

## REPRODUCCIÓN Y PROCREACIÓN: MARCOS CATEGORIALES PARA UNA TEORÍA CRÍTICA DESDE LATINOAMÉRICA

Dr. Christian Soazo Ahumada<sup>1</sup>

### *Resumen/ Abstract*

El presente trabajo se sitúa desde los diversos horizontes históricos que convergen en la crisis civilizatoria contemporánea, proponiendo las categorías críticas de *reproducción* y *procreación*, derivadas de una lectura hermenéutica, teórica y política inédita del pensamiento Marx, llevadas a cabo por Frank Hinkelammert y Jorge Veraza respectivamente. A partir de la confluencia de sus presupuestos teóricos, asentados en una rigurosa y profunda interpretación económico-política y filosófica, se reflexiona en primer lugar sobre la problemática del valor de uso y la producción de valores de uso nocivos, para la perpetuación de una lógica anti-utópica (conservadora) o “mística del ocaso” propia del fundamentalismo apocalíptico del mercado. Se indaga finalmente en los criterios materiales y normativos esenciales para concebir una *ciencia crítica* (o teoría crítica) arraigada sobre la racionalidad *reproductiva* y las fuerzas productivas *procreativas*, con el fin de trascender el encapsulamiento tautológico y anestésico de las ciencias empíricas modernas, especialmente en el campo de las ciencias sociales y humanidades, fundamentadas desde el pensamiento de Weber.

Palabras clave: reproducción-procreación-marcos categoriales-teoría crítica-marxismos

### *REPRODUCTION AND PROCREATION: CATEGORIAL FRAMEWORKS FOR A CRITICAL THEORY FROM LATIN AMERICA*

### *Abstract*

This article is situated from the diverse historical horizons that converge in the contemporary civilizational crisis, proposing the critical categories of *reproduction* and *procreation*, derived from an unprecedented hermeneutic, theoretical and political reading of Marx's thought, by Frank Hinkelammert and Jorge Veraza respectively. Starting from the confluence of their theoretical assumptions, based on a rigorous and deep economic-political and philosophical interpretation, we first reflect on the problem of use value and the production of harmful use values, for the perpetuation of a logic anti-utopian (conservative) or "mystique of decline" typical of the apocalyptic fundamentalism of the market. Finally, it investigates the essential material and normative criteria to conceive a *critical science* (or critical theory) rooted in *reproductive* rationality and *procreative* productive forces, in order to transcend the tautological and anesthetic encapsulation of modern empirical sciences, especially in the field of social sciences and humanities, based on Weber's thought.

*Keywords:* reproduction-procreation-categorical framework- critical theory-marxisms.

---

<sup>1</sup> Chileno, Universidad de Chile (CIELA). Correo electrónico [christiansoazo@yahoo.es](mailto:christiansoazo@yahoo.es)

### *Introducción*

Nos encontramos como escenario civilizatorio en una era de transformaciones radicales, ligadas con lo que Grosfoguel (2022) ha llamado el *colapso* de los tres grandes horizontes históricos que vivimos contemporáneamente, a saber, el horizonte civilizatorio moderno/colonial inaugurado en 1492, el de la hegemonía norteamericana consolidado cabalmente a partir de 1945 y el del modelo neoliberal estrenado a nivel global desde 1973 con el golpe de estado en Chile. Este punto de vista es compartido por García Linera (2022) al abordar la figura de un tiempo *liminal* que estaríamos viviendo actualmente, caracterizado por un horizonte generalizado de extenuación y de incerteza expandido multifactorialmente. Es la convergencia del colapso tanto de los ciclos económicos cortos, el actual ciclo neoliberal, como de los largos, el de la hegemonía imperialista anglosajona desde finales del siglo XIX. Es a su vez la manifestación palmaria, como lo expone Néstor Kohan (2021), de un tiempo *crepuscular* en el cual acechan con más fuerza y penetración que nunca las disímiles prácticas de *contrainsurgencia*<sup>2</sup>; extendido ya, bajo lo que este autor designa como “metafísicas post”, alrededor del problemático núcleo epistémico y económico-político entre posmodernidad y neoliberalismo.

Las tematizaciones mencionadas enmarcan una época en profundas disputas geopolíticas, económicas y socioculturales, desde diversos polos del orbe y en un proceso creciente de desoccidentalización y emergencia de nuevas culturas y civilizaciones hegemónicas, especialmente en Asia oriental. Sin embargo, esta era de colapsos históricos viene de algún modo realizándose y socavándose a la vez por más de cincuenta años, bajo la expresa manifestación de lo que Franz Hinkelammert (1970; 2020) designó como una “dictadura desde arriba”. La emergencia de la Unidad Popular en Chile (1970) -con el despliegue de un socialismo situado, con “olor a empanada y vino tinto”- y la Primavera de Praga -con una

---

<sup>2</sup> Sobre la incidencia de las prácticas de *contrainsurgencia* llevadas a cabo por el imperialismo norteamericano en las esferas de la cultura, la academia, el pensamiento intelectual y supuestamente “crítico”, aunque nunca involucrado directamente con una crítica a la dominación imperialista. Véase Stonor Saunders (2013) y López y Rivas (2021). Kohan (2021) denomina a esta práctica, característica de la época posmoderna, como “contrainsurgencia soft”.

apertura cultural comunicacional frente a la ortodoxia soviética- fueron según Hinkelammert (1970), dos ínsulas en un escenario de guerra fría donde el socialismo real ya había fracasado económicamente con su intención extrema de erradicar el mercado, quedando solo como opción plausible la *intervención sistémica* de éste, materializada ejemplarmente en el gobierno de Salvador Allende. Ante la posibilidad de aceptar el mercado, pero bajo una profunda intervención estructural, reaccionó la oligarquía transnacional, el imperialismo norteamericano y las elites locales, a partir de la implementación de la doctrina de *seguridad nacional* y la *estrategia de globalización* por medio de las dictaduras militares, no solo en el cono sur sino en diversas regiones del planeta. El “enemigo interno”, siguiendo a Carl Schmitt (2009), era ahora el opositor político, especialmente de los movimientos de izquierda que, en la década de los 60’ y 70’, tuvieron una significativa participación política en los destinos históricos de las diversas naciones latinoamericanas.

A partir de este enfoque, Hinkelammert historiza en occidente una genealogía de las corrientes anti-utópicas, nihilistas, posmodernas que, desde Nietzsche, Weber, Wittgenstein, Heidegger, Popper, Lyotard, han cristalizado una hegemonía epistémica de una paradójica “utopía en la que ya no hayan utopías”. Es lo que Hinkelammert designa como *mística del ocaso* (1996: 118) a la cual se opone radicalmente el pensamiento crítico de Marx, es decir, desde donde se sustentan los fundamentos teórico-epistémicos y las aportaciones hermenéutico-políticas decisivas de una nueva lectura crítica de su obra, de los autores del pensamiento crítico latinoamericano que serán examinados en este trabajo, a saber, Franz Hinkelammert y Jorge Veraza. La propuesta de esta investigación es reflexionar en torno a los marcos categoriales que ambos autores proponen, específicamente sobre la *reproducción* que Hinkelammert desarrolla en su tematización sobre la “racionalidad reproductiva” y sobre la *procreación* que teoriza Veraza conforme a su categorización de las “fuerzas productivas procreativas”.

La urgencia de estos modelos de pensamiento es decisiva frente al proceso de destitución y destrucción provocado por el orden neoliberal en tanto forma histórica concreta de acumulación capitalista. Es un momento histórico de turbulencias sustantivas, tensionadas por múltiples fuerzas de reacomodación y de reestructuración, incluso de consolidación de fuerzas fundamentalistas neoconservadoras de las oligarquías transnacionales y locales, junto

con la expansión de movimientos neofascistas en diversos espectros de la sociedad contemporánea a nivel global. Es una invectiva dirigida desde hace años a la producción de intersubjetividad y, como lo expone Veraza, de “valores de uso nocivos” que alteran severamente la reciprocidad comunitaria convivencial -a nivel corporal, mental, espiritual- para sostener el funcionamiento “equilibrado” del sistema, por ejemplo, a nivel de la industria alimentaria, farmacéutica y de las tecnologías basadas en la inteligencia artificial. Estas formas de reestructuración y administración dominantes, derivadas de las fuerzas contrainsurgentes -ante el ocaso del horizonte histórico neoliberal- se enfrentan permanentemente contra lo que *afirman* categorías críticas como *reproducción y procreación* -cuya difusión debiese abarcar el ámbito de la educación y la formación política o ciudadana-, esto es, una querrela arquitectónica contra la *irracionalidad* de tener por núcleo germinal de “lo social” a la *crisis*, al *desequilibrio*, a la *autonomía narcótica* del mercado divinizado frente a las diversas formas de producción; conforme a los consensos humanos fundamentales, a las relaciones culturales y cosmogónicas memoriales de nuestras sociedades, en las cuales se inscriben las relaciones económico-políticas.

En este escenario entonces, atravesado por la necropolítica (Mbembe, 2011) y por la experiencia de *sobriedad humillante* (Herlinghaus, 2009) que caracterizan al Sur global, se revisan en este trabajo las categorías críticas principales de dos grandes pensadores latinoamericanos, desde una rigurosa e inédita crítica marxiana. Estos provienen de lugares y escuelas diversas, no obstante tienen en común su sólida formación económica y filosófica, posibilitando una serie de argumentaciones convergentes acerca de significativos complejos temáticos, a saber: la relevancia del valor de uso, la crítica a la ciencia moderna; la tematización del “circuito natural de la vida humana” (Hinkelammert) y el “fundamento positivo procesual dual de las fuerzas productivas” (Veraza); la dimensión necrótica de la tautologización instrumental (Hinkelammert) y la dimensión dañina de los valores de uso nocivos (Veraza); el “fetichismo cósmico” de Veraza y la “mística del ocaso” de Hinkelammert, como formas extremas de posmodernidad y neoliberalismo, y por supuesto, el nexo categorial primordial de este trabajo entre racionalidad *reproductiva* y fuerzas productivas *procreativas*.

*Orden de la reproducción o valores de uso “políticos” que deciden sobre la vida y la muerte*

Reflexionando en torno a lo que implican los *valores de uso* en el pensamiento de Marx, Hinkelammert considera que estos “son la instancia material de la mediación de la vida humana” (1996: 90). Sin embargo, nunca deben ser pensados solo como simple materia o composición física, pues abordan también la “existencia corporal de los *valores* de la vida humana” (90). Abarcan los horizontes hermenéuticos y productivos de la racionalidad material, lo que a partir de Weber (2002), Hinkelammert designa como *racionalidad reproductiva* (Hinkelammert-Mora, 2014: 17). Es el ámbito de las cosmovisiones, filosofías o modos de concebir el “ser-estar-producir” en el mundo, constituidas fundamentalmente en torno al orden de las necesidades tanto materiales como simbólicas de una comunidad de vida.

Si se considera como anclaje teórico el pensamiento de Weber -como lo hace Hinkelammert en parte significativa de su obra- se observa que el paradigma que rige a la ciencia empírica moderna no puede tomar posición frente a los “criterios materiales de la racionalidad (pues) estos pertenecen a la esfera de la ética o a la de los gustos en las cuales no se puede llegar a la validez de ningún juicio en nombre de las ciencias empíricas” (Hinkelammert, 1996, 94). Los criterios materiales o de contenido quedan proscritos de la legitimidad científica; quedan expatriados a lo que representan para este modelo de pensamiento o marco categorial la esfera de la ética y la de una supuesta estética del juicio. El problema en esta encrucijada entre racionalidad formal/medio-fin y racionalidad material/reproductiva es que no existe un puente o mediación<sup>3</sup> que posibilite la comunicación entre los juicios de hecho y los de valor; juicios de hecho que la ciencia positivista solo ha asociado con la racionalidad instrumental o formal, como si no existieran juicios de hecho -los más esenciales que constituyen al ser humano, como actualmente lo evidencia la crisis ecológica y social globales- vinculados con la racionalidad material o los juicios vida/muerte. Ambos juicios se conciben como

---

<sup>3</sup> Se patenta aquí una lógica basada en la *identidad/diferencia* clásica, en la que la identidad es a la racionalidad formal/juicios de hecho y la diferencia a la racionalidad material/juicios de valor. En cambio, bajo la lógica *analéctica* que subyace en Marx (Dussel, 2014), lo semejante refiere necesariamente a la racionalidad material y la distinción a la racionalidad formal.

“autónomos uno en relación al otro” (94). Es la dimensión genética desde donde se produce una autonomía aséptica pero a su vez un basamento esquizoide en la configuración de los órdenes y juicios sobre lo real.

Bajo el prisma weberiano se muestra cómo el centramiento en torno al sujeto humano, al trabajador, al trabajo vivo, al horizonte de la ética, queda concebido como un mero fenómeno moral; dependiente de los juicios de valor, en vez de considerarlo como el “fundamento de todos los fundamentos”, el “fin de todos los fines”: el imperativo categórico expuesto por Marx y relevado por Hinkelammert, a saber “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Esta máxima subraya el hecho de que éste no puede ser sojuzgado, humillado, explotado, anulado en su condición de humanidad (1996:167). Según Hinkelammert, Weber esquiva la discusión impugnada desde el pensamiento crítico de Marx, imputándole un “juicio de valor” a su argumento. Prefiere una “estrategia de inmunización a una discusión racional, en la cual sólo puede entrar si transforma por completo su metodología y su teoría de la acción racional” (99). Al clausurarse y cerrarse solipsistamente sobre sí misma, la argumentación de Weber deja fuera al núcleo eminentemente crítico del pensamiento de Marx, ejecutándose un proceso de inmunización, configurado por el encapsulamiento o tautologización de los juicios de hecho como juicios medio-fin, en tanto horizonte de comprensión al cual remitir la “acción racional” de las ciencias sociales.

Lo que subyace a este dispositivo metodológico, con el cual se fundamentan las ciencias empíricas modernas y del cual se ha ejercido una irrestricta radicalización en las última décadas, es según Hinkelammert una “generalización de la crítica anti-utópica a la utopía (que) ocurre en las últimas dos décadas” (1996: 107). El punto nodal de este fundamento es la negación de toda utopía; de toda transformación de las condiciones materiales fundamentales para afirmar la vida humana en todas sus dimensiones reales, concretas; desde las funciones nutricias hasta sus imaginarios simbólico-espirituales. Es a la vez la negación de todo universalismo ético proveniente desde “la metodología de las ciencias que Max Weber había empezado y del análisis del lenguaje desde Wittgenstein” (Hinkelammert, 1996: 107). El problema es que lo subyacente con esta exclusión de la utopía y extensión de la anti-utopía, bajo la figura del nihilismo y de la omnisciencia de la técnica moderna, es el eclipsamiento del fundamento crítico más basal derivado del pensamiento de Marx, a saber,

el juicio de hecho de que el capitalismo no es viable *empíricamente* como sistema económico y orden civilizatorio. Existe una imposibilidad constitutiva asociada al capital, pues con él se desata en el tiempo “un proceso destructivo que abarca tanto al ser humano como a la naturaleza” (114). Es la implantación generalizada del principio destructivo de la alteridad, de la comunidad y de cualquier orden de lo viviente. De aquí que para Marx la exigencia de un horizonte comunista no sea derivada de un juicio de valor, comprendido como mera opción o elección (una entre tantas; una elección moral), sino un *juicio de hecho*, vinculado con la racionalidad reproductiva o con el orden de la racionalidad material ligado a los valores. Es por esto que si se quiere impedir este tendencial proceso destructor “del ser humano y de la naturaleza, se requiere superar el capitalismo como sistema” (Ibíd.). Se trata de un “enunciado de hecho que excluye al capitalismo como alternativa [donde] el socialismo es la única alternativa factible” (ibid.).

La teoría económica neoclásica es donde se llega al paroxismo con la tautología de los juicios de hecho relacionados como el ámbito de la racionalidad formal, instrumental o medio-fin (por ejemplo, a nivel de la teoría de los precios); a partir de una desconexión basal con los valores de uso esenciales para afirmar la vida en común. Es la renuncia a cualquier análisis del problema de la reproducción del ser humano y de la naturaleza, emergiendo así “una mística del ocaso que desde Nietzsche acompaña a la sociedad burguesa” (Hinkelammert, 1996: 118). Con el filósofo alemán se estrena una “celebración de la vida que no es otra cosa que una celebración de la muerte, y que gira alrededor de un valor de uso desvestido de toda reciprocidad con los otros” (121). Hinkelammert subraya especialmente que aunque Nietzsche sí considere a los valores de uso, los piensa como mera expresión de la voluntad de poder, tanto del superhombre como de la casta superior de los poderosos. Hay aquí una manifestación palmaria de anti-utopía y nihilismo en la medida en que mientras más se potencia “este tipo de celebración de la vida, más se refuerza la mística del ocaso y del suicidio colectivo de la humanidad” (ibíd.). Nietzsche lo expresa abiertamente “nosotros hacemos un ensayo con la verdad. ¡Tal vez la humanidad perezca como consecuencia! ¡Así sea!” (ibíd.). En el caso de Marx se aprecia en cambio “la utopía de una vida sin dominación ni explotación” (130), mientras en Nietzsche se reafirma “la anti-utopía de una dominación y explotación sin resistencia ni utopía” (Ibíd.). La utopía de Marx es “la utopía de la anarquía

vivida, la utopía anti-utópica de Nietzsche es la utopía de una institucionalidad idealizada pensada al extremo: la utopía de la edad de oro platónica” (130).

Si en la teoría económica clásica y en el pensamiento de Nietzsche los valores de uso son considerados -eso sí desustancializados de su potencial político, de su inherencia alterológico/comunitaria<sup>4</sup>- a lo largo del siglo XX “Weber le niega la racionalidad científicamente fundamentable (y) Heidegger le niega el acceso al ser” (Hinkelammert, 1996: 140)<sup>5</sup>. En esta fase ya no acontece solo una desustancialización de los valores de uso sino su completa exclusión. Bajo un escenario de crisis generalizada del sistema civilizatorio capitalista, moderno-occidental, Hinkelammert releva la necesidad de llegar a acuerdos o consensos generales. No son posibles solo “soluciones técnicas” basadas en la racionalidad instrumental o medio-fin; asentadas en torno al “polo del objeto”, del “objetualismo productivista”, como veremos con Veraza en el próximo apartado. Para Hinkelammert esta es la instancia decisiva para la creación de consensos, expresión de sabiduría y de mediaciones racionales para sobrevivir y poder materializar un horizonte posible de transformaciones sociales. De aquí que “la solución no puede ser solo técnica, sino (...) política” (1996:157). El orden de la racionalidad instrumental es técnico, sin embargo, su configuración se halla completamente dialectizada con el orden de la racionalidad reproductiva que es eminentemente político; afirmativo de la comunidad de vida, en tanto comunidad política (Dussel, 2006).

El problema medular que surge con el solipsismo y tautologización de la economía neoclásica y neoliberal es que “no existe una realidad (referencial-real) a la que se refieren los precios o los juicios de hecho. Los precios y los juicios son su propia realidad” (Hinkelammert, 1996:162). Lo que significa el signo, es un referente (un algo) que es otra vez un signo, que significa algo. Se expresa una suerte de intrarreferencialidad del signo. No existe una realidad

---

<sup>4</sup> En Nietzsche “la esfera del acceso a los valores de uso es justamente el punto de partida, aunque sea en la forma reducida de la voluntad de poder, y por tanto de la exclusión de los otros que son los “malparados”” (los *tshandalas*) (Hinkelammert, 1996:140). Para el desarrollo de la modernidad capitalista la *voluntad de poder* se conforma en concomitancia con el régimen de valorización de la *acumulación capitalista*.

<sup>5</sup> Mientras Heidegger es un autor con el que polemizan tanto Hinkelammert (1996) como Veraza (1990), Nietzsche es un pensador sobre el que tienen diferentes apreciaciones. Hinkelammert, como vimos, lo vincula con la mística del ocaso anti-utópica que desustancializa la reciprocidad constitutiva del valor de uso comunitario subyacente a la modernidad hegemónica; Veraza (2012:101) lo comprende en resonancia con Marx, especialmente en relación con *El origen de la tragedia*, al concebir a la ciencia desde la perspectiva del arte y a éste desde la perspectiva de la vida.



de referencia prefigurada, porque ésta es eliminada a causa de la abstracción de los valores de uso como “productos cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte” (162). Desde el horizonte “político” de los valores de uso, desde un anclaje referencial, orgánico-corpóreo que “decide sobre la vida y la muerte”, lo que se juega “no es una norma ni un conjunto de normas. Es un criterio sobre normas éticas y no una ética normativa, porque no permite derivar normas positivas y directamente (prescripciones)” (167). Pero sí puede enjuiciar universalmente las éticas, en tanto horizontes trans-ontológicos, como normas o conjunto de normas. El énfasis está puesto aquí en cómo se fundamenta un *punto de referencia* a partir del cual corregir el proceso autodestructivo y deshumanizante de automatización infinita del progreso técnico capitalista. El asunto es que “este correctivo no puede venir sino de una renovación del análisis del valor de uso y una resistencia correspondiente que se enfrente a este poder irracionalizado” (182). Las repercusiones que este hecho moviliza pueden ser desoladoras, si no se repara en la irracionalidad impuesta sobre los valores de uso esenciales para la comunidad de vida. Si esto no ocurre “estamos amenazados por el totalitarismo más total que jamás haya habido y del cual apenas el nazismo nos puede dar alguna idea” (183).

Desde un prisma afirmativo, una nueva aproximación de la realidad con la utopía solo puede provenir del hecho -y de su concientización- de que los “productos del trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decide sobre la vida y la muerte” (Hinkelammert, 1996:185). Este punto de partida, marco categorial u horizonte epistémico, lleva a un orden de la vida intersubjetiva si se percibe a la vez al mercado y al mundo de las instituciones como mediaciones necesarias para el acceso a los valores de uso<sup>6</sup>. No hay un acceso desnudo a éstos; se precisa de mediaciones orgánico-funcionales elementales. De lo que se trata aquí para Hinkelammert es de una concepción sobre lo que *es* la realidad. Esta se hace visible únicamente si vemos el mundo “desde la perspectiva de la alternativa vida y muerte y si excluimos el suicidio -y por tanto, también el asesinato-” (188)<sup>7</sup>. Si se transgrede este

---

<sup>6</sup> Hay que precisar que “el concepto marxiano de utilidad, en cambio, se podría concebir como utilidad *concreta*. En Marx, el valor de uso siempre se refiere a la utilidad concreta, jamás a la utilidad abstracta” (Hinkelammert, 1996: 192).

<sup>7</sup> Esta es la normatividad exigida desde el universo “político” de los valores de uso examinados por Hinkelammert. Es un círculo *cerrado* -y no abierto como el sistema de significación discursivo de los posfundacionalistas como Laclau o Žižek- pues existen infinitas posibilidades, vinculadas con el reino de la libertad, con excepción de *una* que es el *suicidio/asesinato*, ligado con el reino de la necesidad y de la finitud humana.

principio arquitectónico “no se puede distinguir entre el significante y el significado. Ese es el callejón sin salida de la filosofía analítica” (188, nota 96)<sup>8</sup>. La vida, y sobre todo desde una perspectiva crítica el “buen vivir”, remite a la realidad en tanto existencia o no, o sea, en cuanto significante; por lo tanto no puede considerarse al asesinato/suicidio como posibilidad del “mundo”, en tanto opción válida de sentido o significado.

A lo largo de la consolidación hegemónica de la modernidad capitalista, se invierte esta situación y se constituye una realidad en la que “el precio parece ser la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico” (Hinkelammert, 1996: 216). Es la expresión palmaria de la inversión fetichista teorizada por Marx (2008). El pensamiento posmoderno llega incluso con Baudrillard a considerar que se “puede declarar que ni siquiera existe tal valor de uso, sino el valor de cambio es la realidad única” (Hinkelammert, 1996:216). Semióticamente, pero asimismo, económico-políticamente “la realidad de los valores de uso llega a ser algo virtual, un simple signo. El signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo” (216). Conforme a este dilemático escenario, Hinkelammert enfatiza en que “debajo del proceso de consumo por tanto, hay un submundo, en el cual el consumo está involucrado por vía de los valores de uso. Este submundo abarca el mundo entero, la humanidad y toda la naturaleza, inclusive el universo” (Hinkelammert, 2017a: 365)<sup>9</sup>. Es claro que la única alternativa que hay es afirmar la vida, pues “la vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin” (Hinkelammert, 2017b: 200). Para calibrar la racionalidad reproductiva se debe visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Solo ahí se lo percibe como *sujeto*. El asunto es que como sujeto no es un fin, sino “condición de la posibilidad de los fines” (201). El sujeto es así “la totalidad de sus fines potenciales y posibles” (ibíd.). La inserción en el “circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto” (202).

Marx había pensado como fundamento económico-político especialmente como marco categorial fundamental del orden político, es decir, como

---

<sup>8</sup> Si se siguen las premisas de Frege en *Bedeutung und Sinn*, aquí la “realidad” se analogaría al significante, mientras el “mundo” al significado.

<sup>9</sup> En este punto, como veremos, se articula su pensamiento con el de Veraza y su expresa preocupación por la *subsunción real del consumo*. Asimismo, es el horizonte crítico en el que repara Echeverría (1998) la *ontología del valor de uso*, en referencia al nexo elemental entre *producción/emisión* y *consunción/interpretación* de la “forma natural” de la reproducción social.

postulado o idea regulativa contrapuesta a la del progreso y del crecimiento infinito burgueses- una “asociación de productores libres”, que coordinados a través de la planificación “podrían renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo” (Hinkelammert, 1978: 128). Hay en este asunto una dimensión genérica primordial entre la *poiesis* u ontología de la producción (del trabajo vivo) y las nociones de alteridad e infinitud. De hecho el “reino de la libertad” para Marx toma como marco de referencia esta “asociación de productores libres”. La planificación, por su parte, es la respuesta a la necesaria racionalización del consenso comunitario en pos de sus propios beneficios comunes y singulares. En torno a esta constelación conceptual, la obra de Hinkelammert postula la categoría de *referencia trascendental* (2008: 377)<sup>10</sup> en relación con la obra de Marx, apuntando a las “relaciones sociales directas” y remitiendo a la máxima ya referida del “ser humano como ser supremo para el ser humano” o “reino de la libertad”; sin embargo “se presenta de manera negativa, como ausencia de la presencia” (2008: 378)<sup>11</sup>.

#### *Orden de la procreación, ontología de la producción y forma comunitaria/comunista*

Una de las categorías centrales del trabajo de Veraza en torno al pensamiento de Marx es la *subsunción real del consumo* bajo el capital. A partir de ella, disponemos de “un sometimiento fisiológico; y a partir de ese sometimiento se desarrolla un sometimiento de tipo psicológico” (2017: 2). Ambos están concatenados a la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital, ya que en la medida en que se extrae plusvalor al obrero se produce igualmente un *valor de uso nocivo*. Este desencadena distintos mecanismos en el “metabolismo biológico humano y en el social que promueven su sometimiento” (ibíd.). Es la materialización de un doble espejismo psicológico vinculado con el fetichismo de la mercancía. La radicalización de este modelo en las últimas décadas desemboca en que a partir del “desarrollo de la subsunción real del consumo, surge en la sociedad burguesa mundializada actual un fetichismo de las relaciones sociales más desarrollado y complejo, denominado por Veraza, fetichismo cósmico” (11)<sup>12</sup>. Este no consiste en la mera cosificación

---

<sup>10</sup> Sobre el fundamento de esta categoría, véase Soazo (2022).

<sup>11</sup> Bajo las categorías de *ausencia-presente* o *grito del sujeto*, véase Hinkelammert (1998).

<sup>12</sup> Andrés Barreda en la introducción a Veraza (2018) destaca la exploración que este autor realiza sobre el *sentido común* generado a nivel de la *psicología social*. El nexo es aquí entre el fetichismo mercantil y el sometimiento fisiológico corporal y psicológico sexual, examinados desde Freud, Lacan, Sade y Reich, de acuerdo con la “subsunción real del consumo bajo el capital” y su “fetichismo cósmico”.

de las relaciones sociales sino en la *famelización* de las personas; y no en la personificación de las relaciones entre cosas -como sucede en el fetichismo de la mercancía- sino en algo más complejo y desarrollado, la *erotización* de las cosas (ibíd.).

Bajo el prisma categorial expuesto por Veraza, el exceso, lo sobreabundante representa un atributo destructivo. De acuerdo con un enfoque centrado en torno al valor de uso, la sobreacumulación significa la “creación sistemática de valores de uso nocivos, como apoyo o soporte del plusvalor” (2010:145). Se revela así como el capitalismo está produciendo dos tipos de trabajo socialmente necesarios “el tiempo de trabajo socialmente necesario nocivo y el otro normal, positivo, con el que se reproduce normalmente la vida” (145). Ante este escenario aporético expuesto por la civilización capitalista, Veraza coincide con Hinkelammert en la incapacidad del paradigma científico moderno entronizado desde Weber, de hacerse cargo de la crisis sistémica que atraviesa todo el planeta. De aquí que frente a la crisis económica y del modelo neoliberal se revela también “su pseudoracionalidad científica, (por lo) que reactualiza la necesidad de la crítica epistemológica (ética y política) del quehacer científico” (Veraza, 2010:151). Es la necesidad de fundar una ciencia empírica o teoría crítica, como lo expone Hinkelammert (1996), que pueda hacerse cargo ética y políticamente de la “racionalidad de lo irracionalizado” erigido como racionalidad formal fetichizada o racionalidad instrumental tautologizada sobre sí misma, desvinculada raigalmente de la racionalidad reproductiva o vida/muerte.

En el pensamiento de Veraza (2011) se releva distintivamente -al igual que con sus nociones de “subsunción real del consumo” y “valores de uso nocivos”- la categoría de *fuerzas productivas* desde el pensamiento de Marx. A partir de este mirador teórico, enfatiza en que “todas las fuerzas productivas se enlazan unas con otras, tal es su índole genérico-comunicativa, fundante, creadora” (Veraza, 2012: 65). Se conciben como totalidad y a su vez como parte integrante de una totalidad, ya que su suerte está “echada en el seno de la vida y la sirven, son sus instrumentos” (70). Es la expresión del “circuito natural de la vida humana” expuesto por Hinkelammert (2014). Son valores de uso de la vida -fuerzas productivas como valor de uso para la vida- y es sólo como tales que “contienen un *telos*, una finalidad, un sentido inmanente. Su carácter orgánico significa que son objetivamente teleológicas (adecuadas a fines vitales)” (Veraza, 2012:70).

Siguiendo las remisiones de Marx a Vico, Veraza remarca en que “el concepto de fuerza productiva (debe comprenderse) como idéntico al de proceso de trabajo inmediato o unidad orgánica del sujeto y el objeto de trabajo (indicando así) cómo la técnica (es una) expresión del comportamiento activo -acción política finalmente- del ser humano respecto a la naturaleza” (2012: 73)<sup>13</sup>. Su argumentación en este pasaje es crucial, pues propone como eje axial de su teoría crítica la diferenciación entre “la estructura básica común a toda historia y el modo en que esta estructura existe efectivamente en cada configuración histórica específica de las fuerzas productivas” (79). Es la diferencia entre el orden de lo semejante o trans-histórico y el de su distinción propiamente histórica, es decir, concretada en un espacio de experiencias situado. En el ámbito del trabajo se aprecia ejemplarmente esta configuración. El “trabajo productivo capitalista no es idéntico al trabajo productivo en general (distinción que es esencial para caracterizar críticamente a las fuerzas productivas), sino que en parte lo restringe, en parte lo excede y esencialmente lo contraviene” (Ibid.)<sup>14</sup>. El trabajo productivo en general remite a la semejanza trans-histórica, mientras el trabajo productivo capitalista refiere a la dimensión distintiva o configuración histórica determinada.

Para Veraza en la actualidad se están jugando trágicamente dos vertientes de las fuerzas productivas, internamente contradictorias, duales y exteriorizadas, que contravienen formal, funcional y aun materialmente “a la estructura transhistórica de la socialidad y de lo que son las fuerzas productivas, y, por otro lado, fuerzas productivas que son acordes con dichas estructuras y con su desarrollo liberador mediante la destrucción de la enajenación que las somete” (2012:79). La contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas se basa en una refutación más elemental entre “diferentes modalidades de fuerzas

---

<sup>13</sup> Marx en el célebre pasaje de sobre la *historia crítica de la tecnología* que aparece en *El Capital* sostiene que “¿no merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los *órganos productivos* del hombre en la sociedad, a la *base material* de toda organización particular de la sociedad? (...) la *tecnología* pone al descubierto el *comportamiento activo* del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base material será acrítica” (Marx, *El Capital*, tomo I, vol. 2, cap. XIII, p. 453). Aquí la *tecnología* se vincula con el “polo del objeto” y el *comportamiento activo* del ser humano con el “polo del sujeto”, de acuerdo con el pensamiento de Veraza fundamentado desde las fuerzas vivientes que habitan en la técnica.

<sup>14</sup> Análoga a esta lógica es la referida a la categoría de *propiedad* desarrollada por Tomás de Aquino, según la interpretación de Hinkelammert (1978), donde la propiedad en general (referida ancestralmente con la posesión comunitaria) remite a la semejanza transhistórica y la propiedad capitalista a la históricamente situada con la emergencia de la clase burguesa mercantil.

productivas” (79). Es el quiasmo en el que se dispone tanto de un impulso destructivo, opresor y generador de valores de uso nocivos, como a su vez, una vía procreativa, liberadora, vinculada con los valores de uso humanamente adecuados para afirmar a toda la comunidad de vida en el espectro de sus necesidades y deseos.

A partir de esta consideración fundamental, Veraza teoriza sobre el *doble fundamento unitario y constitutivo* de las fuerzas productivas, donde siguiendo el panorama expuesto por Marx en su crítica a la tecnología, se advierte que “la tecnología es el fundamento objetivo y la cooperación humana el subjetivo” (84). Este punto de vista supera una tecnología amparada por el dualismo cartesiano desarrollado en la modernidad. De aquí que sea decisivo para Veraza subrayar que “el fundamento total de la sociedad humana, el proceso de trabajo (unidad de los factores subjetivo y objetivo) es necesariamente doble y procesual renovante: (fundado sobre la base) de las fuerzas productivas” (ibíd.). La tecnología ocupa simplemente el lugar de la mediación necesaria y la cooperación humana el horizonte de la alteridad comunitaria.

Veraza expone que el soporte primordial es el “procesual circular, el fundamento material del todo que se desarrolla, es decir aquello por donde se inicia todo movimiento social” (2012:86). Se refiere al fundamento positivo que también menciona Hinkelammert en relación con que no se debe considerar “nada externo ajeno a la corporalidad viviente”. Es la autofundamentación del sujeto social. Marx lo aborda como una “comunidad de individuos libres asociados y que dominan sus condiciones materiales de existencia” (p.89). El fundamento positivo de la historia no es sino el mismo proceso de trabajo, comprendido como “unidad de sus factores subjetivo y objetivo- libre y extendido, es decir, en el despliegue de su esencia inmanente, de tal manera que incluye dentro de sí tanto el *ser* como el *saber* sociales” (pp. 89-90). Las fuerzas productivas inmediatas constituyen el “fundamento positivo procesual-circular autofundado y englobante del todo” (90). Aquí es donde cabe la distinción crucial del pensamiento de Veraza entre fuerzas productivas *técnicas* y fuerzas productivas *procreativas* (ibid.). Las primeras constelan desde esta constitución dialéctica en torno al “polo del objeto” y las segundas alrededor del “polo del sujeto”. Ambas coexisten como fundamento positivo procesual-circular, no obstante existe la posibilidad de inclinarse drásticamente hacia uno de los polos -como lo hace la civilización capitalista en

torno al polo de objeto, de las mercancías- tornándose completamente fetichista o encapsulado; solipsista, tautológico y narcótico.

Al igual que Hinkelammert (2014) al reflexionar sobre el “circuito natural de la vida humana”, Veraza sintetiza el sentido y alcance de las fuerzas productivas como “fundamento positivo y circular de la afirmación vital” (2012:93). Subraya la importancia de la circularidad fundante del análisis propuesto por Marx y con ella la prioridad conferida a la explicación de la “mistificación ideológica religiosa a partir de la base económica y particularmente de la tecnología” (94)<sup>15</sup>. La religión fetichizada funciona como relación o forma ideal, es decir, opera como marco categorial reificante, constituido por un mero “formalismo vacío”; mecanismo de totalitarización, como en el caso del neoevangelismo contemporáneo, mediante el cual una “fuerza productiva centralísima es alienada y subordinada a los principios de la racionalidad dominante” (Veraza, 2012: 97). En el fenómeno religioso se despliega para Veraza una fuerza productiva esencial, vinculada con la experiencia comunitaria vivida o social re-ligante (religión); experiencia no sólo social sino de “percepción de la energía vital, la cual aparece cedida, alienada en dios, nombrada como experiencia de dios y como tal irreconocible” (97). Es la expresión concreta de la *estesis* de la vida (Dussel, 2020), de la *ecclesia* que significa el estar-juntos, el estar en común (Kusch, 2000). Sin embargo, esta experiencia se halla subsumida bajo el régimen del fetichismo de la mercancía, o sea, como vivencia alienada, narcotizada o anestesiada en sus basamentos genético-poiéticos.

Veraza expone en relación con *Los manuscritos de 1844* de Marx que lo verdaderamente trascendente es la “experiencia práctica de la vida y de la producción de vida (resumida en) la experiencia comunitaria, la experiencia amorosa y la experiencia del propio ser individual como “comunidad individual”” (2012: 98). En este pasaje hay una clara remisión implícita a Pablo de Tarso, conforme a lo expuesto por Hinkelammert en su obra

---

<sup>15</sup> La religión -vista paradigmáticamente desde “el capitalismo es religión” de Benjamin (2014) y la interpretación llevada a cabo por Hinkelammert (2007)- posibilita resemantizar lo verdaderamente trascendente -la trascendentalidad *interior* a la vida real y concreta en Hinkelammert (1978), su noción de *metanoia*- como es la producción *material* (lo “material” en tanto contenido dialectizado, no constitución meramente física o positivista). Se muestra asimismo que “bajo la mistificación ideológica religiosa se esconde una experiencia vívida real y la forma religiosa (fetichista) oculta esta experiencia, la subsume y la reprime” (Veraza, 2012: 9). Es un procedimiento de eclipsamiento que encubre a la lógica de la *presencia* desplegada en la experiencia religiosa, del *re-ligare*. Véase Santos (2014).

*Las armas ideológicas de la muerte*, donde la experiencia comunitaria se análoga con la categoría de “sujeto-en-comunidad”; la experiencia amorosa lo hace con la categoría “amor al prójimo” y finalmente el ser individual en tanto “comunidad individual” con el “derecho común al uso de los bienes de la tierra”. Los materiales concretos para producir lo común. Existe en esta premisa una ideación fundamental de la experiencia transformadora, cuyo sostén es la creación de nuevas relaciones entre el ser humano y la naturaleza y de los seres humanos entre sí y consigo mismos como naturaleza. Reside aquí potencialmente, a partir de la condensación de opciones y necesidades, en relación con la práctica crítico-revolucionaria, un marco categorial sustentado desde la “trascendencia de los individuos sociales” (Veraza, 2012: 99). Es la corporización efectiva de la “trascendencia interior de la vida real y concreta” expuesta por Hinkelammert (1998). Sin embargo, el potencial realmente crítico de estos postulados es la producción de una suerte de exterioridad crítica (Dussel, 2011), asociada con una experiencia basal que se rebasa, se torna excedente, cuando la religión en tanto mistificación ideal, fetichismo religioso, intenta dar razón de ella y, a la vez, abre otro espectro subrepticio de sentido ligado con rescatar para sí -en el sentido de redimir, liberar- la experiencia cotidiana y *productiva trascendente* que la religión subordina, siendo la experiencia vivida que tiene el ser humano de sí mismo y de las fuerzas naturales en él, de su *ser genérico* “el (ser humano) real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y respira y que aspira todas las fuerzas de la naturaleza” (Marx, 1844)” (Veraza, 2012: 99). Es el sujeto real y concreto, de carne y hueso, referido por Hinkelammert (1978).

Marx argumenta en *Los manuscritos de 1844* que el comportamiento real, activo, del ser humano ante sí como “ser genérico” (*Gattungswesen*) o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, como ser humano concreto, sólo es posible por crear y exteriorizar “todas sus fuerzas genéricas -lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los (seres humanos), solamente como resultado de la historia” (Veraza, 2012: 105-06). El corazón de las fuerzas productivas se vincula, según Veraza, “con un vitalismo comunista” (107). Así, la teoría de la subsunción formal y la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital indica la medida y el modo<sup>16</sup>, es decir, el marco categorial, el

---

<sup>16</sup> Véase la categoría de Veraza (2013) denominada *medida geopolítica del capital* en relación con el sentido de la historia bajo el modelo de subsunción formal y real del sistema capitalista, especialmente desde la consolidación del capitalismo industrial.



horizonte epistémico y el método, en que la relación cósmica capitalista va imprimiendo sus “determinaciones esenciales en la estructura técnico-material de las fuerzas productivas” (ibíd.). Bajo el mirador crítico expuesto por Veraza, el sistema capitalista y su disposición a la cosificación conlleva a la necrosis, mientras, como juicio de hecho, el comunismo, en tanto fundamento de un vitalismo sustentado a partir de las fuerzas procreativas, lleva a la reproducción de todo el orden social, tanto material como simbólico. El modo como obran la reificación y fetichización capitalistas exhibe que el capital rector de las relaciones sociales, se impone a partir de una regla que él *graba* objetivamente en la estructura del proceso técnico. En éste queda impresa y cosificada la relación de producción particular que el capital, como “relación de producción global, requiere para autovalorizarse: las fuerzas productivas quedan marcadas” (110).

El asunto crucial aquí es que en la tradición del marxismo, según Veraza, no se ha advertido que Marx construyó la *ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia* como ley del progreso de la subsunción formal y la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital. En este sentido “el fundamento, las fuerzas productivas, se han olvidado y, en el mejor de los casos, malversado o retomado sólo parcialmente” (Veraza, 2012: 119)<sup>17</sup>. El fundamento crítico del discurso de Marx se establece sobre el soporte práctico-revolucionario más esencial de la comunidad, como son las fuerzas productivas. De aquí todo el extravío al asociar el comunismo, en el sentido estrictamente categorial propuesto por Veraza a partir de Marx, y el socialismo real o capitalismo totalitario de estado realizado en la Unión Soviética. Para Veraza no se pueden comprender los fundamentos de la revolución comunista si no se conoce realmente “su teoría crítica de las fuerzas productivas, articulada con los conceptos de subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo inmediato al capital” (2012: 124). El tema a relevar es que las fuerzas productivas son usualmente asimiladas en el horizonte de la modernidad capitalista en su mera dimensión técnica o como simples fuerzas productivas técnicas, existiendo por el contrario, fuerzas productivas de la humanidad que no son técnicas -o exclusivamente técnicas- ni sirven para la transformación directa de objetos con el fin de satisfacer las necesidades de los sujetos humanos. Son fuerzas ubicadas no sólo en la esfera económica de producción, sino

---

<sup>17</sup> Veraza (2012) menciona el caso de Radovan Richta en su obra *La civilización en la encrucijada*.

encauzadas a la “transformación directa de los sujetos, a su formación social, ética, política y cultural y, aún, a su *procreación* (de ahí su nombre) o renovada producción o generación” (Veraza, 2017: 8). La hegemonía del sistema civilizatorio moderno-occidental ha llevado a que la supremacía tecnologicista y productivista dineraria funcione en el contexto de la propiedad privada generalizada, y por ende, conforme a la “cosificación, atomización y extrañamiento constantes respecto del ámbito de las fuerzas productivas procreativas” (14).

### *Reflexiones finales desde El Otro Sade*

Desde el horizonte crepuscular y contrainsurgente del modelo neoliberal contemporáneo, Veraza (2014) subraya acerca del carácter *sádico* de este patrón de pensamiento y conducta, especialmente encarnado en sus gobernantes y asesores. Ejerce un desmontaje radical de la ontología política del escritor francés, en su obra *El Otro Sade*, dentro del horizonte de comprensión y praxis de la revolución popular o comunista. Desde aquí se aprecia una perspectiva teórica y literaria sobre las injusticias cometidas, que es realmente lo que le interesa mostrar a Sade, a saber “las formas de humillación, de explotación, de sometimiento que sufren las clases populares. Sade intenta denunciar la opresión económica y política a través de su conexión con las perversiones sexuales, la humillación y la opresión hasta su médula sexual” (55). La crítica de este autor revela la gran importancia política de esta dimensión psicosocial, donde se ejecuta la irracionalidad del modo de producción, a través de los sentimientos y los comportamientos, no del conjunto de la sociedad, sino sobre todo de las clases más poderosas, aunque actualmente extendidas como dimensión modélica a la población en su conjunto. Es imperioso comprender “por qué suceden tantos asesinatos y la gente se está comportando de manera tan irracional” (Veraza, 2014: 64). A este respecto, toda la obra de Hinkelammert gira en torno a la sinergia entre la máxima marxiana “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” y las premisas de la filosofía bantú “yo soy si tú eres”, “asesinato es suicidio”. De aquí que Hinkelammert exponga que los asesinatos colectivos, las matanzas que ocurren sobre todo en el norte global, son claros testimonios de la “irracionalidad de lo racionalizado”; de la inversión genético-poiética del equilibrio en desequilibrio estructural e irrealidad sensible, expuestos con el sistema capitalista y la modernidad occidental. El sistema sádico neoliberal teorizado por Veraza resuena en la “dictadura desde arriba” tematizada por Hinkelammert (1970; 2020),

en relación con las elites oligárquicas y el imperialismo norteamericano ejercido mediante las dictaduras de seguridad nacional, como respuesta al ciclo emancipatorio llevado a cabo desde la década del 20' hasta los 70' en América Latina, cuyo culmen fue el gobierno de la Unidad popular en Chile (Hinkelammert, 1970). Es la “dictadura desde arriba” regida por el fundamentalismo apocalíptico del mercado, donde, como sostiene Hayek, si hay que sacrificar seres humanos con tal de salvar la autonomía del mercado es sencillamente un costo a pagar por el necesario decurso capitalista del proceso civilizatorio moderno-occidental.

El asunto medular que revela el pensamiento político de Sade, según Veraza, remite a una crítica radical de la sociedad burguesa que abarca diversos órdenes como el económico, social, cultural, político y psicológico. Expone a su vez lo que los señores dominantes piensan y sienten; lo que son capaces de hacer cuando actúan sin restricciones -cuando concretizan las máximas modernas de la voluntad de poder y la acumulación capitalista-, desplegando sus más íntimas pasiones en tanto detentan un “poder de vida o muerte” sobre la gente a la que explotan, de cuyo trabajo viven y se enriquecen. Su psicología es el corolario del modo en que profesan el poder político y administran la economía. De ahí que en ellos se encuentre completamente arraigada esta conducta despótica, abusiva y humillante. No son ideas, hábitos morales que se puedan glosar, reflexionar y eventualmente transformar, sino toda una forma profundamente arraigada, cristalizada, de comportamientos, de orden ontológico, que se “funda en el dinero y el poder político que se ejerce mediante el avasallamiento corporal de la gente y en todos los niveles de la vida social” (Veraza, 2014: 68).

Esta degradación socio-cultural se materializa en una sociedad burguesa que “ya es francamente decadente, como bajo el nazismo o bajo el neoliberalismo, con su proceso de acumulación salvaje de capital y la corrupción que pone al gobierno directamente al servicio de los intereses de los grandes capitalistas trasnacionales” (69). Es la supresión de todo límite, de todo patrón racional; no sólo en los campos físico, económico-político, sino también en las esferas de la moral, de la colonialidad, del racismo estructural y el tráfico de seres humanos. Sade visualiza no sólo las situaciones económicas y políticas sino también las condiciones humanas y sexuales puestas en juego en tales momentos. Es así como en “el polo positivo de la postura política de Sade, su utopía comunista, se complementa con el polo

negativo que es su crítica a la sociedad burguesa en estos términos integrales de una crítica no sólo económica sino omniabarcante” (Ibíd.). Hay que relevar en este punto cómo Sade sigue siendo negado por el establishment oficial, ya que exhibe obscenamente la disociación mental consustancial de la ideología burguesa; sus marcos categoriales basados en la propiedad privada, el contrato político-jurídico y el horizonte temporal del supuesto progreso futuro. Desnuda en toda su barbarie el modo de vida finalmente escindido y estructurado por la mercancía, por la esquizofrénica contradicción entre valor y valor de uso, entre trabajo abstracto y trabajo vivo, como lo han teorizado en América Latina importantes autores como Bolívar Echeverría, Luis Arizmendi, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, entre otros y otras, reflejando como lo expone Veraza hasta en la contradicción entre “la vida privada y la vida pública, entre la vida del militante político de izquierda y la formación de sus pequeñas necesidades” (2014: 326). Es la necesidad crítica, revolucionaria, antifetichista, de *unidad orgánica* entre la vida y la condición intersubjetiva humana -situada y a la vez con pretensión de universalidad- en la siempre transformable relación dialéctica entre el horizonte de las ideas, de la teoría, de los marcos categoriales o trans-ontológicos, de las fuerzas productivas procreativas/racionalidad reproductiva (polo del sujeto o intersubjetividad) y el horizonte histórico situado -cabalmente dialectizado con la praxis- con el mundo empírico-concreto contemporáneo, con todas las determinaciones de lo vital e institucional, fijadas en el plano de lo óntico, de las potencialidades aún ocultas y transformables -bajo el marco categorial expuesto en este trabajo- de las fuerzas productivas técnicas y de la racionalidad instrumental (polo del “objeto”) que en definitiva gobiernan y hegemonizan hasta nuestros días el sistema/mundo moderno-colonial.

### *Referencias*

- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión*. Madrid: Editorial La Llama.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.

Echeverría, B. (1998). “El “valor de uso”: ontología y semiótica” en: *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI editores.

García Linera, Á. (2022). *La política como disputa de las esperanzas*. Buenos Aires: CLACSO

Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.

Herlinghaus, H. (2009). *Violence without Guilt. Ethical Narratives from the Global South*. New York: Palgrave Macmillan.

Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad-Universidad Católica de Chile/Paidós (nueva edición, 2020).

Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José-Costa Rica: Dei.

Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José-Costa Rica: Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2008). *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. Revista Polis Vol 7, N°21, pp. 367-395.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.

Hinkelammert, F. (2017a). “La reflexión trascendental. Preludio para una antropología” en: *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.

Hinkelammert, F. (2017b). “La irracionalidad de lo racionalizado: comentarios metodológicos sobre la razón instrumental y su totalización” en: *Antología esencial sobre Franz Hinkelammert. La vida o El capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO/ALAS.

Kohan, N. (2021). *Hegemonía y cultura en tiempos de contrainsurgencia “soft”*. Buenos Aires: Ocean Sur.

Kusch, R. (2000). *Esbozo de una antropología filosófica americana* en: Obras completas tomo III. Córdoba Argentina: Editorial Fundación Ross.

López y Rivas, G. (2021). *Estudiando la contrainsurgencia de Estados Unidos. Manuales, mentalidades y uso de la Antropología*. México: Editorial Plaza y Valdés.

Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Siglo XXI editores.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Editorial Melusina.

Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Soazo Ahumada, C. (2022). “Referencia trascendental y poiética antifetichista en la obra de Franz Hinkelammert” en: *Tabula Rasa*, Bogotá, número 42, abril-junio.

Stonor Saunders, Frances (2013). *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid: Editorial Debate.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Veraza, J. (1990). “El capital disfrazado: crítica a la visión heideggeriana de la modernidad” en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 36(140), pp. 67-93.

Veraza, J. (2010). “Crisis económica y crisis de la forma neoliberal de civilización (o de la subordinación real del consumo bajo el capital específicamente neoliberal)” en: *Argumentos*, Vol. 23, núm. 63, mayo-agosto, pp. 123-157.

Veraza, J. (2011). *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de a degradación civilizatoria mundial*. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Veraza, J. (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida*. México: Editorial Itaca.

Veraza, J. (2013). *El sentido de la historia y las medidas geopolíticas de capital*. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Veraza, J. (2014). *El Otro Sade. Democracia directa y crítica integral de la modernidad*. México: Editorial Itaca.

Veraza, J. (2017). “El sentido común mercantil capitalista y sus fetichismos (a 150 años de la publicación del tomo I de El capital)” en: *Teoría y Crítica de la Psicología*, Número 9, pp. 1-15.

Veraza, J. (2018). *Marx y la psicología social del sentido común*. México: Editorial Itaca.

