

ÉTICA Y DESARROLLO CAPITALISTA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CRÍTICA DE SUS FUNDAMENTOS Y CONTRADICCIONES

ESPACIO ABIERTO

RICARDO PARRA GARCÍA – ripaga.456@gmail.com
Universidad Autónoma de Nayarit, México

OMAR WICAB GUTIÉRREZ – omar.wicab@gmail.com
Universidad Autónoma de Nayarit, México

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s16668979/8whirtej>
DOI: <https://doi.org/10.62174/arg.2026.11211>

FECHA DE RECEPCIÓN: 5-9-2025
FECHA DE ACEPTACIÓN: 23-4-2026

Resumen

Este ensayo analiza algunos de los fundamentos éticos del desarrollo capitalista mediante una perspectiva histórico-crítica, trazando su evolución desde la caridad feudal medieval hasta las contradicciones del crecimiento ilimitado actual. Explora cómo discursos morales han justificado desigualdades y moldeado políticas globales, revelando tensiones entre progreso material y justicia social. Se destacan momentos clave: la ruptura ética del siglo XIX entre utopías burguesas y realidades proletarias, la institucionalización del desarrollo post-1945 como imperativo moral y la crisis climática como reto ético contemporáneo. Propone alternativas como el ecosocialismo y el Buen Vivir, que privilegian la reciprocidad y la justicia intergeneracional frente al extractivismo. Su aporte original consiste en articular ética, poder y sostenibilidad, desde un marco histórico-crítico enriquecido por una concepción del humanismo inspirada en la Filosofía de la Liberación, ofreciendo una perspectiva que contribuye a los estudios sobre desarrollo y economía política en las ciencias sociales y las humanidades.

Palabras clave: desarrollo, ética, justicia social, sostenibilidad, humanismo crítico

561

ETHICS AND CAPITALIST DEVELOPMENT: A HISTORICAL-CRITICAL PERSPECTIVE ON ITS FOUNDATIONS AND CONTRADICTIONS

Abstract

This essay analyzes some of the ethical foundations of capitalist development from a historical-critical perspective, tracing its evolution from medieval feudal charity to the contradictions of today's unlimited growth. It explores how moral discourses have justified inequalities and shaped global policies, revealing tensions between material progress and social justice. Key moments are highlighted: the 19th-century ethical rupture between bourgeois utopias and proletarian realities, the institutionalization of post-1945 development as a moral imperative, and the climate crisis as a contemporary ethical challenge. It proposes alternatives such as ecosocialism and Buen Vivir, which privilege reciprocity and intergenerational justice over extractivism. Its original contribution consists of articulating ethics, power, and sustainability from a historical-critical framework, enriched by a conception of humanism inspired by the Philosophy of Liberation, offering a perspective that contributes to studies on development and political economy in the social sciences and humanities.

Key words: development, ethics, social justice, sustainability, critical humanism

1. Introducción

Plantear el análisis sobre la ética del desarrollo económico no es poner en tela de juicio las políticas o las acciones de bienestar implementadas por los Estados e instituciones sociales y políticas, es más bien cuestionar los propios criterios con los que las sociedades determinan lo que es deseable, justo y bueno. Bajo este contexto, la ética no es un sistema de reglas individuales que son abstractas y sin historia, como en la ética aristotélica de la virtud (Aristóteles, 1967); sino un conjunto de valores intersubjetivos que determinan las relaciones de poder, la distribución de los recursos y la justificación de las desigualdades (Fraser, 2008); hasta la justificación sobre quién debe morir o no. Así pues, la ética aquí analizada, se examina (de manera general) críticamente en relación con los sistemas económicos que han dado forma a las ideas de justicia, responsabilidad y progreso desde la Edad Media europea hasta el capitalismo neoliberal contemporáneo. Lo que marca distancia respecto al enfoque de Aristóteles, donde la ética se reflexiona en el *ethos* personal y la *eudaimonia* (felicidad) a través de virtudes abstractas.

562

La relevancia de llevar a cabo este análisis radica en un contexto global caracterizado por la urgencia de combatir la creciente mercantilización de la vida, hacer frente a la crisis climática y luchar contra la cada vez más extrema desigualdad económica y de oportunidades. Estas contradicciones han puesto en entredicho las narrativas tradicionales sobre el desarrollo, que tienden a simplificar la noción de progreso a meros indicadores económicos, como el crecimiento sin límites del sector industrial, la explotación irracional de los recursos naturales (y humanos) y el aumento desmesurado del Producto Interno Bruto (PIB), sin tener en cuenta las restricciones que los ecosistemas imponen, la importancia de la justicia social y la dignidad humana o la necesidad de garantizar que los modos de vida comunitarios sean sostenibles a largo plazo ¿Podría ser posible que el sistema económico actual continúe perpetuando la exclusión en sus diversas formas? ¿O es factible buscar una conciliación entre el avance material y la equidad social? Pero esto no es una discusión abstracta, sino que implica recorrer los cambios éticos en la idea de progreso: desde la caridad feudal medieval como una compleja red de control social y salvación divina (Mollat du Jourdin, 1998) hasta las críticas al capitalismo como "religión secular" que sacrifica la dignidad humana al beneficio del capital (Benjamin, 1921/2019; Hinkelammert, 2021), normalizando la explotación.

Haciendo un pequeño recorrido interdisciplinario que entrelaza ética, sostenibilidad, justicia y poder, el presente escrito realiza un aporte para las ciencias sociales y humanidades en general y para los estudios sobre políticas de desarrollo y ética en particular. Se analiza cómo las tensiones entre justicia social y desarrollo material han moldeado las políticas globales, y cómo los discursos morales se han empleado históricamente para justificar las desigualdades existentes de diversas maneras, lo que plantea una reflexión sobre las bases del desarrollo en el sistema capitalista. Lo innovador del abordaje surge de su enfoque histórico-crítico, que permite investigar los orígenes, transformaciones y rupturas históricas de los discursos y relaciones de poder, en diálogo con perspectivas como la historia de las ideas y la teoría crítica.

Esta tarea analítica se sitúa en el contexto de una corriente de pensamiento crítico que concibe la ética como un proceso dinámico y complejo, que requiere confrontar

puntos de vista diversos y mutuamente excluyentes, y construir significados de manera colectiva sobre lo que se juzga valioso y deseable en la sociedad actual (Fraser, 2008). No es simplemente criticar las acciones de cada individuo, sino también reflexionar y cuestionar los sistemas establecidos que deciden quién tiene derecho a vivir con dignidad y quién debe cargar con las repercusiones del presunto "progreso" social. Se trata de reconfigurar el desarrollo como la aspiración de coexistir en armonía con la naturaleza y la sociedad, poniendo a la justicia social, la solidaridad y la sostenibilidad ecológica en una posición central.

En términos generales, el propósito de este ensayo es orientar la conversación hacia un contexto global en el que, como señala Mark Fisher, opera el "realismo capitalista": la idea de que "no solo el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino que es imposible incluso imaginar una alternativa coherente a él" (Fisher, 2009, p. 6). Esta "atmósfera generalizada" hace que el mercado sea percibido como la única manera posible de organizar la vida social. Es necesario, entonces, no caer en estas simplificaciones, el desarrollo ético no es meramente un perfeccionamiento técnico, sino un proyecto político profundo y transformador que necesita cuestionar las estructuras establecidas que convierten la vida social, cultural y ambiental en simples mercancías intercambiables en un mercado cada vez más globalizado.

Por lo tanto, el presente ensayo persigue un doble objetivo. En primer lugar, se propone realizar un análisis histórico-crítico de los fundamentos éticos del desarrollo capitalista, recorriendo sus transformaciones desde la caridad medieval hasta la institucionalización del desarrollo en la posguerra y su posterior captura por el paradigma neoliberal. En segundo lugar, busca examinar críticamente las alternativas contemporáneas —como el enfoque de las capacidades, la justicia climática y el ecosocialismo— evaluando su potencial para superar las contradicciones del modelo hegemónico y articular una ética del desarrollo centrada en la dignidad humana y la sostenibilidad.

2. Enfoque analítico

El presente trabajo adopta una perspectiva histórico-crítica para abordar la relación entre ética y desarrollo capitalista. Este enfoque, inspirado en la tradición de la historia de las ideas y en la teoría crítica, se caracteriza por analizar los fenómenos sociales y económicos como construcciones históricas situadas —atravesadas por relaciones de poder, conflictos y discursos morales que las legitiman o cuestionan— y no solamente como entidades abstractas o eternas (Hobsbawm, 2016; Foucault, 2007). A diferencia de una historia lineal o meramente descriptiva, esta perspectiva histórico-crítica busca: (a) identificar las condiciones de emergencia de determinadas ideas y prácticas; (b) evidenciar las tensiones y contradicciones internas de los discursos hegemónicos; y (c) rastrear las continuidades y rupturas en la configuración de los imaginarios morales que han dado forma al desarrollo capitalista.

2.1. Precisiones conceptuales

Para llevar a cabo este análisis, es necesario explicitar el significado que atribuimos a tres categorías fundamentales: ética, moral y humanismo.

565

Por ética entenderemos la rama de la filosofía que reflexiona de manera crítica, racional y sistemática sobre los principios, valores y fundamentos que deberían orientar la acción humana hacia lo que se considera "bueno", "justo" o "deseable", más allá de las normas particulares de cada contexto cultural o histórico (Sánchez Vázquez, 1969). La ética no establece reglas específicas de comportamiento, pues su tarea consiste en examinar los fundamentos de nuestras valoraciones y en indagar sobre el "deber ser" del ser humano en sociedad, así como sobre las condiciones que permiten una vida digna y plena. "La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad", cuyo objeto lo constituyen "los actos conscientes y voluntarios que afectan a otros, a determinados grupos sociales o a la sociedad en su conjunto" (Sánchez Vázquez, 1969, pp. 25-26).

En contraste, la moral designa el conjunto de normas, valores, costumbres y creencias que, de manera tácita o explícita, regulan el comportamiento de las personas en un contexto social, cultural e histórico determinado (Taylor, 1994). La

moral es siempre particular, situada y contingente: depende de las tradiciones y los valores específicos de cada comunidad. “Una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que “mejor” y “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear” (Taylor, 1994, p. 51). En el desarrollo de este ensayo, los discursos morales dominantes han justificado desigualdades (como la caridad medieval o las narrativas del progreso) y corresponden precisamente a este nivel: son conjuntos de creencias y comportamientos socialmente aceptados que justifican y legitiman formas concretas de organización económica y relaciones de poder.

Finalmente, para fundamentar conceptualmente nociones recurrentes en nuestro análisis —como “dignidad humana”, “deshumanización” o “vida digna”— asumimos un humanismo crítico inspirado en la tradición de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, particularmente en la obra de Enrique Dussel (2011; 2014). Este humanismo se distancia de las concepciones abstractas del “hombre” propias del liberalismo. Por el contrario, parte de una constatación material e histórica: la existencia de millones de seres humanos concretos —los “pobres”, los “oprimidos”, las “víctimas” del sistema— cuya vida y dignidad son negadas por la lógica de acumulación capitalista. Desde esta óptica, la cuestión fundamental no es “el ser” en abstracto, sino la vida humana concreta como modo de realidad y como criterio de verdad práctica. Se trata de afirmar la “producción, preservación y desarrollo de la vida humana en comunidad” como el principio último desde el cual juzgar cualquier sistema económico o político (Dussel, 2014, p. 40). La dignidad humana, entonces, no es un atributo metafísico, sino una condición que se realiza o se niega en las relaciones concretas de producción, intercambio y poder. La “deshumanización” no es una pérdida abstracta, sino el proceso efectivo por el cual el sistema capitalista convierte a las personas en meros elementos intercambiables de una maquinaria productiva, subordinando su existencia a las necesidades del capital. Este humanismo de la liberación articulado al marxismo permite elaborar la crítica a la explotación económica con la crítica a la dominación cultural y a la destrucción de la naturaleza y ofrece un criterio ético fundamental para evaluar los modelos de desarrollo: un desarrollo será éticamente aceptable en la medida en que contribuya

a la afirmación de la vida humana concreta de todos —especialmente de los excluidos— en armonía con la naturaleza.

Es ya tiempo que se busque una fuente meta-física a los “Movimientos ecológicos”, los “Movimientos por la paz” de Europa y Estados Unidos y a los “Movimientos de liberación” en el Tercer Mundo. Dicho fundamento es la vida, la vida del planeta, la vida humana como el ser mismo que es puesto en peligro por el armamentismo del centro y por la injusticia en la periferia (Dussel, 2011, pp. 182-183).

2.2. Justificación de los cortes temporales

El análisis se organiza en torno a cuatro momentos históricos clave, seleccionados no de manera arbitraria, sino por su carácter de coyunturas ético-económicas fundamentales en las que se reconfiguraron las bases morales del sistema:

1. Los cimientos teológicos medievales (siglos XII-XV): Este momento inicial permite comprender el sustrato religioso y moral sobre el cual se edificó la primera crítica al feudalismo y, posteriormente, la ética del capitalismo incipiente. La elección de este período responde a la necesidad de mostrar cómo la pobreza, la caridad y la riqueza eran conceptualizadas en un orden pre-capitalista —como una compleja red de control social y salvación divina (Mollat du Jourdin, 1998)—, estableciendo un contraste fundacional con las concepciones modernas que emergerán a partir del siglo XVIII.
2. La gran fractura del siglo XIX: Se selecciona este siglo por ser el escenario de la consolidación industrial del capitalismo y, simultáneamente, de la emergencia de las críticas más radicales a su sistema liberal de valores. Es el momento de máxima tensión entre las promesas emancipatorias del liberalismo —las utopías burguesas de progreso y bienestar colectivo— y las condiciones materiales de explotación del proletariado —los realismos proletarios que revelan la hipocresía estructural del sistema (Marx, 2014; Engels, 1845)—. En este período surgen, además, las propuestas reformistas y revolucionarias que aún hoy interpelan el pensamiento sobre el desarrollo.

3. Segunda posguerra y la institucionalización del desarrollo: La segunda posguerra constituye un parteaguas porque, por primera vez, el "desarrollo" se constituye explícitamente como un imperativo moral global. La creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945 y la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 articulan un discurso que sitúa el progreso material como una obligación ética de los Estados y la comunidad internacional (Naciones Unidas, 1948). Este momento permite analizar la paradoja de un discurso universalista que, sin embargo, sería rápidamente capturado por lógicas geopolíticas y económicas (neoliberalismo, Consenso de Washington) que reprodujeron y profundizaron las desigualdades globales (Stiglitz, 2002; Harvey, 2007).
4. La crisis climática y las alternativas contemporáneas (siglos XX-XXI): Finalmente, se aborda el presente como un momento de crisis ética profunda, donde las contradicciones del modelo de crecimiento ilimitado se vuelven ecológica y socialmente insostenibles (Jackson, 2022; Hickel, 2023). De modo que este último corte temporal permite explorar las críticas emergentes (decrecimiento, justicia climática) y las alternativas (Buen Vivir/Sumak Kawsay, ecosocialismo) que proponen una reinvención radical de la relación entre ética, economía y naturaleza, situando la vida y la reciprocidad en el centro del debate (Gudynas, 2011; Löwy, 2011).

Cada uno de estos momentos no es considerado como un compartimiento estanco, sino como estratos sedimentados que se superponen y se comunican con los precedentes, formando la compleja topografía moral del desarrollo capitalista actual. El análisis se nutre de una perspectiva interdisciplinaria que comprende la economía política, la filosofía, la historia y los estudios ambientales. Esto permite una investigación integral de las diversas formas en que las ideas del desarrollo han sido moldeadas por estructuras de dominación y cómo estas, a su vez, han ejercido influencia sobre ellas.

Articulando esta perspectiva histórico-crítica con las definiciones de ética, moral y humanismo aquí expuestas, el análisis que sigue se despliega en los cuatro

momentos señalados. En cada uno de ellos se examinará cómo los discursos morales dominantes han configurado concepciones de lo humano y lo justo que, a su vez, han legitimado formas concretas de dominación económica y relaciones de poder. El recorrido hará posible reconocer las continuidades y rupturas en la fundamentación ética del desarrollo capitalista, al mismo tiempo que pondrá en primer plano las voces y prácticas surgidas desde la periferia del sistema, orientadas a la resistencia y a la construcción de alternativas.

3. Los cimientos teológicos de la ética económica: De la caridad feudal a la responsabilidad ilustrada

Tomando como referencia a Michel Mollat du Jourdin (1998), en la era medieval del feudalismo europeo, la situación de pobreza —entendida no solo como carencia material, sino como una condición social y espiritual profundamente integrada en el orden jerárquico y religioso de la época, y muy distinta a la noción predominantemente económica e individual que prevalece hoy en el capitalismo— tenía una posición compleja y ambivalente en el imaginario moral: se pensaba que esta era un propósito divino que daba a los poderosos la oportunidad de redimirse al dar limosna, pero condenaba a los pobres a asumir un rol pasivo y subordinado en el camino hacia la salvación eterna; los pobres tenían casi ganado el reino de los cielos mientras no cuestionaran la causa de su pobreza. La caridad de los poderosos no solo se entendía como un gesto de generosidad sin egoísmo; además, era vista como una responsabilidad espiritual y moral que garantizaba la salvación perpetua de quienes ejercían la filantropía. Se dirá en la Biblia, en el nuevo testamento: “Pero dad limosna de lo que tenéis, y entonces todo os será limpio” (Lucas 11:41). En este caso específico, se consideraba que las personas menos afortunadas eran tanto beneficiarias de la bondad divina como agentes dedicados a salvar a los más ricos. Paralelamente, como lo documentó Michel Foucault (1967), a partir de la segunda mitad del siglo XVII se produce una transformación radical en el tratamiento de la marginalidad. Es decir, se empezó a distinguir con más claridad al delincuente “racional” del “loco”. “Se sabe bien que en el siglo XVII se han creado grandes internados”, escribe Foucault, y precisa que “el Hôpital Général no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica” donde “los

pobres, a los desocupados, a los mozos de correccional y a los insensatos" compartían el mismo espacio de reclusión (Foucault, 1967, pp. 38-39). La locura, que hasta el Renacimiento había sido "el personaje del loco como tipo social familiar", queda ahora "reducida al silencio" y excluida (Foucault, 1967, pp. 78,127). Este nuevo dispositivo de encierro cumplía una función social de asegurar el orden de los individuos en la ciudad, de limpiar las ciudades y de afirmar "la gran idea burguesa [...] de que la virtud es también un asunto de Estado" (Foucault, 1967, p. 57). Se pasaba así de un sistema social fundamentado en la religión a una era marcada por la preeminencia del control institucional y la disciplina estricta. Esta evolución trascendental explica en parte cómo se pasó de un sistema social fundamentado en la religión y el feudalismo a una era moderna, marcada por la preeminencia del control institucional y la disciplina estricta.

Sin embargo, este acuerdo espiritual empezó a desintegrarse a un ritmo mucho mayor con la aparición y el fortalecimiento de las primeras etapas del sistema capitalista (Polanyi, 2017; Weber, 2001). Dicha desintegración implicó una inversión fundamental en la relación entre economía y sociedad, pues, como señala Polanyi (2017, p. 118), en la sociedad de mercado "en lugar de que la economía esté incrustada en las relaciones sociales, las relaciones sociales están incrustadas en el sistema económico". Este proceso de subordinación de lo social a la lógica del mercado se vio profundizado por una transformación en la ética y la conducta humana, ya que, al emprender el ascetismo la transformación del mundo, "los bienes externos de este mundo lograron un poder creciente sobre los hombres y, al final, un poder irresistible, como no había sucedido nunca antes en la historia" (Weber, 2001, pp. 233-234), consolidando así un nuevo orden donde la búsqueda de bienes materiales terminó por dominar el espíritu que originalmente los impulsaba.

En "La riqueza de las naciones", publicada a finales del siglo XVIII, Adam Smith (1958) planteó una ética del progreso que, lejos de ser una exaltación del egoísmo sin límites, postulaba la existencia de un orden social virtuoso. Manifestó, contra el sistema feudal y a favor del sistema capitalista preindustrial naciente, que la prosperidad económica sólo se volvía legítima si producía un bienestar colectivo por medio de la acumulación de riqueza material (fundada en los valores de uso) y con

la intervención de la “mano invisible”, que garantizaba una distribución justa de los recursos productivos, acorde a las señales del mercado y al juego competitivo. No obstante, aquí es importante hacer una aclaración en contra de las malinterpretaciones que hacen ver con frecuencia a Adam Smith como un defensor del egoísmo ciego y sin límites. En su célebre pasaje sobre la mano invisible, Smith sostiene que el individuo, al buscar su propio beneficio, “es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones” (Smith, 1958, p. 402). Sin embargo, este mecanismo suponía condiciones que el propio Smith explicitó: un mercado de competencia perfecta y, fundamentalmente, un piso de bienestar colectivo. Como advierte en el Libro I, “ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables” (Smith, 1958, p. 77). Esta advertencia, a menudo olvidada por las interpretaciones neoliberales contemporáneas, establecía un límite moral a la acumulación capitalista.

Para el neoliberalismo la competencia no es un fenómeno natural, sino “una estructura dotada de propiedades formales” que debe ser activamente producida y garantizada por el Estado (Foucault, 2007, p. 158). La libertad de mercado deja de ser un derecho natural para convertirse en un dispositivo que el poder genera y administra: “El liberalismo no formula ese “sé libre”. El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre” (Foucault, 2007, p. 84). En esta nueva gubernamentalidad neoliberal, el mercado se constituye como “un lugar de veridicción”, es decir, un espacio que produce verdad y que permite evaluar la acción gubernamental (Foucault, 2007, p. 50), lo que implica interpretar la economía desde el ángulo de la competencia y las relaciones de poder que la hacen posible.

Por su parte, la novedosa perspectiva que Smith formalizó —que si su formalización fue posible es porque ya se venía gestando de manera paulatina en el pensamiento económico y moral europeo, a través de prácticas comerciales y transformaciones sociales previas— supuso un cambio de paradigma importante en los principios teológicos fundamentales que habían prevalecido en el ámbito de la ética económica durante muchos siglos (Weber, 2001). Bajo los postulados del liberalismo clásico

evolucionó para no solo abordar la salvación individual, sino también para priorizar el bienestar colectivo, entendido como el fruto de un orden social basado en la interacción del mercado y sus diversas instituciones. La superposición de este nuevo paradigma sobre el pacto espiritual medieval estableció los cimientos para una futura santificación no solo de la pobreza, sino también del sistema económico en su conjunto. Walter Benjamin (1921/2019) argumentó en su célebre fragmento que el capitalismo funciona como una “religión hecha de mero culto, sin dogma” que “que no expía la culpa, sino que la engendra”, convirtiendo la deuda/culpa (“*Schuld*”) en su categoría fundamental (Benjamin, 1921/2019, pp. 12-14). Desde esta óptica, la divinidad es reemplazada por el mercado, y el progreso incesante se alimenta de una culpa que nunca puede ser redimida, atrapando a los sujetos en un ciclo infinito de acumulación y sacrificio¹.

Marx mostrará que, en el relato de la economía política burguesa, el capitalista de los albores del capitalismo aparece como protagonista de una suerte de "anécdota del pasado" edificante: un personaje que debe practicar el ascetismo para acumular. Sin embargo, ese ahorro no constituye un fin ético, sino el medio para una explotación futura mayor. El propio Marx establece la analogía con la teología al señalar que "la acumulación originaria desempeña en la economía política, sobre poco más o menos, el papel que desempeña en la teología el pecado original". Según este mito, existe "una minoría escogida, laboriosa, inteligente y, sobre todo, ahorrativa", mientras que el resto no es más que "un tropel de granujas que se pasaban el tiempo dedicados a la vagancia" (Marx, 2014, p. 637). Así, el "ascetismo" del capitalista y la acusación de "holgazanería" contra el trabajador se convierten en

572

¹ En la misma línea que Benjamin, Franz Hinkelammert (2018, 2021) analizó el capitalismo como una religión secular (pero sí con un dogma: el de la mano invisible) que opera mediante la lógica del sacrificio. Para Hinkelammert, el fetichismo convierte las relaciones sociales en relaciones entre cosas, de modo que “el proceso de producción manda sobre el hombre y no este sobre el proceso de producción” (Marx, 1966, como se citó en Hinkelammert, 2021, p. 24). La dignidad humana queda subordinada porque el dinero y el mercado se erigen como poderes supremos, descritos incluso como la “bestia” del Apocalipsis, que marca y excluye a quienes no portan su señal, impidiéndoles comprar o vender (Hinkelammert, 2021, p. 30). Desde esta perspectiva, la crítica al capitalismo debe ser también una crítica teológica: desenmascarar su carácter idolátrico, mostrando que tras la aparente racionalidad económica se oculta una estructura sacrificial que convierte a los seres humanos en víctimas de su reproducción (Hinkelammert, 2021, pp. 14-26).

las dos caras de una misma ideología: la que justifica la explotación presente y la pobreza del pueblo como un destino merecido.

A pesar de su naturaleza transformadora, las teorías de Smith fueron rápidamente superadas por las contradicciones inherentes al sistema económico capitalista. Una profunda falla ética de este sistema fue revelada, aunque desde una perspectiva conservadora, por Thomas Malthus (1846), quien cuestionó si el progreso y la evolución de la sociedad deberían construirse sobre los cimientos del sufrimiento y la miseria de las masas populares. Pues, en caso contrario, ¿cómo asegurar que el sistema no se sustentara en la explotación de una fuerza laboral vulnerable y desprotegida? Malthus mantuvo la posición de que la ayuda caritativa era dañina porque fomentaba y estimulaba la procreación entre las clases sociales con menos recursos, siendo estos últimos bastantes escasos. Aunque su posición era muy controvertida y provocaba debates encendidos que aún hoy en día siguen siendo relevantes, lo que esto evidenciaba era una contradicción ética fundamental: el sistema capitalista necesitaba, tanto la condena moral como la permanencia y reproducción de la pobreza en la sociedad.

573

En este contexto histórico, la transición de la filantropía feudal a la responsabilidad ilustrada no solo significaba una transformación importante en las dinámicas económicas, sino también un vislumbamiento sobre cómo las comunidades han enfrentado los principios y la ética que dirigen el avance económico y social. La ética cristiana de la Edad Media afirmaba que la pobreza era una condición perpetua y divina, mientras que el capitalismo temprano proponía que el progreso material debía orientarse hacia el bienestar colectivo, basándose en los principios del sistema de intercambio comercial. Por lo tanto, el objetivo era superar la estructura y superestructura feudal, es decir, el viejo orden estamental a favor de un nuevo orden burgués.

4. La gran fractura del siglo XIX: Utopías burguesas vs. realismos proletarios

Durante el siglo XIX, la tensión entre los principios éticos y las fuerzas económicas se evidenció con más claridad y contundencia que en cualquier otro momento

histórico. En la Inglaterra industrial —y, en general, en los grandes centros fabriles europeos— el proletariado estaba sometido a jornadas inhumanas de hasta 16 horas diarias en fábricas insalubres y en condiciones indignas para cualquier ser humano (Engels, 1845); ni qué decir de las poblaciones en las colonias, donde las condiciones eran aún peores, con trabajo forzado, despojo de tierras y violencia sistemática como el racismo (Martínez Carreras, 1992). En tanto que liberales insignes como John Stuart Mill abogaban por un progreso que no se limitara a toneladas de acero o beneficios mercantiles. Para Mill, el principio de utilidad exigía que “las leyes y disposiciones sociales colocaran la felicidad o (como prácticamente podemos llamarla) el interés de cada individuo del modo más aproximado, en armonía con el interés común” (Mill, 1980, pp. 43-44). El progreso debía juzgarse por su capacidad para promover la felicidad, “ya de los hombres considerados colectivamente, ya de los individuos dentro de los límites impuestos por los intereses colectivos de la humanidad” (Mill, 1980, p. 43), una fórmula que, aunque anclada en una tradición filosófica distinta, establecía un estándar moral para evaluar el desarrollo económico más allá de la mera acumulación material.

574

Esta irónica disparidad entre las altas expectativas filosóficas de la burguesía ilustrada y la dura realidad material de los distintos sectores laborales explotados y marginados reveló una brecha importante en el imaginario moral del progreso económico bajo el capitalismo. Para muchos, incluyendo a los teóricos socialistas, los líderes obreros y los reformadores sociales (Hobsbawm, 2016), esta contradicción evidenciaba una hipocresía estructural: pese a que se formulaban teorías sobre el bienestar colectivo, un gran número de personas eran sacrificadas en aras de la acumulación de capital a través del desarrollo industrial.

Esta gran contradicción fue examinada en profundidad por Karl Marx (2014) en “El Capital”. Para Marx, el desarrollo capitalista no era simplemente un proceso económico, sino un fenómeno de dominación que operaba tanto en la esfera material como en la simbólica. Su análisis reveló cómo el sistema se sustentaba en lo que denominó “acumulación originaria”: “el proceso histórico a través del cual los medios de producción se separan del productor” (Marx, 2014, p. 638), un proceso esencialmente violento que despoja a los productores directos y los fuerza a vender

su fuerza de trabajo como mercancía. Pero la dominación no opera solo mediante la coerción económica; también se oculta bajo la forma del “fetichismo de la mercancía”, ese fenómeno por el cual “las relaciones sociales entre los hombres” adoptan “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (Marx, 2014, p. 73). Marx no solo demostró la lógica subyacente a la explotación inherente al funcionamiento capitalista, sino que también desveló el velo ideológico que encubre su verdadero carácter. Hasta este punto, se presenta un enfoque distinto de la “libertad” defendida por el liberalismo clásico, que hace referencia al concepto de “desposesión” y conduce a la noción de alienación, tal como lo sugería el joven Marx (1844) en sus escritos filosóficos y económicos del año 1844. En este sentido, en el sistema capitalista esta alienación del ser humano lo convierte en un mero elemento intercambiable de una compleja maquinaria productiva cuyo único propósito es que una minoría privilegiada acumule riqueza y capital de manera exponencial. Por lo tanto, en este contexto específico es sumamente contradictorio hablar del concepto de “progreso” cuando la explotación y la deshumanización continúan presentes de una manera cada vez más acentuada.

575

Desde este punto de vista, es esencial tener en cuenta que la ética del progreso no puede ser examinada de manera aislada, ya que está inherentemente vinculada a cómo el sistema capitalista toma para sí el excedente económico a través del mecanismo de la plusvalía. Por lo tanto, la concepción del desarrollo vista bajo esta óptica, entendida tácitamente como desarrollo capitalista, se encuentra estrechamente ligada al imperativo de la lucha de clases. De tal forma que cualquier intento de conciliar el avance material con la justicia social deberá, necesariamente, contemplar una modificación en las estructuras de producción y, por consiguiente, en la redistribución de los excedentes entre los trabajadores directos; que son quienes producen el valor.

Pero no todas las soluciones planteadas para tratar el problema de la justicia social fueron tan radicales como se esperaba. Mientras se formulaban críticas fundamentadas en la teoría marxista, surgieron corrientes reformistas que procuraron realizar cambios para “humanizar” la estructura capitalista sin requerir su total eliminación o superación. Gran parte de estas propuestas menos radicales

(para la clase dueña de los medios de producción) tomaron como base la percepción supuestamente natural y arraigada de las interacciones comerciales, junto con los principios morales y éticos que las respaldan. Dándoles, de esta manera, una naturaleza universal y amplia aplicable en diversas situaciones y contextos. Jeremy Bentham, a pesar de que su cálculo racional y defensa de los trabajos forzados para mendigos (pobres) lo restringió en algunas dimensiones, introdujo la idea de que las políticas públicas deberían esforzarse por incrementar el bienestar y la felicidad de todos los miembros de la sociedad. La implementación de reformas importantes, como las leyes fabriles que disminuyeron significativamente la jornada laboral y mejoraron las condiciones laborales en ciertas áreas específicas de Inglaterra, se vieron fuertemente influenciadas por este punto de vista social e histórico (Fandiño, 2003; Murillo Carvajal, 2022; Polanyi, 2017). Del mismo modo, figuras como Robert Owen y Charles Fourier sugirieron modelos utópicos con el objetivo de reestructurar la sociedad desde sus fundamentos, fomentando la fundación de comunidades autogestionadas y cooperativas donde lo colectivo tuviera más importancia que lo individual (Manuel y Manuel, 1979). Aunque muchos de estos proyectos lograron un éxito temporal en la práctica, en cambio desempeñaron un papel esencial al ser espacios para experimentar ideas innovadoras, de las que tomarían inspiración futuros movimientos políticos y sociales importantes (Polanyi, 2017). Sin embargo, esto exige distinguir entre los objetivos utópicos (los cuales Marx nunca rechazó) y los proyectos utópicos abstractos, que suelen ignorar las condiciones materiales e históricas concretas (Hobsbawm, 2015, pp. 347-348).

Así pues, fue en el siglo XIX, en medio de un contexto histórico caracterizado por grandes tensiones sociales e ideológicas, cuando se hizo evidente y notoria una distinción entre dos perspectivas complementarias (aunque mutuamente excluyentes en algunos casos): los realismos proletarios, que surgieron como reflejo de las luchas y demandas de la clase trabajadora; y las utopías burguesas —en donde también podrían estar clasificados ciertos socialismos utópicos como el de Robert Owen, caracterizado como “religión de la industria” por Karl Polanyi (2017, p. 229)—, que encarnaban los deseos y puntos de vista de la clase dominante. La idea de que la educación, la legislación y la regulación gubernamental podían tener un

efecto importante en el desarrollo moral y material de toda la sociedad era sostenida por los primeros filósofos, como Bentham y Mill. Por ello, estos defensores promovían con fervor la puesta en marcha de reformas progresivas dentro de las fronteras que marcaba el sistema político, social y económico preexistente. Los otros, encabezados por la teoría marxista y los diversos movimientos de trabajadores que aparecieron en Europa, sostenían que estas medidas paliativas eran claramente insuficientes para abordar un sistema que se consideraba inherentemente dañino para la gran mayoría de la población (Hobsbawm, 2015). Para estos últimos, únicamente una transformación radical tendría el potencial de suprimir por completo las razones de la desigualdad y promover la aparición de una sociedad verdaderamente justa para todos sus miembros. “La convicción de que la sociedad tal como era en ese momento resultaba intolerable tenía sentido para la clase obrera [...] Era el ideal de una nueva sociedad lo que infundía esperanza a la clase obrera” (Hobsbawm, 2015, p. 144).

Esta dualidad, marcada por la complejidad de sus consecuencias, dejó una huella indeleble y profunda en el pensamiento político y económico de la época. Se sentaron así las bases para discusiones y reflexiones que seguirían resonando con gran fuerza durante todo el siglo XX. Las ideas de progreso y reforma que aparecieron en el siglo XIX, a pesar de no conseguir inmediatamente grandes avances, establecieron las bases para que el progreso se volviera una obligación moral ineludible después de las catástrofes ocurridas en el siglo XX —como las guerras mundiales, la Gran Depresión y los movimientos revolucionarios—: se volvió un imperativo moral asegurar los derechos humanos fundamentales a escala mundial. Por consiguiente, nuestra concepción actual de la justicia y el progreso en el mundo contemporáneo sigue siendo fuertemente afectada por las tensiones históricas entre las utopías idealistas y el realismo pragmático del siglo XIX. A través de la historia, este legado se ha evidenciado en el desarrollo de estructuras como el Estado de bienestar y en la aparición de movimientos sociales que luchan por la igualdad en todos los ámbitos, desde el social, hasta el ambiental. En suma, el gran quiebre del siglo XIX no fue solamente un conflicto entre posturas opuestas, sino una

lucha incesante entre pragmatismo e idealismo, entre la aspiración de una transformación radical y la voluntad de perfeccionar el orden establecido.

5. 1945: El nacimiento del desarrollo como imperativo moral global

La fundación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945 y la Declaración Universal de los Derechos Humanos tres años después representaron importantes hitos para la concepción del desarrollo. El progreso, por primera vez, dejó de ser concebido como un proceso espontáneo o un efecto colateral de la acumulación de capital y se convirtió en un proyecto político liberal con obligaciones éticas y sociales explícitas. La subdisciplina académica que se enfocó en investigar y analizar las causas subyacentes del subdesarrollo económico y la disparidad regional, así como en resaltar la urgencia de abordar estos desafíos de forma estructurada, emergió en el contexto del proceso de descolonización de los antiguos territorios que estaban bajo dominio de potencias imperialistas (Bernstein, 2010). Siguiendo a Bernstein (2010), las agencias internacionales jugaron un papel fundamental al definir y ampliar los estándares de carácter social, económico, político y de otras categorías, los cuales, las naciones emergentes debían cumplir de manera rigurosa para poder superar el estancamiento en el que se encontraban. La educación, la vivienda digna, la alimentación adecuada y la atención médica integral se establecieron como derechos fundamentales que los Estados y la “comunidad internacional”² tenían la responsabilidad de garantizar de manera efectiva y sostenible en el tiempo. Este cambio de paradigma, que implicaba un giro radical en la forma de concebir y abordar los problemas sociales, surgía como una respuesta a la barbarie exasperada de la primera mitad del siglo XX (genocidios, guerras, depresiones, crisis, etc.), pero también al reto que representó, principalmente para Estados Unidos, la Unión Soviética en la construcción de un sistema económico alternativo al capitalismo; que en aquel tiempo aún se veía como alternativo y esperanzador. En este contexto histórico y social, el desarrollo no solo era percibido

578

² Se refiere como comunidad internacional al conjunto de Estados, organizaciones intergubernamentales (como la ONU) y movimientos políticos transnacionales que, tras la Segunda Guerra Mundial, promovieron discursos y acuerdos globales orientados a la justicia social y la equidad.

como una meta material y tangible, sino también como un imperativo moral ineludible que se requería para edificar un mundo más pacífico y equitativo a largo plazo³.

En un primer momento, la idea de desarrollo surgió como un producto ideológico del ocaso de los imperios coloniales y de la crisis del imperialismo entre las dos guerras mundiales. Pues bien, señalaba que todas las naciones llamadas "subdesarrolladas" podrían alcanzar la convergencia homogénea con el modelo de riqueza de los países centrales sin alterar el sistema económico mundial (Pierre, 2024). Las reacciones no se hicieron esperar. Autores como Gunnar Myrdal (1959) señalaron que el subdesarrollo no es una fase "natural" que algunas regiones deben atravesar, sino el resultado de relaciones económicas históricas desiguales. Myrdal cuestionó el supuesto de que el mercado tiende al equilibrio, afirmando que "el juego de las fuerzas del mercado tiende a aumentar, más bien que a disminuir, las desigualdades entre las regiones" (Myrdal, 1959, p. 38). Introdujo los conceptos de "efectos impulsores" y "efectos retardadores" para explicar cómo los centros económicos atraen recursos de las periferias, generando un círculo vicioso de subdesarrollo (Myrdal, 1959, pp. 42-47). Estas desigualdades, sostenía, son en gran medida el resultado histórico del colonialismo y del poder político y militar que permitió a los países occidentales organizar el comercio mundial en beneficio propio (Myrdal, 1959, pp. 64-77, 162-171). Su análisis subrayaba la relevancia esencial de implementar deliberadas y estratégicas intervenciones políticas con el objetivo de promover una perspectiva integral del desarrollo como un proceso reflexivo, sistemático e intencionado que le otorgara un papel fundamental a la justicia social, corrigiendo y contrarrestando estas marcadas desigualdades históricas.

³ El papel de la ONU y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en la resignificación del desarrollo como proyecto político con obligaciones éticas se refleja en disposiciones como el artículo 22 —que reconoce el derecho de toda persona a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables para su dignidad—, el artículo 25 —que garantiza un nivel de vida adecuado, incluyendo alimentación, vestido, vivienda, atención médica y servicios sociales— y el artículo 26 —que consagra el derecho a la educación.

Sin embargo, la implementación de estos ideales se vio obstaculizada por diversas tensiones y contradicciones que surgieron en el transcurso de este siglo. Por un lado, aunque si bien es cierto que las políticas económicas de la posguerra lograron incrementar de manera importante las tasas de crecimiento de todos los países⁴, por el otro, fueron incapaces de disminuir la pobreza y la desigualdad social y territorial⁵. Pero, mientras que el discurso oficial de la posguerra proclamó con gran énfasis que acabar con la pobreza era un objetivo de alcance global y de suma importancia, las políticas económicas implementadas en las décadas posteriores, en muchas ocasiones, terminaron por socavar estos principios y objetivos declarados (Stiglitz, 2002). A consecuencia de la marcada influencia del paradigma neoliberal en la década de los años ochenta, tanto el Fondo Monetario Internacional (FMI) como el Banco Mundial, organismos financieros internacionales, introdujeron como directrices políticas un ajuste estructural casi dogmático que se enfocaba en la apertura de los mercados, la privatización de las empresas estatales y la reducción del gasto público. Estas medidas económicas y políticas formaron parte de lo que se conoce como el ampliamente discutido Consenso de Washington (Tello & Ibarra, 2020). A pesar de que estas medidas se presentaron inicialmente como soluciones efectivas para impulsar el desarrollo económico y mejorar las condiciones de vida, en varios países del Sur Global causaron resultados desastrosos, la población con mayor vulnerabilidad sufrió reducciones drásticas en servicios esenciales, como, por ejemplo, en el acceso a la educación y a la atención médica necesaria para su bienestar (Harvey, 2007). Consecuentemente, la ética del desarrollo (desde la óptica hegemónica) se encontró en una encrucijada compleja, debatiéndose entre dos posturas extremas. Por un lado, el discurso universalista de los derechos humanos

⁴ Entre 1950 y 1973, el PIB mundial creció a una tasa media anual del 4.9 %, muy por encima del promedio histórico previo a la Segunda Guerra Mundial (≈ 2 %). En América Latina, el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) permitió tasas de crecimiento del PIB cercanas al 6 % anual en países como México y Brasil (Ffrench-Davis, Muñoz y Palma, 2002).

⁵ En América Latina el PIB per cápita regional creció a 2.7 % anual, pero la pobreza afectaba todavía a 40 % de la población en 1970 y a 35 % en 1980 (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2010).

y, por el otro, la lógica depredadora del neoliberalismo, la cual daba prioridad a la eficiencia económica en detrimento del bienestar y la dignidad de las personas.

Esta paradoja reveló una evidente división entre los principios proclamados con gran pompa y las prácticas implementadas de manera efectiva y concreta en la realidad cotidiana. A pesar que desde la Conferencia de Bandung de 1955 (Rey, 2016) y el Informe Brandt de 1980 (Fischer, 1981) la llamada comunidad internacional reafirmaba su compromiso hacia el Sur Global con la protección y promoción de los derechos humanos fundamentales, así como con la instauración de un sistema de justicia social que abogara por un reparto más equitativo y solidario de los recursos a escala global, con el propósito de garantizar un desarrollo sostenible para todas las naciones. Con frecuencia, las políticas económicas predominantes terminaban por agravar las mismas inequidades⁶ que, en teoría, se suponía que debían combatir⁷. Esta tensión generó denuncias y resistencias desde diferentes lugares: movimientos sociales en Asia, África y América Latina denunciaron el carácter extractivista y depredador del sistema económico mundial y su devastador impacto sobre el medioambiente y las comunidades locales. Con lo que, posteriormente, autores como Amartya Sen (2000), defenderían con firmeza que, para medir el progreso de una sociedad no bastan los indicadores económicos, también hay que tener en cuenta cómo ese progreso afecta las capacidades y libertades de las personas.

581

Al final, lo que todo esto revela es que el concepto de desarrollo sigue representando un campo de batalla ideológico en donde se enfrentan modelos sobre el rol del Estado, la sociedad civil y el mercado, creando un haz de interpretaciones contradictorias que chocaban entre sí. Para algunos, el desarrollo sigue siendo un gran proyecto técnico de modernización de los sectores productivos y de crecimiento económico constante (Ros, 2004); para otros, por el contrario, se trata

⁶ De acuerdo con Oxfam (2025), el 1% más rico posee más del doble de riqueza que el 90% de la humanidad, una brecha ampliada por políticas de desregulación financiera y paraísos fiscales.

⁷ El Banco Mundial reconoce que, entre 1988 y 2008, el crecimiento económico global redujo la pobreza extrema, pero el 44% de las ganancias fueron al 5% más rico (Milanovic, 2017).

de un proceso complejo que exige profundas transformaciones estructurales y la negociación de nuevos equilibrios de poder mundial (Sen, 2000). Sin embargo, lo que no se puede obviar es que, ante todo, el surgimiento de la noción de desarrollo representó una suerte de avance moral respecto a la justicia social.

6. La reinención ética del desarrollo: De las capacidades a la justicia climática

La crítica a la visión unidimensional del desarrollo, que se enfoca exclusivamente en el crecimiento económico y los ingresos per cápita como únicos indicadores de progreso —una perspectiva que ya se había estado gestando desde hacía tiempo en el Sur Global—, se vio reforzada gracias a las contribuciones de Amartya Sen y Martha Nussbaum. Sen (2000) propuso una redefinición de la pobreza que trasciende el enfoque exclusivamente economicista. En sus palabras, “la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos” (Sen, 2000, p. 114). Esta perspectiva implica que el desarrollo no puede evaluarse únicamente a partir de indicadores macroeconómicos; más bien debe considerarse en función de la expansión de las “libertades reales” de las personas para elegir el tipo de vida que tienen razones para valorar (Sen, 2000, pp. 34-35).

582

Según esta perspectiva, los derechos que se consideran como conceptos universales, englobando valores como la dignidad, la autonomía, la libertad, la igualdad y la democracia, entre otros elementos fundamentales, constituyen la base primordial para la ampliación de los Derechos Humanos. El desarrollo se convierte en un ambicioso proyecto de carácter profundamente humano y ético, trascendiendo su mera condición de ser únicamente un proceso técnico o exclusivamente del ámbito económico. Lo que verdaderamente importa, según la perspectiva de Sen, no es únicamente la magnitud de la producción de una comunidad, sino más bien la manera en la que dicha producción se transforma en oportunidades tangibles para sus miembros: acceso a una educación de calidad, servicios de atención médica adecuados, participación activa en la vida política, libertad para expresar ideas y una genuina autonomía en la toma de decisiones personales. Esta perspectiva centrada en las “capacidades” ha reavivado el interés por la ética en el centro del amplio y

complejo debate en torno al desarrollo, desafiando de esta manera la concepción convencional de que únicamente es posible evaluar el bienestar a través de indicadores macroeconómicos.

Con el objetivo de garantizar que cada persona pueda vivir una vida digna y plena, Martha Nussbaum (2000), en su colaboración cercana con Sen, amplió este marco conceptual al proponer una detallada lista de "capacidades centrales" que deben ser protegidas y promovidas. Para Nussbaum, el enfoque de las capacidades "proporciona el fundamento filosófico para un conjunto de principios constitucionales básicos que deberían ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones" (Nussbaum, 2000, p. 5). La pregunta fundamental que plantea es: "¿qué es realmente capaz de hacer y de ser la gente?" (Nussbaum, 2000, p. 5). Su propuesta incluye diez capacidades centrales —desde la vida y la salud hasta el juego y el control sobre el entorno— que deben ser garantizadas como "un mínimo de lo que exige el respeto por la dignidad humana" (Nussbaum, 2000, p. 5). Detrás de esta lista subyace la idea de "una vida que sea digna de la dignidad del ser humano" (Nussbaum, 2000, p. 5). Esta perspectiva humanista enfatizó la importancia de considerar que el desarrollo no se puede limitar únicamente a un simple aumento del Producto Interno Bruto; en cambio, debe buscar activamente ampliar las libertades humanas en su más amplio sentido, abarcando aspectos como la educación, la salud y la participación política. Esta reconfiguración ética del desarrollo tuvo un fuerte eco en movimientos sociales y políticos que buscaban alternativas viables a los modelos económicos predominantes, particularmente en un mundo donde las desigualdades socioeconómicas continúan siendo estructurales y las crisis ambientales a nivel mundial se vuelven cada vez más recurrentes.

Sin embargo, desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, el enfoque de las capacidades, aunque valioso, corre el riesgo de permanecer en un nivel abstracto si no se interroga por las condiciones materiales de posibilidad de esas capacidades. Enrique Dussel sostiene que

Esta vida humana no es un concepto, ni un principio, y como tal ni siquiera un criterio. Primeramente, es el mismo modo de la realidad del ser humano: es el

Urfaktum (hecho original originante) de todo el campo y de todos los sistemas económicos (Dussel, 2014, p. 20).

Esto implica que el desarrollo no puede limitarse a ampliar las capacidades individuales dentro del marco capitalista existente, sino que debe preguntarse si el sistema mismo permite o impide la reproducción de la vida concreta de las mayorías excluidas. Para Dussel, el criterio último no es la libertad de elección abstracta, sino la producción, preservación y desarrollo de la vida humana en comunidad (Dussel, 2014, p. 215). Desde este ángulo, la pobreza no es solo privación de capacidades, es también el resultado de un sistema que sistemáticamente sacrifica vidas humanas en el altar de la acumulación.

Por otro lado, respecto al tema medioambiental, el dilema ético del desarrollo sostenible ha sido sometido a una fuerte capa de complejidad en el siglo XXI debido a la crisis climática global. El cambio climático no solo supone una amenaza seria para la vida de millones de seres vivos en el planeta, sino que además revela claramente las profundas contradicciones éticas propias de un sistema económico fundamentado en el consumo excesivo y la explotación indiscriminada de los recursos naturales (Jackson, 2022). En este contexto, el objetivo principal de la noción de "desarrollo sostenible", que ha sido difundido extensamente mediante informes como "Nuestro futuro común", presentado por la Comisión Brundtland en 1987 (Bourg, 2005), es conseguir un balance entre el crecimiento económico y las restricciones medioambientales presentes en el planeta. Sin embargo, este punto de vista ha sido criticado porque no es preciso y no logra cuestionar adecuadamente los fundamentos del sistema capitalista a nivel mundial. El término "sostenibilidad", en el marco del crecimiento económico sin límites, es considerado por una gran cantidad de académicos y expertos como intrínsecamente contradictorio (Mendoza, 2024) y plantea cuestiones de suma importancia: ¿es realmente posible que un sistema basado en la explotación de recursos naturales limitados pueda sostenerse genuinamente a largo plazo?

Como una respuesta extrema a estas crecientes tensiones sociales y económicas, han surgido movimientos contraculturales como el decrecentismo, que abogan por una

inversión en la lógica del sistema. Parte de la reflexión sobre cuál es la verdadera concepción de "progreso", e intenta separar de manera definitiva la práctica del extractivismo de la noción de bienestar humano, si es que se aspira a satisfacer cabalmente los principios éticos fundamentales del desarrollo (Hickel, 2023). Jason Hickel argumenta que el verdadero dilema no radica únicamente en la distribución equitativa de los recursos, sino en el hecho de que nuestra sociedad está incesantemente devorando una cantidad desmesurada de bienes y servicios, superando con creces la capacidad de regeneración natural de la Tierra. Para Hickel, el capitalismo se basa en producir "escasez artificial" porque "el crecimiento no se basa en satisfacer las necesidades humanas sino en evitar satisfacerlas" (Hickel, 2023, p. 284). Frente a esta dinámica que califica de "irracional y ecológicamente violenta" (Hickel, 2023, p. 284), el decrecimiento propone una relación con el mundo basada en la reciprocidad: nos traslada "de la extracción a la regeneración, de la dominación a la reciprocidad" (Hickel, 2023, p. 347). Se trataría, en sus palabras, de articular "la reivindicación de una abundancia radical" (Hickel, 2023, p. 285): reducir el consumo en las sociedades más acomodadas para distribuir equitativamente los recursos y fomentar economías locales basadas en la cooperación y el respeto por los límites naturales.

585

Las propuestas de decrecimiento de Hickel encuentran un eco significativo en la crítica de Franz Hinkelammert al "carácter idolátrico" del capitalismo. Hinkelammert sostiene que, en la religión neoliberal del mercado, "el mercado es el ser supremo para el ser humano" (Hinkelammert, 2021, p. 349), lo que implica que los seres humanos son reducidos a medios para el funcionamiento de este fetiche que exige sacrificios. El decrecimiento, desde esta óptica, no sería solo una política económica, sino un acto de desfetichización: dejar de adorar al crecimiento como un ídolo que requiere víctimas humanas y ecológicas. La justicia climática, entonces, implica reconocer que "la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción minando al mismo tiempo las fuentes de que mana toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Marx, 2014, p. 452). Quienes pagan el precio del "progreso" son siempre los mismos: las víctimas situadas en la exterioridad del sistema, aquellos a quienes "se les quita la vida" mediante el

desempleo, la pobreza y la exclusión, que no son disfunciones del sistema, sino condiciones inherentes a su funcionamiento sacrificial.

Este añadido hacia la justicia climática, que no es nuevo, ha transformado la conversación en torno al desarrollo en un debate crucial para la supervivencia de todos los seres vivos en el planeta. La lucha contra la pobreza extrema y la defensa del medio ambiente representan dos caras de la misma moneda, están inseparablemente unidas. La justicia climática es un tema relevante porque no solo abarca al medio ambiente, sino que también involucra los derechos humanos. Es crucial tener en cuenta que quienes sufren más las consecuencias del cambio climático son precisamente los que menos aportaron a su causa y propagación (Intergovernmental Panel on Climate Change, [IPCC], 2023). En este contexto, enfrentar la crisis del cambio climático de manera integral exige no solamente reducir las emisiones de carbono de modo importante, sino también reparar eficazmente las profundas injusticias del pasado que han contribuido, ya sea directa o indirectamente, a la emergencia climática actual.

La reinención ética del desarrollo sostenible, desde el punto de vista de las capacidades individuales hasta la justicia climática global, muestra una clara intención de restablecer la conexión entre el progreso material, los principios éticos y los valores fundamentales tanto para el medio ambiente como para la humanidad en su conjunto. Hasta cierto punto, esta reinención se encuentra más en sintonía con las corrientes reformistas ilustradas que con los realismos proletarios. En otras palabras, autores como Amartya Sen se encuentran más cerca de John Stuart Mill que de Karl Marx. Sin embargo, más allá de estas similitudes, las reflexiones de estos autores contemporáneos ofrecen una perspectiva alentadora y un poco más humana para imaginar y diseñar posibles escenarios y trayectorias hacia futuros alternativos, pero, como una gran limitante, sin llegar a plantear una confrontación directa con los grupos de poder que más se resisten a cualquier cambio. La cuestión fundamental que persiste, en última instancia, sigue siendo la misma: ¿cómo construir un mundo en el que el avance material no se alcance a costa de la preservación del medio ambiente y la dignidad humana?

7. La paradoja actual: ¿Es el capitalismo compatible con una ética del desarrollo?

De entre las diversas contradicciones esenciales que definen al capitalismo, tales como que destruye a las mismas fuentes de toda su riqueza, la naturaleza y el ser humano (Marx, 2014), el sistema capitalista contemporáneo opera con base en otra contradicción fundamental que, además de definirlo, simultáneamente lo limita. Por un lado, requiere reducir (pero nunca acabar) la pobreza para ampliar los mercados y garantizar la demanda de productos y servicios, pero por el otro, también debe incrementar la disparidad entre el valor agregado y los salarios con el fin de maximizar las ganancias. Esta tensión estructural, además de mantener las desigualdades sociales, igualmente se expresa en diferentes formas de explotación encubiertas bajo discursos que parecen progresistas e innovadores. Un claro ejemplo es el fenómeno de la "precarización verde", en el cual los empleos en sectores emergentes como las energías renovables o la economía circular reproducen de manera lamentable las mismas condiciones laborales que, en teoría, se esfuerzan por erradicar (Colectivo ProDH, 2023). Los trabajadores de fábricas dedicadas a la producción de paneles solares o instalaciones de reciclaje, por mencionar un ejemplo, suelen enfrentarse a jornadas laborales prolongadas, salarios insuficientes y carencia de beneficios sociales. De tal modo que, a pesar de los intentos por "humanizar" el sistema capitalista, se mantienen y refuerzan sus estructuras más opresivas y desiguales.

En este contexto específico, la ética del desarrollo sostenible a menudo se ve restringida por estrategias superficiales que priorizan en gran medida la percepción visual por encima de las intervenciones verdaderamente transformadoras. Las narrativas empresariales "verdes" son un ejemplo evidente de esta tendencia creciente en el mundo empresarial. Donde las organizaciones que promueven activamente programas de responsabilidad social empresarial y llevan a cabo iniciativas medioambientales, simultáneamente perpetúan sistemas de operación insostenibles e injustos a una escala ampliada (Klein, 2014). Dichas prácticas, más que servir al objetivo del desarrollo sustentable, desvían la atención de las transformaciones estructurales profundas que se requieren para atacar las causas

estructurales de la desigualdad y la pobreza; se vacía de contenido la sustentabilidad, reduciéndola al proceso de acumulación de capital.

Este fenómeno adquiere una dimensión más profunda cuando se analiza desde la crítica de Hinkelammert a la "religión del mercado" y su carácter sacrificial. Más allá de las estrategias de mercadotecnia, las narrativas empresariales "verdes" son ritos sacrificiales de una religión que necesita ocultar sus víctimas para mantener su legitimidad. Como señala Hinkelammert, "esta religión del mercado es puramente sacrificial, que constantemente ofrece sacrificios humanos" (Hinkelammert, 2021, p. 178). La teoría crítica debe desenmascarar este carácter idolátrico del capitalismo, mostrando que tras la aparente racionalidad económica se oculta una estructura que convierte a los seres humanos en medios desechables. La "precarización verde" —empleos en energías renovables con condiciones laborales miserables— es precisamente uno de esos sacrificios ocultos: se ofrece al ídolo del "crecimiento sostenible" mientras se destruye la vida concreta de quienes lo hacen posible. Los programas dirigidos a nichos específicos, como los pequeños proyectos comunitarios o los microcréditos, pueden ser efectivos en casos específicos, pero son insuficientes para resolver problemas sistémicos que exigen soluciones a gran escala (Hickel, 2017).

588

Además, en ausencia de una redistribución significativa de la riqueza por parte de un Estado fuerte, los beneficios del crecimiento económico se concentran exclusivamente en una élite reducida (Piketty, 2015) —un fenómeno que no es nada sorprendente para los economistas de orientación marxista. De acuerdo con Piketty (2015), la acumulación desigual de activos no surge de manera fortuita, sino que responde a una tendencia estructural del capitalismo. Su célebre tesis $r > g$ sostiene que, cuando la tasa de rendimiento del capital $[r]$ supera de manera significativa la tasa de crecimiento de la producción y de los ingresos $[g]$, "ello implica mecánicamente que la riqueza originada en el pasado se recapitaliza más rápido" (Piketty, 2015, p. 42). En este sentido, "el pasado tiende a devorar el porvenir"⁸

⁸ "Cuando la tasa de rendimiento del capital supera de modo constante la tasa de crecimiento de la producción y del ingreso [...] el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles,

(Piketty, 2015, p. 415). Esta “desigualdad fundamental” solo puede ser contrarrestada mediante políticas públicas específicas, como un “impuesto mundial y progresivo sobre el capital”, que permitiría regular la dinámica del “capitalismo patrimonial” (Piketty, 2015, p. 574). En ausencia de tales controles, la concentración de la riqueza se convierte en una constante del sistema. Lo que plantea la pregunta sobre la legitimidad y viabilidad política de un sistema tributario que, al gravar de forma progresiva la riqueza, logre equilibrar la eficiencia económica con la justicia distributiva, en un entorno donde las élites económicas ejercen una influencia desproporcionada sobre la formulación de políticas públicas ¿Es posible revertir esta dinámica sin alterar los fundamentos de la acumulación capitalista?

Esta dinámica de concentración de la riqueza no es un accidente, sino la manifestación de lo que Dussel denomina la lógica fetichista del capital. Cuando el capital deja de ser concebido como un instrumento al servicio de la vida y se convierte en un fin en sí mismo, se invierte la relación fundamental: “el trabajador, que es el creador, se transforma en un medio para la ganancia del capitalista; y el capital que es una creación del trabajador, se transforma en el sujeto y el fin del trabajador” (Dussel, 2014, p. 115). Desde esta perspectiva, la acumulación desigual no es solo un problema de distribución, sino un problema teológico-político: el capital ocupa el lugar de Dios y exige sacrificios humanos. Las víctimas de este sacrificio —los trabajadores precarizados, las comunidades desplazadas por el extractivismo, los pobladores de las periferias urbanas— constituyen lo que Dussel llama la exterioridad del sistema: “Cada miembro explotado del sistema económico [...] es el Otro (*Autrui*) de dicho sistema” (Dussel, 2014, p. 211), aquellos que, desde su exclusión, interpelan la totalidad capitalista y exigen justicia.

Las mismas poderosas fuerzas económicas que concentran la riqueza y los recursos en manos de una minoría privilegiada son las mismas que más contribuyen a la destrucción irreversible de los ecosistemas y de los recursos naturales de nuestro

arbitrarias, que cuestionan de modo radical los valores meritocráticos en los que se fundamentan nuestras sociedades democráticas” (Piketty, 2015, p. 15).

planeta (Hickel, 2023; Klein, 2014). Estas élites globales, que se benefician desmedidamente de los recursos distribuidos naturalmente de modo inequitativo, son las menos afectadas por los efectos inmediatos y devastadores del cambio climático. En contraste, las comunidades más desfavorecidas —que viven en condiciones de extrema vulnerabilidad y pobreza— son las que padecen los peores y más severos impactos de esta crisis climática que nos afecta a todos (IPCC, 2023). Esta contradicción demuestra de forma clara que el sistema capitalista, en su actual configuración, no es capaz de fomentar progresos concretos con respecto al desarrollo material ni de impulsar la justicia social de manera efectiva. El ecosocialismo, como alternativa, sostiene que solo a través de una profunda transformación será posible construir un futuro equitativo y sostenible. Michael Löwy lo caracteriza como una “proposición radical” que articula la crítica marxista del capital con la “crítica ecológica del productivismo” (Löwy, 2011, p. 14). Esta corriente de pensamiento rompe con la ideología productivista del progreso y propone una sociedad fundada en “la propiedad colectiva de los medios de producción” y en la organización de la producción “en función de las necesidades sociales y de las exigencias de la protección del medio ambiente” (Löwy, 2011, p. 30). Frente a la lógica del mercado capitalista, aboga por “una planificación democrática que permita a la sociedad definir las prioridades de la producción y de las inversiones” (Löwy, 2011, pp. 30), orientada no por la ganancia sino por las necesidades reales de la población. En última instancia, se trata de “subordinar el valor de cambio al valor de uso”, lo que implica una planificación democrática de la economía (Löwy, 2011, p. 30). La novedad de esta propuesta es que articula la justicia social con la justicia ambiental, integrando la equidad intergeneracional y la resiliencia ecológica como principios rectores inseparables.

Sin embargo, para comprender la persistencia del orden capitalista más allá de sus crisis económicas, resulta crucial la noción gramsciana de hegemonía. Gramsci (2023) distingue dos formas en que un grupo social ejerce su supremacía: “como dirigente” (mediante el consenso, la persuasión y la dirección cultural) y “como dominante” (mediante la coerción, la fuerza o la violencia). “Es dirigente de las clases aliadas, es dominante respecto de las clases adversarias” (Gramsci, 2023, pp. 52-53).

Es en este primer terreno donde operan las instituciones de la sociedad civil —la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, la familia, “hasta la arquitectura, la disposición de las calles y sus nombres” (Gramsci, 2023, p. 316)—, que actúan como difusoras de una concepción del mundo que legitima el orden existente y lo presenta como el único posible o deseable. Esta internalización de la dominación es posible porque las ideologías, lejos de ser meras apariencias, constituyen “una realidad objetiva y operante” (Gramsci, 2023, p. 417) que moldea conciencias y subjetividades. En palabras del propio Gramsci, esta relación entre dirigentes y dirigidos es una “adhesión orgánica” donde “el sentimiento apasionado se convierte en comprensión” (Gramsci, 2023, p. 434), un proceso esencialmente educativo que explica por qué el capitalismo persiste incluso en crisis: su legitimidad descansa en un consenso social activamente producido y reproducido a través de prácticas culturales cotidianas.

Además, también es importante subrayar que la narrativa hegemónica mantiene esa posición de privilegio al presentar al sistema como el único posible. Fisher analiza este fenómeno como una internalización ideológica profunda: “Para la mayoría de los menores de veinte años en Europa y América del Norte, la falta de alternativas al capitalismo ya ni siquiera es un problema. El capitalismo ocupa sin fisuras los horizontes de lo pensable” (Fisher, 2009, p. 12). Para las nuevas generaciones, advierte, el futuro ya no ofrece rupturas ni novedades: “¿Podría ser que no haya rupturas, ningún “shock de lo nuevo” por venir? [...] la sospecha de que el fin ya ha llegado, la idea de que bien podría ser que el futuro solo albergue reiteración y re-permutación” (Fisher, 2009, p. 7).

En contraste con el modelo hegemónico, han emergido en América Latina propuestas fundamentadas en los principios del Buen Vivir o Sumak Kawsay. Como señalan Gudynas y Acosta (2011), el Buen Vivir no debe entenderse como una variante más del desarrollo, sino como “una alternativa a la idea occidental del desarrollo como un todo” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 71). Se trata de “un concepto plural y multidimensional, todavía en construcción” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 71), que integra valores culturales, históricos y ecológicos propios, reconociendo a la naturaleza como sujeto de derechos. Esta perspectiva comparte “una plataforma

política común, basada en aspectos como el rechazo al desarrollismo, una ética propia (que reconoce por ejemplo los valores intrínsecos en la Naturaleza) y una actitud decolonial” (Gudynas y Acosta, 2011, p. 72), cuestionando así los supuestos del desarrollo occidental clásico. Como respuesta a esta circunstancia, se encuentran diversos conjuntos de movimientos sociales, pensadores críticos y comunidades locales formulando y desarrollando opciones creativas como cooperativas autogestionadas, sistemas económicos solidarios, iniciativas urbanas en proceso de cambio con un enfoque específico en beneficio de la comunidad, etc. (Sáez-Riquelme, 2016). Estas prácticas, incluso en sus fases más tempranas de desarrollo, señalan la dirección de cómo podría estructurarse un sistema que dé prioridad a la justicia ambiental y social en contra de la acumulación desmedida de recursos y capital.

Por lo tanto, el asunto central no se encuentra en tratar de establecer si el capitalismo es intrínsecamente compatible con una ética del desarrollo sostenible, sino, más bien, cuestionar en profundidad los fundamentos que sostienen el sistema económico actual, con la finalidad de crear y aplicar un paradigma completamente diferente y renovado. La historia nos ha mostrado que los grandes cambios sociales y transformaciones significativas en la sociedad han sido siempre precedidos por periodos de crisis profunda y extensos debates morales y éticos en el seno del bloque histórico dominante y en disputa con fuerzas emergentes (Cornforth, 1985). En un planeta que se encuentra sumido en una crisis seria, caracterizada por una cada vez más profunda desigualdad y deterioro ambiental, la necesidad urgente de replantear el concepto de desarrollo desde su fundamento ético se vuelve cada vez más urgente. La creación de una innovación auténtica y transformadora no se dará solamente a partir de cambios en los mercados o avances tecnológicos, sino que surgirá de nuestra capacidad colectiva para concebir y luchar siempre por un nuevo patrón de coexistencia que ponga la dignidad del ser humano y de la naturaleza como el centro de todas nuestras acciones y decisiones.

Frente a esta realidad, la Filosofía de la Liberación no ofrece recetas técnicas, sino una exigencia ética radical: escuchar la voz de las víctimas y construir desde su exterioridad.

Cada miembro explotado del sistema económico (el obrero que crea plusvalor pero que se le paga solamente su fuerza de trabajo por un mínimo posible) es el Otro (*Autrui*) de dicho sistema. En cuanto tal tiene una dignidad infinita [...] que es negada en el momento de la subsunción [...]. Esa destitución de la dignidad humana es la injusticia ética o normativa esencial del capital (Dussel, 2014, p. 211).

Esta interpelación no es un llamado a la caridad ni a la inclusión en el mismo sistema que los excluye; es un llamado a una transformación estructural que subordine la acumulación de capital a las necesidades de la vida. Propuestas como el ecosocialismo o el Buen Vivir adquieren, desde esta óptica, un fundamento ético más profundo: no se reducen a meras alternativas económicas, pues representan respuestas a la exigencia de justicia que surge de quienes han sido sacrificados por el ídolo del mercado.

8. Consideraciones finales

Como brevemente se ha observado en este recorrido histórico-crítico, la noción de desarrollo ha sido un terreno fértil para el enfrentamiento ideológico entre concepciones opuestas del progreso. Desde las rígidas estructuras medievales — donde la pobreza se vinculaba a una supuesta voluntad divina (Mollat du Jourdin, 1998)— hasta la crítica del capitalismo como "religión secular" (Benjamin, 1921/2019; Hinkelammert, 2021), ha sido constante la tensión entre quienes sacralizan el mercado y quienes exigen justicia social y ambiental.

En el siglo XIX, la división entre utopías burguesas y realismos proletarios puso al descubierto la hipocresía de un sistema que, bajo la fachada del bienestar general, perpetuaba la explotación (Marx, 2014; Hobsbawm, 2019). El siglo XX consolidó el desarrollo como obligación moral global, pero las políticas neoliberales terminaron profundizando las desigualdades que decían combatir (Stiglitz, 2002; Harvey, 2007). Hoy, la crisis climática revela la incompatibilidad entre el crecimiento ilimitado y la sostenibilidad de la vida (Hickel, 2023; Klein, 2014).

Frente a esta encrucijada, la Filosofía de la Liberación nos ofrece un criterio ético fundamental: la vida humana concreta como principio y fin de toda actividad económica. El principio normativo material de la economía exige "la afirmación y

crecimiento cualitativo de la vida humana de todos los miembros de la comunidad, en última instancia de toda la humanidad", lo que implica subordinar el capital a la vida y no la vida al capital (Dussel, 2014, p. 237). Este principio implica reconocer que las verdaderas protagonistas de la transformación son las víctimas del sistema —los excluidos, los explotados, los sacrificados en el altar del crecimiento—, cuya voz interpela desde la exterioridad y exige justicia (Dussel, 2014). No se trata, entonces, de reformar el capitalismo para hacerlo más "humano" o "verde"; se trata de construir, desde la perspectiva de quienes sufren sus consecuencias, un orden económico radicalmente distinto.

Propuestas como el ecosocialismo (Löwy, 2011) o el Buen Vivir (Gudynas, 2011) adquieren pleno sentido cuando se las entiende desde esta exigencia ética. Ambas coinciden en un punto central: la reciprocidad, la justicia intergeneracional y el respeto por los límites ecológicos deben prevalecer sobre la acumulación sin fin. Su verdadera fuerza no está en la coherencia teórica, pues se manifiesta en la capacidad de dar voz a quienes han sido silenciados por la narrativa hegemónica del progreso.

El desafío, entonces, no es técnico sino profundamente ético y político. Implica desmontar el "realismo capitalista" que nos hace creer que no hay alternativa (Fisher, 2009), y aprender a escuchar, desde la exterioridad del sistema, la exigencia de justicia que surge de las víctimas. Como nos recuerda Dussel, la economía de la liberación se propone subordinar la acumulación de capital a las necesidades de la vida humana en comunidad (Dussel, 2014, pp. 236-237). En un planeta finito, esta subordinación no es un lujo ni una utopía: es la condición de posibilidad de nuestra supervivencia colectiva.

¿Cómo se cita este artículo?

PARRA GARCÍA, R., WICAB GUTIÉRREZ, O. (2026). Ética y desarrollo capitalista: una perspectiva histórico-crítica de sus fundamentos y contradicciones. *Argumentos. Revista de crítica social*, (33), 561-600. [link]

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1967). *Ética Nicomaquea. Política* (24^a ed.). Porrúa.
- Benjamin, W. (1921/2019). El capitalismo como religión. En R. Karmy Bolton, *La religión capitalista* (pp. 10–19). Omegalfa.
- Bernstein, H. (2010). *Class dynamics of agrarian change*. Kumarian Press.
- Bourg, D. (2005). *¿Cuál es el futuro del desarrollo sostenible?* Akal.
- Colectivo ProDH. (14 de agosto de 2023). *¿Qué es la precariedad verde?* Recuperado el 23 de abril de 2025 de <https://www.prodh.org/2023/08/14/empleo-agricultura-trabajadores/>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2010). *La hora de la igualdad: brechas por cerrar, caminos por abrir*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/88fdf438-8c48-432a-ace9-5a4eb66d4590/content>
- Cornforth, M. (1985). *El materialismo histórico* (4^a ed.). (F. Zavalla Omaña y A. Isla Estrada, Trans.). Nuestro tiempo.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Engels, F. (1845). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>
- Fandiño, L. E. (2003). *Influencia de Jeremy Bentham en el pensamiento y la legislación económica de las administraciones del General Francisco de Paula Santander. 1819–1837* (Tesis de pregrado. Facultad de Economía, Universidad de los Andes). Repositorio Institucional Uniandes. <http://hdl.handle.net/1992/14093>
- French-Davis, R., Muñoz, Ó. y Palma, J. G. (2002). Las economías latinoamericanas, 1950-1990. En T. H. Donghi, W. Glade, R. Thorp, A. Bauer, M. M. Friginals, C. M. Lewis,

V. Bulmer-Thomas, R. Ffrench-Davis, Ó. Muñoz y J. G. Palma, *Historia económica de América Latina. Desde la independencia a nuestros días* (pp. 323-401). Crítica.

Fischer, F. (1981). Informe y efectos de la Comisión Brandt. *Nueva Sociedad*, (55), 57-64. <https://nuso.org/articulo/informe-y-efectos-de-la-comision-brandt/>

Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books. [https://files.libcom.org/files/Capitalist Realism_ Is There No Alternat - Mark Fisher.pdf](https://files.libcom.org/files/Capitalist%20Realism_Is%20There%20No%20Alternat%20-%20Mark%20Fisher.pdf)

Foucault, M. (1967). *Historia de la locura en la época clásica* (J. J. Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica. <https://patriciolepe.wordpress.com/wp-content/uploads/2007/06/foucault-michel-historia-de-la-locura.pdf>

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.

Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel I: Cuadernos 1-5 (1929-1932)* (A. J. Antón Fernández, Trad.). Akal

Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, (462), 1-20. <https://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3419>

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (A. Varela Mateos, Trad.). Akal.

Hickel, J. (2017). *The divide: A brief guide to global inequality and its solutions*. Random House.

Hickel, J. (2023). *Menos es más: cómo el decrecimiento salvará al mundo*. (C. Ministrál, Trad.). Capitán Swing Libros. <https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2025/09/MENOS-ES-M%C3%81S-Jason-Hickel-Z-Library.pdf>

Hinkelammert, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo*. Ediciones Akal México.

Hinkelammert, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO.

Hobsbawm, E. (2015). *La era del imperio, 1875-1914* (J. Faci Lacasta, Trad.). Planeta.

Hobsbawm, E. (2016). *Industria e imperio. Historia de Gran Bretaña desde 1750 hasta nuestros días* (G. Pontón, Trad.). Planeta.

Hobsbawm, E. (2019). *La era del capital, 1848-1875* (Á. García Fluixà y C. Caranci, Trads.). Paidós.

Intergovernmental Panel on Climate Change (2023). *Climate change 2023: Synthesis report. Contribution of Working Groups I, II and III to the sixth assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (H. Lee y J. Romero, Eds.). IPCC. <https://doi.org/10.59327/IPCC/AR6-9789291691647>

Jackson, T. (2022). *Prosperidad sin crecimiento. Bases para la economía de mañana* (G. de Cuevas Mesa, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Klein, N. (2014). *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima* (A. Santos Mosquera, Trad.). [https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/Naomi Klein - Esto lo cambia todo.pdf](https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/Naomi%20Klein%20-%20Esto%20lo%20cambia%20todo.pdf)

Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista* (S. N. Labado, Trad.). El Colectivo.

Malthus, T. R. (1846). *Ensayo sobre el principio de la población* (J. M. Noguera y J. Miquel, Trads.). Establecimiento Literario y Tipográfico de D. Lucas González y Compañía.

Manuel, F. E. y Manuel, F. P. (1979). *Utopian thought in the western world*. Harvard University Press.

Martínez Carreras, J. U. (1992). *Historia del colonialismo y la descolonización (siglos XV-XX)*. Editorial Complutense.

Marx, K. (1844). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>

Marx, K. (2014). *El capital: crítica de la economía política. Tomo 1, Libro I: El proceso de producción del capital* (4ª ed.). (W. Rocés, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Mendoza, A. (2024). El posdesarrollo: contribuciones y alcances de una crítica al paradigma del desarrollo. En A. Guillén, M. Meireles, A. Mendoza y M. Pierre, *Trayectorias y encrucijadas de las teorías del desarrollo en América Latina* (pp. 263–310). Fondo de Cultura Económica.

Milanovic, B. (2017). *Desigualdad mundial. Un nuevo enfoque para la era de la globalización* (M. Hernández Cruz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Mill, J. S. (1980). *El utilitarismo* (6ª ed.). (R. Castilla, Trad.). Aguilar.

Mollat du Jourdin, M. (1998). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: estudio social*. Fondo de Cultura Económica.

Murillo Carvajal, F. (2022). El utilitarismo clásico de Jeremy Bentham: una discusión y revisión historiográfica alrededor del utilitarismo, su oposición a la filosofía de los derechos naturales y su postura frente a la redistribución de la riqueza. *Praxis Filosófica*, (55), 169–188. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12360>

Myrdal, G. (1959). *Teoría económica y regiones subdesarrolladas*. Fondo de Cultura Económica.

Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge University Press.

Oxfam Internacional. (2025). *El saqueo continúa: pobreza y desigualdad extrema, la herencia del colonialismo*.
<https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621668/bp-takers-not-makers-200125-es.pdf;jsessionid=CF876E8A1725BD43FF9D3000745B1A85?sequence=8>

Pierre, M. (2024). Industrializar la periferia: la crítica marxista al subdesarrollo. En A. Guillén, M. Meireles, A. Mendoza y M. Pierre (Eds.), *Trayectorias y encrucijadas de las teorías del desarrollo en América Latina* (pp. 23–130). Fondo de Cultura Económica.

Piketty, T. (2015). *El capital en el siglo XXI* (2ª ed.) (E. Cazenave-Tapie Isord y G. Cuevas, Trans.). Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, K. (2017). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (3ª ed.). (G. Chailloux Laffita, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Reina-Valera. (2009). *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento* (ed. rev.). La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
<https://dn710303.ca.archive.org/0/items/2009SacraBibliaLaReinaValera/2009%20Sacra%20Biblia%20La%20Reina%20Valera.pdf>

Rey, F. (25 de octubre de 2016). La Conferencia de Bandung, el nacimiento del altermundismo. *El Orden Mundial*. <https://elordenmundial.com/la-conferencia-bandung-nacimiento-del-altermundismo/>

Ros, J. (2004). *La teoría del desarrollo y la economía del crecimiento* (M. Gegúndez, Trad.). Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Sáez-Riquelme, F. (2016). De la economía social y solidaria a la solidaridad económica. Transiciones hacia un conocimiento cooperativo. *Cooperativismo & Desarrollo*, 24(109). <https://doi.org/10.16925/co.v24i109.1503>

Sánchez Vázquez, A. (1969). *Ética*. Grijalbo.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad* (E. Rabasco y L. Toharia, Trads.). Planeta.

Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (2ª ed.). (G. Franco, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Stiglitz, J. E. (2002). *El malestar en la globalización* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Taurus.

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (P. Carbajosa Pérez, Trad.). Paidós Ibérica.

Tello, C. y Ibarra, J. (2020). *La revolución de los ricos*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (J. Abellán, Trad.). Alianza.