y autodestrucción

Para Marx el ser humano no es totalmente libre, pues nace y crece dentro de condiciones que no ha elegido, pero tampoco está totalmente determinado, pues puede modificar la realidad socio-histórica mediante la praxis<sup>1</sup>. Otro tanto sucede con Hinkelammert: la condición humana se caracteriza por ser una paradójica e irresoluble tensión, no sólo entre infinitud y finitud, sino también entre libertad y dominación; y sobre esa compleja y paradójica condición se levanta su filosofía política.

En efecto, para nuestro autor, la emancipación es un horizonte producido históricamente a partir de la puesta en marcha de un proceso dialéctico, motorizado por relaciones conflictivas entre los sujetos. La raíz de esa dialéctica se encuentra en la dominación de unos seres humanos por otros, que se legitima y se ejerce efectivamente a partir del establecimiento de determinado orden legal e institucional. En este sentido, la historia de la humanidad es un largo proceso en el que, frente al poder constituido –producto de una determinada correlación de fuerzas sociales–, emerge un sujeto que lo resiste, impulsando así la transformación histórica hacia una nueva configuración social, donde reaparecen formas de dominación e institucionalización nuevas.

Esta dialéctica, tensionada por los polos de la resistencia del sujeto, por un lado, y la objetivación de relaciones sociales, por otro, es inherente a la condición humana; encontramos sus trazas en los mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones. Sin embargo, en el marco de la Modernidad este proceso dialéctico corre serios riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico, que confiere al poder una

capacidad de control y disciplinamiento de las resistencias y de destrucción del entorno, que es totalmente inédita en la historia humana<sup>2</sup>.

La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Negación “dialéctica” significa que no hay una mera ruptura con la tradición anterior. La “secularización” moderna es un proceso complejo, en el cual los mundos trascendentes (los mitos de la reconciliación humana plena con Dios, con la naturaleza y con los otros seres humanos, en un ámbito “más allá” de esta vida) no son sencillamente eliminados. Más bien son reemplazados por mundos trascendentales conocidos como “utopías”.

Idealizaciones de un futuro pensado como perfecto, construidas por abstracción de la realidad, las utopías son, según Kant, ideas trascendentales de la razón, carentes de correlato empírico (no son posibles) pero tienen una función muy valiosa de orientación de la praxis<sup>3</sup>. Sin embargo, pueden sufrir una distorsión si se olvida su carácter trascendental y se las considera, directamente, como mecanismos empíricos de funcionamiento perfecto, esto es, como fácilmente realizables en el futuro. Para Hinkelammert ese error, señalado por Kant, es lo que ha acontecido en la Modernidad (Hinkelammert, 2002a, p. 15).

Para decirlo de otro modo, la Ilustración y las revoluciones burguesas sustituyeron el cielo religioso transmundano del cristianismo, no para abolirlo, sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como ámbitos de perfección y plenitud, posibles y alcanzables en el futuro por un proceso de aproximación asintótica<sup>4</sup>. La escalera que une la tierra con este nuevo cielo profano es el mito del “progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”, que ha devenido en el fundamento de “una religión intramundana” (Hinkelammert, 2002b, p. 319).

La ilusión del progreso, médula mítica de la modernidad, tensa el presente hacia el futuro y orienta los medios hacia los fines, desencadenando, en definitiva, la expansión de un tipo de racionalidad: la formal o instrumental, guiada por la eficacia técnica y el rendimiento

económico. Devenida hegemónica en la Modernidad, esa racionalidad fomenta el olvido (produce la abstracción) de lo más importante, a saber, que la reproducción de la vida es condición de posibilidad de la subsistencia de la totalidad del mundo (social y natural); es, por tanto, el criterio externo y anterior a la calculabilidad misma.

Por su énfasis formalizante e instrumental, la razón reduce toda acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin, planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales, orientados por el cálculo costes-beneficios, hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia.

Esta orientación de la acción comporta el desentendimiento por sus consecuencias en cualquier ámbito que exceda la relación medios-fines. De esta forma, cualquier resultado indirecto de una acción directa, particular y fragmentaria, que afecte o comprometa la totalidad sociedad-naturaleza en la que esta se enmarca, es excluido de toda consideración y es conceptualizado como “efecto no intencional”, sobre el cual el actor individual carece de responsabilidad.

La categoría “irracionalidad de lo racionalizado”<sup>5</sup> llama la atención sobre la destrucción descontrolada e irracional del entorno social y natural, que hoy padecemos, como consecuencia de la absolutización de ese tipo de racionalidad reductiva. Esa “irracionalidad” se devela como el resultado histórico del utopismo moderno. En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista, que conocemos como “globalización”, es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado, no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado<sup>6</sup>.

Desde los inicios de la Modernidad, la pretensión de que el mercado, especie de divinidad inmanente y omnisciente, interviene para realizar el interés general a partir del choque de actores individuales en conflicto, invisibilizó

la producción, junto con las ganancias de unos pocos, de efectos no intencionales destructivos, que son cada vez más extendidos y más graves. Esto resultó, como ya se dijo, en el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza (ser humano y naturaleza). A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se ha generalizado, dando lugar a las crisis globales: particularmente, la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y los problemas de violencia que afectan la convivencia humana. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud, que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Son el síntoma de la barbarie consustancial al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas. Todo esto nos vuelve a confrontar con el asunto decisivo, en torno al cual pivotea la filosofía hinkelammertiana, de que el “asesinato es un suicidio”<sup>7</sup>.

Filosofía de la historia y antropología convergen en el pensamiento de Hinkelammert. El desarrollo fuera de todo límite de la racionalidad moderna y su utopismo ponen en peligro la reproducción del circuito natural de la vida, asentado en la corporalidad de los sujetos humanos y su requerimiento de inserción en una intersubjetividad material mayor. Solo la resistencia en nombre del interés material de seguir viviendo puede doblegar la fuerza del huracán arrasador y asesino de la razón mercado-céntrica. Y esto nos da el pie para presentar las principales ideas de la ética y la política de Franz Hinkelammert.

#### 4. Ética. El grito del sujeto y la formulación del bien común

Si el punto de partida es el ser humano como ser corporal (social y natural), se sigue necesariamente que las resistencias frente al sistema y a su racionalidad “irracional” tienen que articularse en torno del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. Esa es la base sobre la cual se funda una ética materialista del

bien común. Esa ética se contrapone a cualquier ética idealista, y también al interés del cálculo egoísta (que es igualmente idealista), según el cual cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la libre competencia entre iguales. Ya hemos visto que destruir al otro para vivir uno supone una lógica basada en la ficción de una forma de subjetividad abstracta y reductiva (el individuo), que desemboca en la autodestrucción.

Las crisis globales que afrontamos en el presente anuncian un desenlace catastrófico para la especie y para la tierra; son por tanto un índice de que la única posibilidad de evitar un desastre inminente es la resistencia de los afectados. En la medida en que el ser humano, aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin, resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en cuyo transcurso resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la “racionalidad” irracional de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad “reproductiva”, del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma<sup>8</sup>.

Ese devenir sujeto se manifiesta como “grito”, como rebeldía ante la destrucción y como reclamo por la plenitud humana, la libertad y la dignidad negadas en la totalización real. El bien común es la formulación positiva de ese reclamo. Surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto que grita. Es una respuesta a la necesidad de enfrentar las crisis globales, que exigen asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y reformular la estrategia de acumulación actual que permita la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción, y, en esa medida, se opone a la ética del mercado y a su confianza irresponsable en la armonización espontánea de los intereses particulares en un “interés general”.

Acorde a la crítica de la razón utópica que atraviesa todo el pensamiento de Hinkelammert,

la formulación del bien común supone un desarrollo dialéctico abierto: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a la que nos acercamos asintóticamente, sino en una “ausencia trascendental”, que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso.

Por eso, una vez producida la transformación de instituciones dadas en un determinado momento, es esperable que las propuestas formuladas inicialmente contra la lógica destructiva del sistema se vuelquen nuevamente, una vez integradas en una nueva objetividad, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces.

La ética del bien común surge en conflicto con el sistema y se le opone. En la sociedad actual, se expresa como resistencia frente al mercado, que amenaza y distorsiona la vida humana y de la naturaleza. El sistema, por su parte, interpreta como distorsiones del mercado las exigencias del bien común, y procura eliminarlas o anularlas. Hay, por tanto, un conflicto entre dos posiciones antagónicas: de un lado, el sujeto que resiste y exige el bien común; de otro, las relaciones mercantiles. Sin embargo, a partir de esta contradicción irresoluble, Hinkelammert sostiene que la ética del bien común debe aspirar al equilibrio entre los dos polos del conflicto (resistencia del sujeto/relaciones mercantiles), y no a la eliminación de la instancia institucional del conflicto (Hinkelammert, 2006, pp. 149-153). La razón de esta afirmación se encuentra en que la vida humana necesita de ambos polos para reproducirse, aunque el conflicto entre ellos aparezca necesariamente.

El sistema se rige por un tipo de eficiencia fragmentaria, basada en el cálculo costo-beneficio, que no considera los factores no calculables ni los efectos indirectos de las acciones directas. En nombre del bien común, el sujeto resiste, interpela al sistema y le exige someter el cálculo de utilidad a determinados valores –el respeto al ser humano, a todas las dimensiones de su vida y a la vida de la naturaleza–, que son anteriores al cálculo mismo. Estos valores resultan de la experiencia subjetiva del reconocimiento mutuo de

los seres humanos y la relación con la totalidad del mundo como sistema interdependiente, cuyo conocimiento exhaustivo nos está vedado. No son leyes o normas, sino criterios para discernir e interpelar a las leyes, normas e instituciones. Por su introducción en el sistema, limitan el campo de acción de la eficiencia fragmentaria, en nombre de un tipo de eficiencia de signo distinto, que podemos llamar “reproductiva”, pues aseguran la reproducción de la vida y, con ella, la del propio sistema, que, sin este límite, tiende a la autodestrucción<sup>9</sup>.

Hay un conflicto entre la necesidad del cálculo fragmentario que rige las instituciones (y el mercado, en particular) y la necesidad de limitar ese cálculo por valores que están más allá del cálculo mismo. En el seno de ese conflicto, el bien común es un proceso abierto, en el cual esos valores “son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlos” (Hinkelammert, 2002b, p. 99)<sup>10</sup>.

## 5. Política. El socialismo democrático; resistencia y mediación

La exigencia de transformación del sistema es legítima porque por su propia inercia tiende a aplastar al sujeto. Sin embargo, esta exigencia no debe plantearse en términos de una abolición del sistema (mercado y dinero).

Hinkelammert desarrolla una visión crítica tanto de la utopía marxiana como de sus derivaciones en el pensamiento soviético posterior. Acuerda con Marx en la crítica a la sociedad capitalista en tanto “imposible” (en el sentido de insostenible): por su lógica destructora de las fuentes de la riqueza, es un tipo de sociedad incompatible con la reproducción, a largo plazo, de la vida humana. La afirmación de la vida como condición de posibilidad de cualquier sistema social viable, plantea la exigencia de producir un control consciente de la ley del valor. Sin embargo, suponer que las relaciones mercantiles pueden ser abolidas completamente es proyectar una ilusión utópica similar (inversa, pero gobernada por la misma racionalidad instrumental

moderna) a la del mercado total como mecanismo de funcionamiento perfecto<sup>11</sup>.

De la insostenibilidad (a largo plazo) del capitalismo se sigue la necesidad de la transformación social en un sentido socialista y democrático, acorde al fin de la sobrevivencia de la humanidad. Pero no se sigue la afirmación de un tipo particular de sociedad (ya sea la asociación de productores libres que coordinan directamente su división del trabajo, en Marx, o la coordinación *a priori* de todas las relaciones económicas, en el socialismo soviético). Y ello por dos razones complementarias, ambas derivadas de la concepción antropológica de la filosofía de Hinkelammert.

En primer lugar, la reproducción de la vida humana como criterio para juzgar cualquier estructura social y cualquier formulación ética, es un concepto negativo: exige no convalidar una determinada forma de organización social y política, en la medida en que ponga en riesgo la vida misma; pero no postula, en cambio, la necesidad de una forma de sociedad determinada. El error de Marx consiste en haber convertido indebidamente ese criterio negativo en positivo, tal como sucede cuando se proyecta una *societas perfecta* como única alternativa posible. En este procedimiento opera la razón utópica moderna, no sometida a crítica, que plantea (de nuevo) una meta a alcanzar por medio de una aproximación asintótica a un fin de la historia predeterminado e hipostasiado, que juzga sobre el presente en términos de condena o sacralización absolutas.

En segundo lugar, las relaciones mercantiles y el cálculo en dinero, que “están sofocando la vida humana”, no pueden, empero, ser abolidos porque su surgimiento no se debe exclusivamente a la aparición contingente de la propiedad privada. Además de esta razón histórica existe una explicación de la aparición del mercado y del dinero que remite a la condición finita y fragmentaria (no superable) del conocimiento humano mismo (Hinkelammert, 2002a, pp. 327-332).

En efecto, la coordinación de la división social del trabajo, en tanto es un producto de la práctica social e histórica de los seres humanos, está sujeta a las propias limitaciones de nuestra capacidad cognitiva. A partir de un cierto grado de complejidad social, el desarrollo de la división



social del trabajo, como sistema interdependiente en todos sus componentes, deja de ser susceptible de una coordinación directa y *a priori*, basada en el conocimiento suficiente de todas las variables puestas en juego. Las relaciones mercantiles suplen esta limitación del conocimiento, produciendo una coordinación *a posteriori* e indirecta del sistema. Cuanto más avanza la división social del trabajo es menos reversible la institucionalización de las interrelaciones por el mercado, que supondría un regreso a sistemas de producción anteriores y menos eficientes en términos de productibilidad del trabajo.

Para Hinkelammert, la exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que produce el automatismo del mercado. De allí se plantea la necesidad de una adecuada planificación económica, que asegure la racionalidad a partir de una división social del trabajo, capaz de solventar las necesidades. Esta es la finalidad de la planificación económica, que garantiza la autonomía de decisión del sujeto humano respecto de la distribución de los ingresos y del empleo; pero esta necesidad no debe plantearse en términos de una polarización excluyente y maniquea entre mercado y plan.

La planificación cumple la función de asegurar la satisfacción de las necesidades y la reproducción de la vida. No sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado para producir una tendencia al equilibrio. Así como el mercado suple la falta de un conocimiento completo, la planificación suple la incapacidad del mercado para asegurar el equilibrio económico; y, aunque ningún plan pueda lograr un equilibrio pleno, siempre podrá evitar, al menos, las catástrofes económicas y sociales producidas por el automatismo del mercado.

La planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía

empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que éste. (Hinkelammert, 2002a, p. 334)

Cualquier intento de traspasar ese límite sólo puede justificarse a partir de argumentos puramente ideológicos, basados siempre en algún tipo de ilusión utópica.

## 6. Teología política. La ambigüedad del devenir divino de lo humano

En la filosofía de Hinkelammert, ética y política se articulan a la concepción de la historia, y todo este edificio teórico está atravesado por la teología.

Hemos señalado que, a lo largo de los tiempos, la humanidad se ha visto permanentemente enfrentada a las objetivaciones de su propia actividad creadora, cuya institucionalización representa un avance en la conquista de derechos y libertades, pero que, una vez instituidas, deben ser de nuevo resistidas, porque se convierten invariablemente en poderes que someten. Cuando esto sucede, las instituciones, aunque sean legales, se vuelven ilegítimas, y la rebelión del sujeto, aunque sea ilegal, es legítima.

El conflicto entre el sujeto y la ley atraviesa la historia humana y se expresa a través de mitos fundamentales, que, durante muchos siglos, han estado envueltos en un ropaje religioso. La civilización Moderna occidental recibe ese legado del mundo premoderno e incorpora en su propio imaginario los antiguos contenidos míticos, pero revistiéndolos de un envoltorio nuevo, no ya religioso sino secular, profano. Por debajo del nuevo ropaje, el contenido mítico pervive y cumple la misma función: aportar explicaciones complementarias a la contingencia y finitud de la vida, de las cuales la razón instrumental no puede dar cuenta, pues, para poder aportar la previsibilidad y el cálculo “racionales” exigidos por su funcionamiento, necesita hacer abstracción de ellas.

Para llenar ese vacío existencial, esta falta de sentido, están disponibles los mitos. Para

Hinkelammert, los mitos no son productos irracionales de la imaginación humana ni se oponen a la razón; son productos racionales correspondientes a una dimensión complementaria de la razón abstracta, y formal, una dimensión mítica, que desarrolla una percepción de la vida bajo el punto de vista de la contingencia y la finitud. De que mito y razón instrumental no se excluyen mutuamente da cuenta el hecho incontrastable de que, a partir del despunte de la Modernidad, la producción de mitos no sólo no ha mermado, sino que se ha incrementado. Particularmente los mitos seculares, que proyectan imágenes de perfección idealizadas, han proliferado con gran fuerza como correlato del predominio creciente de la razón instrumental.

Un punto de vista privilegiado para el análisis de la mitología moderna es el que aporta el mito de *Prometeo*. Como es sabido, entre los griegos, Prometeo era un titán que robaba el fuego a los dioses para entregárselo a los seres humanos y, en consecuencia, fue castigado por sus pares. Pero, a partir del Renacimiento, el personaje mítico se transforma y empieza a ser un ser humano rebelde que se levanta contra los dioses<sup>12</sup>. Esa transformación convierte a *Prometeo* en el mito prototípico de la Modernidad, pues abre un espacio imaginario dentro del cual los seres humanos descubren en sí mismos la dimensión de lo divino y se disponen a desplegarla en la transformación de la realidad.

Ahora bien, ese devenir divino del ser humano, que anuncia el *Prometeo* moderno, no posee una significación unívoca ni está orientado necesariamente hacia un final de emancipación y plenitud. Hay, ciertamente, muy diversas formulaciones de *Prometeo*. Entre todas ellas, Hinkelammert se interesa por dos, que podemos considerar opuestas.

Por un lado, en el camino efectivamente recorrido por la humanidad, *Prometeo* ha sido el motor de la idea de progreso, el gran mito profano de la racionalidad moderna, que proclama la divinidad de lo humano en un sentido universal, pero también que siempre promete el logro de la plenitud humana en alguna sociedad perfecta, construida en el futuro, a condición de que el sujeto se someta a los sacrificios que esa construcción impone. Este es el *Prometeo* que ha

guiado el desarrollo histórico moderno hasta la sociedad capitalista mundial actual. En su seno, el devenir divino del ser humano se ha esfumado y trasladado a los productos de su actividad, quedando supeditado al mandato de un universalismo abstracto, cósmico, objetivo, donde el sujeto se ha degradado a individuo propietario, su dignidad se ha trasladado a las cosas y su igualdad se ha diluido en el intercambio de equivalentes en el mercado sacralizado. Es el universalismo del reino de la ley (del valor) en el que estamos todos y todas aplastados.

Pero, por otro lado, la Modernidad dispone de otras posibilidades, como lo devela otro *Prometeo*, uno completamente diferente, que cuestiona frontalmente la configuración social actual. Es el *Prometeo* de Marx, que, en el “Prólogo” de su tesis doctoral (fechada en 1841), lanza una sentencia “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí mismo como la divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios” (Hinkelammert, 2007, p. 89).

Claramente este *Prometeo* es un ser humano que se reconoce divino y le otorga a su divinidad una dimensión universal, que alcanza a todos y todas. En tal sentido es plenamente moderno. Sin embargo, en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita en 1844, este *Prometeo* de Marx formula un imperativo categórico muy particular: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2007, p. 11). Este imperativo plantea un humanismo universal, pero radicalmente diferente al universalismo abstracto del mercado. El ser humano universal no es, en este caso, el individuo, menos aún el individuo propietario, sino el sujeto humano concebido como sujeto corporal, natural, vulnerable, necesitado de los otros y de la naturaleza. Es un universalismo del ser humano concreto; un humanismo emancipador que, a pesar de la barbarie imperante, sigue siendo una posibilidad histórica.

Esa posibilidad depende de la rebelión del sujeto.

Pero no de cualquier rebelión. Debe ser una rebelión meditada y solventada en un consenso

generalizado acerca de la necesidad imperiosa de afirmar la vida de todos y todas, incluida la naturaleza, y en la decisión de limitar la lógica abstracta del mercado y del cálculo de ganancias por los postulados de una racionalidad reproductiva.

Todavía otro mundo es posible, pero son necesarios dos requisitos mutuamente complementarios: el sujeto que impulse las transformaciones urgentes y el programa político emancipador, capaz de orientar y encauzar las acciones. El mejor programa teórico, sin sujeto de la praxis, no puede hacer pie en la realidad. El sujeto rebelde y decidido, pero carente de programa, sólo puede empujar explosiones sociales espontáneas e irracionales o, incluso, desembocar en nuevas expresiones fascistas. Los dos requisitos se funden en la imagen del *Prometeo* de Marx, dispuesto a llevar hasta las últimas consecuencias el imperativo de “echar por tierra todas las relaciones” en que el ser humano y la naturaleza sean humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados, y darle al mismo una extensión universal y concreta.

Es muy estrecho el margen de que disponemos. Pero aún es un margen.

## Notas

1. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente” (Marx, 1973, p. 15).
2. En una entrevista realizada por Norbert Arnzt, Hinkelammert sostiene: “por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez” (Arnzt, 2001, p. 77).
3. El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su

consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptualizar lo incondicionado como el conjunto de condiciones de toda posible experiencia; pero tales principios trascendentales e incondicionados no pueden ser, ellos mismos, objeto de experiencia (Kant, 1977 [1781], pp. 168-174).

4. “Los que exigen que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, nunca sostienen que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero tienen que pronunciarse sobre la relación entre la realidad y su ideal, expresado por un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna, lo usual es describir esta relación como una aproximación asintótica infinita, un concepto tomado de la matemática (...). Se habla de curvas asintóticas, cuando una curva se aproxima cada vez más a un valor fijo, sin alcanzarlo nunca completamente. Cada punto de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña (...). Puede decirse que la curva llega a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima, en el infinito” (Hinkelammert, 2000, p. 5).
5. “Irracionalidad de lo racionalizado” significa que “la acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto” (Hinkelammert, 2002b, p. 345).
6. Adam Smith produce la formulación clásica de este mito con su metáfora de la mano invisible: el automatismo del mercado (Hinkelammert, 2002b, pp. 200-203).
7. Dice el autor: “La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio” (Hinkelammert, 1998, p. 265).
8. *Individuo* y *sujeto* se revelan, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su aplastamiento. En el límite, el *homo economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica,

- es el sujeto aplastado, transformado en objeto (Hinkelammert, 2002b, pp. 341-351).
9. La racionalidad reproductiva “se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana” y concierne al sujeto. “Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción (. ...) Para poder enfocar esta otra racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines (. ...) Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles, pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir” (Hinkelammert y Mora, 2001, pp. 105-107).
  10. Para completar el sentido de su afirmación, Hinkelammert cita al subcomandante Marcos: “te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir” (Hinkelammert, 2002b, p. 100).
  11. Para Hinkelammert, “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo (...) sino en su imaginación de una alternativa (. ...) Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza –socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social- designa también un orden determinista (... que) debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes (. ...) De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente”. Esto sucede, según el autor, cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante la adecuación automática de los precios de las mercancías (Marx, 1994, I, p. 289s). Prosigue Hinkelammert: “Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de ‘idea regulativa’, se transforma en una ilusión trascendental (. ...) Sin embargo, toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira (a algo que está) más allá de lo que es la *conditio humana* (. ...) No se trata de (realizar) una libertad *a priori* de leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos –en el grado que sea posible- por medio de la acción asociativa o solidaria” (Hinkelammert, 1996, pp. 252-259).
  12. La transformación moderna de Prometeo tiene su condición de posibilidad en el cristianismo, cuya matriz (signada por la aparición decisiva de un Dios que se hizo hombre para salvar a la humanidad) es asimilada, transformada y convertida en el núcleo ideológico y teológico fundamental de la Modernidad (Hinkelammert, 2007).

## Referencias

- Arnzt, N. (2001). Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica*. Entrevista. En: J. Duque, José y otros. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. DEI.
- Cuervo Sola, M. (2016). *Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Mención en Ciencia Política, Universidad Nacional de Cuyo. Inédita.
- Fernández Nadal, E. & G. Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO y Ciccus.
- Hinkelammert, F. J. (1996). *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*. DEI.
- Hinkelammert, F. J. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (2 ed). DEI.

- Hinkelammert, F. J. (2000). *Sobre la concepción de sociedades perfectas en la metodología de las ciencias económicas*. Texto inédito. Disponible en: <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/media/11554>
- Hinkelammert, F. J. (2002b). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. J. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. El perro y la rana.
- Hinkelammert, F. J. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. J. y Henry Mora (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. DEI.
- Kant, I. (1977 [1781]). *Crítica de la razón pura*. Porrúa.
- Marx, K. (1973). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Anteo.
- Marx, K. (1984 [1844]). *Manuscritos de 1844. Economía Política y Filosofía*. Cartago.
- Marx, K. (1994 [1867]). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (2 ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Pascal, B. (1971). *Pensamientos*. Vol. II. Sudamericana.

**Estela Fernández Nadal** (esfernadal@gmail.com) es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Trabajó 30 años en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de su país (Argentina).

Ha sido también durante tres décadas docente en la Universidad Nacional de Cuyo, donde continúa a cargo de la cátedra de Filosofía, de la carrera de Sociología, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Realiza también docencia de posgrado, tanto en su país como en diversas universidades de América Latina y España. Desde 2001 trabaja cerca de Franz Hinkelammert, en temas de Filosofía política. Dentro de sus libros más recientes se encuentran: “Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert” (en colaboración con Gustavo Silnik; Buenos Aires, CLACSO-Ciccus, 2012); “Recorridos por la filosofía de nuestra América” (Buenos Aires, Teseo, 2019). Dentro de sus últimas publicaciones en revistas científicas se encuentran: “Multitemporalidad y estructura colonial. La mirada de Silvia Rivera Cusicanqui sobre la conflictividad histórico-social”. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, N° 9, diciembre de 2018, pp. 29-45; “La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 27, N° 97, abril-junio 2022, pp. 17-29. Además, es editora, prologuista y responsable del aparato crítico del libro de Franz Hinkelammert, *La vida o el Capital. Antología esencial* (Buenos Aires, CLACSO, 2017).

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

