

The cover features several hand-drawn illustrations. At the top left is an oil rig. To its right are industrial buildings with smokestacks. On the right side, there are stylized leaves in red and green. Below the leaves is a city skyline with several skyscrapers. On the left side, there is a large, detailed drawing of a tree. At the bottom, there are four figures representing a protest: one holding a red flag, one with a raised fist, one holding a white flag, and one holding a sign.

# ¿De qué lado de la mecha te encuentras?

Debates urgentes  
en torno a conflictos  
ambientales y territoriales

Valeria de la Vega  
Gonzalo Barrios Garcia  
(Comp.)

**Extramuros**  
ediciones

**GEACH**  


# ¿Armonía o dialéctica? Naturaleza-sociedad y el debate en torno a Buen Vivir/bienes comunes y necesidades/alienación

*Guido Galafassi<sup>1</sup>*

**A**mbientalismo, ecologismo, armonía sociedad-naturaleza, vuelta a la naturaleza, vuelta al campo, sustentabilidad, giro eco-territorial, productos orgánicos, equilibrio ecológico, etc. son todos nuevos clivajes de fricción tanto ideológica como social en las centurias que llevamos de modernidad. Al fin de cuentas todos remiten a pararnos sobre la relación naturaleza-sociedad, una relación que invierte su dominante con el inicio de los tiempos modernos. De la mano del racionalismo, el humanismo como reacción frente a la opresión religiosa del medioevo, y la centralidad del conocimiento científico aplicado a la transformación tecnológica del mundo, se pone en marcha, ya sin más tapujos, el principio del hombre dueño de la naturaleza, tal como pregonaban Bacon, Descartes, Adam Smith, y por qué no también Marx, aunque este en una versión un tanto diversa obviamente. Mercantilismo, industrialismo, urbanización, centralidad de las relaciones materiales de producción (tanto en toda la expresión diversa del capitalismo como en el socialismo realmente existente) constituyen la representación más perfecta de la ruptura del mito previo que definía a la naturaleza como una especie de deidad reverenciada y temida, tal como lo plantearon los frankfurtianos Adorno y Horkheimer en su magistral y central obra 'Dialéctica del Iluminismo'.

Desde los años '60 del siglo pasado, las reacciones frente a este dominante humano-social en desmedro de las propias condiciones de vida sobre el planeta, son múltiples y muy diversas. De derecha y de izquierda, más místicas o más racionales, antimodernas o postmodernas, más eco-biocéntricas o más antropocéntricas, más inteligentes o más ignorantes, existe una amplia gama con todos los grados posibles entre estos gradientes antinómicos. Hoy en día, además de la falaz 'zanahoria conceptual confusa' que representa la noción

---

1. Director del GEACH-UNQ (Grupo de Estudios sobre Acumulación, Conflictos y Hegemonía) e Investigador CONICET. Profesor Titular en la Universidad Nacional de Quilmes, ggalafassi@unq.edu.ar

de 'extractivismo' (cfr. Galafassi, 2020a) el resurgimiento de las ideas de comunidad/Buen Vivir y bienes en común constituyen dos ejes-fuerza más que importantes a la hora de repensar la relación naturaleza-sociedad. No sin importantes vacíos teórico-ideológicos e incompletos supuestos en tanto cimientos argumentales, estas reflexiones han tenido en Latinoamérica un espacio de debate intenso. La noción de bien común data ya de unas cuantas décadas y proviene, como suele suceder, de las reflexiones realizadas por muchos años en el Primer Mundo. La noción de Buen Vivir, de origen claramente latinoamericano, se plantea condensar justamente a la naturaleza en tanto bienes comunes con la concepción de lo humano en tanto comunidad de relaciones 'armoniosas', a partir de un acercamiento étnico-cultural más que importante.

Es este rescate de las nociones de comunidad y bien común que se condensa en las conocidas concepciones del Buen Vivir, relato que surge al compás de cierta resistencia indígena en contra del llamado 'desarrollismo'. Los supuestos de base en general y el Buen Vivir en particular, no sólo han generado una gran influencia en los países en que se originó, sino que se ha extendido su influencia hacia muchos pueblos en toda América. Se plantea como algunos de sus ejes principales, una forma distinta de relacionarse con la naturaleza y el rechazo a lo que denominan 'extractivismo' que asocian con desarrollismo. La noción de comunidad socio-cultural y de la naturaleza como un bien en común constituye para todas las variantes, sus principios nodales. Es entonces que el Buen Vivir remitiría a la prístina y equilibrada relación con la naturaleza que habrían tenido todos los pueblos originarios. De lo que se trata es de volver a sus esencias.

El principio de la armonía guía todas estas variantes que hacen foco en comunidad y bienes comunes, pecando quizás de cierta candidez al dejar de lado la contradicción presente en todo proceso de la existencia (Galafassi, 2021). Es que en esta problemática se repite también el viejo debate entre la realidad 'estática' y la realidad 'en movimiento', tan antiguo como la controversia entre las filosofías de Parménides y Heráclito. Necesidad y alienación, en tanto mediadores dialécticos, nos podrían ayudar a complejizar aquella reflexión crítica un tanto 'inocente' sobre la relación naturaleza-sociedad, incorporando la noción de contradicción, movimiento, proceso temporal y transformación. A estos dos últimos puntos propongo dedicarle la segunda parte de este texto de debate teórico-conceptual.

## **Las posturas del Buen Vivir**

El Buen Vivir o Vivir Bien, se caracteriza por una amplia diversidad de ideas y posturas, cuyas expresiones más conocidas remiten a Ecuador con

el Buen Vivir *sumak kawsay* en *kichwa*<sup>2</sup>; y Bolivia con el Vivir Bien o <sup>3</sup>*suma qamaña* (en *aymara*). No sólo en estas culturas se puede encontrar la idea del Buen Vivir, existen referencias a este concepto en la cultura guaraní, la cultura Ashuar de Ecuador, y la cultura Kuna de Panamá, por mencionar algunos. A pesar de esta diversidad, el Buen Vivir tiene varios elementos en común tales como: a) una ética diferente que asigna valores distintos al mundo, donde no todo es mercancía y la calidad de vida depende de la felicidad y el buen vivir espiritual, no sólo de la posesión de bienes materiales; b) una diversidad de saberes donde se privilegia el encuentro de culturas y no se les otorga jerarquías; c) un concepto distinto de la Naturaleza donde esta deja de ser un objeto de valor y se convierte en sujeto, plantea a la Sociedad y a la Naturaleza como una unidad; d) las comunidades se hacen amplias, ya no sólo se integran por personas, sino también por elementos no humanos como los animales, las plantas, el agua, la tierra y los espíritus; e) no se plantea contra la tecnología ni como un regreso al pasado, se plantea aprovechar el desarrollo del conocimiento científico y tecnológico, pero sin excluir otros conocimientos y siempre bajo el principio de precaución, en pos de la construcción de un futuro distinto al que plantea el desarrollo convencional.

Esto último es muy sugestivo por cuanto marca claramente cómo se toman principios de las culturas originarias, pero sin renunciar a otros de la modernidad. La lógica del Buen Vivir se constituye como un sincretismo muy particular entre principios no occidentales equiparables a ciertas concepciones pre-modernas con argumentos de una modernidad romántico-espiritual entremezclada con nociones materiales modernas, y todo articulado con cierta ética ambiental de raigambre relativamente posmoderna. Convengamos que este tipo de sincretismo no es un rara avis en el universo ideológico post-caída del Muro de Berlín, sino que constituye una cierta avanzada en las ideas del mundo globalizado. De todas formas, no debería resultar fácil su comprensión, a pesar de diversas miradas livianas que hacen caso omiso de estos engarces de fricción, que sin dudarlo, provienen de un ejercicio de amalgama conceptual que tomando algunos preceptos críticos del pensar moderno

---

2. El principio *Sumac Causai* o *sumak kawsay* (vida en armonía) orienta la interrelación al interior de la sociedad quichua y de ésta con la naturaleza. Significa vivir en armonía en las relaciones sociales, es decir entre todos los miembros del ayllu y con otros ayllus de la comunidad, y entre los ayllus y el pueblo runa de Pastaza. Vivir en armonía con la naturaleza, con los dioses, y los espíritus protectores de las vidas existentes en la tierra, los bosques, los ríos y lagunas. (Hidalgo Flor, 2011)

3. En la cultura Aymara el *Suma Qamaña* (vivir y convivir bien) es el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan. El desarrollo pleno de los pueblos (Gudynas y Acosta, 2011; Ibañez, 2016).

más dialéctico, opta sin embargo por clichés de salida rápida adecuados a un época de fuerte crisis de las ideas antisistemas.

Por otro lado, también es bien claro que no existen en los considerandos de estos planteos, las dimensiones de la explotación, ni de la dominación entre los seres humanos, de aquí que no se realice ni un rechazo explícito, ni tampoco una crítica a este aspecto nodal de la sociedad de clases. Se privilegia por ejemplo el encuentro de culturas, sin considerar las relaciones de dominador/dominado asociado a estas, por cuanto culturas en abstracto no existen sino vinculadas a un proceso sociohistórico de poder político-económico. No se cuestiona el concepto en sí mismo de mercancía, sino que se le quita esta concepción a ciertos bienes, pero nunca a todos. Asocia calidad de vida a felicidad y bien espiritual, sin considerar que estos son una expresión de las relación de dominación, explotación y hegemonía. Es que el Buen Vivir se propone como alternativa al desarrollo moderno desde un plano ético y cultural, cuyo eje central es un cambio en la manera en que se relacionan las culturas y la manera en que se percibe y concibe la naturaleza. La crítica, tal el núcleo más incisivo del ecologismo, se dirige al crecimiento económico como fin último y primordial, pero no ahonda en las contradicciones materiales que existen detrás de esos fines y que generen tal condición (Galafassi y Cabrera, 2019).

Los países como Bolivia y Ecuador han incorporado en sus constituciones el Buen Vivir, este último incluso reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho, tal las éticas ambientales ecocéntricas. Sin embargo, la matriz productiva no ha sufrido cambios, ni tampoco la relación entre las clases. El mismo Ecuador ha promovido la llamada 'minería responsable', como una manera de vestir el proceso extractivo depredador con ribetes de compromiso con la ética y el deber ser.

En la doctrina de El Buen Vivir se manifiestan varias de las aportaciones que caracterizan a los llamados 'nuevos movimientos sociales', de aquí el énfasis de muchos de estos últimos en rescatar y valorar al primero. La noción de comunidad de hombre y mujeres en lugar de una simple relación contractual competitiva, y la naturaleza como uno de los ejes fundantes de todo desarrollo humano son grandes puntos de coincidencia. Sin embargo, la explotación del hombre por el hombre solo está presente en el plano ético, sin correlato en la praxis.

El Buen Vivir, surge como una respuesta al surgimiento de múltiples conflictos por el territorio, los recursos naturales y la identidad. Bolivia sería claramente un caso emblemático, y si bien parte del problema que la origina coincide con aquel planteado largamente por José Carlos Mariátegui, la interpretación y resolución que se plantea para el mismo es claramen-

te diferente. Bolivia desde el periodo colonial ha sido víctima de una explotación intensiva de sus culturas, sus pueblos originarios y sus recursos naturales. Con la entrada del neoliberalismo, la total apertura comercial, la expansión del capital monopolista y la creciente privatización de recursos, aumenta el despojo de los pueblos. Frente a esto se rescatan algunos ítems (un tanto estereotipados) desde los cánones diversos de sus culturas ancestrales, especialmente la relación ‘armónica’ con la naturaleza, se lo fusiona con el contractualismo constitucional moderno de costado más humanista y una forma regulada de capitalismo para que con esta amalgama resulten los lineamientos básicos que darán fundamento a la doctrina del Buen Vivir. Aquí es donde se sitúan los preceptos de correspondencia con el accionar y las reivindicaciones de los llamados nuevos movimientos sociales, los cuales proponen reformas en aspectos puntuales de acuerdo a la filiación problemática de cada uno. Mariátegui en cambio, planteaba un cambio radical, rescatando sí el ‘comunismo’ de los pueblos históricos de la región –el cual, hoy en día claramente podría ser puesto en entredicho-, en un proceso que implicaba un barajar y dar de nuevo en lugar de reformas al proceso vigente. Se plantaba así críticamente, frente al materialismo dialéctico europeo de aquellos años que focalizaba todo cambio social exclusivamente en la clase obrera en tanto sujeto revolucionario, aunque enfatizando más los aspectos materiales que culturales de los campesinos, sin necesariamente desdeñar estos últimos como sí hacia todo marxismo tradicional.

### **Los bienes comunes, un clivaje de la praxis nada novedoso**

El proceso que va de la Revolución Mexicana a los conflictos actuales por la tierra nos servirá de ejemplo para discutir esta cuestión de los bienes comunes y la asociación contemporánea con los llamados ‘nuevos movimientos sociales’<sup>4</sup>. En el proceso revolucionario de principios del siglo XX, en el cual uno de sus protagonistas claves fue el campesinado, se conquistó el reparto agrario, conformando así una praxis que hizo centro en la propiedad social de la tierra, tal la característica histórico-moderna que se viene dando en el país al sur del río Bravo. Los núcleos agrarios entre los que está repartida la tierra (ejidos y comunidades), son una forma de propiedad común que actualmente se encuentra bajo una constante amenaza. De la mano de las lógicas neoliberales, en 1992 se reforma el artículo 27 constitucional para poner

---

4. Al respecto y en base a una discusión más amplia sobre los nuevos movimientos sociales y la cuestión ambiental mi artículo “¿Qué hay de nuevo viejo? Procesos de movilización y conflictos socio-ambientales” (Galafassi, 2012a).

fin a las formas de propiedad colectivo-ejidales e incorporar esas tierras al libre mercado, generando mecanismos que permitan su venta, lo que constituye un caso más de ‘nuevo cercamiento’ (Galafassi, 2012b). Aunado con la posterior entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLCAN), se constituyó una condición en la cual para el campesinado mexicano se tornó económicamente inviable producir su tierra, volviéndose una mejor opción venderla. A pesar de esto, los campesinos han seguido sembrando su tierra para el autoconsumo y por la importancia cultural que tiene. De ahí que a pesar de que sea una mejor opción vender sus tierras para sobrevivir, muchos se han negado a venderlas y las han defendido constantemente. Sumado a todas estas arremetidas, los ejidos y comunidades dueños de la tierra común (bien común), se han visto constantemente asediados por toda una serie de proyectos de saqueo y despojo que buscan apropiarse de los recursos naturales de ese territorio, ya sea en la forma de proyectos mineros, hidroeléctricos, parques eólicos y aeropuertos, entre otros; y frente a los cuales han surgido resistencias que han sido clasificadas como ‘nuevos movimientos sociales’, pero que se encuentran vinculadas con las luchas campesinas históricas y muy poco nuevas. De tal manera, la lucha por los llamados bienes comunes, si bien se puede haber incrementado e intensificado en parte en las últimas décadas, dada la lógica privatizadora de las políticas neoliberales, de ninguna manera es un patrimonio de los llamados nuevos movimientos sociales, sino que por el contrario constituye un eje articulador de la conflictividad histórica.

Las movilizaciones de campesinos y de pueblos originarios luchando por la tierra común (lo que de ninguna manera implica que todas las luchas por la tierra sean por su condición de común), se vienen gestando a lo largo de toda América Latina desde el mismo momento de la conquista, hace ya cinco siglos, persistiendo hasta el presente. Del mismo modo, los más recientes movimientos para oponerse a los proyectos megamineros, intentaron e intentan frenar el ‘saqueo’ (tal ellos mismos así lo definen) de la naturaleza y el territorio que amenaza su propia existencia. Es aquí donde puede asociarse la noción de bien común a la naturaleza y al territorio, objeto de estos despojos resistidos, pudiendo asociárselo también a las típicas apropiaciones por la fuerza constituyentes de la acumulación originaria. Desde los planteos de Marx y Luxemburgo, pasando por el ecologismo radical de los años ‘60 y ‘70, los planteos más liberales referidos a la tragedia de los comunes (Hardin, 1968) o los análisis actuales ya citados que retoman la teoría de los cercamientos y la pervivencia de los mecanismos ligados a la acumulación originaria, se aborda la problemática de los bienes comunes, convirtiéndose entonces en una preocupación de larga data, con repetidas miradas y pues-

tas en discusión. Que el mote ‘bien común’ sea un vocablo ‘novedoso de uso mayoritario’ en las últimas décadas, de ninguna manera significa que la preocupación por la problemática que involucra sea igual de ‘nueva’.

Respecto a los planteos referidos a la ‘liberal’ tragedia de los comunes, es dable hacer notar que aún son retomados para justificar que los bienes naturales pasen a ser privados. Sin embargo, debatiendo con la postura de Hardin, existen varios autores que abogan por el hecho de que las personas no siempre buscan su propio beneficio. Y también existen múltiples evidencias que demuestran que los grupos humanos son capaces de generar solidaridad y establecer reglas para frenar el proceso devastador, lo que contradice por sí mismo la versión de que la privatización y el control gubernamental son las únicas vías para conservar los recursos naturales, al posibilitar que las sociedades desarrollen la administración colectiva (Marín Guardado, 2007; Navarro Trujillo, 2015). Es decir que frente a los nuevos cercamientos, se antepone la posibilidad de que los bienes comunes sigan siendo comunes sin que esto implique su agotamiento o degradación.

Elinor Ostrom (2000) menciona que por miles de años la gente se ha organizado para manejar los recursos de uso común, a menudo concibiendo a largo plazo instituciones sostenibles para gobernarlos. Propone como alternativa al modelo de Hardin y a otros modelos con argumentaciones similares, un escenario contrario (como todo el abanico comunitarista pregona) en el que los propios usuarios del recurso de uso común establecen un contrato vinculante para comprometerse con una estrategia de cooperación que ellos mismos elaborarán. Si bien considera que el *recurso de uso común* constituye un sistema de recursos naturales lo suficientemente grande como para generar dificultades en su manejo, se presenta consciente al fin en la clara posibilidad de su gestión comunitaria. “*En lugar de suponer que los individuos que comparten un bien común se encuentran atrapados de manera inevitable en una trampa de la que no pueden escapar, argumento que la capacidad de los individuos para evadirse de varios tipos de dilemas varía de situación en situación*” (Ostrom, 2000: 43). Diversas instituciones que gestionan los recursos de uso común han sido claramente exitosas dado que los individuos involucrados poseen una autonomía considerable para diseñar sus instituciones y mejorarlas a través del tiempo (Ostrom et al, 1999). Otros autores que critican la postura de Hardin, mencionan que se debe hacer una importante distinción entre la propiedad común de *acceso abierto* y la de *acceso cerrado*. La primera se refiere a situaciones en las que un recurso no tiene dueños genuinos y, por lo tanto, nadie se siente responsable de su mantenimiento (se ha sugerido que esto es más bien una ‘falta de propiedad’). La segunda, una *propiedad común de acceso cerrado*, al contrario de la primera, tiene dueños claramente reconoci-



dos (Ciriacy-Wantrup y Bishop, 1975). Detrás de esta discusión, se encuentra también una de las tesis centrales de los movimientos sociales contemporáneos más radicales, respecto de su propia capacidad para gestionar los bienes comunes y la desconfianza en el Estado como regulador de los mismos.

A diferencia de las perspectivas particularistas sobre la naturaleza, las nociones de bienes comunes naturales y sociales se trabajaron de modo asociado en la historia de la civilización y así también intentan hacerlo todas aquellas organizaciones y movimientos que a lo largo del tiempo se han inscripto en esta lucha, por cuanto la lucha contra cualquier forma de saqueo implica también, en la mayor parte de los casos, la lucha contra la atomización mercantilista de lo humano de la mano de la razón instrumental. Desde los pueblos originarios y campesinos que oponen su organización más comunitaria y su uso común de la tierra y los recursos<sup>5</sup>, pasando por el movimiento 'Neozapatista' surgido en Chiapas, o el 'Movimiento sin Tierra' de Brasil, o las 'asambleas de vecinos' que se oponen al saqueo ambiental del presente, junto a la histórica organización comunitaria y cooperativa de la clase obrera en tanto 'clase para sí' o las más recientes prácticas organizativas y productivas de movimientos de desocupados, asambleas ciudadanas u organizaciones de fábricas recuperadas, comparten varias premisas que rescatan la idea de bien común. Premisa que es anulada, vía los cercamientos y la privatización (ya sea temprana o tardía) tanto por los mecanismos de la acumulación originaria como por los mecanismos de la reproducción ampliada. *"Las tierras y pasturas comunales mantenían vivo en la comunidad un vigoroso espíritu cooperativo; los cercamientos lo hambreaaron. Históricamente, los campesinos tenían que trabajar juntos amigablemente, para acordar la rotación de cultivos, la utilización de pasturas comunes, el mantenimiento y la mejora de sus pastos y prados, la limpieza de las zanjas, el cercado de las tierras. Trabajaban intensamente codo a codo, y caminaban juntos del campo al pueblo, de la granja al brezal, en la mañana, la tarde y la noche. Todos dependían de los recursos comunes para obtener su combustible, su ropa de cama, y forraje para su ganado, y poniendo en común muchas de las necesidades de subsistencia, eran disciplinados desde la primera juventud para someterse a las reglas y costumbres de la comunidad. Luego de los cercamientos, cuando cada hombre pudo apropiarse de una porción de la tierra y expulsar a sus vecinos, se perdió la disciplina de compartir las cosas con los vecinos, y cada hogar se convirtió en una isla en sí misma".* (Thirsk, 1967: 256).

Queda más que claro que la praxis por los bienes comunes ni es un descubrimiento ni mucho menos una bandera original de las 'nuevas' teorías

---

5. Problemática que Mariategui en sus 7 ensayos lo dejó claramente planteado hace ya muchas décadas

y movimientos sociales, sino una cuestión medular a lo largo de la larga historia de la humanidad, sus pueblos y sus culturas. Pero además, que el clivaje bien común nos remite necesariamente a las condiciones de vida y de sociedad totales. El bien común solo podrá existir y administrarse en sociedades sin relaciones de competencia mercantil, es decir sin dominación y explotación; cuestión esta que habitualmente o es olvidada o bien solo tratada tangencialmente por las perspectivas que hacen del bien común su eje de debate y reivindicación.

### **'Necesidades' y 'alienación' como mediadores dialécticos**

En un libro editado ya hace un tiempo, la noción de alienación fue incorporada para comprender más cabalmente la relación naturaleza-sociedad en la particular configuración crítica de este presente (Galafassi, 2006a). Seguiré entonces aquí aquel derrotero, para darle un giro a la cuestión y poder profundizar sus aristas teóricas y su estrecha y necesaria relación para entender dialécticamente el problema de los bienes comunes y las características y fundamentos de la crisis ambiental. Esto representa, sin dudar, una alternativa conceptual a la cándida perspectiva de la armonía presente en las dimensiones anteriormente tratadas.

El concepto de alienación ha sido tratado por autores como Agnes Heller (1974) y André Gorz (1964) entre otros, quienes antes que nada, y como punto de partida en tanto fundamentación, discurren sobre las críticas al economicismo, al considerar como una ilusión metafísica la afirmación de que debemos abolir primero la alienación económico-política para recién después preocuparnos por humanizar las relaciones cotidianas entre los hombres. Pareciera, a simple vista, estar en línea con ciertas valoraciones de lo que plantearan los nuevos movimientos sociales y mucho después el Buen Vivir, pero la coincidencia solo se reduce a la consideración de lo epifenoménico, por cuanto Heller y Gorz, sí abundan en las razones reales y más profundas del proceso de explotación y alienación, por cuanto estas dos categorías nunca dejan de constituirse en el eje del análisis. Desde esta discusión, las luchas contemporáneas por los distintos derechos no pasarían necesariamente a un plano relegado, aunque tampoco y de ninguna manera constituirían las luchas primeras o las únicas válidas, en un universo de conflictos fragmentados y parcializados. Por el contrario, aquel planteo partía en retomar la idea marxiana de bien común, es decir, del comunismo como proceso total, donde confluyen la realización individual y la de la comuni-

dad. De ahí la exigencia política de un nuevo modo de vida, de una reestructuración global de la vida cotidiana.

El planteo de Heller respecto al comunismo y el capitalismo (quien desarrolla estas teorías en contraste con la burocracia del 'socialismo' de su Hungría natal) remite a Marx, para quién la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica es una expresión de la alienación capitalista. Es que se da en el marco de una sociedad en donde el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital. *"No hay ambigüedades en la concepción que Marx tenía del comunismo: constituye el proceso social que realiza la siempre creciente expansión del dominio de las necesidades humanas cualitativas no alienadas sobre las existenciales y sobre las cuantitativas alienadas"* (Heller, 1974: 172).

Por su parte, André Gorz desarrolla su teoría de las necesidades cualitativas, 'exigencias' en el contexto del desarrollo y crecimiento de la sociedad consumista europea de la segunda posguerra; en la cual el capitalismo aumenta exponencialmente su capacidad de inyectar en el mercado nuevas mercancías, creando así nuevas necesidades materiales o simbólicas y actuando a su vez sobre las subjetividades. Esta proliferación casi infinita de nuevas mercancías planteó la cuestión de la legitimidad de las necesidades subyacentes, su utilidad real o imaginaria y por lo tanto su cualidad alienante o no. Por necesidades a secas Gorz entiende a las necesidades innatas, de orden biológico, que son aquellas que constituyen la 'naturaleza humana', y que sin su satisfacción, el hombre sencillamente dejaría de existir. Pero dice Gorz, siguiendo a Marx, que junto a este ser genérico, se desarrolló el hombre como ser histórico, cuyos gustos, sensibilidades, facultades y necesidades se desarrollan, mutan y se perfeccionan con la expansión de las fuerzas productivas y el bienestar material. Por facultad, se refiere tanto a la capacidad de dominio de la naturaleza mediante herramientas cada vez más elaboradas, así como a la sensibilidad y los sentidos. En el proceso humano de emancipación de la naturaleza, ésta es transformada y sometida a las necesidades del hombre, adquiriendo la posibilidad de perseguir fines que ya no estarán directamente ligados a las necesidades vitales que implica la producción de su subsistencia. Y para que esto se cumpla, se debe dar la cualidad exclusivamente humana de individuos sociales que producen y persiguen a la vez su propio desarrollo, en base a fines histórica, social y subjetivamente definidos. Es entonces que estos fines se corresponden a 'exigencias' históricas del hombre. *"Guardaremos el término de necesidad para los fines cuya persecución está directamente ligada a la producción y reproducción de la vida. Por 'exigencias' definiremos los fines que los individuos persiguen ya no bajo el dominio de la 'necesidad natural', sino por su propio movimiento, en vista a la realización autónoma de sus facultades intelectuales, artísticas, afectivas*

*y creadoras. Estas exigencias no son, por lo tanto completamente gratuitas o facultativas. Tienen la misma necesidad imperiosa que la necesidad vital: son necesidades adquiridas, históricas, que se desarrollan correlativamente a las facultades intelectuales, artísticas, creadoras y reclaman imperiosamente poder realizarse por la producción de objetos que las confirman” (Gorz, 1964:10).*

Estas necesidades o exigencias no son una condición para la supervivencia por cuanto no son necesidades absolutamente vitales para la vida biológica del organismo como alimentarse o protegerse de las variables ambientales extremas. Sin embargo, las podríamos definir como necesidades esenciales, por cuanto el desarrollo histórico de la cultura humana así las va puntualizando, por cuanto van entrando en la definición de lo que la sociedad en su conjunto considera como una condición necesaria para una vida más agradable. Obviamente que esta cualificación nunca es igual para todos los sectores de la población y claramente poseen un mayor valor en aquellos segmentos, clases o fracciones de clase que tienen al menos asegurada sus necesidades básicas, elementales, vitales. Radicaría justamente aquí la diferencia entre vida y supervivencia. Pero de ninguna manera estas necesidades radicales constituyen algo así como ‘extras’ o ‘adicionales’ para el desarrollo de la humanidad. Muy por el contrario, así como en un nivel primario marcan la diferencia entre supervivencia y vida, inmediatamente asumen una cualidad más compleja, para marcar la diferencia entre vida y alienación.

Justificar un existir sin la satisfacción de estas exigencias o necesidades radicales implicaría justificar una vida sin la posibilidad de reflexionar sobre la propia existencia, y de justificar múltiples formas de enajenación, no solo materiales, sino sobre todo, políticas, culturales y subjetivas. El no plantearse la satisfacción de estas necesidades radicales sería el marco claramente adecuado para una dominación sin resistencia, para condiciones de vida, en las cuales incluso muchas necesidades materiales podrían estar satisfechas. Estaríamos en presencia de una sociedad que asegura las necesidades vitales, pero no la libertad para un desarrollo de la autoconciencia, situación que de ninguna manera implica una represión por la fuerza, sino un intrincado mecanismo de dominio político y cultural sobre los procesos de subjetivación.

El propio Marx consideraba la centralidad de estas necesidades radicales para cualquier proceso de transformación. Cuando en 1843 se planteaba las condiciones para la emancipación humana en su crítica a la filosofía de Hegel, Marx vio claramente que las necesidades en general, y las necesidades radicales en particular, no son solo personales. Tienen una dimensión política, incluso revolucionaria. Al comparar la situación de ‘atraso’ de Alemania respecto de sus naciones vecinas en términos políticos, por cuanto padecía las restauraciones pero no las revoluciones modernas de sus vecinos, se pregunta Marx

como hará para superar las barreras, incluso aquellas aún no superadas por sus vecinos. Solo rebasando los límites que impone la realidad del momento, como resultado de la correlación de fuerzas, podrá esto ser posible “¡ de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar” (Marx, 1968 [1843]:17). Las necesidades radicales aparecen en este pasaje de Marx como el anhelo indispensable para la superación. Y fue la propia historia de la modernidad la que instruyó las condiciones para los planteos políticos que en aquellos años se prefiguraban como las conquistas a ser realizadas por los pueblos. Fueron necesidades políticas que se perfeccionaron históricamente y que estaban mucho más allá de las necesidades vitales para la subsistencia fisiológica humana. Pero se constituyeron sin embargo en necesidades esenciales a partir de ese momento de la historia.

Es entonces que nos encontramos nuevamente en una intersección entre la naturaleza y la historia<sup>6</sup>. Alimentarse y respirar están en la base de la supervivencia natural de la especie humana y de cualquier otra especie. Pero incluso estas necesidades, en el caso del humano, también están conectadas de maneras diversas con los procesos históricos. Ya lo decía Marx en la “Contribución a la Crítica...” (2005:291), *“El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes”*. El reconocimiento de necesidades biológicas absolutas, esenciales para la supervivencia es más que claro. Cualquiera sea el período histórico o el espacio considerado, el hambre no es otra cosa que hambre, falta de alimentación esencial. Pero a su vez y sin de ninguna manera negar esta primera condición, esta necesidad ha cambiado a lo largo de la historia. Si en sociedades pretéritas el hambre podía satisfacerse con carne cruda y sin herramientas sino solo con manos y dientes, más adelante en la historia, el hambre pasa a satisfacerse con aditamentos especiales y carne procesada de diversas maneras, incluso más, muchos sectores ya no apelan a la carne, sino solo a productos de origen vegetal, y solo por razones culturales. Es absolutamente cristalino el argumento respecto a que toda necesidad, incluso la más absoluta desde su definición biológica, tiene un desarrollo histórico, espacial e incluso social; y por lo tanto dialéctico y no necesariamente armónico. No solo se modifica el objeto o la condición que satisface una necesidad, sino que cambian las formas de satisfacerse, además de aparecer necesidades nuevas, como ya vimos. *“No es solamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. La produc-*

---

6. Necesariamente significa no cae en la simplificada visión hoy revitalizada del llamado ‘metabolismo social’. Para una crítica de este concepto ver, Galafassi (2020a)

*ción crea, pues, al consumidor. La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material” (Marx, 2005:292).*

Es entonces que la producción y la tecnología cumplen un papel singular a la hora de generar necesidades. La modernidad está plagada de ejemplos. La decisión del gobierno argentino en 2020 de definir como servicio esencial a las telecomunicaciones es solo un arquetipo más que grafica límpidamente esta situación. El servicio de internet hace una década casi no existía y las comunicaciones obviamente se hacían a la manera ‘tradicional’, a partir del 2020 se encuentran fuertemente limitadas sin la intermediación de la tecnología digital. La correlación de fuerzas sociopolíticas que finalmente volteó esta decisión por vía judicial, fue una demostración más de que la contradicción es parte de toda dialéctica social. Pasado este ejemplo, quiero redondear que no toda necesidad creada como nueva apunta a satisfacer una demanda esencial que signifique una clara mejora, sino que como la creación de necesidades en la modernidad capitalista está mayormente gobernada por el mercado, las necesidades nuevas estarán muchas veces no más que en función de este. El cigarrillo es un ejemplo de una clara necesidad o exigencia artificial, que se monta obviamente sobre necesidades subjetivas, personales y también sociales, tanto biológicas como psicológicas y culturales de los distintos consumidores. En síntesis, la consideración de las necesidades merece una atención particular por cuanto moldea cada vez más nuestras vidas, individuales y en el colectivo social, generándose una diversidad de situaciones también conflictivas a partir de encaramarse muchas veces sobre diferentes contradicciones.

Y estas exigencias o necesidades radicales, pueden claramente entrar en colisión, en conflicto, con las imposiciones de toda sociedad anclada en la desigualdad de clases y la dominación. Y esto es particularmente paradójico en el capitalismo que promueve el desarrollo de muchas capacidades creadoras por serle esencialmente funcionales a la dinámica propia del mercado y la incorporación de nuevas mercancías. Se corre el riesgo así que estas capacidades creadoras se formulen por sí mismas como exigencias autónomas “*en tanto que sujetos*”, dirá Gorz (1964) citándolo a Marx. De esta manera se genera un relativo proceso de autonomización, con fines propios y propia realización, negándose a ser sirvientes de la división social del trabajo y de los diferentes resortes del proceso de dominación. Por un lado se genera aquí un intento de desviación de estas exigencias hacia canales útiles a los intereses de la dominación, pero por otro, y en contextos históricos adecuados, se canalizan estas exigencias a partir de formas colectivas de expresión y demanda en contra de procesos de alienación cultural y subjetiva, gestándose así multiplicidad de protestas y conflictos (sobre diversos y ampliados aspectos de las condiciones de vida) más allá del reclamo de las necesidades

vitales. Estas exigencias o necesidades no vitales constituyen por lo tanto un generador sustancial de múltiples contradicciones, gestando así dialécticamente, toda una serie de nuevos carriles de conflictos respecto a las históricas contradicciones étnicas, de género, y capital-trabajo. Buena parte de los llamados movimientos sociales (o nuevos movimientos sociales) aparecidos en los años '60 en los países desarrollados obedecen muy diáfananamente a estas dimensiones generadas a partir del tema de las necesidades y las contradicciones diversas ligadas a nuevos o renovados procesos de alienación.

Es evidente que existe un vínculo entre alienación y necesidades. Podemos partir diciendo que uno está alienado de un estado inicial de no alienación, pero también cabría la posibilidad de no ser pertinente esa comparación hacia el pasado sino más bien solamente hacia el futuro, por cuanto la primera condición nos podría poner en la encerrona ingenua de una pretérita situación virgen y prístina, condición en la que caerían muchos movimientos ambientales y el relato del Buen Vivir, como ya lo mencioné.

Pero, y por otro lado, una lucha contra la alienación en un sentido más integral, dialéctico y que incorpore las dimensiones histórico-culturales y políticas, serviría para encontrar un camino de salida que contemple la satisfacción de la gama diversa de necesidades y no solo aquellas referidas a las exclusivas condiciones materiales derivadas de la miradas estrecha sobre la contradicción capital/trabajo, que fue y es la quintaesencia de toda izquierda tradicional.

La creación por parte de la sociedad de consumo de necesidades artificiales, siempre está ligado a intereses de mercado y muchas veces se constituye en el momento de gestación de nuevas alienaciones. Por lo tanto, la praxis contra la alienación se sustenta, explícita o implícitamente, en la discusión respecto a las necesidades auténticas, válidas, reales, es decir, que estén en función de exigencias, facultades y requisitos genuinos; y en pos de la realización humana, de sus individuos en sociedad (muy lejos del extremo neoliberal, autodefinidos ahora como 'libertarios') y no del capital, en tanto constructo de relaciones sociales basadas en la dominación y explotación.

### **Necesidades, consumo y la necesidad de la totalidad en la lucha política**

A diferencia de una concepción obrerista y materialista cerrada, encontramos en aquella efervescencia que ha sido llamada como la 'politización de la vida cotidiana' una crítica profunda a la concepción que reduce necesidades a necesidades económicas, proceso de reflexión crítica gestado fundamentalmente de manera radical en los años '60 y '70 del siglo XX (Galafassi, 2018). El Buen Vivir y la lógica mayoritaria en los nuevos movimientos sociales contempo-

ráneos a lo largo del globo solo es una versión muy parcial, elíptica y apenas mínima de esos planteos. Representarían solo una analogía en términos de algunas demandas puntuales del listado general, pero con fundamentos distintos dada la matriz unimodal identitaria-ecológica en unos, e individualista en los otros, principios poco o nada conciliables con un planteo dialéctico crítico.

Es que, y volviendo a Heller, a pesar del constante énfasis que debe ponerse respecto a la importancia de los sujetos y la vida cotidiana, también se debe destacar la concepción de la ‘formación’ (Gebilde) de la totalidad social que se fundamenta “*en el ser, el deber colectivo*”. El concepto de totalidad social se debe entender según Heller, de la siguiente manera: “*toda formación social es un todo unitario (Gebilde), una globalidad de estructuras ordenadas entre sí de un modo coherente y que se fundamentan recíprocamente. Entre ellas no existen relaciones de tipo causal (ninguna es causa o consecuencia de la otra), su función sólo puede desarrollarse en virtud de su situación recíproca. En Miseria de la filosofía se halla la siguiente formulación: Las relaciones de producción de cualquier sociedad forman parte de un todo*” (Heller, 1974:89). Es esta totalidad la que permite a Heller, no caer en el individualismo metodológico a pesar de considerar enfoques que parten desde el sujeto y su cotidianidad (Galafassi, 2006). De esta forma, encaramos la centralidad del sujeto en el marco de la dialéctica totalidad-singularidad y no desde una interpretación individualista (Galafassi, 2020b).

Equivalente a lo recién discutido, la concepción de necesidades radicales de Heller nos sirve para concebir desde el punto de vista crítico-dialéctico tanto una teoría de la conflictividad como de la relación sociedad-naturaleza, que deja los unilateralismos de lado. Necesidades radicales refieren a aquellos aspectos que el mercado es incapaz de atender y que precisamente estaban en el origen de las movilizaciones, que por los años ’60, alimentaban al movimiento anticapitalista; y que hoy de manera dispersa, parcial y autonomizada son tomadas por los llamados movimientos sociales. Las luchas actuales de género, feministas y homosexuales, las luchas antinucleares, las luchas por nuevos patrones de consumo, las luchas ecologistas, las movilizaciones por el hábitat, el derecho a la ciudad, la doctrina del Buen Vivir y los bienes comunes, todas, son luchas y perspectivas que se asientan en estas necesidades que una sociedad de consumo (producto además de la dominación del Capital) no puede satisfacer y que están también por fuera del horizonte de toda mirada sesgadamente obrerista/sindical de la reivindicación (tal la lectura de las organizaciones marxistas clásicas, más allá de aggiornamientos cosméticos como los llevadas a cabo, por ejemplo, por el trotskismo argentino en los últimos años).

Es obvio que esta concepción sobre las necesidades radicales marca una ruptura, por cuanto ya no era absolutamente indispensable hablar exclusivamente



de la confrontación entre la clase obrera y los detentadores del capital para hablar de revolución y cambio social. Heller ya nos apuntaba precisamente que estos estratos sociales que expresan necesidades radicales pueden también convertirse en sujetos de la transformación revolucionaria. El mercado homogeneiza, instrumentaliza, reprime, manipula y cosifica los deseos de la gente, construyendo un mundo de competencia que puede escalar fácilmente en enfrentamientos y hasta guerras; la paz le resulta un tanto ajena. Se construye un mundo que no suscita una cultura de paz sino una nueva versión de la cultura de la guerra. Una diversidad de sujetos sociales que encarnen estas demandas, representan entonces una ampliación de las contradicciones que empieza a tener en cuenta la totalidad dialéctica de la existencia.

Sin embargo, a medida que surgen nuevas necesidades o exigencias, el mercado siempre intentará encauzarlas, con éxito en la mayoría de los casos, en base a sus propios beneficios. Mejor dicho, los agentes que dominan el mercado. Esto tiene como consecuencia el impedir su plena realización, quedando estas necesidades solo como nuevos estímulos al consumo. La vida más plena y mejorada que las nuevas necesidades parecen ofrecer, queda entonces como deuda social y como posible campo de cultivo de nuevas contradicciones. La división del trabajo recluye a la clase trabajadora en todas sus variantes a desarrollar actividades y habilidades cada vez más limitadas en pos de la especialización de la vida moderna, impidiendo de esta manera un desenvolvimiento amplio y diverso de las capacidades humanas. Además, las necesidades artificiales asociadas al consumismo capitalista ocupan más y más espacio en la vida de las personas, que tienen cada vez menos tiempo para explayarse en necesidades más auténticas. Si bien, esta lógica trabaja también avalando la experimentación de satisfacciones temporales, a la larga siempre existe un segmento que logra salir de la trampa y convierten subjetivamente muchas de estas necesidades artificiales en necesidades radicales o exigencias, generando así la base de muchos de los movimientos sociales modernos, pero como dijimos ya no lucha por una totalidad sino solo por fragmentos de justicia. Las necesidades radicales contienen la semilla de la revolución, decía Gorz (1969:80), *“Bastaba plantear reivindicaciones en nombre de la necesidad de consumo más inmediata para que esa reivindicación tuviera un contenido revolucionario inmediatamente consciente: la necesidad de la revolución se confundía con la de vivir”*.

Claro está que se trataba de los años '60, años en que se potenciaba también la crítica ecológico-social radical, que apuntaba justamente al inicio de una mirada un tanto más dialéctica de la totalidad socio-natural (Galafassi, 2012a). Esto incluía, -quizás no tan profundamente- la alienación surgida a partir de la explotación del hombre por el hombre, pero se focalizaba en la

alienación generada por la explotación, totalmente irracional, de la sociedad sobre la naturaleza que tenía como único objetivo de maximizar ganancias y satisfacer una gama cada día más numerosa de necesidades artificiales.

### **Consideraciones finales**

Este intento un tanto más dialéctico fue patentemente observable en los rebeldes años '60 y '70, para luego a partir de la caída del muro de Berlín, ir apagándose hasta la actualidad en la que vivimos en un mundo en donde las necesidades artificiales son el sedante ideal para evitar la mayor parte de las protestas, salvo excepciones parciales y fragmentadas.

En términos de alternativas, tenemos la paradoja que mientras el socialismo realmente existente ha apuntado básica y fundamentalmente a satisfacer las necesidades vitales o necesidades a secas según Gorz, al apuntar a la eliminación de la explotación material de clases inherente a toda sociedad capitalista, la propuesta del Buen Vivir y de los llamados Nuevos Movimientos Sociales en cambio, apunta a ciertos aspectos o aristas de las necesidades radicales o exigencias según Gorz, especialmente aquellas vinculadas con la identidad cultural y la relación con la naturaleza más allá de su uso como recurso, lo que podría redundar en una reducción de la alienación, pero restándole importancia al problema fundante de la explotación material del hombre por el hombre, por cuanto desprecia toda aproximación clasista a la realidad.

La depredación y saqueo ambiental que se ha hecho más que evidente en este nuevo siglo, más la amplia difusión a los problemas ecológicos dados a todo nivel incluyéndose en la agenda de todos los Estados y las instituciones estatales, paraestatales e internacionales, ha generado un clima de opinión y derechos más que favorable para el reclamo a favor del ambiente. Se ha construido incluso el laxo y flexible concepto de desarrollo sostenible (con sus múltiples acepciones, desde las condescendientes a las críticas) como nuevo paradigma a alcanzar, en donde es central la discusión sobre la privatización de los bienes comunes o su gestión colectiva, para su uso 'sustentable'. Al mismo tiempo, no puede dejar de considerarse que las protestas focalizadas y parcializadas del presente en cuestiones ambientales-territoriales (especialmente aquellas circunscriptas al NO a un proyecto o una política determinada), muchas veces representan una cuota muy baja en términos de perspectiva sobre la totalidad, especialmente si la comparamos con formas históricas de movilizaciones antisistémicas. Vemos así una gran fragmentación en estas protestas como si no hubiera relación entre ellas, sin embargo

tienen como base el mismo patrón de desarrollo y modo de acumulación.

Se hace necesario entonces, para superar las perspectivas parcialistas y fragmentaristas, apelar a la correlación existente entre necesidades radicales y alienación. Heller (1974:111) asociaba, citando a Marx, necesidades radicales con alienación, “*Marx sostiene que la propia alienación capitalista hace surgir precisamente en la consciencia de la alienación, las necesidades radicales*”. Al estar alienado no se sabe quién es uno, se vive ignorando la alienación de la que uno es víctima. Sin embargo, en ciertas circunstancias, una persona o un grupo se hacen consciente de esa condición. Esto de ninguna manera elimina la alienación en forma inmediata, por cuanto además no se trata solo de conciencia sino de estructuras sociales alienantes. Pero esta conciencia puede conducir a luchas sociales con el objetivo de transformar esas estructuras y mitigar o eliminar el causante de ese proceso puntual de alienación.

Pero salir de la alienación no implica abonar el mito de la armonía y el equilibrio que remiten necesariamente a un paraíso mítico en base al quietismo y una estable regularidad tal así lo entiende toda mirada parmenidiana-funcionalista. La existencia en cambio, se estructura en torno a una dinámica procesual de contradicciones que se deberán ir superando y resolviendo en base a premisas, siempre en movimiento, de solidaridad e igualdad.

Es en este sentido que se apela a necesidades radicales como la conciencia de la alienación, como punto de partida para el resurgir de una mirada dialéctica sobre la totalidad –en lugar de las perspectivas parcializadas y fragmentadas-, único camino para una liberación real y plena

## Bibliografía

CIRIACY-WANTRUP, S.V. y R.C. BISHOP: *Common property as a concept in Natural Resource Policy*. **Natural Resource Journal**, vol. 15, 1975, pp. 713-727.

GALAFASSI, Guido: *Dialéctica de lo existente*. **Cuaderno de Trabajo Theomai** 9, 2021; Extramuros Ediciones. [http://revista-theomai.unq.edu.ar/Cuadernos de TRABAJO/Cuaderno\\_9.pdf](http://revista-theomai.unq.edu.ar/Cuadernos_de_TRABAJO/Cuaderno_9.pdf)

\_\_\_\_\_ : *Vicisitudes y ambigüedades del concepto “extractivismo”*. Una revisión necesaria. **Cuadernos de Trabajo Theomai**, nº 4, Extramuros ediciones, 2020a.

\_\_\_\_\_ : *Antagonismo y hegemonía. La conflictividad social entre la estructura y el sujeto*. **Marx e o Marxismo - Revista do NIEP-Marx**, Universi-

dade Federal Fluminense; Vol. 8, nº 14, pp. 115-139, 2020b.

\_\_\_\_\_ y CABERA, Eloisa Mora: *América Latina y los conflictos por los bienes comunes y el territorio*. **Revista Herramienta** nº 25, Buenos Aires, 2019.

\_\_\_\_\_ : *Entre las clases y los nuevos movimientos sociales. Una interpretación a partir de la relación entre acumulación, bienes comunes y conflictos*. **Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social**. Universidad Autónoma de Barcelona, Vol. 18, nº 2, pp. 1-27, 2018.

\_\_\_\_\_ : ¿Qué hay de nuevo viejo? Procesos de movilización y conflictos socio-ambientales. **Conflicto Social**, vol. 8. 2012a, pp. 8-40. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

\_\_\_\_\_ : *Entre viejos y nuevos cercamientos. La acumulación originaria y las políticas de extracción de recursos y ocupación del territorio*. En, **Revista Theomai** nº 26, 2012b, pp. 109-118 <http://www.unq.edu.ar/revista-theomai>

\_\_\_\_\_ : **Naturaleza, Sociedad y Alienación. Ciencia y proceso social en la modernidad**. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2006a.

\_\_\_\_\_ : Cuando el árbol no deja ver el bosque. Neofuncionalismo y posmodernidad en los estudios sobre movimientos sociales. **Revista Theomai**, nº 14, segundo semestre 2006b, pp. 37-58. <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero14/artgalafassi.pdf>

GORZ, André: **Estrategia obrera y neocapitalismo**. México, Ed. Era, 1969 (1964)

GUDYNAS, Eduardo y Alberto ACOSTA: *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, vol. 16, núm. 53, abril-junio, 2011, pp. 71-83. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

HARDIN, Garret: *The Tragedy of Commons*. En, *Science*, v. 162. 1968., pp. 1243-1248.

HELLER Agnes: **Teoría de las necesidades en Marx**. Bercolan, Península, 1978 (1974)

HIDALGO FLOR, Francisco: *Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemonico del proceso andino*. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, vol. 16, núm. 53, abril-junio 2011, pp. 85-94. Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.

IBÁÑEZ, Alfonso: *Un acercamiento al «Buen vivir»*. En, **The International Journal for Global and Development Education Research**, nº 10, pp. 211-

224, 2016.

MARÍN GUARDADO, Gustavo: **Vidas a contramarea: pesca artesanal, desarrollo y cultura en la Costa de Michoacán.** México, El Colegio de Michoacán - Publicaciones de la Casa Chata, 2007.

MARX, Karl: *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en: G.W.F. Hegel, **Filosofía del derecho.** Buenos Aires, Claridad, 1968 [1843].

MARX, Karl: **Contribución a la crítica de la economía política.** México, Siglo XXI, 2005.

NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena: **Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales.** México, BUAP – Bajo Tierra A.C., 2015

OSTROM, Elinor: *El gobierno de los comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva.* **Sección obras de economía contemporánea,** UNAM-CRIM-FCE, 2000, 9-102pp.

COLLINS, Edward John & Joan THIRSK, Joan: **The agrarian history of England and Wales.** Cambridge University Press, 1967.