



# EL VUELO DEL FÉNIX

**El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación**

ROGER LANDA (COORDINADOR)  
DAVID ALVARADO Y MANUEL AZUAJE REVERÓN (EDITORES)

Pablo González Casanova | Miguel Ángel Contreras Natera |  
José Guadalupe Gandarilla Salgado | Juan José Bautista Segales |  
Isabel Monal | Claudio Katz | Itsván Mészáros | Enrique Dussel | Jorge  
Veraza Urtuzuástegui | Roger Landa | Américo Alvarado | Renán  
Vega Cantor | Franz Hinkelammert | Marta Harnecker | Thierno Diop |  
Carlos Fernández Liria | Néstor Kohan







# EL VUELO DEL FÉNIX

El vuelo del Fénix : El capital : lecturas críticas a 150 años de su publicación : 1867-2017 / Pablo González Casanova ... [et al.] ; coordinado por Roger Landa; editado por David Alvarado; Manuel Azuaje Reverón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-722-334-7

1. Capital. 2. Marxismo. 3. Capitalismo. I. González Casanova, Pablo II. Landa Reyes, Roger A., comp. III. Landa Reyes, Roger A., ed. IV. Alvarado, David, ed. V. Azuaje Reverón, Manuel, ed.  
CDD 320.5322

Otros descriptores asignados por CLACSO:

El Capital | Capitalismo | Marxismo | Revolución Rusa | Socialismo | Comunismo | Pensamiento Crítico | Filosofía | Política | América Latina

# EL VUELO DEL FÉNIX

## *EL CAPITAL: LECTURAS CRÍTICAS A* 150 AÑOS DE SU PUBLICACIÓN (1867-2017)

**Roger Landa**  
(Coordinador)

**David Alvarado y**  
**Manuel Azuaje Reverón**  
(Editores)

Pablo González Casanova  
Miguel Ángel Contreras Natera  
José Guadalupe Gandarilla Salgado  
Juan José Bautista Segales  
Isabel Monal  
Claudio Katz  
Itsván Mészáros  
Enrique Dussel  
Jorge Veraza Urtuzuástegui  
Roger Landa  
Américo Alvarado  
Renán Vega Cantor  
Franz Hinkelammert  
Marta Harnecker  
Thierno Diop  
Carlos Fernández Liria  
Néstor Kohan

### CLACSO - Secretaría Ejecutiva

**Pablo Gentili** - Secretario Ejecutivo

**Pablo Vommaro** - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

### Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

### Núcleo de diseño y producción web

**Marcelo Giardino** - Coordinador de Arte

**Sebastián Higa** - Coordinador de Programación Informática

**Jimena Zazas** - Asistente de Arte

**Rosario Conde** - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



**Biblioteca Virtual de CLACSO** [www.biblioteca.clacso.edu.ar](http://www.biblioteca.clacso.edu.ar)

**Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales** [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.**

### Primera edición

*El vuelo del fénix. El Capital: Lecturas críticas a 150 años de su publicación (1867-2017)* (Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2018)

ISBN 978-987-722-334-7

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

### CLACSO

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



**Red de intelectuales y artistas  
en defensa de la humanidad**

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# ÍNDICE

<b>Introducción. <i>Das Kapital</i> en sus 150 años (1867-2017)</b> <b>Roger Landa</b>		11
<b>Pablo González Casanova</b> El Capital: clásico de la ciencia crítica		35
<b>Miguel Ángel Contreras Natera</b> Karl Marx y <i>El Capital. Reprise</i> en clave crítica		61
<b>José Guadalupe Gandarilla Salgado</b> La crisis se ha profundizado y Marx está de vuelta: <i>El Capital</i> a siglo y medio de haber sido escrito		99
<b>Juan José Bautista Segales</b> Hacia un Marx del siglo XXI. El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo		121
<b>Isabel Monal</b> <i>El Capital</i> : más allá de la economía política		153
<b>Claudio Katz</b> La Relevancia contemporánea de Marx		165



<b>Itsván Mészáros</b> El ciclo histórico del capital se cierra: el desafío para la salida segura	185
<b>Enrique Dussel</b> Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado	211
<b>Jorge Veraza Urtuzuástegui</b> Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital y medida geopolítica de capital. A 150 años de la publicación del Tomo I de <i>El capital</i> de Marx	227
<b>Roger Landa</b> La alienación como teoría del poder en <i>El Capital</i>	259
<b>Américo Alvarado</b> La Praxis en <i>El Capital</i> de Marx. <i>El Capital</i> de Marx como el diseño de una epistemología crítica que devela el carácter ontosocial y el sentido histórico del capitalismo, como formación social devenida del desarrollo histórico de la praxis humana	291
<b>Renán Vega Cantor</b> El Reino capitalista de la mercancía y sus límites	309
<b>Franz Hinkelammert</b> El ser humano como ser supremo para el ser humano. Más allá de la religión neoliberal del mercado	331
<b>Marta Harnecker</b> <i>El Capital</i> de Marx. Reflexiones desde América Latina	361
<b>Thierno Diop</b> Karl Marx, el marxismo y el África Negra	385
<b>Carlos Fernández Liria</b> Ilustración y capitalismo. Una lectura republicana de <i>El Capital</i>	397
<b>Néstor Kohan</b> Marxismo y guevarismo. Lecturas desde la teoría crítica latinoamericana	419

*A la memoria de  
Itsván Mészáros y François Houtart*



## INTRODUCCIÓN

# ***DAS KAPITAL EN SUS 150 AÑOS*** **(1867-2017)**

Roger Landa

*“La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya transmontado, definitivamente el canon de Marx, sigue siendo válido”.*  
Jose Carlos Marigátegui, *Defensa del Marxismo*

*“El marxismo constituye la filosofía de nuestra época: es insuperable porque las circunstancias que lo engendraron no han sido superadas todavía”.*  
Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*

### **¿A 150 AÑOS DE CUÁL OBRA?**

A comienzos de septiembre del año 1867 bajo la editorial de Otto Meissner aparece en Hamburgo la primera tirada de mil ejemplares del “proyectil más terrible que se haya jamás lanzado contra la cabeza de los burgueses”; se trataba de *Das Kapital: kritik der politischen oekonomie, El capital: crítica de la economía política*. El autor, Karl Marx, que así se expresa de su obra, daba cuenta de la dificultad inherente al proceso de investigación que le había conducido a la exposición de lo que consideraba resultados rigurosamente demostrados bajo su concepción de ciencia. Para el público receptor de la obra quedaron bajo llave las vicisitudes que había conllevado una investigación cuyo laboratorio teórico permanecía oculto detrás de la construcción estéticamente acabada que representaba la obra publicada.

Hoy, gracias a las investigaciones del marxismo crítico sabemos que aquel primer volumen publicado en 1867 por Marx no era sino una pequeña parte de un ambicioso proyecto acariciado, al menos, desde 1843-1844 cuando hace el viraje de la *crítica de la política* a la

*crítica de la economía política* que sentaba las bases materiales del capitalismo, y que luego dilucidaría con mayor sistematicidad teórica al menos desde 1857-1858 en los manuscritos inéditos para la época y que hoy conocemos como *Grundrisse*. Un año después, en 1859, con la publicación de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en su posteriormente controvertido *Prólogo*, Marx dejará constancia de su ambicioso proyecto:

Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial. Bajo los tres primeros investigaré las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en las que se divide la sociedad burguesa moderna; la relación entre los otros tres rubros salta a la vista (Marx, 2008:3).

Y continuaba afirmando: “La primera sección del primer libro que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1] la mercancía; 2] el dinero y la circulación simple; 3] el capital en general. Los dos primeros capítulos constituyen el contenido del presente fascículo” (Marx, 2008:3). Es decir, el proyecto total abarcaba los seis temas enumerados para estudiar el sistema de la economía burguesa, o en otras palabras, el sistema capitalista en su totalidad: 1) el capital, 2) la propiedad de la tierra, 3) el trabajo asalariado, temas análogos a las tres clases que constituyen la sociedad burguesa y bajo los cuales estudiaría las condiciones de realización material de las mismas; y seguidamente: 4) el estado, 5) el comercio exterior y 6) el mercado mundial, es decir, las relaciones que se tejen en el sistema a nivel mundial junto con la expansión de la relación capital. De todo lo proyectado, la publicación de 1859 abarcaba los dos primeros capítulos de la primera sección del primer libro para tratar el tema del capital, esto es, una parte del primer libro del primer tratado dedicado al primero de los seis temas necesarios de investigar para comprender el funcionamiento del sistema burgués en su totalidad.

Precisamente, la primera edición de *El Capital* de 1867, donde Marx vuelve a tratar los temas expuestos en la *Contribución* de 1859, constituye el primer libro, ya completo, de aquellos que debieron ser dedicados al tema del capital, según el mismo Marx reconoce a comienzos del prólogo de esa primera edición. Es esta la fecha que conmemoramos. Sin embargo, más allá de la fecha, ¿celebramos esta edición de *El Capital*? ¿Qué celebramos realmente de *El Capital*? ¿Su mera publicación? Revisemos un poco la historia de este “proyector” que tantos dolores de cabeza ha causado y aún causa a la burguesía mundial.

La segunda edición de *Das Kapital* ve luz a manera de fascículos entre junio de 1872 y mayo de 1873, publicándose como volumen

completo ese mismo año. Ella ya no es una simple reimpresión, sino un edición completamente nueva en muchos aspectos: se incorporan distintos y numerosos pasajes, a la vez que se suprimen muchos otros, se cambian frases de su lugar original, se fusionan textos y párrafos, y se redacta por completo el fundamental capítulo I sobre la mercancía, célula de la sociedad burguesa. Posteriormente, bajo la misma supervisión de Marx se traduce y publica la edición francesa en 1875 la cual, también por la enorme cantidad de textos suprimidos y los agregados en el cuerpo del texto, hacen de esta una verdadera tercera edición del primer libro de *El Capital*, publicada en vida de su autor. La primera traducción de *Das Kapital* fue hecha, para sorpresa de muchos, al ruso, gracias a la diligencia de Nikolai Danielson; sin embargo, esta edición, pese a ser una traducción calificada por Marx como “magistral” (Marx et al, 1981:27), no sufrió mayores modificaciones como para considerarla una edición distinta; el mismo Marx se lamentaba de no haber podido agregar las correcciones que él mismo preparó para la segunda edición alemana.

Por su parte, el entrañable amigo de Marx, Friedrich Engels, a la muerte de aquel, edita y publica otras tres versiones de este mismo libro I. La tercera y cuarta edición alemana en 1883 y 1890 respectivamente, y la primera inglesa en 1887. Para esta faena, Engels se permitió consultar “un ejemplar de la segunda edición alemana y otro de la versión francesa en los que Marx había indicado qué pasajes de ésta debían incorporarse a aquélla, y en sustitución de cuáles” (Scaron 2012:IX). Además, Engels incorpora distintos comentarios y aclaraciones de su autoría. Con ellos, quien fuera en vida uno de sus más cercanos compañeros de lucha política y teórica, legó otras ediciones distintas del libro I publicado por Marx en 1867. Además, también gracias a la labor de Engels, se conocieron por primera vez los libros II y III de *El Capital*, publicados en sendas ediciones en 1885 y 1893, respectivamente. Estos libros habían sido proyectados por Marx, mas uno cuarto, como los necesarios para estudiar lo que, en principio, sería una sección de un único libro dedicado al tema de *El capital* (según vimos en la carta citada arriba), a saber, la sección sobre el capital en general. Al menos, así dejó constancia de su intención en una carta el 13 de octubre de 1866 a su amigo el médico Kugelmann:

Además, la obra completa [*El Capital*] se descompone, en las siguientes partes:

*Libro I. Proceso de producción del capital.*

*Libro II. Proceso de circulación del capital.*

*Libro III. Formas del proceso en su totalidad*

*Libro IV. Contribución a la historia de la teoría*

El primer tomo abarcará los dos primeros libros. El tercer libro llenará, creo, el segundo tomo; y el cuarto el tercero (Marx, 1975:46).

Para la época en que redacta esta carta (1866), lo que era el proyecto de escritura de *El capital* había variado sustancialmente; ya no se trata de analizar el capital en general como una sección, tal y como lo había pretendido entre 1858-1859<sup>1</sup>, sino que la sección terminó convirtiéndose en cuatro libros que ocuparían tres tomos. Así, luego de trabajar el capital en general (incluyendo su producción y circulación, así como la transformación de la plusvalía en beneficio), habría que investigar sus formas más concretas (capital crediticio, por acciones, y la competencia) con ello, se cerraría la investigación en torno al tema del capital, el primero de seis, quedando los cinco restantes aún pendientes. Ahora, es justo preguntarnos, ¿qué sucedió con el amplio proyecto de Marx y cómo insertar este primer tomo de *El Capital* en dicho proyecto? ¿qué sucedió con las otras partes o libros que Marx dedicaría al tema del capital, antes de concentrar sus investigaciones a los otros cinco temas constitutivos de su ambicioso plan? ¿reúne la obra publicada en 1867 y editada varias veces con no pocas modificaciones las conclusiones más acabadas de Marx sobre el primer tema de su proyecto enunciado en 1859, y luego modificado con las investigaciones posteriores? ¿o acaso quedó algo oculto en su laboratorio teórico?

En lo que respecta a la primera cuestión, conocido es que el proyecto de Marx quedó inconcluso tras su muerte y que, de los temas que serían abordados en profundidad, encontramos valiosos pasajes y reflexiones tanto en las distintas ediciones de *Das Kapital* como en otros textos; aunque, como es de esperarse, nunca encontraremos un discurso definitivo sobre dichos temas. No nos detendremos en ello. De mayor relevancia para la presente introducción son las otras dos cuestiones.

Gracias a la obra de investigación llevada a cabo por Enrique Dussel y los equipos de estudio por él coordinados (Dussel, 1994), así como una revisión de la amplia correspondencia de Marx (Marx, 1975, 1977; Marx et al, 1981, Marx y Engels, 1983; entre otras), podemos en la actualidad ordenar arqueológicamente el contenido de aquel plan inicial, y en especial, de la construcción teórica de los distintos contenidos proyectados por Marx para comprender al capital, es decir, de

---

1 Véase tanto el *Prólogo* antes citado de la *Contribución*, como también los distintos “planes” que Marx va concibiendo para la época de redacción de los *Grundrisse*, Marx 2009a:29-30, 162-163, 203-204, vol. I, y en especial 237-246 vol. III.

sus investigaciones sobre el primer tema de su proyecto inicial para analizar el sistema de la economía burguesa en su totalidad.

En efecto, tanto la edición de 1867 como la edición de 1873 con la reelaboración del famoso capítulo I y la introducción de la sección autónoma sobre el fetichismo de la mercancía, podemos considerarlas como parte del proceso de investigación de la *cuarta redacción* de *El Capital*; véase bien que hablamos de *redacción* no de edición o publicación. Las ediciones al cuidado de Engels, si bien no deben ser atribuidas al propio Marx, sí deben ser tomadas por su propio valor político y científico de quien fuera no sólo compañero de batallas de Marx, sino también un teórico de gran potencia (pese a ser objeto de grandes críticas del marxismo actual), así como incansable paladín de la lucha contra el capital y sus personificaciones burguesas. Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *cuarta redacción*? ¿cuáles fueron las anteriores? De entrada, digamos que estamos ante un texto en cuyo proceso de construcción científica tuvo, al menos, cuatro redacciones en distintos períodos biográfico-intelectuales de su autor, y con distintos desarrollos y descubrimientos científicos de acuerdo a los progresos de las investigaciones propias.

En efecto, los contenidos categoriales críticos y los progresivos descubrimientos de Marx que serán vertidos como conclusiones científicas en un todo estético en 1867 y luego 1873, podemos arqueológicamente ubicarlos con la redacción de los manuscritos de 1857-1858, conocidos como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Marx, 2009a). La época corresponde a la estancia londinense de Marx en la cual, desde 1851, visita asiduamente la biblioteca del Museo Británico de donde surgen más de cien cuadernos de investigaciones, apuntes, lecturas y reflexiones. Precisamente, la *primera redacción* de *Das Kapital* corresponde a los siete cuadernos redactados por Marx para los años indicados. En ellos comienza la construcción teórica del concepto de capital en general y sus distintas determinaciones, hace un abordaje de temas importantísimos como las formaciones que preceden a la formación capitalista (cuyo desconocimiento hace incomprendible el famoso *Prólogo* de 1859) o de la acumulación originaria, discute el tema del dinero con un discurso propio, expone el problema del valor como autovalorización que se conserva y crece a partir de la apropiación de trabajo vivo, entre otros temas; a estos cuadernos se agrega el cuaderno *M* que contiene la *Introducción* de dichos manuscritos con valiosas anotaciones metodológicas. Hasta el momento, Marx tenía la intención de trabajar el capital en general como una sección, a la cual se agregaría las secciones de: acumulación del capital, circulación del capital, capital crediticio, el capital como mercado monetario y, finalmente, el capital como fuente



de riqueza en el sociedad burguesa. Además, ya tenía divisado su extenso plan de seis temas para comprender la totalidad de la sociedad moderna capitalista (Marx, 2009a:203-204). En definitiva, se trata de la primera redacción en sentido científico de *El Capital*, aunque los resultados no estaban del todo claros para el propio Marx, por lo que no ve luz editorial.

De esta oscuridad en los propios resultados, así como el carácter de borrador-investigación de los manuscritos daba cuenta el mismo Engels quien, habiendo leído uno de los cuadernos redactados por Marx en la época, le comenta en un carta en abril de 1858: “He dedicado mucho tiempo al estudio de la síntesis de tu primer cuaderno, que es realmente una síntesis muy abstracta, como la brevedad inevitablemente lo imponía, y muchas veces me cuesta gran esfuerzo comprender las transiciones dialécticas, pues me escapa todo lo que sea pensamiento abstracto” (Marx, 1977:665). En especial, el capítulo sobre el capital es el que más trabajo dará a Marx, quien decide publicar en la *Contribución* únicamente lo que, para él, tenía esclarecido científicamente: los capítulos de la mercancía y el dinero (aunque posteriormente estas mismas cuestiones tomará nuevas complejidades).

De los resultados de sus estudios en ese período surgirá la *Contribución* de 1859, así como su famoso *Prólogo*, sustentado en las investigaciones de los *Grundrisse*. La *Contribución* bien puede ser vista como una primera muestra de los resultados de estas primeras investigaciones, así como el comienzo de las nuevas reflexiones. Ella contiene el capítulo sobre el dinero y sobre la mercancía que serán ubicados como una sección en la versión definitiva del plan de *El Capital* (aunque con distintas variantes de importancia, como por ejemplo, el añadido ya mencionado sobre el fetichismo).

Posteriormente, entre 1861-1863, Marx redacta otros 23 cuadernos que podemos considerar la *segunda* redacción de *El Capital*. Inmediatamente después, entre 1863-1865, redactará otros 1220 folios manuscritos considerados como la *tercera* redacción de *El Capital*. De estos manuscritos, tanto los de 1861-1863 como los de 1863-1865, Marx no publicará nada en vida; y sólo recientemente se han comenzado a editar por completo.

En la *segunda redacción*, entre el 61-63, Marx continúa su investigación/construcción categorial, adentrándose no solamente en temas ya trabajados en los *Grundrisse* como la transformación del dinero en capital o de la producción de plusvalor en sus modalidades absoluta o relativa, sino también pone a prueba el mismo sistema categorial que está construyendo al discutir con los economistas burgueses. De la misma contrastación de sus categorías con los resultados de los economistas burgueses, Marx logra aclarar temas

para sus propias investigaciones. En una carta de marzo de 1862, le comenta a Engels:

Te diré de paso que, por fin, he llegado a poner en claro la porquería de la renta del suelo (aunque no pienso indicarla siquiera en esta parte de la obra). Hacía mucho tiempo que tenía mis *misgivings* acerca de la plena justeza de la teoría de R[icardo], y por fin he descubierto el truco. Desde que no nos vemos, he hecho también otros descubrimientos nuevos, muy bonitos y sorprendentes, sobre las materias tratadas ya en este tomo (Marx, 1977:666-667).

Precisamente, para Dussel,

la categoría fundamental que Marx descubre en los *Manuscritos del 61-63* es la de *precio de producción*, lo que le permite afirmar que, por sobre el precio de producción, la agricultura puede sostener un precio mayor desde donde se paga dicha renta. Estos temas, por ejemplo, no corresponden ya con el libro I, sino con la parte del discurso dialéctico que se expondrá en el libro III de *El Capital*, desde el horizonte más concreto de la *competencia* (Dussel, 1990:31).

En definitiva, se trataban de años de investigación continua, de descubrimientos, de innovación científica e invención categorial. Investigaciones que sufrían no pocas interrupciones, como sabemos por las penas y vicisitudes de la vida londinense de Marx. Por ejemplo, el 15 de marzo de 1862 le comenta a Engels que “no avanzo lo que debiera en mi libro, el trabajo se ve interrumpido, mejor dicho, suspendido semanas enteras por los trastornos domésticos” (Marx, 1977:666). Sin embargo, no deja Marx de hacer profundos estudios históricos que le llevan a nuevos descubrimientos. Es el caso, por ejemplo, de sus estudios sobre tecnología, que le llevan a redactar varios cuadernos y a precisar el par categorial de subsunción formal y subsunción real del trabajo (Marx, 1983) así como comprender el impacto de la aplicación tecnológica de la innovación científica en el desarrollo de las fuerzas productivas (Marx, 1982).

Por su parte, en los manuscritos de 1863-1865, esto es, en la *tercera redacción*, Marx redacta por primera vez los tres primeros libros de *El Capital*, de los cuales, exceptuando el llamado *Capítulo VI inédito* (Marx, 2009b), se han perdido los folios correspondientes al libro I<sup>2</sup>. De esta época, entonces, data la primera redacción de los

---

2 A este respecto, Dussel afirma que: “Pienso que era de tal manera parecido al texto de la “Cuarta redacción”, que Marx lo fue destruyendo al terminar de modificarlo o copiarlo en la redacción definitiva de 1886” (1994:232)

libros de *El Capital* dedicados a la circulación del capital (libro II) y a la producción-circulación en su conjunto (libro III). En verano de 1864 Marx comienza la redacción del libro III, que interrumpirá en diciembre de ese año, para entregarse a escribir de una sola vez el libro II de su investigación sobre el capital en general, redacción que le ocupa hasta mediados de 1865. El 31 de julio de ese año le escribe a Engels:

En lo tocante a mi libro, voy a serte franco. Me faltan todavía por escribir tres capítulos para terminar de la parte teórica (los tres primeros libros). [Es decir, seguramente ya tenía para el momento escrito el libro II sobre el proceso de circulación y sólo le restaba terminar el III] Luego, me queda por redactar el libro cuarto, el de la historia de las doctrinas, que es para mí, relativamente, la parte más fácil de todas, puesto que todos los problemas han quedado resueltos en los tres primeros libros y este último no será, por tanto, más que un repetición en forma histórica (Marx, 1977:672).

Las partes de los capítulos restantes las terminará de escribir Marx para diciembre de ese año 1865. Así, “en diciembre de 1865 –comenta Dussel– tiene Marx, por primera vez en su vida, los tres libros de su obra ante sus ojos, como un todo orgánico. Es la primera parte de cuatro (las restantes: la competencia, capital crediticio y accionario), de seis tratados (los restantes: la renta, el salario, el Estado, la relación entre los Estados, el Mercado mundial)” (1994:234). Es decir, el capital en general, pasó de ser una sección (en 1859) a convertirse en cuatro libros; con al *tercera redacción*, Marx alcanzaba por vez primera a escribir los tres primeros libros de su tratado sobre el capital. Aún así, Marx no publica nada de lo escrito, ¿por qué? En principio, podemos aducir el famoso texto de la misma carta anteriormente citada, donde le comenta a Engels:

Cualesquiera que puedan ser sus defectos, la ventaja de mis obras consiste en que forman un todo artístico, lo que sólo se consigue con mi método de no dejar jamás que vayan a la imprenta antes de que estén terminadas (Marx, 1977:672).

Sin embargo, el problema de la “esteticidad” de su obra no iba desligado a lo que eran sus descubrimientos científicos y creaciones categoriales. En este sentido, al ser esta igualmente una etapa de descubrimientos, queda claro que para Marx el asunto investigado no estaba suficientemente trabajado o aclarado como para verter en una exposición “estéticamente acabada”. En efecto, para el Marx maduro:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexa interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real (Marx, 2012:19).

Es decir, si bien el proceso de investigación difiere del proceso de exposición, no se puede exponer algo si aún no está completamente investigado, descubiertas todas sus determinaciones, encontradas las relaciones y explicadas con categorías que respondan científicamente al movimiento de la realidad, es decir, que no muestren sólo los fenómenos, sino la esencia oculta tras ellos. Entonces, para el Marx de la *tercera redacción* de *El Capital*, aún faltaban “cabos” por atar. Muchos de ellos, no los terminará de atar jamás.

Finalmente, entre 1866 hasta 1883, tenemos la *cuarta* y última redacción de *El Capital*. Última, pues Marx no logró vivir mas para culminar la redacción *completa* de su gran obra. Sin embargo, de esa época es la primera y segunda edición publicada del libro I, ya mencionadas, así como la edición francesa. Igualmente, en este período Marx volverá a trabajar los libros II y III de *El Capital*, haciendo una nueva redacción de los mismos y cuyos ejemplares en borradores habrán de ser los que utilice Engels para publicar sendas ediciones en 1885 y 1893 respectivamente. Estas ediciones se harán sin tomar en cuenta los manuscritos de 1863-1865, mucho más completos en cuanto a la investigación de los temas referidos de ambos libros, aunque con partes que igualmente quedaron sólo en esbozo.

Al igual que las anteriores, nos encontramos con una etapa de descubrimientos, así como de afinación de las categoría ya desarrolladas. Es el caso, por ejemplo, de su *teoría del valor*, en la cual, es con la segunda edición del libro I de *El Capital* en 1873, que Marx distingue más claramente entre *valor* como substancia y *valor de cambio* como magnitud de la substancia.

Además, al final del período, Marx estudia asiduamente temas como el problema agrario ruso, discutiendo con los populistas rusos, hace renovados estudios sobre etnología, de los cuales el *Cuaderno Kovalevsky* es una buena muestra (Marx, 2015: 101-163), entre otros. La famosa carta enviada a Vera Zasúlich el 8 de marzo de 1881, y cuyos borradores previos están disponibles para su revisión (Marx, 2015:167-204), da muestra certera de la capacidad de Marx para profundizar cada vez más, tanto en sus investigaciones anteriores, como en sus propios planteamientos científicos. En efecto, allí Marx aclara que el movimiento que culminó como resultado en la formación del

capitalismo en Inglaterra está restringido “a los países de Europa occidental”, de allí que le afirme a la militante rusa que:

El análisis presentado en *El Capital* no da, pues, razones en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia [...] (Marx, 2015:203-204).

No es casual, entonces, que pensadores tan disímiles, pero críticamente situados en sus respectivas realidades, como lo fueran el ruso Nikolai Danielson (Aricó, 1981) y el peruano José Carlos Mariátegui (2007), ambos sin conocer estas reflexiones de Marx, el primero a fines del siglo XIX, y el segundo en las primeras décadas del siglo XX, expusieran acuciosamente la necesidad de transformación de las sociedades colonizadas y dominadas por los países capitalistas centrales desde la potencialidad latente en el núcleo de aquellas civilizaciones dominadas por la expansión de la relación capital, pero cuyo decurso histórico las llevaría por derroteros distintos a los seguidos por el occidente moderno capitalista.

Lo que encontramos en *El Capital*, entonces, es el resultado de un proyecto inacabado por pensar la realidad esencial del sistema de explotación más despiadado que ha conocido la humanidad. Desde el punto de vista biográfico, pues, el titánico proyecto de *El Capital* quedó inacabado. Más importante aún es que, desde el punto de vista de la historicidad del capitalismo, se trataba de un proyecto inacabable. En una carta escrita a su amigo Kugelmann en diciembre de 1862, Marx, comentando el capítulo sobre “el capital en general”, que debió publicar como continuación de la *Contribución*, y que será el *libro I* que definitivamente se imprimirá en 1867, afirma lo siguiente:

Me alegró mucho ver por su carta que usted y sus amigos, han tomado tan vivo interés en mi *Crítica de la Economía Política*. Ya actualmente está terminada la segunda parte, es decir, que sólo falta revisarla y pulirla para la imprenta. Serán más o menos unos treinta pliegos. Es la continuación del fascículo I, pero la obra aparecerá por separado con el título de *El capital; Contribución a la crítica de la Economía Política* sólo figurará como subtítulo. En realidad, este trabajo abarca únicamente lo que hubiera debido constituir el tercer capítulo de la primera parte: “El capital en general”; de mono que no incluye la competencia de los capitales, ni el crédito. Contiene lo que los ingleses llaman *the principles of political economy* [los principios de la economía política]. Es (junto a la primera parte) la quintaesencia; su desarrollo ulterior podría fácilmente realizarlo otra persona, sobre la base de lo que ya

está escrito por mí (con la única excepción, tal vez, de la relación en las diversas formas de estado y las distintas estructuras económicas de la sociedad) (Marx, 1975:19).

En efecto, debemos a Marx el haber descubierto el funcionamiento esencial que rige al sistema capitalista en su totalidad, “en general”. Pero el desplazamiento del horizonte hermenéutico efectual impone a las construcciones de posibles alteridades al sistema capitalista la continuación del proyecto de *El Capital*, no como exégesis, sino como *construcción de un horizonte crítico que explique las condiciones de factibilidad para la superación del sistema capitalista en su conjunto*. El reconocimiento de Marx es fundamental, pues sale al paso a discusiones sinsentido sobre el “verdadero” Marx, y abre posibilidades para las construcciones concretas de acuerdo a las necesidades, contradicciones y problemas de las realidades históricamente concretas.

Lo que conmemoramos con el presente volumen es, entonces, la más ardua tarea de investigación crítica para la comprensión científica de los fundamentos del capitalismo que se haya emprendido jamás, y que ha sido continuada en clave creadora por las distintas tradiciones del marxismo crítico. Sólo dentro de este amplio horizonte podemos, por consiguiente, comprender la impronta que supuso la publicación y difusión de la primera y distintas ediciones, traducciones y borradores de *El Capital: crítica de la economía política*, así como del ambicioso proyecto que Marx dejó en boceto. A 150 años de *Das Kapital* aún urge su continuación crítica constructiva.

### **MARX Y ¿MARXISMO?**

En este sentido, no queremos retomar la sempiterna discusión en torno al Marx verdadero frente a sus apologistas, un Marx “sin ismos”. Tampoco interesa aquí la denuncia inacabada de lo que fueron y son las distintas escuelas o tribus marxistas. La madurez político-espiritual de los pueblos de América Latina y el Caribe también han dejado su impronta en la constitución del marxismo crítico. En efecto, una de las singularidades del marxismo (incluyendo a Marx) es la “inusual capacidad que este *corpus* teórico ha demostrado para enriquecerse en correspondencia con el desenvolvimiento histórico de las sociedades y de las luchas por la emancipación de los explotados y oprimidos por el sistema” (Boron, 2006:36). No por casualidad, lo que recogemos en el presente volumen es un amplio abanico de aportes teóricos desde, con y más allá de *El Capital* que tienen en conjunto el mismo horizonte hermenéutico material, a saber, *la construcción de alternativas históricamente factibles al dominio metabólico del capitalismo sobre nuestros pueblos*.

## CIENCIA CRÍTICA Y ACTUALIDAD CONTEMPORÁNEA DE *EL CAPITAL*

El texto de Pablo González Casanova con el cual abrimos el volumen sitúa *El Capital* dentro de lo que él denomina *ciencia crítica*, a saber, el estudio de las causas esenciales que mueven al sistema capitalista en su conjunto, por lo que, para él, al leer *Das Kapital* “es necesario recordar siempre, que no es una obra de economía política sino de crítica científica al capitalismo”. De allí que González Casanova apunte la necesidad de que los pueblos que luchan por su liberación se acerquen al conocimiento de dicha ciencia crítica, como un paso fundamental en la superación del sistema de explotación que los domina. No es casual, entonces, que el autor exponga la imbricación entre la ciencia crítica construida por Marx y la historicidad de las revoluciones de América Latina y el Caribe en sus procesos de construcción política concreta. Así, en la actualidad, se hace “indispensable pensar y luchar por un sistema en que la democracia sea socialista y el socialismo sea democrático, lo cual constituirá la verdadera revolución”.

El texto que sigue, autoría de Miguel Ángel Contreras Natera, se inscribe, precisamente, en aquella perspectiva de ciencia crítica abordada por González Casanova. Contreras nos recuerda la potencialidad combativa de la ciencia contenida en *El Capital* para desmontar el fetichismo que se cierne sobre las subjetividades y que cosifica la totalidad de la vida histórica. Desde este horizonte, el texto hace una exposición de la capacidad explicativa de *El Capital* y la acuciante actualidad de sus postulados fundamentales en la larga trayectoria de transformación del capitalismo histórico. Las distintas discusiones en torno a este tópico confluyen, para el autor, en la necesidad de construir una alteridad a la modernidad capitalista científicamente desmontada en *El Capital* de Marx.

Por su parte, José Guadalupe Gandarilla Salgado, en sintonía con la dilucidación de la ciencia crítica expuesta por Marx, destaca la impronta actual de la teoría del fetichismo como comprensión de los fundamentos ocultos tras formas aparentes, fenoménicas, las cuales no hacen sino encubrir la reproducción de las relaciones de dominio del capital sobre el metabolismo social; dominio que se despliega en la absolutización cosificada del valor sobre el valor de uso y, por tanto, sobre el trabajo vivo. De allí que, para él, el proceso de desfetichización del mundo pasa por reivindicar los procesos y entramados comunitarios que permitan sentar las bases de una nueva política, esto es, el ejercicio de un poder que se oponga al sujeto-capital. Allí encontramos un amplio espacio para la construcción de nuevas determinaciones analíticas que no pueden obviar la impronta de *El Capital*.

### **MARX RENOVADO PARA EL SIGLO XXI**

La contribución de Juan José Bautista Segales reconoce la necesidad de pensar a Marx haciendo explícito el lugar de enunciación desde el cual se lee *Das Kapital*. Con ello, el autor da cuenta de la necesidad de actualizar un Marx del siglo XXI de acuerdo a las necesidades concretas y problemas políticos que el horizonte de transformación del capitalismo en la actualidad el Tercer Mundo demanda. Para él, una muestra de la recepción actualizada de Marx es la lectura hecha por el filósofo Enrique Dussel a las *cuatro redacciones* de *El Capital*. Según argumenta Juan J. Bautista, dicha recepción conlleva recenterar la crítica al capitalismo hecha por el marxismo durante el siglo XX, para localizarla radicalmente como crítica del fundamento civilizatorio del capitalismo, a saber, la modernidad. Entonces, la dialéctica de la producción-consumo como relación en que el capital reproduce subjetivamente a la modernidad es clave para comprender el proceso de dominación del capitalismo. Desde allí, el punto de partida para la transformación socio-histórica de la modernidad capitalista lo encontramos en el enfrentamiento a las relaciones sociales de dominación que son subjetivizadas por las y los sujetos mediante el consumo de las mercancías capitalistas.

### **MATERIALISMO HISTÓRICO Y ECONOMÍA POLÍTICA CRÍTICA**

El texto elaborado por Isabel Monal recupera en tono polémico la cuestión de la concepción materialista de la historia, para mostrar la complejidad que supone la actualidad de *El Capital* frente a la debacle del capitalismo en crisis. Para la autora, *El Capital* debe ser comprendido en el contexto de construcción intelectual de toda la obra teórica de Marx y, más específicamente, de la concepción materialista de la historia. Para ella, dicha concepción no puede ser reducida unilateralmente a la crítica de la economía política. El materialismo elaborado por Marx es, entonces, tanto resultado lógico-conceptual como exigencia de la historicidad del desarrollo de *El capital*. A partir de allí se comprende la imposibilidad de reducir el movimiento de la realidad a la determinación de un sólo factor, como por ejemplo hizo el economicismo del siglo XX. Así, es necesario comprender *El capital* y la concepción materialista de la historia que aporta como una visión multidimensional, compleja y no reductivista de la realidad que permite comprender la interacción de los diversos factores que intervienen en la conformación y desarrollo de la sociedad capitalista, así como de su posible transformación. Siempre, claro está, situando la perspectiva en las condiciones concretas de cada situación a transformar.

La contribución de Claudio Katz que hemos incluido hace una síntesis de los más variados aportes de Marx y de la actualidad de



la economía política crítica de *El Capital* para comprender las dinámicas del mundo contemporáneo. Para Katz, *El Capital* “continúa suscitando apasionadas adhesiones y fanáticos rechazos, pero ya no ejerce la enorme influencia que tuvo en la década del sesenta y del setenta. Tampoco padece el olvido que acompañó al desplome de la Unión Soviética. Ningún investigador de peso ignora actualmente el significado del libro y las relecturas traspasan la academia e influyen sobre numerosos pensadores”. En este marco, para el autor, los argumentos de *El Capital* no sólo no se han podido refutar, sino que: la continuidad de la extracción de plusvalía y transformación de los medios para apropiarse de ella, la expansión de la desigualdad, intensificación de la explotación y el permanencia del desempleo, la recurrentes y cada vez más profundas crisis de sobreproducción del capital, la imbrincación entre capital productivo y capital financiero sobre el suelo común de la explotación del trabajo, el crecimiento contradictorio del capital a nivel mundial que derriba al mismo tiempo que coloca obstáculos a su expansión, la complejidad de la relación centro-periferia, la violencia inherente al sistema que se expresa en el imperialismo, los fundamentos del proyecto socialista y la coherencia militante, no sólo son tópicos bien argumentados y científicamente fundados por Marx, sino que otorgan a su obra principal una actualidad irrefutable.

### **LA CRISIS DEL CAPITALISMO Y LA SUPERACIÓN DEL ESTADO**

El texto de Itsván Meszáros (quien falleció recién nos enviará su contribución) se inscribe en una de las discusiones más polémicas e importantes de nuestra contemporaneidad, a saber, la comprensión de la actual crisis del capitalismo y la situación del Estado para la superación de la misma. Meszáros, que antes de morir se encontraba trabajando en lo que sería su última gran contribución, argumenta que la actual crisis del sistema no es una más de las cíclicas que ha tenido en otros períodos, ni siquiera un crisis particular a lo interno del mismo, sino una crisis estructural que se expresa como cierre del ciclo histórico del mismo capital. A su entender, este cierre del ciclo de expansión del capital sobre la humanidad resulta de una peligrosidad enorme, pues trae consigo la posibilidad de una destrucción absoluta de la humanidad a costa de mantener la irracionalidad del crecimiento del capital, pues sus personificaciones burguesas se resisten a toda costa al cierre del sistema. Para él, en torno a las determinaciones del inevitable cierre del ciclo del capital, se enfatiza el poder de control del Estado-Leviatán por sostener la producción destructiva del capital, por lo que la solución para salir de la amenaza de destrucción total pasa por el establecimiento de una igualdad sustantiva que erradique

de manera total las formaciones de Estado jerárquicas, así como las relaciones jerarquizadas entre distintos Estados.

El aporte de Enrique Dussel se mueve, precisamente, en el horizonte de la polémica discusión en torno a la disolución del Estado. En discusión con las propuestas de Mészáros, Dussel propone una tesis para comprender el problema de la disolución del Estado entendiendo que dicha disolución es un postulado para la acción; esto es, se trata de una formulación no alcanzable en términos empíricos, pero que es necesaria para emprender y orientar las transformaciones prácticas. Desde allí, haciendo un recorrido por distintos textos de Marx, Dussel propone continuar lo que hubiese sido la reflexión propia de Marx sobre el Estado, argumentando la necesidad de repensar el poder del Estado dada una situación revolucionaria o post-revolucionaria en la cual el ejercicio del poder político por parte de las clases populares, del pueblo en sentido estricto, deba considerar que dicho poder que detentan no es meramente instrumental, sino esencial para impulsar una política de representación (delegada y obedencial) y de participación (en todos los niveles) del pueblo como sujeto político fundamental de las transformaciones del sistema capitalista.

### **ALIENACIÓN, SUBSUNCIÓN DEL TRABAJO Y MEDIDA GEOPOLÍTICA DEL CAPITAL**

La contribución que nosotros hemos preparado para el volumen buscar mostrar la validez del problema de la alienación enfocado ya no desde las perspectivas antropológicas de las discusiones del pasado siglo, sino desde una perspectiva del poder como dominación. De lo que aquí se trata es ver en la alienación la síntesis de los procesos históricos mediante los cuales la relación capital logra construir las mediaciones necesarias para dominar la capacidad viva de trabajo y los sujetos y pueblos enteros que la poseen como capacidad inherente a su corporalidad. Así, para nosotros, el problema de la alienación y, por tanto, de la dominación en el sistema capitalista, se impone como proceso de escisión entre clases trabajadoras y condiciones de reproducción de la vida material, para luego subordinarlas al proceso de reproducción del capital. Sobre dicha escisión/subordinación, el capitalismo construye y sostiene las relaciones de dominación que extiende a todo el metabolismo mundial.

Por su parte, la contribución de Jorge Veraza Urtuzuástegui expone un tópico que ha venido desarrollando en diversas ocasiones, a saber, la reconstrucción arqueológica de la categoría por él propuesta de *medida geopolítica del capital*. Ella se sostiene sobre el par categorial desarrollado por Marx de *subsunción real* y *subsunción formal del trabajo* bajo el capital. Para Veraza, entonces, la expansión del capi-

tal que se desarrolla según va subsumiendo formal y/o realmente de manera diferenciada y concomitante dimensiones de reproducción de la vida y espacios geográficos, determina la medida de acuerdo a la cual se tejen las relaciones de dominación nacional, continental y mundial. En definitiva, se trata de una geopolítica del capital en tanto expansión de sus procesos de dominación sobre el metabolismo mundial como subordinación de los procesos de reproducción bajo la lógica de valorización. El cierre de dicho proceso, según argumenta Veraza, se produce como subordinación real del consumo bajo el capital y se expresa en la degradación civilizatoria mundial por el consumo de valores de uso nocivos para la vida, y la proletarización de la humanidad que actualiza la revolución proletaria internacional. A esta subordinación del consumo le corresponde un fetichismo cósico “caracterizado porque en él no es la mercancía sino la cosa misma en tanto valor de uso nocivo la que trastorna la conciencia de los agentes sociales” para tanatizar la vida social. Para enfrentar esta situación, es necesario la universalización de la democracia directa mediante la democracia participativa.

### **EL REINO DE LA MERCANCÍA Y LA RELIGIÓN DEL MERCADO**

El aporte de Renán Vega Cantor se centra en la facticidad con la cual Marx caracteriza al modo de producción capitalista desde el primer capítulo de *El Capital*, a saber, el estar conformado por un “cúmulo de mercancías”; hecho que es ampliamente constatable en la actualidad. Vega argumenta que la relación que establece el capitalismo entre mercancía y la sociedad supone la producción de un tipo de consumo y un sujeto de consumo fundado en la exacerbación las necesidades y reproducción un conjunto de necesidades ficticias. Dicha dinámica, dentro de la polarización social que conlleva el sistema, supone que la mayoría de la población mundial no pueda satisfacer sus necesidades básicas, mientras que sobre su trabajo se crea el cúmulo de mercancía que alimenta el consumo compulsivo de una minoría que, a fin de cuentas, lo que hace es reproducir las ganancias de los capitalistas. La forma fetichista que adquiere la mercancía en el capitalismo oculta esta realidad que es destructiva tanto de las personas sometidas a la compulsión de su producción-consumo, como a la misma naturaleza que se la somete a una explotación ilimitada de sus recursos finitos. De allí que los límites del capitalismo vengan dados por los mismo límites ambientales, tecnológicos, demográficos, laborales y energéticos que enfrenta la forma mercancía; límites que deben ser superados mediante principios claros que guíen la formación de un nuevo modo de producción.

Por su parte, sobre este reino de la mercancía y su mistificación fetichizada se funda la crítica de la religión que Marx realiza, y que se

desarrolla como crítica de los dioses terrestres. Este tópico es abordado de manera *sui generis* por el texto de Franz Hinkelammert. Para él, la crítica del fetichismo es una crítica a la religión; más específicamente, una crítica a aquellas relaciones en que –en palabras de Marx– “el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Así, para el autor, no se trata de imponer un Dios verdadero o falso, sino de hacer del ser humano el criterio de verdad para evaluar cualquier Dios o religión, incluyendo los dioses terrestres como el dinero, la mercancía o el mercado. Esta apertura a la crítica de la religión en Marx permite ubicarlo dentro de una larga tradición judío-cristiana donde el ser supremo para el ser humano es el mismo ser humano. Bajo este mismo criterio se puede entender que las imaginaciones transcendentales de: libre mercado y planificación perfecta, sean ambas empíricamente irrealizables. La cuestión reside, entonces, en un cambio de juicio sobre la realidad en su totalidad.

### **PRAXIS, CONCIENCIA Y EPISTEMOLOGÍA**

El texto de Américo Alvarado expone el problema clásico de la *praxis* enfocando su lectura en *El Capital* de Marx. Para el autor, dicha obra significa una ruptura epistmeológica en la comprensión del capitalismo como formación social cuyo desarrollo histórico se fundamenta en la cosificación de la actividad de reproducción del vida, a saber, el trabajo. Así, para Alvarado, Marx muestra que el capitalismo se sostiene sobre la praxis autocreadora del ser humano pero, al cosificarlo, lo vuelve trabajo alienado. De allí que la desalienación del trabajo se convierta en un imperativo para la superación del capitalismo como sistema de dominación del metabolismo mundial. Sin embargo, esta tarea supone también la construcción de una conciencia que no responda a la cosificación social impuesta por el sistema, sino a la praxis de liberación de las clases trabajadoras. Precisamente, *El Capital*, “es el fruto histórico del desarrollo de la praxis humana, donde ésta ha adquirido la mayor dimensión de su propia conciencia, la crítica de sí misma como arma de su transformación revolucionaria”.

### **EL CAPITAL DESDE AMÉRICA LATINA**

La contribución de Marta Harnecker realiza un abordaje de la actualidad de *El Capital* desde los procesos de transformación política más recientes acaecidos en América Latina y el Caribe. La autora reconoce que una lectura no dogmática de *El Capital* debe entender que Marx estudia la formación capitalista en general y las leyes de su funcionamiento, pero no las formaciones concretas y las determinaciones históricas de dichas leyes. Desde allí, recupera la reflexión

madura de Marx cuando reconoce la posibilidad de una transición al socialismo para los países periféricos y atrasados con respecto al occidente capitalista. En ese sentido, para Harnecker los procesos más recientes de revolución política en el continente muestran la posibilidad de avanzar hacia la construcción del socialismo sin haber desarrollado al máximo las fuerzas productivas, como en los países de capitalismo avanzado, sino desde el poder en el gobierno y el fortalecimiento de la organización y participación popular en el ejercicio de dicho poder. En el escenario latinoamericano, la autora destaca la impronta de Hugo Chávez y la Revolución Bolivariana en la construcción institucional del socialismo mediante la construcción de una nueva estructura jurídica y un nuevo sistema político (proceso constituyente), la transformación de las viejas instituciones y la creación de nuevas, el desarrollo de una nueva correlación de fuerzas regional entre otros aspectos. Igualmente, el texto analiza los nudos problemáticos en torno a la transformación de las relaciones de producción capitalistas y las estrategias para lograrlo, enfocadas desde la cuestión de los tipos de propiedad, la participación de las y los trabajadores, y la planificación en distintos niveles. Finalmente, la autora recuerda que toda transición al socialismo debe tener como criterio de sus decisiones el objetivo de alcanzar un pleno y libre desarrollo de la sociedad, de cada uno de sus sujetos, con un metabolismo armónico con la naturaleza.

### ***EL CAPITAL Y EL ÁFRICA NEGRA***

El capítulo preparado por Thierno Diop pasa un recuento de la relación tardía del África negra con la obra cumbre de Marx, así como su impronta a nivel de la comprensión de las características propias del devenir histórico de aquel continente. Para Diop, si bien la comprensión de los problemas actuales del África negra pasan por un manejo adecuado del aparato categorial desarrollado por Marx, es igualmente necesario continuar la dialéctica de construcción de dicho arsenal teórico para enriquecerlo con las determinaciones que otorgan las características propias del continente. De allí que Diop destaque los aportes de Cheikh Anta Diop (1923-1986) y Amilcar Cabral (1924-1973); el primero, como egiptólogo que logró desde una perspectiva decididamente marxista un recentramiento de la civilización africana en la historia mundial; el segundo, como líder político del movimiento de liberación nacional de Guinea Bissau y las islas de Cabo Verde, que abordó el problema del colonialismo desde la perspectiva materialista introduciendo elementos característicos de los procesos culturales propios de los países a cuya liberación se entregó.

### **UNA LECTURA REPUBLICANA DE *EL CAPITAL***

Finalmente, hemos decidido incorporar dos entrevistas. En la primera entrevista, que le hiciéramos a Carlos Fernández Liria, se aborda su particular lectura de *El Capital*. Ella está caracterizada por reconstruir el pensamiento de Marx en tanto fundador no reconocido de la economía política como ciencia. Así, Marx en *El Capital* se dedica a estudiar científicamente –en sentido de ciencia moderna– el sistema capitalista en su conjunto. Entonces, para Liria, Marx es un pensador moderno en tanto que *El Capital* puede ser leído como una crítica a los fundamentos que sostienen al sistema capitalista, los cuales, serían incompatibles con el ideal de la sociedad moderna de una sociedad emancipada. Para él, la incompatibilidad entre modernidad y capitalismo puede ser demostrada desde una aproximación republicana a *El Capital* de Marx. Dicha interpretación se sostiene sobre los conceptos de *independencia civil*, *igualdad*, y *libertad* como principios fundamentales que constituyen a la modernidad.

### ***EL CAPITAL* DESDE LA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA**

La segunda entrevista que incluimos, realizada a Néstor Kohan, puede ser dividida en dos partes. En la primera, se discute desde la teoría crítica latinoamericana la potencialidad de una lectura de Marx situada y políticamente comprometida con la historia de las luchas del continente. Además, se argumenta al actualidad y significación de su teoría del fetichismo, se discute el problema del sujeto revolucionario y la construcción de la hegemonía a partir de la construcción de correlación de fuerzas, así como las propuestas post-modernas sobre la categoría de totalidad. En la segunda parte de la entrevista, se hace una breve exposición de la figura rebelde del Che Guevara, su concepción del socialismo, así como un recorrido por las influencias político-intelectuales que tuviese el joven Ernesto Guevara durante su formación antes de incorporarse al movimiento revolucionario dirigido por el Comandante Fidel Castro Ruz.

### **LAS DISPUTAS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO Y LA IMPRONTA DE *EL CAPITAL***

Sin lugar a dudas vivimos en un mundo convulsionado. Sin agotarse aún el acontecimiento político-espiritual de la invasión estadounidense en Afganistán y luego en Iraq que vinieron a consolidar el neoliberalismo disciplinario en ascenso desde el 11 de septiembre de 1973, al estallido de la crisis financiera de 2008 le siguió una nueva invasión. Así, la destrucción de Libia ante la rabia de los explotados del Tercer Mundo que no pudieron evitarlo, y el cruce de brazo de las grandes potencias que no quisieron hacerlo, supuso un puente para la nueva

confrontación inter-potencias en suelo Sirio que aún hoy se mantiene. No cabe duda que en suelo sirio se juega una parte importante de la dinámica geopolítica mundial en la actualidad. El conflicto bélico de Medio Oriente es un tema que muy pronto dividió a la izquierda internacional. Sin embargo, la polarización, más allá de las disputas teóricas, da muestras de la incapacidad para formular una lectura correcta de la realidad mundial contemporánea o, si se quiere, una lectura que ponga de acuerdo a las fuerzas acumuladas por los condenados de la tierra y los abrace bajo un proyecto conjunto.

Pero, realmente, ¿qué es lo que se encuentra en disputa en el mundo contemporáneo? ¿tiene algo que decirnos *El Capital* al respecto? No cabe duda de que el conflicto bélico es inherente al capitalismo. Esto lo sabemos bien quienes vivimos en países que, como los de América Latina y el Caribe, África sub-sahariana, Medio Oriente o el sudeste Asiático, hemos sido colonizados, invadidos y explotados, y aún mantenemos algún tipo de dependencia y dominación a manos de los Estados capitalistas históricamente hegemónicos. En efecto, aún reconociendo las discrepancias con el programa y la evolución del proyecto del APRA, vale la pena recordar la argumentación de Haya de la Torre según la cual, para la realidad político-económico de nuestros países, el imperialismo no es una etapa superior sino la primera etapa en la constitución capitalista de nuestras sociedades (Fornet-Betancourt, 2001:95-96).

Más recientemente, es conocido que para el Tercer Mundo, la guerra fría nunca dejó de ser “caliente”, pues prácticamente todos los conflictos bélicos durante la segunda mitad del siglo XX se sucedieron en territorios fuera del centro del sistema; pensemos en las guerras de Vietnam (1959-1975), la indo-pakistaní (1971), la de Yom Kipur (1973), la guerra civil de El Salvador (1980-1992), la primera guerra del Golfo y la somalí (1990-1991), o la yugoslava (década de los noventa). A lo que les que siguió un proceso cada vez más acelerado de instrumentación de diversas estrategias para la subordinación al capital de la reproducción de las distintas dimensiones de la vida de los pueblos sometidos en su propio territorio, en especial para doblegar cualquier atisbo de posible alteridad contra-sistémica. Esta dinámica de destrucción/subordinación no se detuvo y pese a los ideales liberales recurrentemente pregonados por el *establishment*, los conflictos que son producto del mismo funcionamiento del sistema no han podido solventarse dentro de los límites que él mismo impone, y que cada vez condena a segmentos crecientes de la población mundial a formas de explotación y dominación.

A la vuelta de siglo, la destrucción del bloque de la Unión Soviética, y enfatizamos el término *destrucción* pues semejante proyecto his-

tórico no “se cae sin lanzar un disparo” como se suele decir con poca precisión argumentativa, la facticidad del hecho, decimos, significó un duro golpe en la imaginación utópica de los procesos sociales que pugnaban por la transformación de sus condiciones de dominación y explotación. Sin embargo, no implicó un cese de la *conflictividad* inherente al sistema, mucho menos de las diputas de los pueblos por su emancipación. Ello quedó claro al instalarse las luchas contra el neoliberalismo y la agenda de negociaciones de sus instituciones impulsoras que, en el caso de América Latina y el Caribe, culminó con la constitución de distintos gobiernos anti-neoliberales y, en varios casos, con un fuerte núcleo anti-capitalista. No es el momento de revisar estas luchas recientes y las construcciones de su historia. Pero la historicidad de la dinámica política de la región, diferenciada notablemente de la de Oriente Medio, hace patente otra singularidad de la conflictividad social que necesariamente encontramos en el seno del capitalismo como parte de la robustez de su complejidad.

Lo cierto es que, lejos de los ideales de la segunda post-guerra, las perturbaciones del sistema capitalistas le son inherentes como distintas formas de *conflicto social* donde los sujetos reproducen las estructuras de dominación/explotación de la propia dinámica del capital. De allí la relevancia del marxismo como *filosofía de nuestra época* –de acuerdo la formulación de Sartre–, o más precisamente la impronta de *El Capital* para sumir el desafío que supone la construcción de un mundo más justo para todos y todas. Las luchas por la emancipación de los pueblos y sus distintas formas de manifestación dentro del metabolismo social que se reproduce bajo los límites dados por la relación capital, encuentran en *El Capital* en particular, pero en le *corpus del marxismo crítico* en general, una explicación comprometida con la misma superación de las condiciones de dominación impuestas, pues el sujeto de la misma son los pueblos que luchan por algún tipo de liberación. La huella de *Das Kapital* no puede ser borrada en las disputas del mundo contemporáneo, un mundo donde los procesos de emancipación tendrán que enfrentarse con profundos y cada vez mayores conflictos en las pugnas del sistema por sostener su dominio metabólico en medio de las mismas turbulencias y contradicciones que genera.

Las distintas estrategias para instrumentalizar la gobernabilidad que reemplaza la dominación/explotación social producto de las contradicciones del sistema por *conflictos manejables*, han demostrado la necesidad de recurrir cada vez más a un ejercicio violento del poder para lograr sostener los cada vez más débiles pactos sociales que intentan organizar la vida de nuestras sociedades en medio de profundas desigualdades, con exclusión y dominación siempre



crecientes. De allí que los espacios de emancipación contruidos por procesos políticos como la Revolución Bolivariana o la Boliviana –por colocar dos ejemplos– tengan que enfrentarse en situaciones decididamente conflictivas en lo tocante los intentos por trastocar el orden de cosas establecidas. La importancia de estos espacios radica, precisamente, en que van creando distintas condiciones para la factibilidad de transformación emancipadora. No es un trabajo fácil como lo muestra la actual agudización de las contradicciones (bloqueo imperialista, reconfiguración de fuerzas internas, enfrentamientos inter-burgueses, etc.) en el seno del proceso bolivariano; pero tampoco líneal, lo que hace de la defensa de lo alcanzado, la creación de nuevas estrategias para avanzar más radicalmente y la construcción de nuevos espacios un punto de primer orden en la agenda de las subjetividades involucradas. De alguna manera, los textos reunidos aquí buscan contribuir a ello.

### **¡MARX A MUERTO! ¡VIVA NUESTRO MARX EN SUS 200 AÑOS!**

“El 14 de marzo [de 1883], a las tres menos cuarto de la tarde, dejó de pensar el más grande pensador de nuestros días. Apenas le dejamos dos minutos solo, y cuando volvimos, le encontramos dormido suavemente en su sillón, pero para siempre”. Conocidas son estas palabras pronunciadas por Engels ante la tumba de su entrañable amigo. A ciento treinta y cinco años del motivo de su discurso, aún resuena en lo profundo de las mentes revolucionarias sus palabras pues, como afirmó aquel entonces,

Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida. La lucha era su elemento [...] Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra (Engels, 1999).

No se equivocó. A doscientos años del nacimiento de Karl Marx, su obra y su nombre permanecen como una marca indeleble que acompaña las luchas de todos los pueblos oprimidos y explotados del mundo. Como creación heroica, dejamos en manos de los luchadores y las luchadoras por un mundo más justo una herramienta que reivindica un Marx nuestro, propio, de quienes estamos construyendo el porvenir de una nueva civilización.

*La Asunción-Venezuela, Marzo 2018*

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aricó, José 1981 “Presentación” en Marx, Karl; Danielson, Nikolai y Engels, Friedrich *Correspondencia 1868-1895* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)
- Boron, Atilio 2006 “Clase inaugural: Por el necesario (y demorado) retorno al marxismo” en Boron, Atilio; Amadeo, Javier y González, Sabrina *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO)
- Dussel, Enrique 1994 “Las cuatro redacciones de *El Capital* 1857-1880. (Hacia una nueva interpretación del pensamiento dialéctico de Marx)” en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América)
- Engels, Fiedrich 1999 “Discurso ante la tumba de Marx” en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm>> acceso 5 de marzo de 2018
- Fornet-Betancourt, Raúl 2001 *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (México: Plaza y Valdés/ Universidad Autónoma de Nuevo León)
- Mariátegui, José Carlos 2007 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho)
- Marx, Karl 1975 *Cartas a Kugelmann* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales)
- Marx, Karl 1977 *Cartas sobre el tomo I de El Capital* en: *El Capital* (México: FCE) vol. 1
- Marx, Karl 1982 *Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos 1861-1863)* (México: Cuadernos de Pasado y Presente)
- Marx, Karl 1983 “La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)” en *Cuadernos políticos* (México) N.º 37, julio-septiembre
- Marx, Karl 2008 *Contribución a la Crítica de la economía política* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)
- Marx, Karl 2009a *Elementos fundamentales par la crítica de la economía política (grundrisse) 1857-1858* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores) 3 vols.
- Marx, Karl 2009b *El capital libro I capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)
- Marx, Karl 2012 *El Capital. Crítica de la economía política* (Siglo XXI Editores)

- Marx, Karl 2015a *Cuaderno Kovalevsky en Escritos sobre la comunidad ancestral* (La Paz: Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia)
- Marx, Karl 2015b *El porvenir de la comuna rural rusa en Escritos sobre la comunidad ancestral* (La Paz: Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia)
- Marx, Karl; Danielson, Nikolai y Engels, Friedrich 1981 *Correspondencia 1868-1895* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1983 *Cartas sobre "El Capital"* (La Habana: Editora Política)
- Scaron, Pedro 2012 "Advertencia del traductor" en *El Capital* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)

Pablo González Casanova

## ***EL CAPITAL***

### **CLÁSICO DE LA CIENCIA CRÍTICA**

*Al compañero Luis Juárez que, mientras manejaba el tranvía, me hizo leerle los primeros capítulos del primer tomo, y a Julio Le Riverend Brusone, fraternal compañero que me dio las primeras lecciones de marxismo, con un estilo cubano.*

#### **LEER EL CAPITAL: CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

Para *entender* mejor la problemática a que se refiere este ensayo es conveniente aclarar su sentido desde las primeras páginas.

Al conocimiento que tiene por clásico a Marx se le ha identificado de dos maneras: en una se le ha calificado, en otra se han destacado las distintas características innovadoras de su método y de su teoría, ambos muy vinculados a sus conocimientos y a sus luchas.

Por lo que respecta a la categoría en la que se inscribe la obra de Marx es necesario no emplear la expresión de “pensamiento crítico” porque el término “pensamiento” se refiere lo mismo a las “razones” que a las “pasiones”. Unas y otras no expresan lo que la obra de Marx es: un conocimiento y práctica de la verdad metódica, concretada, y comprobada tanto en la reflexión como en la lucha y la acción. Es cierto que con frecuencia, –sobre todo en sus polémicas– Marx se expresa con un estilo combativo que no por defender la verdad deja de precisarla.

En cuanto a la otra calificación que se da a la obra de Marx como “teoría crítica” es, a su vez, inexacta o imprecisa, pues por “teoría” habitualmente se entiende un conjunto de hipótesis o de construcciones hipotéticas, formuladas por un “sabio” o un “especialista”, quienes con datos, argumentos lógicos, o incluso con observaciones

y cálculos matemáticos, las expresan sin haberlas necesariamente comprobado. Por lo demás en el uso común del término “teoría”, ésta se percibe como “mera teoría”, y como tal se le descalifica y desatiende. Que eso no sea así, siempre requiere aclaraciones o conocimientos de especialistas que permitan superar las dudas y comprender o actuar en consecuencia.

Al referirnos a la obra de Marx como “ciencia crítica” y sostener que tiene como su clásico *El Capital* buscamos afirmar que *El Capital* destaca en la explicación rigurosa de las causas de lo que ocurre en el sistema capitalista que hoy domina casi la totalidad del mundo. Además, *El Capital* no es la única de las aportaciones de Marx, que da una explicación científica y crítica de las causas determinantes de los fenómenos de opresión y acumulación que caracterizan al capitalismo a lo largo de su historia. Hay muchas más que le suceden y preceden, y cuyo carácter crítico y científico es indudable.

Marx integra a sus contribuciones lo que se llamaba en la filosofía clásica la “causa eficiente”, que hoy se identifica con el “atractor principal” de un sistema, y que en este caso, la que mueve al capitalismo, como “atractor principal” es la acumulación de poder, riquezas y utilidades.

Una investigación científica y crítica de las ciencias de la complejidad nos permitiría modelar, formalizar y escenificar, real o virtualmente, lo que hoy es el capitalismo, y lo que las ciencias de la corriente dominante ocultan, y es que con las relaciones económicas del sistema se dan las relaciones de dominación y despojo, características del sistema.

Si los objetivos científicos y críticos de Marx se centraron en las causas que la ciencia económica de su tiempo encubría, hoy la crítica de las ciencias de la complejidad y de las ciencias de la organización nos ayuda a comprender lo que a lo largo de la historia del capitalismo subsiste y lo que cambia, o todo lo que cambia para que el sistema subsista.

En cualquier caso, a través del propio cambio histórico de las ciencias no podemos menos que reconocer, tanto lo nuevo en el sistema como la ley o la esencia del sistema, que opera entre variaciones que se dan sin que cambie el atractor que lo caracteriza, y que también caracteriza a las organizaciones empresariales y estatales, objeto actual de nuestro conocimiento científico y crítico.

Esa es la mejor demostración –entre otras de parecido alcance–, tanto del carácter histórico del capitalismo como de la ciencia crítica que en nuestro tiempo contribuye a conocerlo y a enfrentarlo a la vez en sus nuevas categorías conceptuales que lo que encubren, y también en sus categorías reales, que la ciencia crítica descubre en las estructuraciones, desestructuraciones y reestructuraciones del sistema.

Al usar las expresiones anteriores parece necesario aclarar enfáticamente, que tanto el sistema como las estructuras a que Marx se refiere y a las que nos referimos aquí, corresponden a un sistema hecho de estructuras de relaciones humanas a la vez subjetivas, instrumentales y contradictorias. Es decir no nos referimos a relaciones entre cosas o entre conceptos, sino a relaciones entre clases de seres humanos en que unos están en una clase y tienen objetivos o intereses afines de los que están concientes o de los que carecen de conciencia, no obstante los embates que hacen sufrir a la clase que dominan... Esa contradicción no es la única, pero es indudable que es la principal para comprender el estado y la evolución del sistema, y la más significativa, entre otras luchas que la concretan.

Algo más a aclarar en este punto es que al definir al marxismo como ciencia crítica, por un lado sostenemos que es una ciencia crítica del capitalismo, y de las corrientes científicas funcionales al capitalismo, las cuales –entre contradicciones– contribuyen a la dominación y/o a la justificación del sistema, mediante aportaciones que no siempre utilizan las “ciencias aplicadas” pero que pueden eventualmente usar, y que, en muchos casos, contribuyen al diseño de políticas funcionales al sistema, o a la mediatización, enajenación, represión y despojo, que sus beneficiarios realizan y que esas ciencias simplemente callan o acallan, ya sea en formas serenas y no polémicas, propias de investigadores respetables, o bien con toda suerte de apologías al sistema y de diatribas y acometidas que los expertos y publicistas del sistema lanzan contra los insumisos.

Por su parte, las ciencias críticas, en sus versiones más rigurosas y profundas, son autocríticas de los planteamientos que diciéndose marxistas muestran incomprendiones del marxismo como “ciencia”, cuando en realidad se trata de otra ciencia, “muy otra”, cuyas diferencias esenciales de lo que se entiende por ciencia en la “corriente principal dominante”, corresponde a las relaciones funcionales de aquella y a las relaciones dialécticas e históricas en que éstas se encuentran insertas, y contra las que se enfrentan implícita o abiertamente.

Ahora lo que queremos destacar es que aciertos y errores en la propia ciencia crítica no sólo se dan y reconocen con la práctica del conocimiento sino con la práctica de las luchas entre clases, estructuras, formaciones y organizaciones de seres humanos comprometidos con el proyecto emancipador.

La corrección de los errores que se cometen en la estructuración, organización y experiencia de las propias fuerzas insumisas no sólo ocurre en el observatorio, en el laboratorio o en el aula, sino en las luchas para la creación y construcción de alternativas.

La creación de alternativas se parece, tanto a los bosquejos que el artista va diseñando en un acercamiento a su obra principal, como a las prácticas de los matemáticos que formalizan un modelo o escenario tras otro, hasta que encuentran el más idóneo para entender o lograr sus objetivos.

Un problema más que se plantea a los lectores de esta obra es el del ir y venir del conocimiento del autor al del lector y el de éste a aquél. En las construcciones y creaciones de la ciencia crítica, al saber y acción de sus militantes se añade cada vez más no sólo el conocimiento teórico y práctico de los expertos, sino el saber, saber hacer, y saber ser de las masas.

Con ésta observación intento expresar el paso necesario que va de la lectura de la obra a la lectura del mundo, un paso que es y será indispensable dar, con otros que le sigan para juntar la relación del autor con la del lector y la de éste con la de aquél y con el mundo en que actúa.

La cultura histórica, moral y combativa de las masas significa tanto como la forma en que los líderes la enriquecen con su cultura y decisión vital haciendo por su parte suyo el conocimiento y combatividad de las masas y sus líderes. A la clásica vinculación del líder intelectual y las masas se añade, por otra parte, una nueva modalidad, por la que no sólo se les muestra a éstas lo que los líderes no saben, sino la necesidad de recurrir a los expertos y especialistas en determinadas áreas de las ciencias naturales, de las ciencias de la vida y de las ciencias humanas, y la de consultar a los especialistas, para lograr un conocimiento eficaz en problemas concretos.

Al leer esta obra es necesario recordar siempre, que no es una obra de economía política sino de crítica científica al capitalismo, y a los especialistas al servicio del sistema, que encubren las relaciones de explotación que se esconden bajo el salario.

Algo diferente a la necesidad de recurrir a los expertos para resolver problemas de su especialidad ocurre cuando se advierte también la necesidad de recurrir al saber de los pueblos y a quienes dominan los conocimientos escolarizados o la crítica a los mismos.

El conocimiento científico y crítico implica deshacerse de las culturas autoritarias, tanto para escuchar y entender lo que los pueblos y trabajadores saben como lo que entienden y hacen cuando leen una obra o escuchan a quienes se refieren a la misma. En ese sentido para una buena lectura de *El Capital* se requiere vincular el saber de quienes han seguido estudios profesionales o universitarios, con el conocimiento que es necesario transmitir con fidelidad y claridad a "los pobres de la tierra", ávidos de conocer. Para alcanzar ese objetivo es fundamental estudiar la pedagogía de la liberación, en que destacan,

entre otros, Paulo Freire como pedagogo, Fidel Castro, el sub-comandante Marcos, hoy Galeano, y el comandante Hugo Chávez entre los latinoamericanos.

Hoy, en todo caso, una buena lectura del conocimiento crítico y del mundo consiste en vincular lo que se sabe por la escuela y la profesión con lo que se aprende de los trabajadores y los pueblos y, en ambos puntos de partida, hacerlo de una manera crítica de quien busca saber más y, sobre todo, más precisa y profundamente, a fin de enriquecer los conocimientos adquiridos con los que se adquieren en la práctica y la lucha. Tarea como ésta es tan necesaria como la de traducir sin traicionar el sentido profundo de la obra para conocer y actuar.

El ineludible esfuerzo de transmitir a las masas, la esencia de lo que son los conocimientos científicos, en unos casos se logra haciendo una selección de aquellos textos de la obra que son más significativos para la acción colectiva, uniendo lo que las masas han vivido y sufrido, con lo que deben observar y pensar, más de lo que creen. En todos esos casos el diálogo pedagógico colectivo dentro de una comunidad, o red de comunidades, obliga a los que conocen un tema o terreno a aclarar su comprensión del mismo como lectores y como actores.

El problema se resuelve en un camino que va igualando unos conocimientos con otros, en el que los obstáculos que se encuentren tiendan a desaparecer tanto en el terreno de la especialización como en el de la cultura general. Igualar con la vida el conocimiento de quienes luchan por un mundo mejor es esencial para acercarse a la realidad que se vive y a la emancipación por la que se lucha.

El doble proceso de que quien sabe aprende y de que quien enseña aprenda se define como la práctica generalizada de una junta de culturas que busca un creciente rigor y una mayor fuerza para la construcción y creación de la ciencia crítica de colectivos y colectividades.

El conocimiento de la ciencia crítica con la mayor profundidad posible ha de ser objetivo creciente de todos, y parte significativa de una cultura general, enriquecida y precisada con la propia. Tal es el objetivo a buscar –entre otros– en *El Capital*, la obra clásica del conocimiento crítico, cuyo contenido general en varios tomos, no impide hacer una síntesis de los mismos y dar al primero de ellos la atención del descubrimiento teórico principal que Marx hizo al descubrir, en su crítica de la economía política de la corriente principal de su tiempo, las relaciones de explotación que sufren, quienes son considerados por los apologistas del sistema y por connotados científicos del mismo, como “trabajadores libres”. Esa gran mentira la vivían en la teoría y en la práctica y la viven miles de millones de trabajadores y pueblos oprimidos, despojados y explotados.



El conocimiento científico y crítico esencial para comprender la esencia del sistema, tuvo como punto de partida a los economistas clásicos, que en su tiempo defendían al sistema, pero del mismo no derivaban todas las relaciones que son esenciales para el conocimiento del sistema, con lo que queremos decir que si sólo se lee el primer tomo de *El Capital* no se pueden sacar conclusiones de la toda la teoría y obra de su autor. En este caso a la lectura de otras obras fundamentales de Marx como *La ideología alemana*, *La crítica de la economía política*, *La guerra civil en Francia*, el *Manifiesto Comunista*, *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, es a menudo conveniente añadir la lectura de un buen conocedor que haga una buena síntesis de la misma y dé a conocer otras relaciones esenciales para el análisis del capitalismo, como las relaciones de dominación, despojo, acumulación, maximización de utilidades y enajenación.

En las numerosas páginas de *El Capital* Marx logró en las ciencias humanas el doble carácter crítico y científico de su empeño. En *El Capital* logró plasmar, con sus experiencias en las ciencias y en la lucha, el conocimiento científico y crítico del capitalismo industrial, que cada vez más dominaba en la Europa Occidental y que desde allí se extendía por el mundo, en variadas relaciones de dominación y explotación que corresponden a un vasto proceso de adquisición de los conocimientos científicos y críticos que se cultivaban en las universidades, y de muchos otros que se adquirieron en las luchas de los trabajadores.

Ese amplio recorrido llevó a Gramsci, entre los más notables sucesores de Marx, a calificar la conjunción de conocimientos como “filosofía de la praxis”. Y puede comprenderse que ese enriquecimiento diera lugar a que otros grandes pensadores revolucionarios consideraran como “filosofía de la praxis”, un conocimiento que se adquiere y enriquece con la lucha y creación de otro mundo y vida; pero en todo caso es necesario aclarar que esa “filosofía” lleva a conocimientos concretos con la junta de los que vienen de la crítica a la filosofía y a las ciencias de la corriente principal, tanto con el saber de los pueblos, como con los conocimientos que pueblos y trabajadores adquieren en sus organizaciones y sus luchas.

La síntesis de filosofía, ciencia y lucha es la praxis del autor de *El Capital*. Se trata de una ciencia que no se queda ni en la filosofía ni en la práctica, ni en la ciencia convencional ni en el saber de los pueblos y trabajadores, sino de una ciencia que descubre lo que encubren las ciencias hegemónicas.

Tras el largo camino preparativo en la teoría y la práctica, Marx descubre, con la praxis, el saber necesario para crear otra organización del mundo y de la vida e investigar los mejores caminos, que en

su tiempo se daban para alcanzar esos objetivos. Si en el curso de sus luchas y reflexiones Marx encuentra, entre otras, las limitaciones que en las ciencias “normales” sólo fueron superadas mucho más tarde con el uso de las matemáticas no lineales, no por ello sus reflexiones sobre un curso lineal ascendente al socialismo, dejaron de ser ciencias ni deja de serlo la ciencia crítica cuyo clásico es *El Capital*.

Más adelante nos referiremos a la superación de errores en una creación que al no ser infalible busca hoy, en el mundo de hoy y en las ciencias de hoy, las mejores formas de lograr los objetivos emancipadores.

De hecho estamos viviendo en un mundo en el que han fallado la civilización, el progreso y la democracia anunciados entonces con bombos y platillos por los ideólogos y científicos del capitalismo, y mientras a las fuerzas dominantes se les plantea hoy el problema de que todas las soluciones a la crisis del capitalismo han entrado en crisis, a los teóricos e ideólogos del socialismo y la liberación se les abren nuevas y cada vez mayores posibilidades de lograr con otra democracia, otro socialismo, otra liberación y otra la libertad, con ésta que por supuesto incluya la libertad de pensar y opinar y una condición humana libre de la miseria, del hambre, de los enfermos sin médico ni medicinas, de los trabajadores sin trabajo, de los niños y jóvenes sin escuela, de los emigrantes sin asilo, y de la destrucción moral y material de la humanidad y del planeta.

Marx usó el concepto de praxis durante algún tiempo y luego dejó de usarlo, pero no es posible olvidar que en su obra, expresamente realizó la crítica, plenamente válida hasta hoy del conocimiento científico hegemónico de su tiempo sobre la economía, y que ampliándola y actualizándola se aplica hoy a las ciencias normales de nuestro tiempo, y a las realidades y causas o causa principal que encubren.

Así, no podemos menos de terminar estas observaciones, sin afirmar que hoy es plenamente válida la tesis de que el marxismo es mucho más que una filosofía de la praxis, pues el término “filosofía”, por lo común, corresponde a la búsqueda de un saber racional y especulativo, e incluso a un conocimiento que medita y de sus meditaciones y razones sobre las teorías y las ciencias de la naturaleza, de la vida, y de la humanidad deriva sus conclusiones.

El conocimiento crítico y científico actualizado, que tiene como su clásico a *El Capital* permite hacer más efectivas las luchas revolucionarias para el logro de las metas que se proponen los movimientos revolucionarios de los trabajadores y de los pueblos. En el proceso cognitivo, la praxis contribuye a enriquecer, precisar y concretar el conocimiento que surge de las ciencias y técnicas “normales” y que con el suyo, somete a la crítica, para la acción más eficiente en las luchas

defensivas y ofensivas de los trabajadores y los pueblos cuyo propósito y problema principal sea fortalecerse para defender sus intereses inmediatos y para crear “otro mundo posible” y necesario. En esos empeños, pueblos y trabajadores hacen uso del conocimiento científico y crítico que proviene de la academia y del que viene de la fábrica y de los pueblos oprimidos y despojados.

Queden estas observaciones aquí, a reserva de considerar las definiciones que destacan el carácter histórico y dialéctico que caracteriza al “marxismo”, apelativo éste que el propio Marx rechazó una y otra vez, y que sólo con la insistencia y el tiempo, cada vez más se empleó, al grado de que hoy aparece en los sitios, enciclopedias, diccionarios e historias que se refieren al pensamiento de Marx y sus sucesores. Aquí lo usamos relativamente poco por su brevedad, y ponemos un mayor énfasis en el carácter profundamente científico de la ciencia crítica, la más rigurosa para la lectura del mundo actual y de las ciencias hoy dominantes, muchos de cuyos conocimientos, ya sometidos a la crítica, son plenamente válidos y necesarios para la explicación de la materia y de la vida, y para el conocimiento actualizado de sistemas inteligentes destinados a alcanzar objetivos, frente a una “sociedad del conocimiento” que es también sociedad del desconocimiento, y no sólo de los horrores que vive la inmensa mayoría de la humanidad, sino de los que amenazan, con el actual sistema de dominación y acumulación, la propia vida de “los ricos y los poderosos”, y la de sus hijos, así como la de las plantas y animales.

### **LA SACRALIZACIÓN DE *EL CAPITAL* Y DEL MARXISMO**

Es indudable que la influencia que *El Capital* ha alcanzado a un nivel mundial, se explica de un lado por la profundidad y rigor de los análisis científicos y críticos del sistema capitalista, y de otro porque es el primer gran esfuerzo para pensar y actuar, en términos de una ciencia crítica que supere dos problemas: no se queda en las utopías sobre una sociedad justa y libre, ni en los caminos ilusorios para alcanzarla.

Pero si la grandeza de las contribuciones de Marx queda fuera de toda duda, no por ello ha impedido que se le sacralice y lea su obra magna a la manera de un texto sagrado, es decir, como “fuente de la verdad”, hecho muy grave no sólo porque coloca el gran texto en el terreno de las creencias, y de las interpretaciones válidas o inválidas a cargo de sus nuevos popes, sino porque la contribución de Marx a las ciencias del hombre y a la emancipación humana da fin a un largo proceso de desacralización de todas las ciencias –las de la materia, las de la vida y las de la humanidad– y acaba con sus interpretaciones religiosas, explícitas e implícitas.

Ya en Francia, a poco de aparecido el texto, se decía que *El Capital* era “la biblia de la clase obrera”, lo que inducía a buscar, en el texto mismo, tanto la verdad de lo que ocurre y de las causas que lo provocan, como lo que es obligatorio hacer para lograr la salvación de los fieles, y sobre todo de quienes en el libro buscan –como si de veras fuera la biblia– su salvación y la salvación de los suyos.

Problema más grave aún es que la sacralización no se limitó a ese y otros textos de Marx. Ha llevado incluso a la sacralización o exclusión, pasajera o duradera, tácita o expresa, de grandes pensadores clásicos y contemporáneos, que se inscriben en esa inmensa corriente de pensar y luchar, y hasta de quienes, a lo largo de la historia, han sido líderes de importantes movimientos, partidos, uniones y estados en los que, no pocas veces, como líderes se han servido de la sacralización que los engrandece para la descalificación integral de sus opositores, a fin de que los razonamientos y propuestas de éstos pierdan toda legitimidad y fuerza.

En última instancia la sacralización es una manifestación del autoritarismo, tanto en el pensar como en el actuar, pues los argumentos de quien o quienes mandan se vuelven argumentos “sagrados”, y otro tanto ocurre con sus estrategias, tácticas y políticas. Éstas se escuchan y obedecen.

Allí no acaba el problema, sino que para mayores daños al conocimiento científico y a la acción revolucionaria, la sacralización de la cultura dialéctica y dialogal precisamente la convierte en su opuesto, en una ideología supuestamente revolucionaria o reformista, cuyos adherentes, lejos de someter a crítica los conocimientos científicos, prácticos y técnicos del sistema, rechazan actualizar sus propios conocimientos descuidando el paso del tiempo, y se quedan en una crítica que a menudo impide el descubrimiento de lo nuevo y de lo concreto en la historia, la geografía y la organización del trabajo y de la vida.

Para profundizar en nuestro objetivo crítico, vamos a apuntar una brevísima historia de la liberación de “las creencias”, de aquéllas que tras ser controladas por “los señores del poder y del dinero”, siguen apoderándose de las ciencias y hacen aún más difícil el triunfo de la liberación y de la vida humana.

Las fuerzas emancipadoras no sólo están obligadas a elevar la lucidez, la moral de lucha, la moral de cooperación y de compartición, sino la comprensión de un proceso emancipador que se enfrenta a las ciencias y técnicas de contrainsurgencia del imperialismo. La validez de rescatar este planteamiento crítico se mostró con toda claridad al triunfo de la Revolución Cubana encabezada por el “26 de Julio”, que a las experiencias históricas de rebelión y resistencia del pueblo cubano, añadió un conocimiento concreto y actualizado de las luchas

de clases y de liberación, para que las masas no creyeran ni actuaran como obedeciendo lo que los líderes les ordenaran, sino razonando por su propia cuenta.

Entre masas y líderes se practicó un diálogo y una pedagogía política colectiva y de colectivos, que llevaba a razonar y aprender al dialogar sobre las luchas probables o necesarias, sobre las decisiones a tomar –con las ventajas y desventajas de cualquier opción– y sobre las organizaciones a construir o activar para conseguir el mejor logro de los objetivos.

Líderes y masas abandonaron el discurso de los creyentes, en que los líderes autoritarios asumen el papel de Dios en vano. La revolución cubana se convirtió así en un referente universal a seguir, sobre el fin de las creencias en el pensamiento concreto, esto es, en el que es efectivo para la emancipación, y en general, válido como pedagogía emancipadora a nivel universal.

Para practicar hoy el diálogo persuasivo y razonado es necesario conocer los difíciles obstáculos que se vencieron en los anteriores movimientos liberadores, a los que Marx sucedió con un planteamiento que en el terreno teórico y práctico sigue siendo fundamental para la ciencia crítica del sistema y de las falsas argumentaciones.

Aquí vamos a esbozar el proceso histórico occidental –hoy de alcance universal– por el que las ciencias se han ido liberando de las creencias. Se trata de un proceso de desacralización de las ciencias que –insistimos– precisamente culminó con Marx en las ciencias humanas.

De hecho, con los planteamientos del conocimiento crítico, científico y revolucionario, Marx descubrió las categorías fundamentales para comprender, actuar y luchar por la liberación y por la vida humana, a sabiendas de que el problema no es mejorar este mundo, sino construir otro mundo del trabajo y la vida.

Es precisamente en la historia de la desacralización de las ciencias en la que destaca *El Capital: crítica de la economía política*, como la obra que cierra toda una larga etapa del pensamiento y la acción, y que, en medio de los cambios históricos y geográficos de las ciencias, las tecnologías y las tecnociencias sigue siendo plenamente válida para conocer y reconocer las relaciones encontradas, dialécticas, que se manifiestan en las luchas de clases y de liberación, y en las organizaciones, que para seguir dominando y acumulando más y más poder, más y más utilidades y riquezas, actúan en forma, cada vez más autista, violenta e insensata mientras las de los pueblos y los trabajadores en este momento, sólo son capaces de protegerse o enfrentarse a esta lucha mediante las redes y tramas de protección de colectivos y colectividades organizados para la resistencia física y moral, y que

cada vez deben ser más fuertes y capaces de asegurar la victoria en sus proyectos defensivos y emancipadores. En ellos su saber y su conocimiento crítico y científico vinculado a una moral de lucha, y a una organización que tiende a crecer en su conocimiento y su fuerza revelan y revelarán ser un arma extraordinaria.

En las actuales condiciones *El Capital* les sirve para recordar que las luchas de los pueblos y los trabajadores tienen un carácter histórico en que han cambiado del pasado para acá hasta las categorías concretas de los propios pueblos y trabajadores en lucha, por lo que también tienen que ver lo que queda hoy de la cultura colectiva de la resistencia, así como cuáles son las nuevas formas de lucha que deben aprender si no lo han hecho.

### **LA LARGA HISTORIA DE LA DESACRALIZACIÓN DE LAS CIENCIAS**

Galileo –en sus últimas palabras– inició la desacralización de las ciencias naturales cuando entre las llamas de la leyenda lanzó aquel famoso grito que se le atribuye *eppur si muove*, “y sin embargo se mueve”. Con Galileo y sus descubrimientos, el dios de Torquemada (y no el de Cristo y los carpinteros y pescadores que expulsaron a los comerciantes del templo y buscaron expulsar a los romanos de Palestina) empezó a desaparecer.

Galileo dio inicio a un proceso de las ciencias físicas que culminaría con los descubrimientos de Isaac Newton, y al que sucederían varios descubrimientos más vinculados a las matemáticas, a la observación y a la experimentación macro y microfísica. Otro tanto ocurriría con la biología y con sus descubrimientos desde Darwin y Spencer que, con sus sucesores en las ciencias biológicas, contradecían los orígenes divinos del hombre y sostenían los cambios meramente biológicos de las especies, incluida la especie humana.

La desaparición del dios de Torquemada presentó dificultades mayores en las ciencias humanas. Tan resistentes fueron inquisidores y filósofos “tomistas” a la recuperación del Cristo rebelde y a su inserción profana en los nuevos movimientos revolucionarios, que muchos de los insumisos se volvieron ateos, y no fue sino hasta el siglo XX, con la iglesia social y la teología de la liberación, encabezadas entre otros por el padre Camilo Torres ayer, y hoy por Leonardo Boff y Frei Betto, con aquél que murió luchando al lado de los guerrilleros, y éstos que sostuvieron y sostienen a los movimientos revolucionarios, mientras por otra parte surgen líderes que afirman a la vez ser revolucionarios, creyentes y marxistas, como el comandante Hugo Chávez, quien empezó a reconocer y hacer suyo el valor del marxismo al tiempo que ratificaba su fe en el cristianismo, identificándose como católico, con

numerosas expresiones que lo llevaban a vivir una fe arraigada en el Cristo liberador, y una razón, no menos vigorosa, adquirida en las luchas emancipadoras que vienen de Karl Marx.

Al comandante Chávez, por otra parte, lo precedieron o acompañaron otros dos líderes revolucionarios que hicieron del respeto a los creyentes uno de sus más firmes valores cotidianos. Entre ellos destacó el comandante Fidel Castro y se inscribe el sub-comandante Marcos, hoy Galeano, con éste que manifestando su propio pensamiento, vive y respeta a quienes en “Los Caracoles” mayas son creyentes, y –que entre los comandantes cuentan desde el principio y hasta hoy– con el comandante David, sabio en teología.

Pero volviendo a la desaparición de Dios en las ciencias humanas es indudable que ésta se dio a lo largo de varios siglos –y hasta el día de hoy–, en medio de poderosos obstáculos para expresar ese otro gran salto que requiere concebir y expresar los obstáculos que no sólo ocurren al nivel de la conciencia sino en el propio inconsciente personal y colectivo.

Entre los recursos retóricos con que los desacralizadores de la ciencia trataron de protegerse de la hoguera real, o de ser incluidos en el “índice de los herejes”, uno consistió en impulsar lo que hace cinco siglos era ratificar su creencia en la verdad, que Dios poseía en forma exclusiva, y en expresar en seguida sus pensamientos laicos, sin que por ello lograran que su nombre y obra no fueran incluidos en el “índice” inquisitorial.

Uno de ellos fue Descartes, quien firmemente sostuvo que sólo Dios alcanza la verdad, lo que le permitió formular su bella frase del “pienso luego existo”, en la que seguramente los inquisidores vieron lo que es cierto, la separación del conocer y el creer, de la ciencia y la creencia, pues a diferencia de Santo Tomás que asignaba toda verdad a Dios, Descartes cayó en la herejía de que se podía conocer sin el recurso a Dios afirmando que el conocer del yo era prueba del ser. Descartes, con su inolvidable frase propuso al *ego* como prueba, y como prueba de la existencia. Los inquisidores advirtieron, desde la escolástica, y desde la poderosa Inquisición, la diabólica pedantería de que el *ego* fuera la prueba del ser y del conocer. Pero a pesar de los inquisidores, Descartes separó el conocimiento, de la “verdad de Dios”.

Muchos pensadores, filósofos, escritores y políticos, de toda una época, conocida como “la Ilustración”, fueron parte de un inmenso cambio ideológico y masivo, que incluyó toda la visión de la vida y del mundo. El cielo bajó a la tierra, y, a la tierra subió el infierno. Todo problema divino, o diabólico, se volvió un problema terrenal. Su derivada principal en la sociedad y en la economía planteó tres cambios

primordiales, el del fin de los Monarcas y los señores feudales que pronto se aburguesaron, el de un predominio creciente de la revolución industrial que iba más allá de la mercantil y usurera, y el de una movilización popular que en la Revolución Francesa reunió muchos más ciudadanos, y “pobres” o proletarios, que cualquier otro levantamiento vivido en Europa.

En la Revolución Francesa se expresaron las nuevas fuerzas que pretendían dominar en sus países y en el mundo, ganando al final sobre todas ellas, una alianza encabezada por “la burguesía” que contó, tarde o temprano, con más o menos contingentes venidos de las aristocracias y los militares rebeldes, crecientemente aburguesados.

En el curso de esos tiempos ya se habían manifestado utopías o paraísos laicos a descubrir o a construir, con éstos que fueron la base del “socialismo utópico” representado en las incipientes ciencias sociales por Sismondi, y, en la lucha de clases por quienes se sentaron a la izquierda de la Asamblea General organizada por las fuerzas rebeldes, entre cuyas aportaciones hay por lo menos una que es válida hasta hoy. Al discutirse en una sesión de la Asamblea en quién debía recaer la soberanía, si en el rey o en la República, la izquierda de la Asamblea sostuvo: “La soberanía no debe recaer ni en el rey ni en la República. La soberanía debe recaer en el Pueblo”. Así dijo.

Desde entonces se escuchó ese clamor y ese proyecto que define hoy mismo lo más nuevo y vivo de los movimientos realmente radicales. La soberanía debe recaer en el pueblo, la soberanía debe constituir el poder supremo del pueblo, y no el poder de los esclavistas, como éstos quieren, ni el de los mercaderes, ni el de los romanos imperialistas de entonces y de ahora, sino el poder de los trabajadores, de los pueblos y de los ciudadanos, que en la definición de lo que es un ciudadano y de lo que es una democracia, incluyen al trabajador metropolitano y al colonizado, con sus respectivos pueblos y estirpes, que no “crías como de animales”, ni padres abierta o hipócritamente “animalizados”, como los tratan hoy quienes se dicen ciudadanos y demócratas, o cínicamente nazis y racistas, quienes, con una definición imperativa, declaran que su dictadura es “democracia” y que la de cualquier pueblo trabajador es “dictadura”.

Desde aquel rincón que se hallaba a la izquierda de la Asamblea General quedó muy claro que la lucha no es por la democracia de los esclavistas, no es por la democracia de Pinochet, como en 1972 pretendió un plumífero al servicio de los imperialistas y de sus aliados locales, que hoy siguen dominando, desde Estados Unidos de Norteamérica con sus aliados nativos reales y virtuales, mientras califican a



Venezuela de “dictadura” por no practicar la democracia de los esclavistas y sus furibundos herederos.

Tras esta breve visión de las luchas de abajo y de los de abajo que se hicieron presentes en la Revolución Francesa y que las nuevas y viejas clases de la burguesía y la aristocracia le arrebataron al pueblo, es necesario irse al antiguo imperio austro-húngaro, y reparar en el *idealismo crítico* de Kant y sus sucesores para entender cómo se dio en la filosofía y en las ciencias en que Marx se educó, y a las que Marx se enfrentó en un creciente acercamiento a los proletarios víctimas de una revolución que se volvió burguesa.

La rememoración de ese ayer puede permitirnos entender mejor sus semejanzas y diferencias con la historia de este hoy.

Es el caso que Kant –y su importante escuela– cobró distancia de Dios al distinguir, los “fenómenos” de los “noumenos” –palabras y conceptos ambos, que le sirvieron para afirmar que los seres humanos sólo pueden conocer los “fenómenos”, y no los “noumenos” –. Semejante tesis significaba también que el ser humano no puede conocer las causas, y tan sólo tiene la capacidad cognitiva de hacer la crítica de la razón pura, de la razón práctica, y del juicio. Es más, Kant declaró que no es ciencia la que para conocer no se funda en las matemáticas, a las que Newton había hecho nuevamente respetar como esenciales al conocimiento científico. Para Kant no hay ciencia si no hay matemáticas, cuando de hecho puede no haber ciencia bajo el manto de sofisticados modelos matemáticos. En realidad se puede mentir con los conceptos, con los números y signos del álgebra.

Con todo su nuevo idealismo crítico, Kant dejó a Dios tranquilo. Reflejó lo nuevo del mundo con la idea de que el ser humano, en su ciencia, sólo es capaz de criticar y contar. Eso sí en el orden de las creencias Kant aceptó la existencia de Dios, pero afirmó que no creía que Dios fuera la causa de todo. Y desde luego Kant, como gran filósofo, quedó sujeto a una creencia no reconocida, escondida. De su cepa surgió toda esa escuela del *idealismo crítico* en la que Marx se formaría y a la que enjuiciaría y derrocaría.

Hegel, discípulo de Kant, fue más lejos que Kant. Puso al descubierto una *dialéctica de las ideas* y de las categorías en que las *relaciones contradictorias* parecieron comprender al ser, al conocer y al resolver. En su gran revolución epistemológica y ontológica frente a “lo uno” como “la causa”, Hegel planteó las *contradicciones entre “dos”* como “*relaciones dialécticas” propias de la confrontación, evolución y solución*, características de lo que en el razonar son la tesis, la antítesis y la síntesis, es decir de lo que en la filosofía tradicional se conocía como la “causa eficiente” para lograr un objetivo.

La causa, el medio y el objetivo, como se ve, se volvieron producto de relaciones contradictorias en que la verdad –cuando aparece– no se encuentra en la tesis ni en la antítesis sino en la *relación* que en la síntesis se alcanza y que a su vez es contradictoria, con todo y sus logros, que pueden ser inmensos como lo fueron en Rusia y China, por ejemplo.

En la crítica de las ideas y los conceptos, y en la elaboración de la dialéctica idealista, Hegel constituyó un pensamiento que echaba abajo el monoteísmo cognitivo a que el dictador o líder autoritario invocan y cuyo pensamiento dicen representar. Hegel descubrió esa dialéctica en el curso de las ideas, de los conceptos, de los razonamientos que en *su pensar idealista* son los que determinan los fenómenos reales y materiales.

Pero, Hegel, con todo y mantenerse en el campo idealista, que se basa en la argumentación crítica de los conceptos, y que entre grandes diferencias de la metafísica y la filosofía, los cristianos heredaron de los griegos, hizo un gran descubrimiento que más tarde fue negado por el propio Hegel, cuando, ya viejo y conservador, atribuyó al emperador de Prusia la facultad de resolver los problemas humanos... si actuaba como “un emperador bueno, moral”.

El lamentable recurso del anciano filósofo a “la autoridad” y a “la moral” del poderoso, del “uno” –del Estado prusiano en su caso–, como capaz “si era moral o bueno” de resolver los problemas de “los muchos” y hasta de “todos”, daría más tarde lugar al colérico ataque de buena parte de la izquierda, que pensando también en términos de “lo uno”, muy a menudo enfrentó la sociedad al poder en una dialéctica superficial, identificando la moral metafísica con el concepto metafísico del poder, y descalificando a la moral en todo y para todo. Muchas corrientes socialistas y anarquistas –con parecidos conceptos explícitos o implícitos– separarían y debilitarían gravemente el actuar de todos y para todos aislado de la moral de las clases oprimidas y de los pueblos. Y si eso por supuesto no se debió a Hegel, obedeció a una creencia que muchos líderes de la izquierda no lograrían erradicar y que tanto daño hizo y hace a los movimientos emancipadores.

Es más, la visión de la moral como comportamiento del individuo llevó a Marx y a numerosos marxistas, a no emplear sino raras veces o nunca, esa palabra, ni a ahondar en su carácter fundamental de fuerza colectiva para consolidar el poder y lograr el triunfo en la lucha de los trabajadores y de los pueblos por un mundo en que florezcan y prevalezcan la libertad de personas y colectividades, la justicia individual y social, y la democracia de los ciudadanos, los trabajadores y las colectividades, como objetivos y valores que –con la moral colectiva

y personal, y su práctica indeclinable– corresponden al verdadero socialismo y comunismo.

El esencial planteamiento de la moral de lucha, cooperación y compartición lo haría Martí, a fines del siglo XIX, y Fidel en el XX, y a ellos seguirían los nuevos movimientos revolucionarios de los mayas zapatistas y de los verdaderos revolucionarios venezolanos. Desde nuestra América, la moral de todos como medio y meta constituye un referente universal.

Pero volviendo a Hegel en este ir y venir del descubrimiento de la dialéctica y de las relaciones contradictorias, el gran filósofo concretó más sus planteamientos teóricos al incluir en su filosofía las relaciones entre el amo y el esclavo. En estos análisis planteó los problemas del poder y de la libertad, del poder y de la fuerza de la persona y del pueblo, que no pueden ser libres sino esclavos, a menos que estén dispuestos a arriesgar su vida, decisión que en términos menos claros constituye el verdadero origen de la libertad concreta de un hombre o de un pueblo, y que Marx llevaría a la rebelión contra el Estado y contra el sistema capitalista, que someten y explotan a los despojados.

### **EL DESCUBRIMIENTO DE MARX, DE AYER A HOY**

Entre las múltiples variaciones que se dan en siglo y medio, tal vez una de las más importantes sea considerar en este ensayo la de las revoluciones y los levantamientos.

Un nuevo tipo de revoluciones, distintas a las esperadas en los países más desarrollados, y distintas a las marxistas-leninistas iniciadas en 1917, surgió en 1959 con la revolución cubana, a la que han seguido los extraordinarios movimientos emancipadores de los pueblos mayas del sureste mexicano y de la República venezolana, que con la organización de la conciencia, los conceptos, las palabras, la moral y el poder del pueblo luchan por profundizar el proceso pacíficamente, en todo lo que puedan.

El nuevo carácter revolucionario muestra objetivos comunes, y otros que varían según tengan mayor o menor presencia los trabajadores agrícolas, industriales y de servicios. En general –y tomando como ejemplo el movimiento zapatista– se da una prioridad especial a la pedagogía de la liberación, a la cultura personal y general, a la moral y el poder organizado y distribuido entre pueblos y colectivos, con coordinadores del movimiento a distintas escalas, desde los parajes o barrios de la aldea o la ciudad, hasta la nación, los continentes, y el mundo.

En una perspectiva regional, y más amplia, todos los colectivos desempeñan papeles de comunicación–información–organización, y se distinguen por tener pocas y múltiples interacciones y responsabi-

lidades. Todos ellos ejercen entre variaciones funcionales, el “mandar obedeciendo” de los zapatistas. Toman variados *acuerdos* en forma dialogal, y en casos de disenso regional o nacional, buscan el consenso de los pueblos y los trabajadores, y de sus respectivas organizaciones, que en situaciones críticas delegan el mando en quien o quienes les parecen tener más conocimiento de los problemas y sus soluciones. En el caso de los países se combina el liderazgo continuo, con el que se da para varias acciones, o para una sola.

En cualquier circunstancia los líderes buscan cuidadosamente contar con el apoyo de *todo el pueblo* no sólo por coherencia entre sus discursos y sus actos, o por razones morales de distinto tipo, sino por razones políticas y militares pues las contradicciones internas son sistemáticamente usadas por el imperialismo y sus allegados, para recuperar o mantener bajo su dominio a países enteros, lo que logran con el apoyo variable de ricos y poderosos locales, y con miembros de las clases medias conservadores y hasta con marginados desmoralizados y delincuentes.

Desde Cuba, pasando por la selva Lacandona de los mayas del sureste mexicano hasta Venezuela en Sudamérica, para sólo mencionar los de América Latina, el poder y la soberanía distribuidos entre los colectivos de los trabajadores y los pueblos es –con la fuerza de la moral colectiva– y la preparación defensiva, una característica esencial de los nuevos procesos revolucionarios.

Cuba, como la pionera en el nuevo tipo de revoluciones, sin duda cuenta con el poder distribuido de trabajadores y pueblos articulados en toda la Isla y en los distintos sectores de las empresas, del ejército y las fuerzas armadas del pueblo, sus trabajadores manuales, intelectuales, muchos de ellos con un avanzado dominio de las más avanzadas formas de combatir. A ellos se añaden en número considerable, especialistas en las nuevas y las tradicionales formas de comunicación presencial y a distancia, como son las que realiza en casas, auditorios y plazas, o las que transmiten en cursos y congresos, o las tradicionales de teléfono, radio y televisión, o las que vinculan fuertemente comunicación y organización en redes electrónicas. Mediante todas ellas transmiten informaciones y mensajes –precisos para entender y hacer, o para considerar, debatir y aclarar conocimientos y para la solución de problemas, requerimientos y amenazas internos y externos.

Al mismo tiempo se practica una pedagogía humanista, científica y crítica con la que se estimula la construcción y creación del ideal socialista y democrático enriqueciéndolo con los nuevos valores y metas que se plantearon en la segunda mitad del siglo XX y que los zapatistas por su parte han expresado como una lucha por la libertad, la justicia y la democracia, valores por los que todos los nuevos movimientos

luchan, y a los que se añaden muchos otros, como los de respeto a todas las religiones y posiciones humanistas o laicas, así como a las diferencias de edad, raza, sexo e inclinaciones sexuales.

Es más, al hacer suyos los derechos humanos los nuevos movimientos incluyen los derechos de los trabajadores y los que conciernen a la autonomía de los pueblos dominados en las guerras de conquista interna y externa por las oligarquías vendedoras y las intervenciones imperialistas de vieja y nueva cuña.

Al mismo tiempo los nuevos movimientos emancipadores manifiestan su solidaridad con los del mundo y con la inmensa mayoría de ellos renuevan el ideal de la unión latinoamericana, que la Revolución Bolivariana ha puesto en un primer plano.

En frentes que en Cuba abarcan al país entero, las redes de colectivos estructuran un poder ofensivo y defensivo con comandos, organizaciones, estrategias y tácticas de respuesta rápida, para una guerra defensiva del pueblo-gobierno, que se da y puede enfrentarse en todos los frentes, tanto para la defensa frente a los incesantes ataques del imperialismo y de la burguesía vendedora a él aliada. En tiempos de paz –por relativa que esta sea– pueblos y trabajadores se reestructuran para la construcción y creación permanente de una sociedad cada vez más libre, más culta y más organizada, que no por ello deje de enfrentar sus propias contradicciones, procurando disminuirlas o anularlas.

Con todo y los problemas, obstáculos y fuerzas a que Cuba, el EZLN y Venezuela se enfrentan, su poder emancipador distribuido es considerablemente superior al de otras revoluciones que se han dado en la historia universal. También es ejemplar el esfuerzo que los gobiernos-pueblos hacen para lograr: que los cambios obtenidos se consoliden y otros más se realicen, en forma pacífica si se puede.

La estructuración de poder, moral, conciencia, libertad y armas civiles y militares es sin duda el origen de que los trabajadores y los pueblos organizados de Cuba hayan alcanzado una fuerza gigantesca en un país pequeño, y lo que prueba la subsistencia, por más de medio siglo, del gobierno-pueblo trabajador de Cuba. En ese gobierno-pueblo trabajan en tiempos de paz los intelectuales y profesionales de las más distintas especialidades, muchos de ellos experimentados en toda clase de luchas pacíficas y violentas, defensivas y ofensivas que practican y renuevan constantemente.

Tal es el caso ejemplar de lo nuevo y lo permanente, de que descubrió Karl Marx y de lo que al mismo tiempo que continuó cambió, y se enriqueció en sus valores y metas, en sus personas, colectividades y colectivos; medios y experiencias, estrategias y tácticas.

La relación dialéctica que precisó Marx en términos históricos y, no sólo con el hilo de los razonamientos, y de las ideas, permite

descubrir la propia historicidad de la acción revolucionaria, y anunciar la historicidad por venir del sistema capitalista, y de una lucha revolucionaria que da cada vez más importancia a la democracia del pueblo trabajador y soberano así como a la justicia social y personal, y que respeta las diferencias de religión, edad, sexualidad, y hace de la libertad una bandera de carácter esencial, radical en el socialismo, sin que por ello deje de verse en contradicciones internas a enfrentar, y en las que el enemigo, esperando que por sí solas aumenten, las atiza con ocultamiento de bienes de consumo, inflaciones, devaluaciones, suspensión de vuelos, actos de protesta pacífica con asesinos a sueldo de “resistencia armada” que ponen en llamas a uno que otro “ciudadano” atribuyendo sus propias fechorías al gobierno que pretenden derrocar. La versión del Imperio sobre estos hechos criminales atribuidos una y otra vez al gobierno es coreada por todos los canales y medios de información del mundo, los que al mismo tiempo, nunca o rara vez mencionan a los dictadores millonarios que por la fuerza derrocaron a gobiernos elegidos por sus ciudadanos.

El proyecto revolucionario de nuestro tiempo, desde el inicio de la Revolución Cubana, se ha enriquecido y continúa enriqueciéndose con nuevos valores y metas, aportados por el hombre colonial o dependiente, por las minorías étnicas, por la juventud, por las mujeres, por los homosexuales y transexuales, así como por los intelectuales comprometidos con el nuevo movimiento creador que tiene como meta la participación de todo el pueblo –y que en gran medida la impulsa de día y de noche– para la defensa de lo alcanzado y para construir otra organización de la vida y el trabajo en el mundo, cuyo propósito es que sea cada vez más libre, más justa y más estructurada como pueblo-gobierno.

En ella los nuevos movimientos liberadores están conscientes que sobre su futuro pesan las políticas contra-revolucionarias, desestructuradoras de su moral e independencia, con unas que obedecen a necesidades elementales y otras que provienen de los negociantes del mercado negro, y de los publicistas y terroristas del imperio.

Ante peligros actuales y futuros los nuevos gobiernos-pueblos –como en Cuba– practican una política de información y diálogo que –sin servir al enemigo– fortalezca la comunicación, la información, la pedagogía y claridad de los mensajes para la organización y la acción de pueblos y gobiernos.

Desde estas experiencias, leer hoy *El Capital* nos lleva a una crítica del mundo en que vivimos, y a propuestas alternativas que no vamos a encontrar con la simple lectura de la obra, sino que nos inducen a concretar el método científico y crítico de ese y otros clásicos, desde Marx y su escuela, y al mismo tiempo nos llevan a conocer y enjuici-

ciar las que la fuerzas dominantes emplean en su contra para seguir –como enfermos– acumulando y acumulando... Todos estos y muchos hechos más revelan la evolución dialéctica del conocimiento creador y crítico en la historia actual y las categorías, conceptos y modelos tecno-científicos que emplean las fuerzas dominantes en una nueva crisis que quieren resolver como las anteriores usando las técnicas y tecnociencias más avanzadas para sus más eficientes fines de dominación, depredación y explotación de la humanidad y de la tierra.

Pero no sólo tenemos que analizar cómo ha evolucionado el sistema sino cómo es hoy en las distintas regiones del mundo y en la región del mundo en que vivimos y luchamos.

La lectura de *El Capital* y otras obras de Marx nos lleva también a concretar la situación en que vivimos profundizando más y más en las ciencias y técnicas que el capitalismo emplea para su dominación y acumulación, y que están relacionadas con las formaciones, estructuraciones, y organizaciones con que el capital cuenta para enfrentar sus crisis, mientras al mismo tiempo emplea políticas de gran alcance con las que busca des-estructurar, en todo lo que puede, a las fuerzas emancipadoras, empleando para eso efectos buscados y no buscados, abiertos y encubiertos, legales e ilegales, reales y virtuales, y también nuevos artificios de simulación, distracción y engaño, que combina con envenenamientos y violencias que tradicionalmente atribuye a los movimientos emancipadores.

La búsqueda de lo concreto os convoca también a considerar lo que en la práctica secular de nuestros pueblos y trabajadores condujo a su emancipación. También nos obliga a profundizar de una manera prioritaria en las políticas de des-estructuración y reestructuración con que buscan dividirnos y debilitarnos.

Algo no menos importante son las relaciones, formaciones y organizaciones que de la lucha derivan en una dialéctica que entre interacciones, echa abajo muchas expectativas que predominaron en la teoría lineal de la emancipación, que en esos tiempos pensaba en términos de etapas progresivas cada vez más cercanas a las metas buscadas, lo que resultó falso, tanto en el pensamiento socialista como en el que dominó la teoría en boga de una creciente civilización y progreso que incluyó a las regiones coloniales o dependientes, a las que calificó de subdesarrolladas y cuya miseria y violencia crecieron, lo que ahora sus ideólogos y líderes se explican por las diferencias biológicas de los seres humanos y pueblos “inferiores”, ni inteligentes, ni eficientes, ni morales al defender sus intereses y su poderío.

El análisis de lo concreto –reclamado por el propio Marx– nos revela que en los hechos se alteraron las tendencias y expectativas del futuro esperado, con resultados y fracasos colosales que no se habían

considerado ni previsto, y que llevaron a la restauración del capitalismo en el inmenso campo socialista, con excepción de Cuba, lo que indujo a muchos herederos de Marx a pasar de las creencias laicas al mundo del oportunismo intelectual y moral, o a refugiarse en “las opiniones”, y en las “modas” intelectuales, como las del neo-marxismo, el post-marxismo, y el cientificismo estructuralista que diciendo ser objetivo usa las palabras y conceptos de Marx sin atribuir la crisis al capitalismo sino a una situación caótica. En ellas hay críticas y argumentaciones que no dejan de ser acertadas pero por lo general carecen de una base teórica, metodológica y reflexiva que permita pasar de la ciencia crítica a la práctica de sus planteamientos par y por las organizaciones de pueblos y trabajadores. Una parte importante de sus escritos se queda en una especie de contiendas académicas de que se gozan autores y espectadores. Hay varias de ellas que en el terreno intelectual tienen un carácter deliberadamente lúdico, en medio de discusiones más o menos brillantes, y de otras a cuya seriedad añaden conocimientos invaluable del sistema actual y sus alternativas, por lo que no se les puede descalificar en bloque.

En esas circunstancias no hay duda que las más importantes contribuciones a la ciencia crítica provienen de los intelectuales orgánicos, especialmente de los que en América Latina están creando una teoría y una práctica revolucionaria a cuyo carácter científico, añaden el liderazgo intelectual y moral de un nuevo tipo de revoluciones, distintas de las marxistas-leninistas, tanto en sus conceptos y palabras, como en los actos, y las circunstancias concretas de pueblos cuya memoria colectiva de las luchas y prácticas emancipadoras pasadas se encuentra hasta en su subconsciente colectivo.

Si a los condicionamientos anteriores se suma un inmenso número de intelectuales y organizaciones de apoyo, que aportan sus reflexiones y fuerzas, los trabajos que realizan pueden tener un mayor peso en la concreción de las luchas de resistencia frente a quienes buscan seguir dominando y acumulado a costa de la inmensa mayoría de una humanidad, a la que día con día, y cada vez más y en mayor número, dejan en la miseria extrema, muchos de los cuales tratando de huir de los horrores que ocurren en su propio continente atraviesan, con sus niños y sus viejos, peligrosos mares y tierras en los que una gran parte mueren ahogados o de frío y hambre, con los niños y viejos que en el morir se les anticipan. En cuanto a los sobrevivientes son recluidos en campos insalubres, asquerosos, o perseguidos y esclavizados, prostituidos, y hasta destazados para la jugosa venta de sus órganos, que en grandes negocios transportan con aviones-hospitales refrigerados, para que al llegar, a los hospitales, muy bien pagados cirujanos los inserten en el cuerpo de los ricos que, de no matar al



otro, estarían condenados a morir. A todo esto, y el terrorismo con la venta de armas, y con el narcotráfico, añaden una disminución legal de los impuestos a los pudientes y una colosal evasión de impuestos, combinadas con los paraísos fiscales y los jugosos intereses de las deudas nacionales impagables, que legalizan las nuevas formas en que se esconde hoy la acumulación por despojo.

La destrucción global de la moral social afecta gravemente a países enteros en los que se levantan de vez en cuando mujeres y hombres de temple enloquecidos de coraje, o enfermos de dolor, o terroristas enloquecidos o a sueldo, cuyo comportamiento lleva cada vez más en metrópolis y periferias a un hasta aquí del sistema, que ya no sólo afecta a la humanidad ni sólo pone un límite a la propia reproducción ampliada del capital, sino que vive una crisis de todas sus soluciones a la crisis.

Frente a ella los dirigentes y beneficiarios del poder imperante, con sus intelectuales y publicistas, guardan un comportamiento suicida, en que se niegan a reconocer el carácter terminal de un sistema cuyo atractor principal y cuyos valores e intereses son la maximización de poder, riquezas y utilidades. En su ciega codicia sólo piensan en términos de “su empresa” o “su función” y en nada les importa saber que de seguir dominando y acumulando a costa de la humanidad y de la tierra morirán todos ellos, junto con sus familias y sus hijos. En ningún momento les preocupa la humanidad ni sus hijos: primero son ellos...

El conocimiento prohibido, en la sociedad del conocimiento y del desconocimiento, descalifica en todo lo que puede el conocimiento de la verdad. Afirma que todos los horrores anunciados por la inmensa mayoría de las organizaciones científicas son inventos. Al mismo tiempo sus voceros o publicistas descalifican como “catastrofistas”, incluso a aquéllos que no luchan por otra organización del trabajo y de la vida.

Abandonar la persistencia en engañar y en engañarse les resulta imposible. Su apego, un engaño que es también autoengaño, los lleva a pagar por no decir la verdad, y a perseguir a quienes la dicen. Al mismo tiempo acusan a sus víctimas de protestar sin base y de “no ver sino lo que está mal”, o de ser frustrados “catastrofistas”. Así se ocultan a sí mismos –totalmente y con plena convicción– que están armando un mundo en que el narcotráfico y el terrorismo son las fuentes principales de ingreso mundial, junto con los jugosos y eficientes negocios armamentistas y financieros que vienen de las guerras que ellos mismo fabrican.

El Estado y el sistema de poder y negocios, llámense o no “complejo empresarial-militar-político y mediático” tienen una estructura

abierta y otra encubierta que sus colaboradores cultivan en las ciencias normales de la dominación y de la acumulación por despojo y utilidades, que hasta con las crisis cíclicas logra hacer grandes negocios. Es más, con sus colaboradores técnicos y científicos diseñan las macro-políticas de estructuración y desestructuración que con la globalización-neoliberal o estatal están llevando el mundo al borde de una guerra que sus expertos coherentes llaman, desde hace más de cincuenta años, MAD por sus siglas en inglés: *mutual assured destruction* (destrucción mutua asegurada), siglas que en inglés significan “loco”.

Hoy, el mejor homenaje a *El Capital* de Marx consiste en actualizar la crítica de las ciencias “normales” que el sistema emplea y que ocultan el nuevo curso de la plusvalía así como las nuevas formas de dominación, despojo, y expansión para el dominio de los recursos naturales y los mercados.

La dramática situación –a que semejantes políticas llevan– corresponde a la actual organización del trabajo y la vida, ya sin ninguna esperanza de civilización y progreso, mitos éstos que contradicen su incontenible vocación por la rapiña abierta y encubierta, legal e ilegal, que amparada por una ideología cínica o escéptica, con falsos argumentos biológicos, sostiene que “así es la vida”, atribuyendo en todo caso a “la naturaleza humana” virtudes y defectos innatos de los que dependen el éxito de unos y el fracaso de otros en lo empresarial, lo militar, lo político y lo mediático. En su argumentación central, que es apologetica de la enorme parte del “sistema mundo”, que encabezan ponen como modelos del éxito a las democracias que los ricos y poderosos impulsan para incrementar su poder y sus negocios, al tiempo que recurren a estrategias intervencionistas de golpes “duros” y “blandos”.

Todas sus políticas derivan en gobiernos parecidos a los fascistas y que con gran desparpajo se dicen democráticos. Es más, los amos del sistema atribuyen también los éxitos que tienen a su ejemplar “democracia”. En cuanto a sus intervenciones en todos los continentes sostienen que son defensivas y humanitarias, defensivas de “terroristas radicalizados” y solidarias con los pueblos que defienden la libertad y la democracia enfrentando a dictadores inescrupulosos y anticuados.

El colmo es que creen en sus mentiras y se las hacen creer a buena parte de sus pueblos, en todo lo necesario para –con la violencia y la corrupción– seguir dominando.

Hoy la mejor forma de pensar y actuar en la lucha de clases y en la lucha contra el imperialismo, consiste en enfrentar las luchas empresariales, políticas, militares, e informáticas, con las luchas por una más eficiente estructuración de las fuerzas emancipadoras y de

desestructuración de las opresivas, que nos despojan y nos explotan y que en medio de una gran torpeza no quieren ver ni aceptar que están destruyendo con la vida, su propia vida y la de sus estirpes.

Hoy no se puede hablar o pensar en la lucha de clases sin la estructuración cada vez más efectiva de colectividades y colectivos entre los pueblos y entre los trabajadores, así como en las vinculaciones de unos y otros.

Hoy, la mejor forma de continuar los análisis e investigaciones de Marx buscando ser coherentes con su teoría y método, con sus luchas y militancia, es necesario repetirnos una y otra vez que él dedicó su obra magna a la crítica de la economía política porque esa era la ciencia más avanzada del momento y que hoy debemos aplicarla a las ciencias de la complejidad y de la comunicación –de ambas– con que el poder y la economía dominan.

En la investigación de los problemas humanos, y en el análisis de un sistema cuyo modo principal de explotación y dominación era en tiempos de Marx el capitalismo industrial, y porque profundizar en las relaciones de dominación y explotación de hoy podemos enfrentar otro problema que Marx priorizó y que es actual; el del mejor camino para preservar la vida en la tierra y para hacer de ella una vida humana. En la crítica al socialismo utópico Marx destacó que la clase obrera, –que no había sido aún tan diferenciada y deslocalizada como hoy–, la clase trabajadora, era la fuerza revolucionaria que permitiría construir ese otro mundo posible al que las utopías no sabían cómo llegar, o qué fuerza lo iba a impulsar. Pero si la clase obrera pudo parecer entonces la fuerza emancipadora principal en el creciente modo de producción del capitalismo industrial, hoy, si no hubiera sido desestructurada de mil maneras, sí puede y va a desempeñar su papel liberador, en medio de sus diferencias reales y formales internas, formando un todo revolucionario en que se la cual estructure a los pueblos y sus colectividades, y, más concretamente participe –con sus mineros más aguerridos y conscientes– en la organización de los colectivos de trabajadores y de pueblos.

Pensar y luchar para que los colectivos de unos y otros se articulen y estructuren cada vez más, y, que en todo lo que puedan, desestructuren a los órganos formales e informales, políticos y criminales de las corporaciones y complejos de un capitalismo en “crisis de las soluciones a la crisis”, que se encuentra en una situación terminal, amenazadora de su propia vida y de la vida en el planeta, hecho ampliamente comprobado, lo que hace del socialismo como democracia, tolerancia, respeto a las diferencias de religión, raza, sexo, edad, inclinación sexual, un “atractor” o “causa eficiente” del sistema alternativo que plantea la necesidad de un diálogo-debate, y de un proceso de

conflictos y consensos en que se disminuyan al máximo posible los peligros a la vida y se llegue a acuerdos que se cumplan si quienes llegan a ellos, creen que no sólo su dignidad sino su vida están necesariamente amenazados de no cumplirlos, pues si la vida es posible en otra organización del mundo en que no domine –con la locura de la codicia– el atractor de las riquezas y las utilidades, entonces y sólo entonces, la continuidad de la vida será posible.

No en vano hoy es necesario recordar que la esperanza es un valor teologal y que el pensamiento y la acción de los hombres íntegros ilumina, lucha y construye el camino de la libertad, la democracia y el socialismo, que en los derechos del hombre defiendan e incluyan no sólo los derechos de las personas sino los de los trabajadores, como derechos sociales, culturales, educativos y de libre expresión, y que terminen con los golpes blandos y duros, que hoy son expresión de una enorme decadencia del sistema capitalista, que no sólo hacen deseable, sino indispensable pensar y luchar por un sistema en que la democracia sea socialista y el socialismo sea democrático, lo cual constituirá la verdadera revolución.



Miguel Ángel Contreras Natera

## **KARL MARX Y *EL CAPITAL***

### ***REPRISE EN CLAVE CRÍTICA***

#### **INTRODUCCIÓN**

Las líneas maestras que trazan las ideas filosóficas de Karl Marx definen un campo de prácticas sociales, políticas y culturales que profundizan el debate sobre el ideario revolucionario y socialista en la Europa decimonónica. Su obra periodística, filosófica, revolucionaria y científica encuentra su punto de culminación reflexiva el 16 de agosto de 1867 con la presentación del primer tomo de *El capital*. Desde siempre, el horizonte crítico que anunciaba su publicación se contraponía al *romanticismo utópico* que impregnaba los movimientos populares que se inspiraban en el espíritu de 1848. Sobre todo, a los efectos de esa sabiduría que hacía estragos en nombre de la ciencia en donde el socialismo utópico de Proudhon se había convertido en la representación dominante de esta filosofía filisteas. En sus escritos, Marx recuerda, que los trabajadores han forjado con sus sufrientes, desgarrados y lacerados cuerpos los grilletes de oro del sistema capitalista, delineando una rigurosa crítica a las ilusiones cosificadas del pensamiento utopista por su incapacidad de erigirse por encima del horizonte burgués. En las célebres palabras de Walter Benjamín, articular el pasado históricamente pasa por apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro,

quien quiera que, por tanto, hasta ese día haya conseguido la victoria marcha en el cortejo triunfal en que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo [...] tal como siempre fue costumbre, el botín es arrastrado en medio del desfile de triunfo. Y lo llaman bienes culturales [...] Su existencia la deben no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que lo han creado, sino también, a la vez, a la *servidumbre anónima* de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie (Benjamín, 2008:309).

El agudo aserto que realizara Karl Marx en *El dieciocho brumario de Luís Bonaparte* acerca de que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx,1969:99) establece las condicionantes estructurales e históricas –molares y moleculares– que actúan sobre los decursos de acción humanas en el sistema histórico capitalista. “Toda vida humana está constituida por experiencias, bien sean estas nuevas y sorprendentes o, por el contrario, de naturaleza repetitiva” (Koselleck,2012:29). El *kairós transformacional* en curso tiene simultáneamente la doble condición de fortalecer estructuras recursivas de acción como ser portador de nuevas formas de sociabilidad. Este *dictum* implica trasladar el centro espiritual de la transformación hacia el imperativo de *historizarlo todo* para evitar que los espíritus del pasado reaparezcan en la nueva escena global bajo un disfraz respetable y con un lenguaje prestado como lo sugirió Marx en su momento.

Y para ello, es fundamental inscribir el pensamiento crítico en la búsqueda de nuevos lenguajes y acciones que permitan encontrar un horizonte emancipatorio que cuestione las *formas cosificadas de la existencia humana* a la que nos condena el capitalismo histórico. La necesidad de recuperar la dimensión práctico-política de Marx en un contexto signado por el fatalismo supone la posibilidad de *transcodificar* las lecciones contenidas en *El capital*, como un texto abierto que permite la visibilización contemporánea de las *formas de reificación* de la modernidad-neoliberal globalizada. Indudablemente, las vacilantes búsquedas de nuevas bases para reconstruir *la crítica* supone un ejercicio reflexivo que atienda las capacidades de movilización y luchas de las fuerzas *antisistémicas* e igualmente los intentos de renovación de la teoría crítica para delinear horizontes de resistencia, contrahegemonía y emancipación humanas.

Este programa de investigación-transformación se inscribe en la necesidad de profundizar en la creciente demanda social, política y cultural de pensamiento crítico, que logre dar forma a esa inquietud

tud difusa de proporcionar un conjunto de instrumentos (caja de herramientas) de inteligibilidad para orientar la práctica política revolucionaria. Pero, sobre todo, confrontar la convicción de la Segunda Internacional sobre la inexorabilidad terminal de la crisis del capitalismo, el cinismo neoliberal de la ausencia de alternativas y el fatalismo posmoderno de la desesperanza como sentido común epocal. En sentido estricto, una respuesta teórico-política a las ideologías de la modernidad (reforma, contención y reacción) que confrontaron el espíritu transformativo de la Revolución Francesa. Es decir, el trípode de la socialdemocracia, el neoliberalismo y el neoconservadurismo como ideologías que conjuran, obstruyen y clausuran la posibilidad del cambio social. En fin, como deconstrucción rigurosa de los procesos cosificados debe penetrar la acción y el lenguaje para liberarlos del dogmatismo de la tradición heredada del marxismo.

En esta última dirección, la obra de Ernst Bloch *Principio de esperanza* (2007), se convirtió en una poderosa metáfora política que recuperaba la dimensión utópica como un proceso inconcluso que siempre está surgiendo de lo real al asegurar expresamente el sentido práctico de la crítica, estableciendo una relación con la función utópica de las transformaciones societales. Los espacios de experiencia que sirven de soporte a los decursos de acción social, política y cultural se deben contraponer a los plausibles horizontes de emancipación que posibilitan el *kairós* transformacional en curso. “Frente a ello, nos encontramos con una excepción digna de ser tenida en cuenta cuando Marx ya no conceptúa su crítica como filosofía, sino más bien como *su superación*” (Habermas, 1990:232). Pero, además, el sentido retador de la expresión crítica, exige desde entonces, un cumplimiento de inmediato donde “el pagaré fue saldado por vez primera en la revolución francesa” (Koselleck, 2007:162).

El objetivo central del pensamiento crítico, es romper con el consenso liberal-burgués –en su vertiente neoliberal– que conjura las condiciones de posibilidad de la transformación global, mediante la producción de nuevas ideas que sean los cimientos de nuevos mundos posibles. La crisis del pensamiento crítico como crisis de la historicidad radica en la dificultad de representar el presente como totalidad histórica. Y esto implica recuperar la capacidad de representar la totalidad como base analítica para la comprensión de los dilemas inscritos en la reificación del trabajo y la naturaleza. Pero, también, el pensamiento crítico necesita confrontar su incapacidad de movilizar creativamente el campo de fuerzas sociales y políticas que apuntan hacia la construcción de otros mundos posibles. La desvinculación entre las organizaciones políticas y la producción de



pensamiento crítico que registrará en su momento la célebre distinción de Perry Anderson entre el marxismo clásico y el marxismo occidental se ha convertido en una pesada herencia que es urgente enfrentar críticamente.

## EL CAPITAL

La continuidad dialéctica de su demoleadora crítica al programa filosófico de Hegel se adentra en el campo de la crítica de la economía política de Adam Smith y David Ricardo para desmitificar las elaboradas formas de *reificación* del mundo de las cuestiones económicas en sus investigaciones científicas<sup>1</sup>. Para Marx, la *Contribución a la crítica de la economía política* (1970) es el punto de llegada de las formas fenoménicas que sirven de fundamento a la economía política burguesa<sup>2</sup>. En efecto, el análisis del movimiento histórico de la sociedad burguesa se opone a la creciente formalización cuantitativa de la teoría económica en sus estrechas teorías sobre los equilibrios de mercado. La economía política burguesa mistifica la enajenación esencial al ocultar la relación inmediata entre el trabajo y la producción en tanto este vínculo se suplementa en la explotación creciente, racional y eficiente de la plusvalía para incrementar el capital. La fuerza teórica y política de *El capital* radica en su capacidad de demostrar que bajo las categorías económicas abstractas e impersonales está aconteciendo un profundo drama humano. Al mismo tiempo, que muestra el movimiento recursivo de las leyes de la economía en el capitalismo como totalidad histórica.

---

1 En las líneas críticas esbozadas por Mészáros contra las diversas formas de voluntarismo político (izquierdismo en el lenguaje de Lenin), que pretenden circunscribirse a los efectos o apariencias en contraposición a las causas o esencias en su analítica del capitalismo histórico, se retoma el debate sobre las condiciones históricas de la revolución que se convirtió en el eje de los procesos revolucionarios en el siglo XX. Para él, “el capital es por sobre todas las demás cosas un *orden de control*, antes que ser él mismo controlado –en un sentido más bien superficial- por los capitalistas privados (o más tarde por los funcionarios del estado de tipo soviético). Las peligrosas ilusiones de superar o doblegar al poder del capital mediante la expropiación política/legal de los capitalistas privados se despiertan cuando se ignora la verdadera naturaleza de la relación controlador/controlado” (Mészáros, 2001:49).

2 Federico Engels dirá, “este libro tiende desde el primer momento a una síntesis sistemática de todo el conjunto de la ciencia económica, a desarrollar de un modo coherente las leyes de la producción burguesa y del cambio burgués. Y como los economistas no son más que los intérpretes y los apologistas de estas leyes, desarrollarlas es, al mismo tiempo, hacer la crítica a toda la literatura económica. Desde la muerte de Hegel apenas se había intentado desarrollar una ciencia en su propia conexión interna” (Engels, 1970:289).

Mi investigación me condujo a pensar que las relaciones jurídicas y las formas políticas no pueden ser comprendidas por sí mismas, ni pueden tampoco explicarse por el pseudodesarrollo general del espíritu humano. Esas relaciones y esas formas toman sus raíces en las *condiciones de la vida material* cuyo conjunto constituye lo que Hegel llamo, con los ingleses y los franceses del siglo XVIII, la sociedad civil. En la economía política hay que buscar la anatomía de la sociedad civil [...] En la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Esa relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual responden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida materia determina, de una manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. *No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia* (Marx,2008:8-9).

El tránsito que supone la radicalización de los contenidos del escrito *Contribución a la crítica de la economía política* a la grandiosa construcción de *El capital* implica la emergencia de un nuevo campo de conocimiento científico. Marx había logrado *descifrar* el funcionamiento histórico en sus dinámicas esenciales quitando el velo místico que cubría sus manifestaciones aparentes en la sociedad burguesa. En este último texto, el proceso material de la producción de la totalidad histórica capitalista es rigurosamente desmontado en sus determinaciones *celulares* más sencillas. En sus persuasivas palabras, “porque el cuerpo desarrollado es más fácil de estudiar que la célula del mismo” (Marx,2000:16). La fuerza de abstracción del *análisis de la mercancía* sirve de cimiento al fastuoso edificio filosófico-científico que constituye su magna construcción donde el gusto por el detalle se enriquece con sutilezas absolutamente necesarias “como las que se dan en la anatomía microscópica” (Marx,2000:16).

El principio científico que organiza su obra definirá un campo de abstracción, comparación y equivalencias entre la física y la economía, entre la biología y la historia como ámbitos comparativos en sus indagaciones científicas. La ciencia en su acepción liberadora de las constricciones del *antiguo régimen* se convierte por derecho propio en un horizonte normativo de transformación en el programa científico-político de Karl Marx. *El capital* es un esfuerzo dialéctico, que nos proporciona una *mirada spinoziana* de la totalidad histórica capitalista, como una fuerza que penetra los intersticios del todo y las partes en su incesante expansión de las fronteras de la producción, tanto por me-

dio de la apropiación de la plusvalía como de la subsumción del trabajo. Y este punto es central para comprender la inconmensurabilidad de la dialéctica “que existe para coordinar modos incompatibles de pensamiento sin reducirlos a lo que Marcuse memorablemente llamó unidimensionalidad” (Jameson, 2013:17).

El método expositivo marxiano contiene una tensión productiva que consiste en su capacidad de desplegarse en el ámbito científico y revolucionario, presentando simultáneamente a la sociedad burguesa en su *forma económica celular* que es la *mercancía* y desarrollando una pedagogía que define una praxis social y política en correspondencia estricta con un horizonte socialista que se sitúa en el conflicto existencial de la lucha de clases. La tarea de reconstruir la experiencia inglesa, observando su transparencia fenoménica, como sede clásica del proceso económico, universal y civilizatorio que es el capitalismo, es una de las elecciones centrales de Karl Marx en su estudio de los supuestos constitutivos del capital. De modo tópico, las concomitancias entre modo de producción, relaciones de producción y relaciones de circulación en tanto totalidad histórica, encuentran en la experiencia inglesa como laboratorio colectivo, las claves fundamentales para explicar el funcionamiento causal de las regularidades nomológicas que hacen posible el sistema capitalista.

Es claro que, tanto para Engels como para Marx, Inglaterra representaba el país más desarrollado –lo cual implicaba la máxima extensión de las fuerzas productivas y la burguesía políticamente más sólida– y, en consecuencia, el proletariado inglés, la clase trabajadora con mayores posibilidades organizativas y revolucionarias (Cue,2006:25).

La radiografía del capital se contrapone a las reivindicaciones hagiográficas de las clases propietarias en tanto reconstruye el funcionamiento de sus dinámicas profundas descubriendo los patrones nomológicos que organizan al capitalismo histórico. El campo de fuerzas en tanto formación económico y social donde se despliegan los antagonismos sociales y políticos, descubre la existencia de una estructura recursiva que tiene como contradicción fundamental el conflicto de clases. El presupuesto central es el anudamiento de una conflictividad intrínseca a la sociedad burguesa que solo podrá resolverse en el ámbito de un proceso revolucionario de transformaciones universales. A lo interno de la sociedad burguesa, las pasiones más violentas, mezquinas y odiosas del corazón humano encontrarán el subterfugio retórico que permita mitificar el interés privado de la acumulación de capital como interés universal. La imposibilidad de ocultar en los mantos de púrpura y sotanas negras el *carácter histó-*

*rico* de la inmanencia conflictiva es un signo de los tiempos transformativos en el siglo XIX europeo. La recepción teórica y política de *El capital* en amplios círculos de los trabajadores europeos mostró el signo revolucionario y científico de una obra considerada la biblia del movimiento obrero.

En buena medida el propio Marx reconocía que la recepción política en el proletariado europeo constituían el verdadero triunfo de su obra. Para él, la sociedad burguesa concibe el orden capitalista como el horizonte último de la producción social mitificando y deshistorizando las circunstancias presentes al abstraer al capital del intrínseco proceso de transformaciones históricas. Al conjurar la lucha de clases, los agentes de la producción burguesa, fundamentan lo históricamente transitorio como orden definitivo y absoluto, como el mejor de los mundos posibles. En los trabajos de David Ricardo se transmuta conscientemente la oposición de los intereses de clases, entre salario y ganancia, entre ganancia y renta del suelo, al naturalizar ingenuamente el antagonismo como ley férrea de la sociedad. Inclusive, en la sicofante obra de John Stuart Mill se avanza en el intento de conciliar la economía política con las demandas del proletariado. Sin comprender que las contradicciones por la disputa del orden sensible entre la aristocracia y la burguesía relegan *transitoriamente* el conflicto fundamental entre capital y trabajo.

El horizonte que se delinea al calor del conflicto de clase decimonónico descubre espacios de experiencia del proletariado marcados por la recurrencia de las crisis cíclicas en su proceso de producción y reproducción capitalista. El problema de la democracia en el movimiento obrero encierra el advenimiento de la *nueva cuestión social*<sup>3</sup> en donde la organización del trabajo fabril se convirtió en la punta de

---

3 El dramático contraste entre la audacia de sus consignas, movimientos y demandas respecto a su timidez en el campo político es una de las características del movimiento obrero de 1848. “La cuestión social aparece [...] ante todo como la comprobación de un déficit de la realidad social en relación con el imaginario político de la República. Era un déficit generador de desencanto y temor: desencanto de quienes esperaban de esa ampliación de la soberanía política una modificación consecuente e inmediata de su condición civil; temor, e incluso pánico, por parte de quienes temían que ese poder para el pueblo sirviera para instaurar el poder del pueblo de París sobre el resto de la nación [...] El derecho al trabajo, según el ideal de 1848, será el que deba reunir nuevas aspiraciones en la sociedad y la nueva legitimidad en la política, el pueblo de París y la Asamblea Constituyente. Establece una articulación inmediata entre el registro civil y el registro político que concreta en torno a ella el consenso en el que el tema genérico del derecho, desde 1789, siempre benefició contra el privilegio [...] El derecho al trabajo no unificó, entonces, como se podía esperar, la sociedad y la política, el pueblo y la Asamblea, sino que los puso uno contra otro, con la certeza de ambas partes de estar de estar representado el buen derecho republicano” (Donzelot, 2007: 26, 28 y 30).

lanza de las revoluciones de 1848<sup>4</sup>. Para György Lukács, siguiendo a Marx, las experiencias democráticas cotidianas de base<sup>5</sup> constituyen una profunda crítica contra la cosificación del mundo en tanto “la idea unificadora, en las aspiraciones de los demócratas revolucionarios radicales y del socialismo, es un nuevo concepto de democracia” (Lukács, 2003:30). Sobre todo, frente a las formas burocráticas que uniformizan, mecanizan y cosifican la existencia humana en la civilización del capital. “El proyecto socialista, como Marx lo concebía, contemplaba el redimensionamiento cualitativo de esa estructura antagonística de las mediaciones reales a la que Hegel, en sintonía con su punto de vista social y a pesar de su grandeza como pensador, tenía que envolver en una niebla mística” (Mészáros, 2001:37). De allí, la interrogante material sobre la posibilidad de la revolución que transversaliza las preocupaciones vitales del movimiento obrero se centran en la pregunta de Federico Engels ¿Qué hacer con los desocupados?

De nuevo, la cuestión del método, es central en la crítica a la filosofía y en la crítica a la economía política, la necesidad de establecer diferencias, diferimientos y oposiciones en el proceso de pensamiento donde “lo ideal no es más que lo material transferido y traducido en el cerebro humano” (Marx, 2000:29) es una de las tareas en el debate político-espiritual de la Europa decimonónica. Todos los argumentos contra la dinámica del metabolismo naturaleza-trabajo en su incesante transformación “no vienen, como dice Marx, de los libros a la vida, sino de la vida a los libros” (Lukács, 2003:29). En definitiva, su obra se confronta radicalmente contra la cosificación y museificación del pensamiento subrayando su capacidad activa en la producción material del mundo. El materialismo de Marx es esencialmente teleológico, aunque no en su sentido lato, sino cuando distinguimos la *praxis orientada por objetivos prefijados* de la regularidad mecánica de la materia en movimiento.

Principalmente, en cuanto actividad humana productora del mundo “el trabajo es el fuego vivo, formador, escribió Marx, la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el

---

4 “A los obreros no les quedaba otra opción que morirse de hambre o lanzarse a la lucha. Y contestaron el 22 de junio con aquella tremenda insurrección que constituye la primera gran batalla librada entre las dos clases en que se divide la sociedad moderna. Era una lucha en la que se ventilaba el mantenimiento o la destrucción del orden burgués. El velo que envolvía a la República quedaba desgarrado” (Marx y Engels, 2006:549).

5 “Es comprensible que la ideología antidemocrática de la desigualdad vea en la biología a su ciencia fundamental. Porque solo a través de la justificación de una desigualdad biológicamente insuperable entre los hombres puede esa ideología mantener la apariencia de una fundamentación intelectual” (Lukács, 2003:35).

tiempo vivo” (citado en Negri y Hardt, 2003:7). La capacidad transformativa del trabajo como dominio creativo, constructivo y ordenador de la existencia humana que está dirigida por propósitos, forja en la mente del obrero un resultado que tenía existencia ideal antes de comenzar el proceso transformativo de la materia. “Aparte del esfuerzo de los órganos que trabajan, se requiere para toda la duración del trabajo la voluntad consciente del fin” (Marx,2000:242) *que llamamos intención*. Las formas que adopta la conciencia en la sociedad deben ser entendidas dentro del concepto de praxis como actividad productora de sentido. Y esto, supone un distanciamiento respecto a las formas objetivadas de la dialéctica hegeliana, para orientarla hacia la crítica materialista que ofrece el concepto de *alienación* en Marx. En la sociedad capitalista, la alienación acontece cuando la fuerza de trabajo del hombre, no representa la expresión de sus potencialidades creativas –lo que Marx siguiendo a Feuerbach–, llama su *ser genérico* en cuanto sus productos son hostiles en tanto lo niegan y deshumanizan. La alienación no tiene un sentido ontológico, es una condición histórica de la sociedad capitalista, que logra reificar la existencia humana en el funcionamiento de sus anquilosadas estructuras sociales y políticas.

Cierto que el concepto del trabajo enajenado, (de la vida enajenada) fue extraído por nosotros de la Economía Política, como resultado del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto revela que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo que los dioses no son, en su origen la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia. Es al llegar al punto último y culminante del desarrollo de la propiedad privada cuando vuelve a revelarse este secreto suyo, a saber: de una parte, que la propiedad privada es el producto del trabajo enajenado y, en segundo lugar, el medio a través del cual se enajena el trabajo, la realización de esta enajenación (Marx, 1968:85).

El método dialéctico –como negatividad productora– muestra el carácter contradictorio de la sociedad burguesa al comprender simultáneamente el movimiento positivo del estado de cosas como su necesaria *caída* negadora. La esencia crítica y revolucionaria de la dialéctica marxista destruye las naturalizaciones burguesas diferenciándose de las formas místicas del idealismo filosófico que coparon la escena intelectual en Alemania. En palabras de Karl Marx, es preciso reconocer la influyente contribución de la dialéctica de Hegel (a pesar de su lado mistificador) en su capacidad de negación, afirmación y trascendencia acentuando que “en algunos pasajes del capítulo sobre la teoría del

valor coqueteo con su modo peculiar de expresión” (Marx, 2000:30). El valor de un producto producido por el hombre es una forma cristalizada de valor-trabajo que troquela un desplazamiento sustantivo en la obra de Marx. El cambio entre trabajo y fuerza de trabajo señala el desplazamiento que permite comprender la emergencia de la categoría de plusvalía en tanto la fuerza de trabajo no es una mercancía cualquiera, sino una mercancía única. En términos axiomáticos, solo la fuerza del trabajo tiene la capacidad de crear valores, de crear plusvalía. El descubrimiento científico de que los productos del trabajo, considerados como valores, son expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que no disipa la sombra que se cierne sobre el *drama* humano del trabajo en la sociedad capitalista.

En la sociedad burguesa, las formas complejas del capital son presentadas en su funcionamiento dinámico, como fuerzas impersonales objetivadas –cuando en realidad en la rigurosa crítica de Marx se las desmitifica de su apariencia reificada y fetichista– demostrando su vínculo indisoluble con la praxis humana. *El capital* no reifica las leyes económicas, por el contrario, la obra demuestra la mutabilidad de las contradicciones internas de las dinámicas del capitalismo en su capacidad de proyectar decursos históricos recursivos de acción social. La economía política no es una dimensión selectiva y única de la actividad humana es una forma congelada, cristalizada y objetivada de la praxis. No es posible trascender la praxis sin realizarla, escribía Karl Marx en la Undécima *Tesis sobre Feuerbach*, deviniendo su reflexividad crítica y científica en práctica revolucionaria. Pero, sobre todo, sustituyendo el concepto de ser genérico por el concepto de clase que implica una existencia situada en el conflicto *existencial* de la sociedad burguesa. Las potencialidades de la praxis humana apuntan a una posibilidad desconocida de autorrealización humana final que tendrá su cumplimiento efectivo mediante la práctica revolucionaria de construir una sociedad socialista como condición previa a una sociedad comunista.

En nuestra época, el mercado se ha convertido en la dominante cultural que organiza los cimientos del sistema histórico capitalista, generalizándose como principio metafísico unificador de la naturaleza humana en sus distintas dimensiones. “El proceso de mercado se legitima a sí mismo a través de su objetividad, incluyendo la justicia inherente de los resultados del mercado, que nadie tiene ninguna razón para cuestionar” (Altvater, 2011a:250). El capitalismo se expande superando sus barreras espaciales en donde el mercado plenamente mundial establece su límite. Las efectuaciones dramáticas de sus consecuencias sociales, políticas, culturales, económicas y ecológicas

apuntan a la destructividad de la reproducción de la vida. En esta dirección, tratar de comprender la acción reificadora del capitalismo histórico pasa por recuperar la crítica que se delinea en *El capital* como una *deconstrucción de la ideología de mercado*<sup>6</sup>. La generalización del intercambio de mercancías (en su forma capitalista) se inviste de una naturalización que subsume la *existencia humana* bajo el principio de la mercantilización del mundo que gobierna las cosificadas relaciones en el capitalismo.

La consolidación del mercado mundial con el doble proceso de mercantilización del mundo y universalización de los principios de proletarianización en el sistema histórico capitalista es una manera de constatar en su facticidad histórica del diagnóstico que hiciera tempranamente Karl Marx. Y para ello, es necesario, observar la acción objetivadora del metabolismo trabajo-naturaleza como una relación social dinámica en la transformación de materia y energía. A fin de cuentas, pensar la naturaleza y el trabajo en su obra para confrontar en la contemporaneidad la profunda crisis<sup>7</sup> social, cultural y ecológica que se manifiesta en toda su crudeza en el sistema histórico capitalista. Pero, antes es necesario, situar la reflexión de la profunda impronta de Marx en el contexto de las dinámicas actuales del capitalismo histórico en su cíclico acontecer. Y sobre todo, explorar las efectuaciones culturales de las ideas de Marx en el campo de transformaciones económicas, políticas y sociales que se abren a finales del siglo XX.

---

6 Como lo ha reconstruido Karl Polanyi, el liberalismo económico fue el principio organizador de una sociedad basada en el sistema de mercado que convirtió sus principios de autorregulación en una fe de salvación secular de la sociedad moderna. La mitificación de los principios de precios coincidió con la gran transformación de la economía a mediados del siglo XIX. Para él, “la economía de mercado implica un sistema autorregulado; en términos ligeramente más técnicos, es una economía dirigida por los precios del mercado y nada más. Tal sistema, capaz de organizar la vida económica sin ayuda o interferencia externa, merecería sin duda el calificativo de autorregulado” (Polanyi, 2003:91).

7 El concepto de crisis lo utilizamos en su doble acepción: por un lado, como el agotamiento del ciclo económico-político fordista-keynesiano que permitió la emergencia de las formas de desregulación neoliberales, y por el otro, como un debilitamiento de las relaciones sociales que organizan a la sociedad capitalista como un modo de producción. El entrelazamiento de una crisis de las formas de regulación con una crisis estructural del sistema histórico capitalista se ha convertido en uno de los debates más acuciantes del *marxismo crítico* que tiene en las obras de Giovanni Arrighi (1999), Peter Gowan (2000), Leo Panicht y Sam Gindin (2015), Samir Amin (2001), Dave Harvey (2007), Robert Brenner (2009), Elmar Altvater (2011a), Andre Gunder-Frank (2008) e Immanuel Wallerstein (1996) entre sus más destacados teóricos.



## LA IMPRONTA DE MARX Y *EL CAPITAL*

Al cumplirse ciento cincuenta años de la publicación del Tomo I de *El Capital*, el júbilo inicial de Karl Marx al concluir su obra científica fundamental, en donde agradecía profundamente a su amigo, mecenas y colaborador Federico Engels por la gratitud revolucionaria en tiempos sombríos. La poderosa huella de una obra difícil en su abstracción teórica, erudición histórica, en su fuerza política y en su capacidad de proyectar transformaciones de mundos posibles marcará la recepción fundamental del autor más influyente de los últimos dos siglos en el sistema histórico capitalista. No es en absoluto sorprendente, que esta obra de Marx, continúe construyendo resonancias, interpretaciones y sentidos críticos contra la capacidad mutante del capital en las dinámicas sistémicas de sus crisis cíclicas. El tiempo transcurrido entre la publicación de *El capital* con sus penetrantes influencias en el campo revolucionario del siglo XX, configuran una variedad de recepciones teóricas y políticas, que indican la persistencia de sus trazos en las posibilidades transformativas de las condiciones de vida de los sufridos y excluidos del mundo.

El tránsito entre la primera y la segunda Internacional Socialista presenta las primeras escisiones programáticas del movimiento revolucionario durante el siglo XIX. En términos de facticidad histórica marcan las contradicciones sistémicas que acrecientan, transforman y radicalizan las prácticas revolucionarias en sus contenidos, motivos e intenciones. Indudablemente, el triunfo de la Revolución Rusa planteó nuevos derroteros para el movimiento obrero en el contexto de la guerra imperialista entre Inglaterra y Alemania que se resuelven con la Internacional Comunista<sup>8</sup> propuesta por Vladimir Ilich Uliánov Lenin. Y todas estas transformaciones sistémicas, implicaron adapta-

---

8 En palabras György Lukács, “no es posible, dice Lenin, separar mecánicamente lo político de lo organizativo, y quien afirma o niega la organización partidaria bolchevique independientemente de la pregunta por si vivimos o no en la época de la revolución proletaria, seguramente no ha entendido seguramente nada de su esencia (...) la internacional es la expresión organizativa para la comunidad de intereses del proletariado en el mundo entero. En el instante en que se reconoce como teóricamente posible que obreros luchan contra otros obreros al servicio de la burguesía, la Internacional ha dejado de existir en la práctica (...) Solo en la medida en que la clase obrera reconozca la guerra mundial como la consecuencia necesaria del desarrollo imperialista del capitalismo, cuando tenga claro que la guerra civil es la única resistencia posible para no sucumbir al servicio del imperialismo, podrá comenzar esta preparación material y organizativa de la resistencia (...) La Internacional, que surge a partir de esa lucha, y para ella, es la unión teóricamente clara y capaz de emprender la lucha, de los elementos auténticamente revolucionarios de la clase obrera; sin embargo, es a la vez el órgano y el eje de la lucha de emancipación de todos los oprimidos en el mundo entero. Es el partido bolchevique. La concepción leniniana del partido a escala mundial” (Lukács, 20012:65, 95 y 96).

ciones, reajustes y recuperaciones de la obra de Marx como totalidad científica y revolucionaria.

La Revolución Rusa se convirtió en un poderoso *atractor* de los procesos revolucionarios en el sistema histórico capitalista. En palabras de György Lukács, “le correspondió a Lenin dar el paso de la teoría a la praxis. Sin embargo, este paso –y esto no debe olvidarse nunca– es también un progreso teórico, porque es un paso de lo abstracto a lo concreto” (Lukács,2012: 85). El programa teórico-práctico de Lukács en *Historia y conciencia de clases* (1969) se proponía una revalorización del marxismo que lo despojaba del mecanicismo científicista del marxismo vulgar. En la búsqueda de una totalidad dialéctica e histórica, el libro se propone comprender la naturaleza como categoría social, entendiendo la importancia filosófica del conocimiento de la sociedad y los hombres. Para él, “la cuestión de la captación unitaria del proceso histórico se presenta necesariamente de cada época, de cada campo parcial, etc. En este punto se evidencia la significación decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad” (Lukács,1969:14). El redescubrimiento de Marx<sup>9</sup> suponía una rehabilitación novedosa del marxismo en una variedad de autores.

La centralidad de la alienación, inclusive como extrañamiento en un autor como Martín Heidegger que estaba en la búsqueda de *un nuevo comienzo*, suponía que “la extrañación del hombre fue descubierta y reconocida igualmente por pensadores burgueses y proletarios, situados político-socialmente a la izquierda o a la derecha, y en todo caso, reconocida como un problema central de la época que vivimos” (Lukács, 1969:xxii-xxiv). El punto de partida es comprender la cosificación como formando parte de un proceso histórico-social inscrito en las dinámicas de las relaciones de producción. Pero, sobre todo, ancladas en las formas contemporáneas de la producción capitalista. “La universalidad de la forma mercancía condiciona [...] tanto subjetivamente cuanto objetivamente, una abstracción del trabajo humano, el cual *se hace cosa* en las mercancías” (Lukács, 1969:94).

---

9 “Dos momentos de la teoría, relacionados entre sí, son aquellos en los cuales principalmente, a mi parecer, se manifiesta retrospectivamente el colapso de la teoría y praxis socialistas: uno es el residuo especulativo en la interpretación del tránsito revolucionario, con su consiguiente superencumbramiento escatológico del proletariado; el otro es el papel que el concepto trabajo juega en la teoría marxiana de la historia y de la revolución, a cuyo respecto no puede esgrimirse al joven Marx frente al de los últimos tiempos, sino más bien al contrario. Pero, desde el punto de vista que hemos adoptado, es más probable que la relación mutua entre el Marx económico de los últimos tiempos y el Marx filosófico consista exclusivamente en una transformación de los mismos residuos especulativos en un sistema lingüístico de referencias” (Wellmer,1979:60-61).

Las Revoluciones Rusa y China<sup>10</sup>, la intensificación del proceso de descolonización y la influencia contradictoria de la Conferencia de Bandung fracturaron el *consenso occidental* en el sistema histórico capitalista. La crítica al colonialismo que se intensifica con la emergencia de los procesos de liberación nacional en África y Asia de inspiración socialista se radicaliza como crítica a la occidentalización del mundo. Las concomitancias entre estos acontecimientos se presentaban como una amenaza al orden mundial de la Guerra Fría en cuanto cuestionaba las naturalizaciones construidas en la estructura económica del sistema mundial.

Esta inversión repentina de las relaciones de poder en el sistema-mundo a favor del Tercer Mundo y del Segundo Mundo, el Sur y el Este, constituyó en sí misma una experiencia deprimente para la burguesía occidental en general y para los Estados Unidos en particular (Arrighi,1999:388).

Principalmente, en cuanto la Guerra Fría se libraba en los territorios del Tercer Mundo como espacios de confrontación político-ideológico lo que implicó la emergencia de nuevas formas imperiales para contener las transformaciones humanas en el Sur (Contreras Natera,2011). Las contradicciones surgidas de los procesos de descolonización, la burocratización de los socialismos reales y el mecanicismo del debate sobre las alternativas condujo a un estancamiento global del pensamiento crítico. “En particular, la evolución de la Unión Soviética se ha producido de un modo distinto y con resultados diferentes a los previstos por Lenin. El progreso abrió de nuevo el camino a conflictos antagónicos y se cobró millones de vidas inocentes” (Bahro, 1980:10). En esta dirección, el intento contemporáneo de revitalizar el marxismo se enfrenta con el camino soviético del socialismo que configuró históricamente su recepción teórica, “especialmente en su forma del ‘Diamat’ codificado bajo Stalin, forma congelada en una concepción del mundo” (Habermas, 1990:219).

Esta escena político-espiritual se ha transformado significativamente con la caída del muro de Berlín y el desmembramiento de la Unión Soviética a principios de la década de los noventa. El quiebre de las certezas, del evocativo principio de esperanza contenido en la idea de socialismo, supone una *crisis en la producción de sentido*. Crisis de la forma de universalidad que construyó el socialismo como

---

10 En todo caso, “si el acontecimiento que dominó el siglo XX, por encima de cualquier otro, fue la trayectoria de la Revolución rusa, el siglo XXI estará determinado por el resultado de la Revolución china” (Anderson,2010:55).

horizonte de emancipación de la humanidad en su conjunto. Universalidad que se contraponía en su radicalidad ética a la situación de humillación, sojuzgamiento y esclavitud que la *particularidad burguesa asocial* condenaba y condena al proletariado como formando parte de los sin-parte. El ser en común es un ser genérico. La universalidad emancipatoria apuntaba a liberarnos de la ensoñación quimérica para convertirla en un horizonte concreto de transformación.

El debate sobre el *sentido de la crisis* y la *crisis de sentido* supone un ejercicio orientado reflexivamente con el objeto de enfrentar los desafíos globales que interpelan al pensamiento crítico habida cuenta de la simultaneidad de la crisis del Estado de bienestar, los socialismos reales y el repliegue de los movimientos de emancipación del Sur a finales del siglo pasado. El programa político-económico que se impuso se inspiraba en un consenso internacional que tenía como propósito la renovación de los contenidos de la socialdemocracia de mercado. Las coincidencias programáticas de Bill Clinton (Estados Unidos) y Tony Blair (Inglaterra) representando la *tercera vía* desplazaban políticamente el consenso alrededor del neoliberalismo convirtiéndose en las figuras de cambio de Ronald Reagan (Estados Unidos) y Margaret Thatcher (Inglaterra) en el mundo globalizado. Para Anthony Giddens, un autor fundamental en el reflatamiento de la socialdemocracia de mercado en el sistema histórico capitalista, la posibilidad de construir un nuevo consenso del bienestar era una de las tareas acuciantes en el debate político-espiritual. Para él, “nosotros tenemos que impulsar ese cambio para producir solidaridad social y prosperidad. La tarea es imponente, porque, como indican estas afirmaciones, las ideologías políticas existentes han perdido repercusión” (Giddens, 1999:11).

El debilitamiento de los mecanismos de solidaridad social a escala global, la precarización del mundo laboral y la destrucción de los plexos de vida en países ocupados por las guerras coloniales apuntan a fortalecer la excluyente sociedad de los tres cuartos. La sociedad moderna ha sido subsumida en el capital. Recuperar el espacio de lo común privatizado por las formas de expropiación del capital supone que la instancia de lo común se convierte en un nuevo valor de uso. Y el estar juntos, el estar en común, se convierte en un espacio de radical confrontación a la civilización del capital.

La totalidad capitalista no es, como parecía a muchos, el punto de llegada o el final de la historia en el que todos los antagonismos pueden ser absorbidos, sino el límite en el que las resistencias proliferan por toda la esfera de la producción y en todos los ámbitos de la vida social (Hardt y Negri, 2011:130).

Sobre todo, en cuanto el capitalismo se presenta como la única vía posible de organización racional de las sociedades. Su justificación retórica anclada en la defensa liberal de la democracia desplaza las dramáticas consecuencias de sus efectos a los *sin nombres*. La pobreza, la miseria, la segregación cultural, el racismo diferencialista, el desempleo creciente se convierten en el normalizado paisaje del capitalismo histórico. Simultáneamente, las invasiones neo-coloniales, las guerras contra el terrorismo y el narcotráfico son presentadas como respuestas necesarias al camino inexorable de la occidentalización del mundo. Como el resultado naturalizado y *reificado* de las políticas correctas. El poder político del capitalismo, ante la miseria extrema la violencia y la guerra en todos los órdenes de la vida, se propone como única consigna *salvar al capital*, mediante una defensa cínica de la depredación neoliberal. Su programa de terror consiste en celebrar el fin de la historia, el choque de civilizaciones y la guerra infinita contra las alteridades críticas en diversos espacios de mediación transnacionales.

La producción subjetiva y material de guerras y terror a escala globalizada se ha convertido en el nuevo principio de realidad del cinismo neoliberal. Antes al contrario, “la utopía de 1990, el fin de la historia [...] murió dos veces durante la primera década del siglo XXI. Mientras los ataques del 9/11 señalaron su muerte política, la debacle financiera de 2008 señaló su muerte económica” (Hounie, 2010:14). ¿Significa esto el fracaso de los gobernadores del terror y las tinieblas? ¿Es posible construir nuevos horizontes de emancipación? ¿Tiene el pensamiento crítico las fuerzas necesarias para confrontar este apocalíptico principio de realidad? Las tendencias seculares de destrucción globalizada de los ecosistemas naturales, la intensificación de las desigualdades, la pobreza y la exclusión, los paisajes calculados de las guerras neocoloniales por los recursos naturales y las migraciones a escala global convierten a *la naturaleza* y al *trabajo* en los enemigos del capital.

Principalmente, en tanto el colapso sistémico apunta a dos tendencias contradictorias entre sí: por un lado, un desplazamiento de los procesos de acumulación al este y sudeste de Asia con sus concomitantes consecuencias, y por el otro, un cambio sistémico hacia un mundo radicalmente distinto que no necesariamente implica un mundo mejor<sup>11</sup>. Ambas hipótesis son discutidas ampliamente en los traba-

---

11 Para Giovanni Arrighi y Beverly Silver, el caos sistémico está provocando un resquebrajamiento de la capacidad de autorganización del sistema que lo conduce a un desplazamiento hegemónico en los procesos de acumulación del Atlántico norte hacia el este y sudeste de Asia con consecuencias de radical incertidumbre.

jos del marxismo crítico en autores como Giovanni Arrighi, Dave Harvey, Elmar Altvater, Andre Gunder Frank e Immanuel Wallerstein en sus obras recientes. Incluyendo, los debates sobre la metamorfosis de la cuestión social (precarización, desregulación, flexibilización, exclusión, entre otros tópicos), la crisis cultural-ecológica de Occidente y la crisis del capitalismo como civilización global. En efecto, la tendencia del capital a reducir lo más posible el valor del trabajo se contrasta con su otra tendencia la de producir mayor masa posible de plusvalor (relativo y absoluto), intensificando las contradicciones inmanentes del capitalismo. La nueva cuestión social consiste en la actualidad “en la existencia de inútiles para el mundo, supernumerario, y alrededor de ellos una nebulosa de situaciones signadas por la precariedad y la incertidumbre del mañana, que atestigua el nuevo crecimiento de la vulnerabilidad de masas” (Castel, 1997:465).

Pero, además, como lo sugiere Elmar Altvater, “la apropiación de la plusvalía producida mundialmente es necesariamente una estrategia política y económica de apropiación de los mercados cada vez más liberalizados, especialmente los financieros” (Altvater, 2001a:99). En el dominio de este último “se basan los postulados actuales de la acumulación por desposesión en la que siguen persistiendo la deprecación, el fraude y la violencia” (Altvater, 2011b:34). Y esta facticidad

---

En sus palabras, “las crisis hegemónicas se caracterizan por tres procesos distintos pero estrechamente relacionados: la intensificación de la competencia interestatal e interempresarial; la escalada de los conflictos sociales y el surgimiento intersticial de nuevas configuraciones de poder” (Arrighi y Silver,2001:36). Para Andre Gunder Frank, lo que acontece en la actualidad en el sistema histórico mundial es una recuperación del dominio tradicional del Oriente asiático. Para él, “Asia, y no Europa, fue el continente que ocupó la posición central en dicho sistema a lo largo de la mayor parte de la historia moderna [...] Europa se sirvió de su dinero americano para introducirse en la producción, los mercados y el comercio asiático y beneficiarse de ellos, en una palabra, de aprovecharse de la posición predominante de Asia dentro de la economía mundial” (Frank, 2008:15 y 35). Para Immanuel Wallerstein, los procesos simultáneos de urbanización, desruralización y proletarización del mundo están conduciendo a la intensificación de la crisis ecológica, social y cultural en el sistema histórico capitalista. No son los fracasos del capitalismo histórico sino sus éxitos lo que está conduciéndolo a la crisis de los procesos de acumulación. Para el autor, “lo que hoy sabemos de las bifurcaciones sistémicas es que la transformación puede ir en direcciones radicalmente divergentes porque un pequeño input en este punto puede tener grandes inputs (a diferencias de las eras de relativa estabilidad como la que el sistema mundial moderno disfrutó desde alrededor de 1500 hasta ahora, en que grandes aportaciones tenían consecuencias limitadas). Podemos salir de la transición del capitalismo histórico a alguna otra cosa, digamos alrededor de 2050, con un nuevo sistema (o múltiples sistemas) altamente desigualitario (s) y jerárquicos (s), o bien con un sistema más bien igualitario y democrático: depende de que los que prefieren este último resultado sean o no capaces de organizar una estrategia significativa de cambio político” (Wallerstein,1996:246).

histórica de desposesión, violencia y precarización del trabajo se intensifica en los desarrollos desiguales del sistema histórico capitalista en cuanto “la tendencia hacia la reprimarización de las economías en el hemisferio sur, particularmente en África y en América Latina, es otra manifestación de la forma en que el capitalismo en su forma neoliberal contribuye a profundizar la destrucción de los ecosistemas y la extinción de las especies” (Nadal, 2011:12).

En definitiva, la dramática conjunción en el capitalismo histórico entre las formas de reificación del trabajo y la naturaleza apunta a socavar la posibilidad de reproducción de la vida en el planeta. Cuestión que nos plantea un programa de investigación de retorno crítico a la obra de Marx, en tanto los efectos combinados de la crisis social y ecológica tienen un carácter global, que destruye la sustentabilidad de las relaciones sociales y ambientales. Las contradicciones entre los patrones nomológicos de funcionamiento de la naturaleza y la lógica de acumulación de capital se convierten en un espacio fundamental del debate sobre el sentido del mundo. La naturaleza humanizada no es una dimensión pasiva del ciclo-crisis, sino el espacio central donde acontece la acumulación y, consecuentemente, una causa importante de la dinámica y la crisis de la acumulación capitalista. La acumulación acelera el tiempo de rotación y circulación del trabajo, aniquilando en su acontecer práctico el espacio mediante el tiempo, conservando para sí territorios como ámbitos de supervisión y control social.

### **RETORNAR A MARX**

La fascinación política y científica que ejerce el pensamiento de Marx, en su capacidad de proyectar nuevas búsquedas teóricas y políticas, se intensifica en la misma medida que las indagaciones a la crisis general del capitalismo histórico se tornan cada vez más acuciantes por la expansión de su *unidimensionalidad reificadora*. El marxismo crítico, contrario al espíritu apolíneo de la ilustración europea, establece una identidad entre la emergencia de la modernidad y el capitalismo como modo de producción, con el propósito de explicar cómo operan simultáneamente las fuerzas destructivas y constructivas de la civilización del capital en su permanente apropiación de la plusvalía, en su incesante expansión de sus fronteras, en su producción del principio de realidad de la acumulación por la acumulación, para comprender de esta manera los dramáticos síntomas de la crisis global.

No es posible separar en la tradición del marxismo crítico la idea en su sentido platónico de la materialidad sufriente del mundo. La capacidad mutante del capital destruye temporalidades y escalas albergando dentro de sí *saltos cuánticos* que hacen *apremiantes* las res-

puestas políticas a la profunda crisis que nos atraviesa. Estos saltos cuánticos, en escalas y tiempos, producidos por las transformaciones en las relaciones de producción siempre están rompiendo y reparando en escalas cada vez mayores, siempre están olvidando el pasado y convirtiendo en irrelevante el futuro, conduciéndonos a la delirante representación del capitalismo que nos legará esa idea delineada en *El Manifiesto del partido comunista* de que *todo lo solido se desvanece en el aire*. En palabras de Karl Marx y Federico Engels,

la burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita. Entre los lamentos de los reaccionarios destruye los cimientos nacionales de la industria [...] en el siglo corto que lleva de existencia como clase soberana, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas (Marx y Engels, 1949:76-77).

Para Ernest Mandel, la representación del capitalismo lograda por Marx es tan significativa, apremiante y contemporánea que, a medida que se eliminan

los elementos residuales o arcaicos aún presentes en los primeros estadios del capitalismo, esa abstracción más pura y funcional del sistema construido por Marx se volvía cada vez más verdadera, cada vez más pertinente a las condiciones contemporáneas. La creciente polarización, el desempleo en aumento, la búsqueda cada vez más frenética de nuevas inversiones y nuevos mercados que caracterizan nuestro presente: todo pareciera confirmar esta evaluación (citado en Jameson, 2013:21).

En definitiva, el modelo de abstracción que diseñó para comprender las dinámicas del capitalismo construido en 1867 cuando se publicó la obra se acerca mucho más al funcionamiento del capitalismo contemporáneo. Indudablemente, la validez de la construcción científica y revolucionaria de Marx en cuanto que logra explicar la esencia y estructura del capitalismo como totalidad histórica es una de las acuciantes demandas en el plano del debate sobre el pensamiento crítico. El punto central es pensar la identidad entre ciencia y transformación que sirve de fundamento al pensamiento marxista en su vertiente crítica para responder reflexivamente a la exigente y agobiante crisis que nos engloba.

La interrogante que orienta el preguntar de Karl Marx se sitúa en el análisis de la mercancía como la condición inicial para comprender las características fundamentales de la sociedad capitalista. Antes al



contrario, para Louis Althusser, los tres primeros capítulos de *El capital* se encuentran todavía constreñidos de un lenguaje hermético que no ha logrado superar el marco filosófico impuesto por Hegel<sup>12</sup>. A ello, se le agrega, la incompatibilidad entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx en el plano del conocimiento científico. Los vacíos, silencios y omisiones constituyen el sustrato hermenéutico de Althusser para distinguir en su influyente lectura entre el Marx filosófico y el Marx científico. Para él, en tanto propedéutica “leer a Marx es, al mismo tiempo, en sentido estricto, el trabajo de elaboración teórica de la filosofía marxista” (Althusser,1974:30). En la *sintomática lectura* de Althusser, el descubrimiento científico de Marx implicaba una *ruptura epistemológica* que fundaba un nuevo campo de conocimiento que se resume en “el de la teoría de la historia y de la economía política, el de *El capital* (Althusser y Balibar, 1979:201).

Para otro conjunto de autores, los tres primeros capítulos contienen las proposiciones esenciales de la obra de modo tal que sirven de fundamento al edificio teórico que construye el autor. Insistiendo, en la necesidad de interpretar la obra de Marx como un todo esencialmente unitario, revalorizando la teoría del valor como centro de gravedad de *El capital* aduciendo que su ausencia lo convertiría en un tratado más de economía. En efecto, la teoría del valor tiene una dimensión hermenéutica que permite captar las esencias que están detrás del mundo de las apariencias. En palabras de Fredric Jameson,

este enfoque está lejos de desestimar abruptamente los tres primeros capítulos, como Althusser a veces parece hacer de forma escandalosa; tampoco desdeña los alardes dialécticos y la riqueza figurativa de estas páginas, que en todo caso revelan algunos de los secretos más interesantes de la creatividad de Marx (Jameson, 2013:26).

---

12 En una *lectura contrafáctica* a Althusser podemos leer algunos parecidos en pasajes de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel y *El capital* de Marx que atienden a lo que Dave Harvey denomina una teoría de solución espacial. Para Hegel, “cuando el nivel de vida de una gran masa de personas cae por debajo de cierto nivel de subsistencia un nivel regulado automáticamente como el necesario para un miembro de la sociedad [...] el resultado es la producción de una muchedumbre de pobres. Al mismo tiempo esto comporta, en el otro extremo de la escala social, condiciones que facilitan enormemente la concentración en unas cuantas personas de riqueza desproporcionada. En el Libro I de *El capital*, (tomo III), Marx escribe: De donde se sigue que, a medida que se acumula el capital, tiene que empeorar la situación del obrero, cualquiera sea su retribución, alta o baja [...] Así, pues, la acumulación de riqueza en un polo es al mismo tiempo acumulación de miseria, tormento de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, es decir, en el lado de la clase que produce el producto propio como capital” (citado en Harvey,2007:42).

El debate sobre como reconciliar estos dos aspectos (ideológico-filosófico o científico) apuntan a negar el carácter dialéctico en el sentido preciso de Hegel del desarrollo teórico de Marx. La cuestión entre estas *lecturas sintomáticas* es que establecen disyunciones excluyentes en los abordajes teóricos sobre *El Capital* que precisan una *lectura contrafáctica* que apunte a la recuperación contemporánea de la teoría de la reificación en sus dos manifestaciones centrales: sus efectos sobre la naturaleza y el trabajo. En este último caso, es necesario retomar la idea de ciencia que inaugura Marx desligándola de las posiciones esencialistas y vincularla con los propósitos de la crítica en sus nuevas orientaciones contemporáneas en cuanto desmontaje del edificio civilizacional construido por el capitalismo histórico, para situar en un nuevo horizonte transformativo los asertos marxianos respecto a las forma que adquiere la *reificación del trabajo y la naturaleza*. Esto último exige que las formas de reificación no se refieran exclusivamente al mundo social del trabajo, sino que también, debe incluir al mundo físico en cuanto el tratamiento instrumental de la naturaleza, quebranta las condiciones de posibilidad de nuestras prácticas sociales. El concepto de reificación permite elaborar una crítica sistemática a la totalidad histórica que conforma el capitalismo como modo de producción. Antes al contrario, en Karl Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas humanas contiene como dimensión creativa el desarrollo de la riqueza de la naturaleza como *autofinalidad* contrario a las concepciones abstractas de inspiración cartesiana que sirven de *suplemento* a la racionalidad tecno-instrumental.

De modo tópico, la mercancía es un objeto externo al hombre que por sus propiedades satisface necesidades humanas (de subsistencia o de gozo) de cualquier tipo. Ninguna mirada tan rigurosa como la de Karl Marx, para comprender la obviedad inscrita en el análisis de la mercancía, para internarse en la dialéctica inescrutable de la economía política burguesa que encierra como un secreto las formas fetiches de las mercancías. De su análisis resulta que es necesario eliminar los velos misteriosos, pletóricos de sutilezas metafísicas y teológicas que impiden una mirada simultáneamente filosófica, científica y crítica. “En la metamorfosis de las mercancías los poseedores de ellas cambian de superficie, tanto como la mercancía de lugar, y el dinero de forma” (Marx, 2008:101). Siguiendo sus observaciones analíticas,

como valores de uso, las mercancías son sobre todo de calidad diferente, como valores de cambio sólo pueden ser de cantidad diferente, esto es, no contienen ni un átomo de valor de uso [...] si se prescinde del valor de uso de los cuerpos de las mercancías, no les queda todavía más que una propiedad, la de ser productos del trabajo [...]. Si hacemos

abstracción de su valor de uso, también hacemos de sus componentes y formas físicos que lo convierten en valor de uso (Marx,2000:58).

La materialización del trabajo humano abstracto en tanto *sustancia creadora de valor* se mide por la cantidad de trabajo medida en porciones de tiempo (semanas, días y horas) contenida en él. La concepción del valor-trabajo<sup>13</sup> funciona como un *leitmotiv* a lo largo de *El capital*. En términos axiomáticos, la magnitud de valor se determina por la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción como valor de uso.

La fuerza productiva del trabajo viene determinada por múltiples circunstancias [...] por el grado medio de destreza de los trabajadores, del grado de desarrollo de la ciencia y de su aplicación tecnológica, por la combinación social del proceso de producción, por la amplitud y la eficacia de los medios de producción, y por las condiciones naturales [...] El mismo cambio de la fuerza productiva que incrementa la fecundidad del trabajo y, por consiguiente, la masa de los valores de uso proporcionados por él, reduce [...] la magnitud del valor de esta masa total incrementada cuando reduce la suma del tiempo de trabajo necesario para su producción (Marx,2000:61 y 70).

Esta *condensación topológica* contiene la constelación capitalista<sup>14</sup> de manera sintética en cuanto permite establecer diferenciaciones en la productividad del trabajo considerando el lugar, la tecnología, las destrezas del trabajo, entre otros aspectos<sup>15</sup>. En definitiva, todo depende

---

13 Sobre la dimensión creativa, constructiva y productiva del trabajo Marx apunta algunas metáforas que le sirven de suplemento a su posterior reflexión sobre la centralidad del mismo en la interacción metabólica del hombre. Para él, “la filosofía no se recata: la confesión de Prometeo (...) es su propia confesión, su propia sentencia ante y contra todos los dioses, celestiales y terrestres, que no reconozcan como suprema deidad a la *seipsiconciencia humana*. Ningún dios ha de estar a la par de ella” (Marx,1973:15). En esta misma dirección, Franz Hinkelamert nos sugiere, una interpretación de este pasaje en la obra de Marx. Para él, “Marx denuncia ahora el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora, de manera definitiva, la lucha de los dioses se trasladada a la tierra” (Hinkelamert,2009:17).

14 En términos de totalidad histórica, “la razón ya fue dada por anticipado en la fascinación (profundamente modernista) de Benjamín y de Adorno por la constelación, un conjunto de elementos móviles y cambiantes en los cuales la relación pura, más que el contenido sustantivo, marca su estructura como totalidad. Esto significa que en una constelación no puede haber rasgos fundamentales, centros, instancias últimas determinantes o esenciales, excepto la relación de todos estos contenidos entre sí” (Jameson,2010:359).

15 Como lo sostiene Dave Harvey, siguiendo a Karl Marx, “la productividad de una persona se reduce a la capacidad de producir plusvalor. Ser un trabajador producti-

del estado de desarrollo de las fuerzas productivas a lo interno del lugar que ocupe el Estado-nación en la división internacional del trabajo en el sistema histórico capitalista. Para Karl Marx, la producción de mercancías es una producción de valor de uso social que combina dos elementos para su cristalización como mercancía: materia natural y trabajo. En todo caso, la naturaleza y el trabajo se constituyen en la mediación del intercambio metabólico de la sociedad en donde la naturaleza se convierte en el fundamento óptico de ese intercambio. Desde el momento, en que se metaboliza en la forma mercancía se transforma en un objeto sensiblemente suprasensible adoptando una determinada relación social.

El trabajo tiene un doble carácter produce valores de uso, que satisfacen necesidades sociales, y produce valores de cambio que sirven de *suplemento* al intercambio de mercancías en el mercado capitalista. La oposición entre cualidad y cantidad, entre valor de uso y valor de cambio de esos objetos llamados mercancías nos conduce a mundos antitéticos que se vinculan mediante la sinonimia de dos niveles distintos de figuración que potencialmente pueden tomar caminos separados. El doble proceso de la mercancía que la convierte simultáneamente en sustantivo por derecho propio y proceso matemático capaz de tomar el lugar de esas sustancias y objetos, se manifiestan en el trabajo humano y en la abstracción matemática que contiene el debate marxista sobre la teoría laboral del valor y la teoría del capital financiero como controversias insertas en la teorización de Marx.

Ciertamente, la crítica a la ecuación de la identidad como tal, permite confrontar las teorías ideológicas del precio y el salario justo, de la noción de contrato entre sujetos libres e iguales, las distintas versiones de las teorías del equilibrio y las teorías del reflejo, al presuponer una colectividad que establece sus prioridades sobre la base de sus necesidades intrínsecas, “y no sobre el mero principio de equivalencia” (Jameson, 2013:37). La estructura del capital que se presenta como una estructura sin fisuras en su *espejismo sincrónico* se encuentra asediada por la superposición de varios tipos de temporalidades. La función del signo de identidad es socavada por la caracterización diferencial que hace Marx en un lenguaje figurativo que está concebido para palpar la materialidad, las cualidades, las texturas y las densidades ocultas del mundo de las mercancías.

---

vo, señala irónicamente Marx (El capital, Libro I, tomo II, p.256), por no es ninguna dicha, sino una desgracia; el único valor que el obrero puede tener no está determinado por el trabajo hecho y el efecto social útil, sino por una relación específicamente social (...) que convierte al trabajador en medio directo de valorización del capital” (Harvey,2007:129).

Forma relativa y forma equivalente son dos momentos pertenecientes uno al otro, recíprocamente condicionados, inseparables, pero al mismo tiempo son también extremos que se excluyen mutuamente u opuestos, es decir, polos de la misma expresión de valor; se distribuyen siempre sobre las diferentes mercancías que relaciona entre sí la expresión de valor (Marx, 2000:73).

En donde las magnitudes de valor de mercancías discontinuas entre sí solo pueden compararse cuantitativamente después de reducir las a una misma unidad<sup>16</sup>. La mutación constante entre identidad y diferencia permite establecer que el valor de una mercancía proviene de su relación directa con otra mercancía en tanto su equivalencia permite la intercambiabilidad por otra mercancía en el mercado capitalista. Esta sinonimia dialéctica de crítica a la ecuación conduce a una alternancia en distintos niveles en donde la expresión equivalencia entre mercancías permite visualizar el carácter específico del trabajo creador del valor “al reducir efectivamente los trabajos de género diferente contenidos en mercancías de género diferente a su común denominador, al trabajo humano en general” (Marx, 2000:75). Una mercancía adquiere expresión general de valor porque todas las mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, demostrando que la forma relativa unitaria de valor del mundo de las mercancías adquiere consistencia objetiva y validez social general.

De modo tópico, el carácter esencialmente humano del trabajo constituye su carácter específicamente social. “Al equiparar entre sí como valores, en el intercambio, sus diversos productos, equiparan entre sí sus diversos trabajos como trabajo humano” (Marx, 2000:105). Como las necesidades humanas, pertenecen a la existencia de los seres humanos como individuos naturales y sociales, el proceso de producción de valor puede ser solamente entendido como un proceso metabólico de modelación histórica de las formas sociales humanas. El metabolismo social hombre-naturaleza constituye la piedra angular de la producción de riqueza material en donde el trabajo no es la única fuente de valores de uso. “Como dice William Petty, el trabajo es su padre y la tierra su madre” (Marx, 2000:66). De este modo, en la conjunción entre la naturaleza y el trabajo se constituye el orden humano

---

16 “El secreto de la expresión de valor, la igualdad e idéntica validez de todos los trabajos, porque y en tanto son trabajo humano en general, sólo puede descifrarse cuando el concepto de la igualdad humana ha adquirido ya la firmeza de un prejuicio popular [...] El genio de Aristóteles brilla precisamente en el hecho de haber descubierto una relación de igualdad en la expresión de valor de las mercancías. Tan sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía le impidió descubrir en qué consistía en verdad esta relación de igualdad” (Marx, 2000:87).

con toda su complejidad en donde este último tiene la capacidad de *sintetizar creativamente* mediante el trabajo la producción de riqueza material. Esto quiere decir que el metabolismo social destruye el orden natural para la construcción de un orden humano mediante la transformación progresiva del mundo. El tránsito de un orden natural a un orden humano durante larguísimos periodos de tiempo implica un aumento de la entropía en tanto fortalece como segunda naturaleza las formas convencionales de la vida humana. Esto siguiendo a György Lukács supone tomar lo natural como punto de partida para comprender el desplazamiento del concepto de historia natural al de segunda naturaleza.

El marco de ese concepto de segunda naturaleza es éste: en el terreno histórico-filosófico, una de las ideas generales de Lukács es la de mundo pleno de sentido y mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo enajenado, de la mercancía), y trata de representar ese mundo enajenado. A ese mundo, como mundo de las cosas creadas por los hombres y pérdidas para ellos, lo llama mundo de la convención (citado en Adorno, 1991:118-119).

En términos de György Lukács, debemos entender la reificación como una perspectiva petrificada que designa un proceso de enajenación y extrañamiento del sujeto social que tiene como resultado la cristalización de formas alienadas de la existencia humana. Inclusive, el tratamiento instrumental de la naturaleza vulnera las condiciones de posibilidad de nuestras prácticas sociales en tanto la reificación tiene simultáneamente una dimensión social y física. Confrontar las consecuencias teórico-prácticas de la constelación del capital en su horizonte de destrucción pasa por extremar la solución teórico-práctica a la que nos enfrentamos. Siguiendo la mirada contrafáctica de Theodor Adorno a las posturas heideggerianas sobre el Ser, “ver como historia todo lo natural y como naturaleza todo lo histórico” (Aguilera, 1991:35). Inscribiendo críticamente, en la luz resplandeciente de este mundo oscuro, en las admonitorias palabras de Günther Anders, “llamamos desnivel prometeico al hecho de la a-sincronía del hombre con su mundo de productos, de esa separación que crece día a día” (Anders, 2011:31). Y esto resulta de un desacople creciente entre la dinámica económica capitalista respecto a los límites naturales y sociales de la actividad humana que se expresa con la intensificación de la *entropía* ecológica, social y cultural en el sistema histórico capitalista.

Un crecimiento de la entropía en sus distintas manifestaciones es la transformación inevitable de materia y energía en el doble proceso de la evolución natural y social. En la actualidad el proceso de producción y reproducción capitalista es al mismo tiempo un proceso de

creación y destrucción que socava las posibilidades de reproducción de la vida humana. La irreversibilidad de los procesos de explotación de los recursos materiales y energéticos determina la intensificación de la entropía social y ecológica en tanto estos insumos no estarán disponibles para una segunda estrategia de desarrollo. En el capitalismo histórico, la determinante económica es igualmente la determinante secular que organiza los horizontes de expectativas mediante la destrucción de las formas de vida comunitarias.

El intercambio capitalista de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias extendiéndose a lo interno de las comunidades sobre las que actúa como un agente disolvente de los plexos de vida de las relaciones sociales. El resultado de este proceso es el fortalecimiento de la individualidad como principio alocativo del capital para consolidar una formación social sujeta a un proceso de individuación y separación que contribuye como decurso de acción a la extensión de la proletarización del mundo. Y por consiguiente, a la irreversibilidad civilizacional del capital que tiende a la clausura de las formas nostálgicas de convivencia, producción y distribución como las defendidas por los socialistas utópicos como Proudhon. Individualidad y separación, mercantilización y universalización son los registros fundamentales de la emergencia del mercado mundial en cuanto la burguesía anida en su ascenso transformativo las claves de su propia destrucción.

Esta fuerza constructiva y destructiva, anuncia Marx, configura los presupuestos centrales del capitalismo en tanto la producción capitalista socava simultáneamente las dos fuentes fundamentales de toda riqueza: la naturaleza y el trabajo. El capitalismo se configura entonces como una máquina en perpetuo movimiento constructivo y destructivo cuyas intrínsecas fortalezas constituyen su dimensión más intolerable. “En este plano, el capitalismo vive agotando las reservas antropológicas constituidas durante los milenios precedentes. Así como vive agotando las reservas naturales” (Castoriadis, 2006:116). En esta dirección, *El capital* de Karl Marx, leído como un texto que visibiliza al capitalismo como máquina destructiva del trabajo y la naturaleza, se constituye en una obra clave para comprender las nuevas realidades sociales y ecológicas que produce el capitalismo, adquiriendo una eficacia simbólica para comprender la dinámica destructiva en su fase de globalización neoliberal. En efecto, en un periodo que se caracteriza por la ausencia de alternativas, los intentos de reformar al sistema capitalista terminan por fortalecerlo en su dinámica de acumulación por acumulación. Como lo diría Walter Benjamín, “el conformismo que, desde el principio, ha encontrado acomodo en la socialdemocracia no solo afecta a su táctica política,

sino también a sus ideas económicas. Y es una causa de su posterior debacle” (Benjamín, 2008:311).

Cualquier intento de reparar al capitalismo pasa por mantener su funcionamiento general en tanto el logro constructivo de una obra como *El capital* consiste en visibilizar “que las injusticias y desigualdades forman parte estructural de este sistema total, con lo cual nunca pueden ser reformadas” (Jameson, 2013:180). Sobre todo, por los intentos de la socialdemocracia en sus versiones contemporáneas, de contener o conjurar la conflictividad intrínseca de la relación capital-trabajo mediante la *mediación jurídica* del Estado social en tanto “el proceso de trabajo es subsumido bajo el capital, es decir, queda envuelto en el interior de las relaciones capitalistas de producción de tal forma que el capital interviene como su director o administrador” (Negri y Hardt, 2003:40). El programa neoliberal con su ofensiva político-cultural se proponía una reestructuración global de las relaciones de trabajo reorientando radicalmente el ámbito de los derechos sociales hasta convertir la precariedad en un sentido común epocal. En sentido estricto, la política de la globalización neoliberal es esencialmente la protección de la política de la desregulación y la precarización que la hizo posible desde mediados de la década de los setenta. Por un lado, la explotación de las oportunidades de ganancias especulativas que ofrecía la desregulación financiera. Y por el otro, el desmantelamiento de los derechos sociales como consecuencia de la política de reducción de los costos salariales. Ambas políticas desregulación y precarización contribuyeron a consolidar el *imaginario posesivo-neoliberal*. Todo evento individual es subsumido a las rígidas representaciones naturales del orden posesivo del mercado.

El individuo desafiado es aquel que ha roto, una detrás otra, todas sus conexiones, que ya no está inserto en ninguna red, que ya no forma parte de ninguna de las cadenas cuyo engarce constituye el tejido social y que se ha vuelto por ende, inútil para el mundo (Boltanski y Chiapello, 2010:448).

En esta dirección, el nuevo espíritu del capitalismo penetra el conjunto de representaciones sociales prescribiendo las nuevas reglas de gestión empresarial (con su simbología de poder) con sus intrínsecas consecuencias. Igualmente, proporciona el discurso legitimador de las prácticas sociales (incluyendo las formas de exclusión social), políticas (en su variante tecnocrática) y culturales (en cuanto racismo diferencialista) en tanto dispositivos de reproducción material y simbólica. En el sistema histórico capitalista, la configuración de una



sociedad de la exclusión de los tres cuartos de la población, generaliza la existencia de *inútiles para el mundo* en donde “los supernumerarios no son siquiera explotados: para serlo hay que tener pericias convertibles en valores sociales. Son *superfetatorios*” (Castel,1997:22). En cierto modo, la vulnerabilidad, la desafiliación, la segregación, la exclusión y la incertidumbre apuntan a la intensificación de formas segregación social que contribuyen a la configuración de un *apartheid global* en las sociedades contemporáneas. Y este es un proceso que se refuerza como un anatema sobre la población menos cualificada en tanto forma parte “de un proceso de selección/exclusión que se halla en funcionamiento desde hace más de veinte años y que tiene su origen en las nuevas prácticas de gestión personal de las empresas” (Boltanski y Chiapello, 2010:326-327).

En efecto, la teoría económica del capital en sus fallidos intentos de formalización axiomática *obliterra* el indicador espacial, *fetichiza* la división del trabajo al ontologizar las desigualdades y *clausura* las posibilidades de transformación societal. El espacio homogéneo es una ficción conceptual (simetría espacial y temporal) del cientificismo económico (en sus diversas variantes) en sus tentativas de borrar las fuentes constitutivas de su conocimiento en tanto “encubre y obstruye el acceso a las fuentes originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos” (Heidegger,2009:42). Al ocultar el carácter genético de la dominación capitalista enmascara sus características constitutivas convirtiendo la explotación económica (subempleo del factor del trabajo), la polarización espacial (explotación de materias primas) y la desposesión tecnológica en una narrativa científica a favor de los capitales de los centros industrializados. La expansión del capitalismo, en este contexto de unidad entre la producción-precarización del mundo de intensificación, radicalización y profundización de la crisis económica “le confiere a la relevancia de *El capital*, leído de esta manera, un carácter de inevitabilidad rebosante de nuevas y originales lecciones que no habían cobrado visibilidad en anteriores situaciones de crisis” (Jameson, 2013:180). La dinámica de la acumulación es inseparable de la producción de la precarización del trabajo en cuanto la lógica de la expansión capitalista se fortalece en este doble movimiento. De modo tal, la estructura de la explotación es organizada, reproducida y ampliada por las relaciones de producción en su patrón de movimiento constructivo-destructivo de la *constelación del capital*.

Antes al contrario, el colapso del neoliberalismo disciplinario se manifiesta con la crisis del modelo energético basado en el combustible fósil, la exacerbación del desempleo, la precarización y la exclu-

sión social, el calentamiento global, y sobre todo, con el desmembramiento del sistema monetario mundial de Bretton Woods (Contreras Natera, 2015). En este último sentido, la dominancia del capitalismo financiero supone que “la especulación se maneja por leyes propias dentro de un mecanismo autorreferencial cuyas reglas reportan solamente al espacio que las genera sin tener en cuenta el mundo que existe más allá de ellas” (Altvater,v2011b:136). La reificación social y natural se refiere específicamente a las formas extremas de utilización instrumental de las personas y la naturaleza. En su forma elemental designa un proceso de cosificación en donde indistintamente las personas como la naturaleza son experimentados como objetos sujetos al proceso de mercantilización del mundo. La incorporación de la categoría de *reconocimiento como olvido* en una doble acepción nos permitiría desde una perspectiva de *implicación existencial* afrontar nuestra relación objetivadora con nosotros y el mundo. En palabras de Axel Honneth,

el olvido del reconocimiento previo –que pretendo concebir como núcleo de todos los procesos de reificación– se corresponde, por el otro lado, también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación (Honneth,2012:94).

Al pensar, el olvido de reconocimiento, como una percepción reificada con el mundo social y el mundo físico podemos extraer conclusiones acerca de la relación del ser humano con su entorno y consigo mismo. El reconocimiento supone el principio ineludible de respeto de las otras personas en sus prácticas materiales y simbólicas. Igualmente, “al reconocer a otras personas también debemos reconocer simultáneamente sus representaciones y sus sensaciones subjetivas acerca de los *objetos no humanos*” (Honneth, 2012:103). Esta interpretación, extensión e inclusión del concepto de olvido de reconocimiento hacia los seres humanos y la naturaleza contempla confrontar la facticidad histórica de la reificación de la naturaleza y el trabajo. Esta comprensión de nuestra condición presente signada por las formas de reificación (naturaleza-ser humano) visibiliza la posibilidad de una naturaleza humanizada, aquella en la que la realidad que el hombre trabaja y configura no tendrá un carácter cosificador de la existencia humana. La necesidad de adecuar en un *horizonte sombrío* la naturalización del hombre o la humanización de la naturaleza supone un giro radical hacia la recuperación del *principio de esperanza* como lo delineó Ernst Bloch en su obra cumbre.

Pensar significa traspasar [...] En el suelo burgués –y menos aún en su abismo aceptado y conseguido– el cambio es de todo imposible, aun en el caso –que no se da– de que efectivamente se deseará. El interés burgués hasta quisiera incluir en su propio fracaso todo interés que se le oponga; para hacer desfallecer la nueva vida, convierte en aparentemente fundamental su propia agonía, en aparente ontológica. El callejón sin salida en que se encuentra el ser burgués es ampliado a la situación humana, incluso al mismo ser (Bloch, 2007:27).

Indudablemente, la *utopía concreta* en oposición al utopismo que Marx tempranamente cuestionará, comprende tanto su posible *anticipación* como los *plazos* que rigen las metas que trazamos para transformar el mundo en tanto lo realmente posible comienza con un embrión material-simbólico que contiene el porvenir. Pensar esta acuciante, dramática y desafiante problemática global supone “volver a comprometerse con la invención de una nueva política transformadora a escala global” (Jameson, 2013:185). Se trata de renovar “la dimensión política del marxismo, una dimensión que requerirá de toda nuestra capacidad de invención e imaginación políticas” (Critchley, 2010:133). Nos encontramos, en un espacio transformativo, donde tenemos que volver a poner en circulación la positividad de la palabra socialismo<sup>17</sup> dotándola de nuevos contenidos crítico-transformativos. En efecto, el problema central del *general intelect*<sup>18</sup> que prefiguró Marx a mediados de la década de los cincuenta como síntesis de lo uno y lo múltiple, como sujeto colectivo de la transformación para confrontar las urgencias vitales inscritas en la crítica teórica del capitalismo histórico, es una de las tareas acuciantes de la praxis política en las transiciones en curso. En palabras de Alain Badiou,

cualquiera que trabaje para la perpetuación del mundo que hoy nos rodea, aunque fuera bajo el nombre de filosofía, es un adversario, y debe ser conceptualizado como tal. No podemos tener la menor consideración para aquellos cuya sofisticación sirve para legitimar –bajo los

---

17 “La hipótesis comunista solo es posible basada en la hipótesis de la emancipación, que significa la colectivización del poder de cualquiera [...] La hipótesis de la emancipación es una hipótesis de confianza. Pero el desarrollo de la ciencia marxista y de los partidos comunistas la mezclaron con su contrario, una cultura de desconfianza basada en una suposición de incompetencia” (Rancière, 2010:172).

18 El debate sobre el lugar de los intelectuales, del pensamiento crítico y de la praxis política pasa por reconocer que “el único papel del intelectual tal como yo lo concibo es presentar ideas, proposiciones, sostener un proyecto; según lo que yo creo, el corazón de este proyecto se centra en esto: es al pueblo, al *démos*, a quien pertenece el poder; a él le corresponde mostrar que puede –o no– tomarlo para ejercerlo, o que le sea confiscado” (Castoriadis, 2006:119).

vocablos gastados e inconsistentes de <<el hombre>> y de sus derechos– el orden capital-parlamentario, hasta en sus expediciones neocoloniales. Pero la guerra especulativa y el derecho que se conceda a cambiar los conceptos por municiones, implica saber exigir de uno mismo una constante transformación de la propuesta filosófica y de sus categorías fundadoras, a riesgo de pensar a menudo [...] contra uno mismo (1999:6).

La facticidad básica nos muestra que la ciencia y la filosofía se han convertido en poderosos dispositivos tecno-políticos contra la potencia transformativa de los movimientos sociales y populares. Inclusive, se han convertido en “universos aristocráticos incapaces de vislumbrar en torno así las nuevas aspiraciones de libertad, las nuevas territorialidades que reclaman autonomía” (Guattari y Negri, 1999:31). Las características centrales de este *sino* histórico, indica la configuración de un *nuevo ethos* que se manifiesta como el *destino de una destinación*, que forcluye e infravalora tras su cinismo e indiferencia la angustia y el dolor de las luchas políticas anticapitalistas. El capitalismo en su dinámica asocial de acumulación por acumulación aniquila el espacio a través del tiempo, en la misma medida que produce un paisaje geográfico adaptado a su lógica constitutiva, para destruir y reconstruir en su impulso inmanente las barreras espaciales. En una época de profundos cambios, pequeñas *variaciones locales* pueden configurar un *bucle recursivo* que aleja al sistema del equilibrio produciendo grandes fluctuaciones, que modifican o transgreden la dinámica de la acumulación global<sup>19</sup>. En esta dirección, los *desarrollos geográficos desiguales* comportan tanto el problema de las escalas cambiantes como la producción de diferencias geográficas. Y esto su-

---

19 El debate sobre el uso de los conceptos adecuados cobra una singular relevancia en tanto un conjunto de fenómenos disimiles entre sí, en un periodo corto de tiempo, apuntan a fortalecer esta contradictoria dinámica. El brexit en Inglaterra y el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos representan los rostros visibles (Marine Le Pen en Francia) de las nuevas contradicciones del capital que se manifiestan contra la globalización neoliberal. Indudablemente, estos procesos no implican una ruptura respecto al asocial principio rector de acumulación por acumulación sino una feudalización de la lógica de acumulación del capital que construye una frontera de consumo, paz y seguridad en un cuarto de la población excluyendo a tres cuartos de la misma a la pobreza, la guerra y la violencia. “Como dicen antiguos promotores de la globalización como Klaus Schwab y Claude Smandja, organizadores del influyente simposio de Davos: La globalización económica ha entrado en una fase crítica. La creciente reacción contra sus efectos, especialmente en las democracias, amenaza con tener un impacto negativo en la actividad económica y la estabilidad social de muchos países. El ambiente en estas democracias es de impotencia y ansiedad, y eso ayuda a explicar el ascenso de un nuevo tipo de políticas populistas. Esto puede fácilmente convertirse en revuelta” (citado en Harvey, 2007:89).

pone, esencialmente en su capacidad de producción de diferencias, comprender que “el derecho al desarrollo geográfico desigual, a construir distintas formas de asociación humana caracterizada por diferentes leyes, normas y costumbres en una variedad de escalas parece a este respecto un derecho humano tan fundamental como cualquier otro” (Harvey, 2007:114-115).

La construcción estratégica de un campo universal y plural de los derechos proporciona el espacio para una articulación política local con consecuencias globales. Sobre todo, en cuanto los excesos no contabilizados de los *sin-parte*<sup>20</sup> transforman la distribución del reparto en el orden sensible del capital apuntando a nuevas configuraciones democráticas. El agenciamiento político consiste en reunir frentes de resistencia en un espacio común, en una subjetividad que apela a la universalidad cooperante de las luchas anticapitalistas, para demandar otro modo del ser en tanto los límites de mi lengua son los límites de mi mundo. Como el desplazamiento crítico que sugieren Vattimo y Zabala, “la hermenéutica no hubiese sido posible sin el final del eurocentrismo, que también ha sido siempre el correlato sociopolítico de la metafísica occidental [...] la crisis del comunismo soviético (paralelamente a la crisis del capitalismo neoliberal en la actualidad) requiere del marxismo un *giro hermenéutico*” (Vattimo y Zabala, 2012:167 y 172). En los intersticios del desarrollo geográfico desigual emergen contradicciones con objetivos divergentes y múltiples de movimientos anticapitalistas con vocación de lucha universal.

Principalmente, en tanto la globalización neoliberal supone el reacomodo del *logos colonial-moderno*<sup>21</sup> para desterrar cualquier resistencia y excluir cualquier alternativa imponiéndose como una fatalidad ineludible en cuanto fiel cumplimiento de un pensamiento escatológico. El marxismo de tradición crítica ofrece herramientas teórico-prácticas en donde se pueden construir puntos comunes dentro de las multiplicidades y diferencias. “La frase de Raymond Williams

---

20 Los *sin-parte* son los que no cuentan, los que no tienen derecho a gobernar por carecer de títulos (aristocracia) o propiedades (burguesía), y que por lo tanto exceden a cualquier cálculo social. “Del mismo modo que el pueblo no es verdaderamente el pueblo sino los pobres, los pobres mismos no son verdaderamente los pobres. Solo son el reino de la ausencia de cualidad, la efectividad de la disyunción primordial que lleva el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio” (Rancière, 1996:28).

21 La teoría de la dependencia, los estudios culturales y la teoría decolonial implicaron en su momento innovaciones teórica-prácticas que fortalecieron la producción de pensamiento crítico en América Latina. Sus dinámicas intelectuales apuntaron a la comprensión de la colonización, la globalización y la construcción de una alteridad crítica en tanto su influencia en el campo del conjunto de las ciencias sociales coadyuvaron a estructuras germinales de transformación radical.

referente a la defensa y el avance de ciertos intereses particulares, adecuadamente unidos para cimentar el interés general indica, pues, la principal tarea que hay que abordar” (Harvey, 2007:92). La tarea central es de usar la teoría crítica como una potencia destabilizadora para coadyuvar la emergencia crítica de los movimientos sociales y populares. Mediar críticamente entre la decadencia capitalista del Occidente contemporáneo y la posibilidad de una política radicalmente otra que pertenezca al reino de lo aún *impensado*.

La des-occidentalización como tarea fundamental de la des-colonización política, cultural, teórica y epistemológica aparece en el horizonte de lo no-pensado. El mundo que compartimos no se encuentra tras de nosotros, como un sólido e indiscutible fundamento para la construcción de un consenso, sino que se encuentra frente a nosotros, como una meta arriesgada, disputada e indeterminada, aún muy lejos en el futuro. “En la hora de la mundialización imperial, la guerra parece a punto de una nueva transformación, de guerra total a guerra global” (Bensaid, 2009:108). Es sobre este punto, precisamente con relación a la intensidad de las luchas por el uso del común y lo comunal, que se definen las propuestas de nuevos preceptos constitucionales, de nuevos derechos y de una nueva legalidad. “La crisis inminente no fundamenta únicamente la previsión histórica, sino que se traduce en una síntesis práctico-política” (Negri, 2001:15). En palabras de Marx, el espacio de realización política de las ideas emancipadoras sigue siendo el espacio mundial.

Aunque sin duda el proceso de mundialización en curso es contradictorio y paradójico en tanto la integración global no conduce a la unificación de los principios de legalidad constituyentes. Por el contrario, supone la profundización de los fenómenos de diferenciación y desintegración que el *cosmopolitismo ilustrado en cuanto cosmopolitismo colonial* impuso mediante los procesos de conquista, colonización y expansión capitalista. En este caso, Karl Marx, al revelar la historicidad del conjunto de disposiciones sociales que solidifican el mundo de vida desmitifica las naturalizaciones construidas a su alrededor. En tanto logra presentar el resultado como formando parte de un proceso social de transformación que es susceptible de ser transformado históricamente en su lógica constitutiva. Solo cuestionando la lógica de clasificación y jerarquización impuesta por el logos colonial-moderno podemos avanzar en la construcción de un proyecto común. De allí, la necesidad de una *cosmopolítica* que no se enmarque en el dualismo naturaleza/cultura eurooccidental sino que se desplace hacia una *alter modernidad*.

En el sentido, de no convertirse en un retorno nostálgico, contemplativo y fetiche de la naturaleza, sino más bien como una crítica cen-

tral al dualismo ontológico del euroccidentalismo. La necesidad de profundizar en esta crítica al euroccidentalismo pasa por reconocer una *idea transhistórica de justicia* que implique confrontar las diversas formas de desprecio, sojuzgación y colonización de la modernidad europea. Y esto pasa, por la exigencia de abrir el espacio común a lo común de la vida en tanto la sociedad está absolutamente subsumida a la lógica del proceso de acumulación de capital. Este es el nuevo valor de uso *lo común*<sup>22</sup>. “En tal caso, ese movimiento podría lograr devolver a la palabra comunismo [...] la orientación emancipadora que ha terminado perdiendo tras varias décadas de capitalismo de Estado y de violencia totalitaria” (Boltasni, 2014:249). Este manejo implica redefinir el espacio de la cosmopolítica y la temporalidad constituyente para construir un *horizonte de insurgencia* que atienda el deseo de emancipación y la exigencia de reformas (transformaciones) políticas, económicas y sociales inscritas en el mandato de lo común. La recuperación de las nociones de cosmos y política es el resultado inevitable de la compleja y progresiva interdependencia planetaria. En palabras de Isabelle Stengers,

el cosmos no tiene nada que ver con el universo que hemos hecho objeto de la ciencia, pero tampoco de crear una definición especulativa del cosmos, justo para fundar una cosmopolítica [...] En tanto que ingrediente del término cosmopolítica, el cosmos no corresponde a ninguna condición, no funda ninguna exigencia. Plantea la pregunta acerca de los modos de coexistencia posible (citado en Pica Contreras, 2010: 71).

Supone, comprender que no se trata exclusivamente de integrar al otro, sino de componer un mundo común de humanos y no-humanos (tecnológico, organizativo, simbólico, entre otros), abriendo las puertas a universos múltiples. En esta dirección es necesario avanzar en la concepción de las nociones comunes de Spinoza, en la producción y la productividad del común mediante prácticas sociales colectivas que construyan a través de la resistencia y de las prácticas del común. A este punto, es necesario agregarle el concepto sinóptico de una teoría de los pluriversos, como un intento de deslizar las perspectivas hacia racionalidades plurales que supongan un más allá del par razón/locura implica un deslizamiento a una *alter modernidad* (Contreras Natera, 2014).

---

22 “Y esto porque la propia comunidad es algo histórico. Lo que significa que no es una sustancia ni un sujeto, que no es un ser en común que pudiera ser el designio y el cumplimiento de un proceso y de un progreso –sino que ella es un ser-en-común, que solamente acaece, o que ella es el acaecimiento, más un acontecimiento que un ser” (Nancy,2001:177).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor 1991 *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Editorial Paidós)
- Aguilera, Antonio 1991 “Introducción” en: Adorno, Theodor *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Editorial Paidós)
- Althusser, Louis 1974 *La revolución teórica de Marx* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores)
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne 1979 *Para leer El Capital* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores)
- Altvater, Elmar 2001a *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos* (España: Editorial El Viejo Topo)
- Altvater, Elmar 2011b *Los límites del capitalismo. Acumulación, crecimiento y huella ecológica* (Buenos Aires: Editorial Mardulce)
- Amin, Samir 2001 *El capitalismo en la era de la globalización* (Barcelona: Editorial Paidós)
- Anders, Günther 2011 *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (Valencia: Editorial Pre-Textos)
- Anderson, Perry 2010 “Dos revoluciones” en *New Left Review* (Madrid) N<sup>o</sup> 61, enero-febrero
- Arrighi, Giovanni 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Ediciones Akal)
- Arrighi, Giovanni y Silver, Beverly 2001 “Introducción” en Arrighi, Giovanni y Silver, Beverly (comp) *Caos y orden en el sistema-mundo moderno* (Madrid: Ediciones Akal)
- Badiou, Alain 1999 *El ser y el acontecimiento*, (Buenos Aires: Ediciones Manantial)
- Bahro, Rudolf 1980 *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente* (Madrid: Alianza Editorial)
- Benjamín, Walter 2008 *Sobre el concepto de Historia* en *Obras* (Madrid: Editorial Abada) libro 1, vol 2
- Bensaid, Daniel 2009 *Elogio de la política profana* (Barcelona: Editorial Península)
- Bloch, Ernst 2007 *Principio de esperanza* (Madrid: Editorial Trotta) tomo I
- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève 2010 *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Ediciones Akal)
- Boltanski, Luc 2014 *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación* (Madrid: Editorial Akal)
- Brenner, Robert 2006 *La economía de la turbulencia global* (Madrid: Editorial Akal)



- Castel, Robert 1997 *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado* (Buenos Aires: Editorial Paidós)
- Castoriadis, Cornelius 2006 *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)* (Buenos Aires: Ediciones Katz)
- Contreras Natera, Miguel Ángel 2011 *Una geopolítica del espíritu. Leo Strauss: La filosofía política como retorno y el imperialismo estadounidense* (Caracas: Fundación CELARG)
- Contreras Natera, Miguel Ángel 2014 *Otro modo del ser o más allá del euroccidentalismo*, (Caracas: Fundación CELARG)
- Contreras Natera, Miguel Ángel 2015 *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posneoliberalismo* (Ciudad de México: Editorial Akal)
- Critchley, Simon 2010 *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia* (Barcelona: Marbot Ediciones)
- Cue, Alberto 2006 “Prólogo” en Marx, Karl y Engels, Federico *Las revoluciones de 1848*, (Ciudad de México: F. C. E.)
- Donzelot, Jacques 2007 *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión)
- Engels, Federico (1970) “Recensión a Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx” en Marx, Karl *Contribución a la crítica de la economía política*, (Madrid: Alberto Corazón Editor)
- Frank, Andre Gunder 2008 *Re-Orientar. La economía global en la era del predominio asiático* (Valencia: Universitat de València)
- Giddens, Anthony 1999 *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia* (Ciudad de México: Editorial Taurus)
- Guattari, Felix y Negri, Antonio 1999 *Las verdades nómadas&General Intellect, poder constituyente, comunismo* (Madrid: Ediciones Akal)
- Habermas, Jürgen 1990 *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Editorial Tecnos)
- Harvey, David 2007 *Espacios de esperanza* (Madrid: Ediciones Akal)
- Hardt Michael y Negri, Antonio 2011 *Comon Wealth. El proyecto de una revolución del común* (Madrid: Editorial Akal)
- Heidegger, Martín 2009 *Ser y Tiempo* (Madrid: Editorial Trotta)
- Hinkelamert, Franz 2009 *Hacia la crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (Bogotá: Editorial Desde Abajo)
- Honneth, Axel 2012 *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires : Editorial Katz)
- Hounie, Analía 2010 “Prólogo” en Hounie, Analía (comp) *Sobre la idea del comunismo*, (Buenos Aires: Editorial Paidós)

- Jameson, Fredric 2010 *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, (Buenos Aires: F. C. E.)
- Jameson, Fredric 2013 *Representar El capital. Una lectura del tomo I*, (Buenos Aires: F. C. E.)
- Koselleck, Reinhart 2007 *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Editorial Trotta)
- Koselleck, Reinhart 2012 *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid: Editorial Trotta)
- Lukács, György 1969 *Historia y conciencia de clase* ( Ciudad de México: Editorial Grijalbo)
- Lukács, György 2003 *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta)
- Lukács, György 2012 *Sobre Lenin y Marx* (Buenos Aires: Editorial Gorla)
- Marx, Karl y Engels, Federico 1949 *El Manifiesto del Partido Comunista en Biografía del Manifiesto del Partido comunista*, Ediciones México, Ciudad de México
- Marx, Karl 1968 *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo)
- Marx, Karl 1969 *El dieciocho brumario de Luís Bonaparte* en Marx, Karl y Engels, Federico *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso)
- Marx, Karl 1970 *Contribución a la crítica de la economía política* (Madrid: Alberto Corazón Editor)
- Marx, Karl 1973 *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro* (Caracas: Dirección de Cultura-Universidad Central de Venezuela)
- Marx, Karl 2000 *El capital*. (Madrid: Ediciones Akal) libro I, tomo I
- Marx, Karl y Engels, Federico 2006 *Las revoluciones de 1848*, (Ciudad de México: F. C. E.)
- Marx, Karl 2008 *Crítica de la economía política* (Buenos Aires: Editorial Claridad)
- Mészáros, István 2001 *Más allá del capital* (Caracas: Hermanos Vadell Editores)
- Nancy, Jean Luc 2001 *La comunidad desobrada* (Santiago de Chile: Arena Libros)
- Negri, Antonio 2001 *Marx más allá de Marx* ( Madrid: Ediciones Akal)
- Negri, Antonio y Hardt Michael 2003 *El trabajo de Dionisos* (Madrid: Editorial Akal)

- Panitch, Leo y Gindin, Sam 2015 *La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense* (Madrid: Editorial Akal)
- Pica Contreras, Joan, 2010 “Cosmopolítica como cosmoética: del universalismo occidental a las políticas de un mundo común” en *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política* N<sup>o</sup> 42, enero-junio
- Polanyi, Karl 2003 *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (Ciudad de México: F. C. E.)
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión)
- Rancière, Jacques (2010) “¿Comunistas sin comunismo?” En Hounie, Analía (comp) *Sobre la idea del comunismo* (Buenos Aires: Editorial Paidós)
- Stengers, Isabelle 2003 *Cosmopolitiques, La Decouverte* (Paris) vol I y II,
- Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago 2012 *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (Barcelona: Editorial Herder)
- Wallerstein, Immanuel 1996 *Después del liberalismo*, (Ciudad de México: Siglo XXI Editores en coedición con el CIICH-UNAM)
- Wellmer, Albrecht 1979 *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (Barcelona: Editorial Ariel)

José Guadalupe Gandarilla Salgado

## LA CRISIS SE HA PROFUNDIZADO Y MARX ESTÁ DE VUELTA

### *EL CAPITAL A SIGLO Y MEDIO DE HABER SIDO ESCRITO*

*“[...] un mundo que sí tenía un sentido y que sí avanzaba con rumbo, pero cuyo sentido consistía en volver invivible la vida humana y cuyo rumbo era claramente la catástrofe, la barbarie”*

Bolívar Echeverría

EN UN MOMENTO EN QUE LA HISTORIA parecía exhibirse como la expresión dilatada de un enlace reiterado, repetitivo (última década del siglo pasado, presunto auge indisputado del neoliberalismo), cuyo gozne de la época no solo era cierre de un ciclo, agotamiento de un conjunto de proyectos malogrados, sino clausura y consecución teleológica (“fin de la historia”), que en simultáneo consagraba al mecanismo, al sistema, y revelaba la condición exhausta del sujeto (presuntamente, también, de todo sujeto), en esa coyuntura que se estimaba decidida, que erigía a un polo vencedor, la trama involucrada (en la lógica del concepto y en la más modesta, a ella conectada, ejercitación de nuestras acciones individuales) parecía estar fatalmente sometida a la linealidad de un tiempo homogéneo y vacío, sin sobresalto alguno.

En medio de ese marco global, sin embargo, el máximo representante de la corriente deconstructivista se atrevió, en un coloquio llamado a discutir hacia donde iba (va) el marxismo (*Whiter marxism*), a volver a Marx (Derrida, 1995) y a invocarlo en la noción de espectro (no por casualidad, sostendrá Derrida, esa palabra, en plural, *espectros*, fue el primer título que tentativamente Marx imaginó para su *Manifiesto* redactado a los comunistas en 1848), la tentativa de retorno del filósofo de Treveris comparecía a ese presente como

una suerte de configuración fantasmal que pudiera oponerse a ese vendaval incontenible que ya estaba significando el neoliberalismo (signo de los tiempos que, no por casualidad, Franz Hinkelammert resumía en el título de uno de sus libros compilados, y en el título mismo de su colaboración para ese libro, lo que interesa analizar es: “El huracán de la globalización”, Hinkelammert 1999). Hoy Marx parece retornar de nueva cuenta, si Derrida lo trajo bajo el aparente triunfo del neoliberalismo hoy lo revisitamos (Concheiro y Gandarilla, 2016) en el marco de sucesos reiterados de crisis de un capitalismo que, sin embargo, parece lejos de su autoaniquilación, menos de su hundimiento, pero conduce a la humanidad, en pasos firmes, a las puertas de su destrucción.

Esa nueva empresa colonizadora del mundo, como debiera ser nombrada la “razón neoliberal”, se encontraba, de inicio a mediados de los años noventa del siglo pasado, hay que decirlo, en una especie de fase intermedia, no se instrumentaba ese programa del gran poder corporativo, como en su inicio, *manu military* de por medio, como fue en el once de septiembre chileno de 1973, ni mostraba, como lo hace ahora, en su configuración actual, madura, una faz ya abiertamente suelta al mandato de sus peores demonios (racistas, fascistas, militaristas, negacionistas, etc.), como lo ha hecho desde el otro once de septiembre, el neoyorquino. En resumen, luego de los descalabros de la crisis global a que el capitalismo se precipitó desde fines de 2007, se ha desatado una situación algo más favorable para el retorno del clásico. El más consagrado de sus críticos vuelve a interpelarnos en momentos en que la humanidad se hunde en la zozobra y los signos de los tiempos remiten a ciclos de barbarie ya vividos en el pasado, pero que hoy parecen profundizar sus desatinos.

Más aún, ante la severidad de nuestras circunstancias, ante el rigor de una crisis a tal punto peculiar que precipita el que se haya vuelto a hablar de capitalismo (Fraser, 2014), cuya lógica exacerbada lo ubica en puntos de desigualdad y polarización de ingresos como para ser caracterizado como un modelo para el 1% de la población (sus beneficiarios) y con niveles de desequilibrio sobre el medio ambiente global que justifican hablar de un ecocidio inminente, de una crisis del capitaloceno, e incluso del cierre del antropoceno. Con tales alcances, repetimos, y colocados en la prospectiva de problemas de tan difícil solución, no es de extrañar que también se haya actualizado la pertinencia de la crítica, la necesidad de contar con una reflexión que cuestione en profundidad los puntales que sostienen el orden social vigente. Parece que experimentamos, una vez más, esa especie de “eterno retorno” a que nos viene acostumbrando la subida a superficie del necio perforar en suelo duro del “viejo topo”. Será por

eso que no solo se vuelve a hablar de Marx, lo que sería ya meritorio, sino que *Das Kapital* recupera su actualidad: ese proyecto al que ininterrumpidamente y por décadas el filósofo comunista dedicó una escritura constante, pero que, sin embargo, heredó a la lucha de los proletarios en tanto obra abierta: que por su carácter de inconclusa consiente también una recuperación en cuanto a contenidos filosos y vivos, propicios para nuevas incursiones desde las oleadas recurrentes y las nuevas agitaciones. Por ello es que en una de las más valiosas aportaciones recientes (Hinkelammert y Mora, 2013) se lo encara, a *El Capital*, con el fin de producir una *segunda crítica de la economía política vigente*, en la necesidad de emprender una lectura demoledora y crítica de la tradición neoclásica, de la racionalidad neoliberal.

Andamos así los pasos de una de las más altas cimas conquistadas en lo filosófico, y en su renovada lectura se revela tanto el pulimiento fino, en lo metodológico, como un conjunto arquitectónicamente configurado para la disposición de las categorías de tal manera que ocupen su lugar argumental. En efecto, la tardanza en publicar o la insatisfacción con lo temáticamente alcanzado llegó a desesperar a su camarada de batallas (Federico Engels), y de hecho le obligará a este último a llevar a conclusión lo que quedó anunciado en los borradores. Pero, lo finalmente publicado por Marx en 1867, y lo completado por Engels en 1885 (tomo II), y 1893 (tomo III), constituyen el legado que la dupla comunista heredó a la humanidad, una obra no meramente inconclusa sino que abre sus nudos problemáticos a la incursión práctica en encrucijadas en que se ha puesto en juego no solo el trabajo heurístico con los conceptos sino también la apropiación, en su historicidad, del objeto práctico y del espacio configurado con la instalación progresiva, en el mundo entero, del dominio asociado a la emergencia del hecho capitalista y de su emplazamiento como un todo sistemático y de insospechadas cualidades adaptativas.

## **DE LA DISPOSICIÓN DE LA OBRA EN SU CONJUNTO**

De un trabajo rescatado de la ruina de las letras que son las librerías de viejo de la calle Corrientes, en la Ciudad de Buenos Aires, extraigo esta proposición:

Marx ha vuelto a estar de moda. Se multiplican las traducciones de sus escritos, las publicaciones en torno a las alternativas de su vida y de sus doctrinas. En muchos países se le propone aun como maestro [...] era justo tener en cuenta los importantes estudios, que, especialmente en el extranjero, han sido consagrados en estos últimos veinticinco años, al agitador de Tréveris (Olgíati, 1950).

Lo dicho en esas líneas, escrito hace ya casi siete décadas, bien pudiera haber correspondido a la detección de un cierto estado de ánimo que algún pensador de orientación marxista nos hubiera ofrecido como anuncio de la conmemoración a propósito del primer tomo de *El Capital*, hoy que se cumplen 150 años de haber sido publicado. Lo curioso es que la aseveración que hemos extractado provenga del prólogo a la por aquel entonces reciente reimpresión, que editorial Difusión, en la Ciudad de Buenos Aires, hiciera de la cuarta edición, año 1950, de la obra de mons. Francisco Olgiati, entre cuyas virtudes se contarán no solo ser de las primeras biografías del comunista alemán, o utilizar con exhaustividad la *Briefwechsel* (correspondencia), sino ofrecer (en unas cuantas páginas, ajeno a una intención erudita) una buena noticia del accidentado trajín por publicar la obra completa de Marx y Engels.

El autor italiano, entre la primera y la quinta ediciones de su libro, da muestra de estar bien informado de los esfuerzos de Ryzanov, primero, y luego Adoratskij, y del arranque en simultáneo de la edición en versión popular (MEW, *Marx-Engels Werke*) y desde 1927 del inicio de un programa más ambicioso que es asumido como la MEGA I (*Historisch-kritische Marx-Engels-Gesamtausgabe*, cuya primera etapa se ha de cerrar con la purga estalinista contra Ryzanov en 1938). Mirada a distancia, se ha revelado aún más titánica de lo esperado la tarea por poner a disposición de los interesados la obra de los clásicos del comunismo internacional. A nueve décadas de iniciada y en ya tres esfuerzos colectivos, si se suma a lo hecho por Ryzanov, la virtual continuación del proyecto en la que participaron los Institutos de Marxismo Leninismo de Berlín y de Moscú, ideado a fines de los sesenta, y el reinició formal de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (conocida por sus siglas en alemán como MEGA II) la que vio apenas sus primeros libros editados a mediados de la década siguiente y que hubo de cerrar su recorrido, por las razones conocidas, con los sucesos de 1989. Vendrá luego el inicio del MEGA III o, si se prefiere, la segunda etapa de la MEGA II que actualmente está en desarrollo, y que una vez sumada la colaboración, por ya más de un cuarto de siglo, del *International Institute of Social History* (IISH) de Amsterdam, y creada para ese exclusivo propósito la *Internationale Marx-Engels Stiftung* (IMES), se llega al acuerdo para arribar a una edición canónica proyectada en 114 volúmenes, de los cuales, en una estimación favorable, no se ha editado ni la mitad.

Tomando en cuenta esta realidad editorial, que dista mucho de entregarnos un acercamiento a algo así como el Marx integral, o la edición total de la obra mancomunada de Marx y Engels, a la que habría que sumar el hecho de que cuando ese proyecto se culmine lo será en

idioma alemán, quizá continuado con más asiduidad en idioma inglés o hasta en japonés (se sabe que el equipo de investigación japonés es de los más numerosos) y en menor proporción en las lenguas latinas, y de entre ellas la que experimentará las mayores dificultades será, sin duda, la de la edición en español, pues nos encontramos lejos de esos momentos de mayor difusión de este tipo de literatura (entre los años setentas y hasta mediados de los ochenta), en que trabajaban en simultáneo hasta tres grandes equipos de traducción, los encabezados por Wenceslao Roces, Manuel Sacristán, y Pedro Scaron. De ahí que, al menos para los que se interesan por estos temas, por razones teórico-prácticas, y lo hacemos preferentemente en la lengua de Cervantes, hemos de partir del hecho de que el acercamiento, al menos por un buen tiempo, ha de ser emprendido con lo que actualmente está ya editado y no debe ser asumido como una labor editorial puesta en falta, o en la que pesó más el *traditore* que el *traduttore*. Desde el material con que se cuenta ya se han hecho renovadas lecturas críticas desde nuestro medio que no tuvieron que esperar a que se abriera filológicamente la caja de pandora, por el contrario, inauguraron nuevos derroteros críticos.

### TEORÍA DEL VALOR Y FETICHISMO EN *EL CAPITAL DE MARX*

De la *opus magna* de Marx se ha llegado a afirmar que ilustra aquello que Honoré de Balzac destacó en una parte de *La comedia humana*, justo en su relato de “La obra maestra desconocida”. El novelista francés se explaya en la difícil relación del artista (autor-productor-creador) con su trabajo, y abunda en las cuestiones que suscita la postergación indefinida, los hiatos de la indecisión humana para culminar su obra.

Ello quizá estaría exhibiendo un cierto cariz romántico en el quehacer de Marx, pero no derivaría del hecho de estar ante un caso de arrebató existencial atribuible al “genio melancólico”, sino de algo más profundo, que marcó a Marx desde sus escritos más tempranos. En sus juveniles reflexiones anunciaba ya su indoblegable proceder ético y ofrece revelaciones que le agigantan al guiar su vida posterior, ya como un pensador asediado por la pobreza o hasta la miseria extrema, como un paria más que eludió la abogacía y no pudo ingresar a los paraninfos del saber. Ante la cuestión de a qué consagrar la vida afirmará que si las condiciones permitiesen la elección, se ha de optar por una profesión/posición, “basada en ideas de cuya verdad estemos totalmente convencidos, que nos ofrezca más posibilidades de trabajar por la humanidad y nos acerque más a la finalidad general para la que toda profesión no es más que un medio: la perfección”. La noción última aquí aludida integra nuestro aporte en una cadena de signi-



ficación más amplia: “trabajar más que todo por la humanidad, no habrá carga que nos doblegue, puesto que son sacrificios en beneficio de todos”.

Sumido ya en su militancia comunista, construirá, en una especie de compromiso velado con el saber enciclopédico, un *corpus* amplio que suma no muchos libros publicados (algunos, de importancia, dejados en condición de manuscritos) y sí mucho encierro en el archivo, una diversidad amplia de ensayo periodístico y desbordantes trabajos de agitación política y rigor polémico. Todo ese conjunto ocupa su sitio en relación con el libro al que consagra más de la mitad de su vida. *El Capital* no es sino el resultado medianamente alcanzado de un proyecto que su autor vislumbró desde 1844 y que, con mayor sistematicidad, redactó en versión primigenia desde 1857, un manuscrito trabajado hasta con obsesión, un palimpsesto de arbórea condición y desigual redondeo que involucró varias facetas, hasta exhibir su tríptica composición.

Como inmejorable expresión del siglo XIX, en la condición conflictiva de la vida moderna plenamente eurocentrada, afincada por igual en el embate capitalista y colonial respecto a lo otro y los otros, *El Capital* constituye un alegato a favor de un mundo configurado en el ejercicio práctico de nuestro sano juicio y no maniatado por la razón externa, por heteronomía del poder (así fuera *lex divina*, *lex naturalis*, *lex mercatoria*, o *lex imperialis*). De lo contrario, la promesa abierta en la nueva instancia del mundo será exangüe y fugaz, toda vez que la experiencia humana se auto limitaría en una “sociedad como la actual, en que la forma mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo”.

La rueda de la historia, en el trabajo de los siglos, se rigió durante casi un milenio, por el sacro predominio de las monoteístas religiones del libro y luego, con la crisis del mundo medieval y el violento arrebató del “Nuevo Mundo”, creyó encontrar sus principios trascendentales en el libro de la naturaleza, tan bella y enigmáticamente expuesto en el tríptico de *El Jardín de la delicias* de El Bosco. Parte del arte flamenco de la modernidad temprana de los Habsburgo, sus trazos, en su siglo XVI, remiten al comercio de los esclavos en Flandes y a una disposición de piezas que parecía interminable con la triangulación marítima atlántica, ingredientes ambos del fragor mismo de la hegemonía holandesa para el siglo XVII: no por casualidad el lienzo será reseñado primeramente como una “pintura de la variedad del mundo” o, desde otro ángulo, como expresión estética de una vida desvariada, en contra-sentido al normal transcurrir, invocación primera del surrealismo, de cómo el mundo puede mostrar otras caras.

Marx, por su parte, está escribiendo el libro del espectral fetichismo de “las cosas puestas para el cambio”, un volumen que abre a la consideración filosófica el carácter enigmático de la redondez plena del mundo, y es de su interés alertar del sitio que está siendo reservado a la condición humana ante una máquina infernal construida en múltiples pliegues que brotan del empalme de la era colonial/mercantil con la época capitalista y que, como el vampiro, chupa la sangre al trabajador libre. Su contexto es ya el de la modernidad madura del industrialismo inglés victoriano que, cual Frankenstein liberado, basa por igual su expansión, crecimiento y profundización en el colonialismo interno sobre Irlanda como en el externo sobre la India, y de cotidiano se fragua en el carácter bifacético del trabajo (con sus talleres clandestinos y otras factorías ya científicamente intervenidas), y del consumo (reducido a cubrir necesidades mínimas y a expulsar dimensiones morales, culturales, de la reproducción del contingente obrero). Como en la pintura de El Bosco, el mundo pone en su centro el “cúmulo de mercancías”, un conjunto desordenado de signos aparienciales, de jeroglíficos sociales, y muestra en su desnudez la posibilidad de la grandeza humana, pero ese conjunto de entes cargados de existencia o realidad, de fantasía o de riesgo, están predisuestos a la estrecha vigilancia de los poderes de turno, tanto por el Dios de la cristiandad como por el monstruo pálido y frío que acecha (en la oscuridad) la orfandad de nuestras acciones y anuncia su condición de leviatán secularizado o de mecanismo auto regulado. Los seres humanos en su modesta intervención sobre el mundo, en la efímera realización de sus actos o en la persecución de sus objetos de deseo parecen conducir sus prácticas hacia oníricos placeres o hacia calamitosos sufrimientos, en una especie de temprana conceptualización del goce lacaniano.

Como un “pintor de la vida moderna” (al decir de Baudelaire, quien fuera su contemporáneo), nuestro autor no quiere y no cree que en la inmediatez se resuelva el arcano, sabe que se ha de permanecer en el misterio, prefiere que el observador (lector de su mundo) se entregue a una *epojé* (una puesta en paréntesis hacia un juicio meditado), de lo contrario se ha de liquidar la acción en una mera hermenéutica, cuando lo que se busca es arribar a un acto de esclarecimiento, pues de lo que se trata es de liberar las prácticas, de salir del enigma (del mundo de la modernidad colonial/capitalista y sus fantasmagorías asociadas), solo así se ha de romper el orden que rige al tablero (como gusta decir Zizek), para hacer saltar la vida humana hacia otros planos, hacia otros derroteros, los que conscientemente pongamos bajo nuestro escrutinio, y no los que dicta el instrumento auto actuante en beneficio de sus personificaciones (el capitalista

individual, en tiempos de Marx, o la sicopatía hecha sistema en la actual “gran corporación” y sus complejos organizacionales), de ahí la urgencia por rehabilitar en su sentido anti fetichista la onceava tesis, en tanto transformar el mundo significa sospechar del embrujo de las abstracciones reales y quebrantar el mandato de las objetividades espectrales: “arránquese este poder social a la cosa y devuélvaselo a las personas sobre las personas”. No fue otro el proyecto de Marx, y por eso su legado (imaginado como un todo artístico) sigue siendo una obra maestra desconocida.

El lugar que el nuevo arreglo del mundo le reserva al existente humano, será evocado por Charles Baudelaire, como no podía ser de otro modo, a través de una figura alegórica, dice el poeta parisino, contemporáneo de Marx como hemos dicho, “una vela estremecida en el horizonte que, por su pequeñez y su aislamiento, imita mi irremediable existencia” (Baudelaire, 1990), ante ella se erige con poderes antes inimaginables un mundo que para el infatigable *flâneur* sintetiza un vuelco insospechado “todas esas cosas piensan por mí y yo pienso por ellas” (el uso de la preposición “por”, parece enunciar en lugar de sustitución, la noción de pasaje, “a través de”: podríamos decir, entonces, “esas cosas piensan por mí y yo pienso a través de ellas”), Baudelaire, en una especie de adelanto a lo que Marx llamará “fetichismo mercantil” parece detectar, sin embargo, cierta contención en este dominio de las cosas, si las “cosas piensan por mí” lo hacen, no obstante, por ahora, “musical y pintorescamente” todavía “sin argucias, sin silogismos, sin deducciones” (Baudelaire, 1990). Con el adelanto de los siglos y respecto a lo dicho por Baudelaire, podemos aventurar que quizá ahora sí estemos llegando a la fase culminativa de esos iniciales procesos y, entonces, la aspiración de que la máquina social corporativa crea cosas que en efecto piensan por uno, y de las que uno no es sino un engranaje más, se estaría verificando ante nuestros ojos, el ser humano deviene una “máquina deseante” más (como argumentarían Deleuze y Guattari). Marx, como buen lector de Goethe retoma de éste la indicación de que “a la postre de criaturas dependemos que nosotros mismos hicimos” (citado en Kraus, 1977:13). Evidentemente, tocamos aquí el punto tan transitado por el primer Lukács (al final, era, en su formación temprana, asiduo asistente a las reuniones dominicales con Max Weber y su círculo en la ciudad de Heidelberg), lo que su obra de 1923 *Historia y conciencia de clase* nos plantea es la tensión o subsunción que el desarrollo del capitalismo configura entre objetivación y enajenación, al punto de que para el filósofo húngaro éstas son indistinguibles (la objetivación es ya enajenación) Lukács está ya detectando las tendencias que la imposición de la racionalidad instrumental

acarrea en cuanto a la cosificación del mundo y a la reificación del metabolismo establecido del sujeto sobre el objeto. Las consecuencias de este proceso no se restringen al plano económico, éste no es sino un ámbito dentro de una esfera más amplia (la de la producción, que por ser tal no solo demanda la interrelación de la economía con la política sino un enfoque correspondiente, el de la *Crítica de la economía política*, que por ello ha de ser, finalmente, en Marx, el subtítulo elegido de la obra). Procediendo así, las consecuencias del nuevo planteamiento, para Lukács, no son meramente fenomenológicas sino de carácter ontológico, de ahí que el mirador poliédrico de este proceso global reclama así un avance que vaya más allá de las fronteras filosóficas que por aquel tiempo estaban proponiéndose desde el lado del racionalismo kantiano o la reducción fenomenológica. La propuesta lukácsiana que impactará a los primeros brotes de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt y a prácticamente todo el marxismo del siglo veinte va en la línea de establecer la distinción y semejanza de la dialéctica en Hegel y Marx, la detección de sus continuidades y sus discontinuidades. Esto corresponde a la cuestión de extraer las consecuencias metodológicas de operar con la dialéctica, que para el Marx de *El Capital* no significan otra cosa que operar con una determinada ontología sin caer en la ontologización, esto es, operar con la pregunta epistemológica del cómo pensar (con base en la dialéctica del desarrollo del concepto, en este caso, del concepto de capital) y filosóficamente respecto al qué pensar (esto es, la totalidad del capital desde un mirador privilegiado, la producción y reproducción de la vida material).

Y este lugar de privilegio reservado a la cuestión de la producción deriva justamente del desenvolvimiento de la cosa misma y de la recuperación (investigación) y exposición del concepto/mundo del capital (sistemática, en cada uno de sus momentos, e histórica, en cuanto ilustración histórica de las categorías y sus leyes tendenciales). Marx debe entonces comenzar por establecer el punto de partida que es como la piedra de toque de la arquitectónica categorial. Para Marx, no puede residir sino en la mercancía y el espacio conjetural (intercambio mercantil simple) desde el que estalla hasta volverse forma general, así lo establece:

La circulación simple, es, más que nada, esa esfera abstracta del proceso de producción burgués en su conjunto, una *esfera* que en virtud de sus propias determinaciones se acredita como momento, mera *forma de manifestación de un proceso más profundo situado detrás de ella*, que deriva de ella y a la vez la produce: el capital industrial (Marx, 2009-3:188, énfasis propio).

La mercancía, entonces, como punto de partida es colocada en la disposición relacional entre apariencia –esencia– apariencia determinada del capital, que es casi una obviedad decir que remite a los contenidos de la lógica de Hegel: Doctrina del Ser - Doctrina de la Esencia - Doctrina del concepto. Será así que Marx diga de la mercancía (en cuanto apariencia inmediata), “su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el *fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella*” (Marx, 2009-1:194, énfasis original). Y lo que ocurre por detrás o a un nivel más profundo que el del cúmulo de mercancías, que no es sino una manera de nombrar al ente que se manifiesta, no es otro sino el de la detección del problema del valor dentro del sistema del capital, de ahí que éste sea el mayor aporte de Marx, su descubrimiento fundamental, la aclaración del punto de partida que entrega al mismo tiempo el esclarecimiento del valor, (el verdadero *Ser del capital*), el establecimiento histórico y el entramado lógico de la ley del valor, de su determinación o fundamento (descubrimiento de la *Esencia del capital*), de la producción, creación de nuevo valor y extracción del plusvalor, de cada uno, pues, de sus momentos y esferas; y de las capas analíticas que se van des-encubriendo en la proposición y secuencia lógica de cada una de las categorías (discernimiento de la *apariencia determinada del capital*, de las “formas aparentes” como gustaba decir el gran pensador boliviano René Zavaleta, de las “formas transfiguradas” como eran nombradas por Bolívar Echeverría, ambos figuras tan destacadas para la construcción del pensamiento crítico en México).

La cuestión de la producción y reproducción no solo de la riqueza sino de la forma de socialidad misma se da en la crisis, de ahí que el *valor de uso* como finalidad y contenido material o la forma valor como finalidad y nuevo eje o artífice del proceso es la expresión del conflicto mismo o la representación de la contradicción viva que hace al carácter constitutivo del capital, la predominancia de uno respecto del otro niega la finalidad de su opuesto, es una ilustración palmaria de la crisis (no meramente económica, ni siquiera política, o hasta cultural, sino en tanto *crisis orgánica* como la caracterizó, en su momento, el marxista sardo Antonio Gramsci). La cuestión a discernir, en tanto la realidad política ante la que comparecemos todos los días, es por qué razón dicha condición de crisis no se vuelve instancia de activación de una política del contra-valor, de una política que se encara desde el no-ser del capital, esto es, de las formas de aparecer y manifestarse del *trabajo vivo* en cuanto que sustancia que le es arrebatada a la persona y a sus entidades comunitarias y es traspasada para darle vida y sustento a las formas del capital, las que le estructuran como conjunto de “formas transfiguradas”,

esto es, la persistencia y ampliación de la apariencia determinada del capital que no es solo apropiación del mundo sino acumulación cada vez mayor de fuerza y poder. Este proceso se da de la mano del enlace y despliegue de la objetivación y separación del valor; esto es, del predominio del objeto, cosa, valor y que no se detiene en ello, sino que consiste en un proceso paulatino y magnificado de sustitución de las personas y de sus entramados comunitarios por la cosa como entidad que se dota de vida, esto es, como instancia que se eleva a protagonista del proceso y que ahí expone la tensión constante, moderna, ante la que estamos concurriendo hace siglos, la de la consagración del valor que se valoriza, como sujeto (automático) del proceso en su conjunto. Marx lo llega a sintetizar de manera inmejorable:

El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento convirtiéndose así en un sujeto automático, [...] el valor se convierte aquí en el sujeto de [este proceso] [...] [en] sujeto dominante. [...] El valor, pues, se vuelve valor en proceso, dinero en proceso, y en ese carácter capital (Marx, 2009b:188-189).

Corresponde, en efecto, no a una mera situación paradójica, sino a una condición atribuible a la dialéctica que rige el sistema en el que vivimos el hecho de que así como el universo del intercambio mercantil presenta un mundo de intercambios de equivalentes, de igualdad formal ante el mercado, en el que los sujetos depositan su voluntad en la cosa, de igual modo su carácter de sujeto ya viene con una carga que se hace invisible, que se ha vuelto imperceptible, “la persona se cosifica y la cosa se personifica”, el sujeto en la suma de sus actos, de sus decisiones y de sus renegaciones comparece siendo él ya un instrumento de una “flagrante y gigantesca empresa de fetichización de la realidad” (Grüner, 2013:39), toda vez que la figura de la persona en la sociedad moderna no es que se haya desdibujado sino que los trazos que su imagen demanda en ese marco que le contiene son los de una condición que se nos presenta como eterna (incambiable), deshistorizada (que anula a la vista el proceso histórico que le produjo, las condiciones históricas que le crearon) o naturalizada (obediente a los postulados del mundo de lo civil). Las formas, entonces, de manifestación de esta máscara económica, o jurídica que portan las personas en los momentos del concepto de capital de los que son parte revelan su sentido en procesos profundos, determinados, que ocurren o están situados detrás de ellos, por ello Marx insiste en revelar, en quitar el velo, a las fuerzas compulsivas de los hechos (de las fuerzas económicas, estructurales), que actúan a espaldas de los productores.

### **EL CAPITAL Y LA POLÍTICA DE DES-FETICHIZACIÓN**

Las formas de la civilidad moderna, de la suscripción del pacto (igualdad, libertad, fraternidad), irónicamente para Marx se truecan en desigualdad, esclavitud y Bentham (esto es, utilitarismo del interés privado). La proposición, entonces, de una política de la desfetichización es la de ir haciendo visible lo que es invisible, esto es, que en cada uno de los momentos del capital; los de su apariencia inmediata (circulación), el concepto de capital aquí está *presupuesto*, su esencia (paso a la producción), el concepto de capital está aquí ya *puesto*, y el del mundo de las formas aparentes (Zavaleta) o formas transfiguradas (Echeverría) determinadas por el capital (el proceso de producción en su conjunto), el concepto de capital es justamente *supuesto* de la persistencia y predominancia de estas formas de expresión del capital.

Entonces, en cada uno de esos espacios de iluminación, de esclarecimiento de dichos procesos, Marx configura una propuesta o relato en que se lea el mundo de tal manera que se rehabilite a la persona por encima de la cosa, esto es, al trabajo vivo como el que le da vida, el que alimenta al ceder su vida, el automovimiento y la tendencia a crecer en desmesura del otro sujeto (pseudosujeto, dice Bolívar Echeverría) que se ha vuelto dominante. El sujeto de esa inversión (“la cosa se personifica”), *el capital como sujeto puesto en automovimiento*, que en los tiempos actuales cobra la forma más entera de esa personificación en la “gran corporación”, en quien se depositan todos los derechos, y en sus grandes complejos organizacionales, que demandan un mundo construido a imagen y semejanza de sus intereses. Por eso es que se revela casi como una lucha no solo interminable, sino de correlaciones de fuerza muy desiguales, pues en el ejercicio de una política alejada y separada cotidianamente del control de la gente las fuerzas de la desigualación extrema (de esta modernidad capitalista *in extremis*) ponen constantemente cada vez más elementos que obran como supuestos del capital para que éste sea imbatible (creando las condiciones para su producción y auto-producción) y se comparezca ciegamente ante una arena social en que la genuina persona es la defavorecida, y así lo será en cada una de las esferas de socialidad (política, económica, jurídica, cultural, etc.), así, por más terca y tenaz que sea su lucha se le revela ante sus ojos la imposibilidad por salir de él, por vulnerar en algo la jaula de hierro moderna/capitalista, y con ello sí pareciera estarse llegando a una condición que instala colectivamente la idea, nada etérea sino materialmente concurrente que apunta a una muerte del sujeto, donde el capital crea y produce la forma de subjetividad más acorde a su funcionamiento: emplazamientos societales de individuos atomiza-

dos que han naturalizado la dominación/explotación y apropiación puesto que actúan cual mayorías permanentemente expuestas a dosis de desinformación, a intervenciones mediáticamente suministradas. Lo sorprendente es que esto no es algo que descubra Foucault, sino que ya está subyacente al examen que del capitalismo hizo Marx. Así, sin efectuar un gran salto, tendríamos también los basamentos para operar con la analogía lacaniana entre el develamiento de la plusvalía y del plus-de-goce, justo en tanto mecanismo que impide salir de la cárcel del capital, o incluso como un aporte a desarrollar desde la plusvalía (económica, por decirle de un cierto modo) a “la plusvalía ideológica”, como gustaba decir el marxista venezolano Ludovico Silva, o el teólogo brasileño Hugo Assmann. Esos agregados simbólicos y fantásticos son justamente la suma de plus que van fortificando el dominio del capital y el desencanto, cuando no la pretendida muerte plena del sujeto, que ya bajo el predominio de un mundo enajenado y en guerra simbólica (Buen Abad, 2012), promueve con ello el achicamiento de la política, la esfera de la política ha de definirse, para el sujeto, por los espacios en los que decide lidiarse, por los poderes con los que decide medirse, y por los terrenos en que cada uno de nosotros opta por comprometerse.

La suma de hechos que registran nuestra participación y nos distinguen como entes activos, revelan el calado de nuestra condición de *zoon politikon*, por intermedio de esas marcas que testimonian nuestro paso por el mundo comparecemos al terreno de la política, nos sometemos a sus códigos, explícitos en la ley o implícitos en las costumbres, creemos emitir mensajes pero en rigor somos hablados en la condición léxica de lo presente. Nuestras decisiones se plasman en registros que impactan en los días mundanos (en los que parece que nada cambia y todo se reproduce en normalidad), como en los extraordinarios, aquellas épicas jornadas de la historia en las que se comprime el tiempo y se abona a períodos de mayor espor social.

Lo que se juega, entonces, en la reivindicación de los entramados comunitarios, es la posibilidad de oponer las bases de otra política al sujeto-capital y su política (separada y fetichista) que es la que promueve la forma de vida moderna, el nuevo arreglo social del mundo. Cuando la causa emancipadora llega a unificar sus fuerzas o tiene un ímpetu tal como para tocar los intereses de los poderes instituidos (según los marcos de la lucha ahí comprometidos) el campo de los privilegiados no ha de quedarse quieto, su reacción será en correspondencia y puede llegar a invocar no solo la expresión contundente de poderes locales sino a convocar en su ansia de expiación al ejército disciplinante del déspota del sistema total (que



desembarca con enorme despliegue de artefactos de combate, combinando fuerzas de aniquilación con estrategias de reconducción y cooptación social, suma a sus efectivos un enorme catálogo de manuales y símbolos, esparce rumores, propaganda y desinformación). Los ciclos se reabren, fuerzas disgregadas que solo en tendencias y contra tendencias alcanzarán a articularse, o resistirán los nuevos embates: la historia, que así documenta no tener fin ni ceñirse a plan alguno, seguirá un curso igualmente accidentado en tanto actualiza sus más finos entramados o aceita y lubrica sus viejas estructuras, hasta que las aguas se aplaquen y las tendencias hacia la normalización se impongan, o hasta que vengan nuevas oleadas y nos relampagueen como en un guiño, en los instantes de peligro, para recordarnos el lugar que nos toca, en la memoria y en los eventos más profundos. Así, la encomienda de los comunistas experimenta avances y retrocesos, trasluce regularidades y tensiones, advierte quiebres y discontinuidad, como la historia misma. El escenario no ha bajado el telón, muy al contrario, ha complejizado la trama: los contenidos y las formas del embate expropiador de las condiciones de vida de multitudes, colectividades y pueblos enteros no se aplacaron al afincar una tendencia mundial hacia la explotación del trabajo, haciendo que la proletarización no fuera sino la cara renovada de la esclavitud moderna, hoy el expediente incluye procesos macro de desposesión y despojo y procesos micro de engaño, auto encierro, distracción y disgregación.

En Marx hay una disputa por el código semiótico del sistema, pues mientras la hydra capitalista triunfa no hace sino hablar, vociferar, la lengua del dominador. La disputa de los comunistas, desde Marx, no es otra que aquella que se daría por imponer otro código de comunicación, otra politicidad emergente y genuina, nunca estanca, la de los intentos azarosos y conflictivos (disputados al interior del absoluto indisputado, el que se ha formado con el mercado mundial), tentativas, pues, que se abaten por construir un mundo que garantice el cruce del sistema de capacidades y el sistema de necesidades de los productores, y que ellos mismos conscientemente han de gestionar y garantizar arribando a relaciones sociales que por más transparentes u horizontales que sean (como para expresar la abolición del Estado) han de contender en el marco persistente de la forma social general (pues ella no es sino un momento, privilegiado también, de la condensación material de las luchas), justo para evitar que toda minúscula partícula de nuestra existencia sea apoderada por el mecanismo automático y reducida a los exclusivos fines de su mercantilización, cuyas tendencias son moduladas por fuerzas que se activan al interior del mercado que se ha globalizado,

y que lo viene haciendo, en fases diferenciadas, desde el siglo xvi, y que colonialmente ha garantizado la extensión del mercado interior de los estados poderosos, con un costo creciente, el del sometimiento y el ensombrecimiento de toda prospección soberana o autodeterminativa de los estados periferizados que intentaran o amenazaran con intentar romper las correas que maniatan al sistema. Dicho de otro modo, la querrela actual del sujeto-capital y el contingente de los productores, no es sólo por la disposición del excedente (y por la construcción de hegemonías sobre la base de cómo y hacia dónde canalizar su distribución) sino que éste es ya un resultado secundario de un arco de luchas en que lo que está en juego es la persistencia de un proyecto (el neoliberal, como fase más reciente del capitalismo), que busca acorralar a tal punto (el de su extenuación, cuando no de su exterminio) al trabajo vivo y a sus valores de uso, y someterlos al predominio indisputado de la forma mercancía, remate definitivo del plexo de relaciones sociales en que el objeto producido asume expresión completa de “jeroglífico social”, en los términos del Marx de los *Grundrisse*, si en eso consiste el enigma de la modernidad, por ello es que la misma se exhibe como un laberinto del que nunca se sale. De ahí que, en la inconclusa obra de Marx (y en el discurso del comunismo que ahí se anuncia), reposa también un cierto mensaje, el que puede ir descifrando las claves de ese jeroglífico: la interconexión de productores y consumidores que es guiada en el capitalismo por el exclusivo afán de enriquecimiento de unos cuantos puede adquirir otro significado, no en automático, desde luego, pero sí con carácter contingente, justamente aquél que reposa en la posibilidad de ser activado por el trabajo vivo que se rebela, el que provendría del aspecto comunicativo novedoso que aunque pareciera ausente está ya presente en la materialidad de los valores de uso, en la coordinación genuina y consciente del trabajo social cuando sus hilos se tejan de otro modo, cuando sus derivas echen a andar otras significaciones, las de una producción que se sujeta a otro arreglo social, el de los productores (sujetos emisores y receptores de otro tipo de mensaje, ajeno al de la ganancia, al de la acumulación insaciable de capital) que se toman en serio la tarea de obrar conscientemente regulando sus fines (que no pueden ser otros sino los del aseguramiento de la producción y reproducción de la vida material de los productores y consumidores), y sometiendo a ello sus medios.

### **NUEVAS INSTANCIAS DE DEBATE, NUEVAS PROPOSICIONES ANALÍTICAS**

La fineza esclarecedora de los conceptos (en que se sintetiza filosóficamente la época, como querría Hegel), deriva de que ellos mismos

son un resultado de la lucha, en varios sentidos, en primer lugar, porque son proposiciones terminológicas en las que se desatan los nudos problemáticos de un tiempo histórico y, tal vez por ello mismo, al estar atrapados en dicha historicidad, son también expresión del modo en que se amarran o se bloquean los conflictos irresueltos. De ahí que Marx los llegue a destacar explícitamente de ese modo, tanto en la faceta temprana de su acercamiento a la economía, cuando en los *Manuscritos Económico Filosóficos* afirme que el salario expresa la lucha entre capital y trabajo, o en su fase militante, cuando en su exposición a los obreros (en *Trabajo Asalariado y Capital*) diga con más generalidad que *las categorías económicas son expresión de magnitudes sociales*, o en sus escritos definitivos, en el cierre inconcluso de *El Capital*, cuando la problemática de las clases es captada desde una vuelta problematizadora a la llamada fórmula trinitaria, que no es sino la expresión dominante y normalizadora de la vida suelta al predominio de la sujeción fetichista al Dios moderno, el del capital (valor que se autovaloriza en su proceso de agigantamiento) y sus fantasmagorías.

Este aspecto, es cierto, no está ajeno a dificultades, de ahí que el salto intelectual en la problemática esclarecedora de génesis y estructura en la crítica de la economía política, configure una trayectoria pendular que muestra de un lado la cuadratura lógica de la “forma mercancía”, con la que se inicia *El Capital*, hasta su segunda redacción, y la reconstrucción necesaria que ha de hacerse desde los indicios dispersos en el amplio conjunto del *corpus* marxiano para llenar las exigencias de lo histórico-específico que bosquejaría el contenido de la “forma mercado mundial”, o por mencionar otro girón vivo de la polémica, la propia condición intermedia en que ahí se ubicaría el Estado, en cuanto “forma general”, y del cual Marx prometió ocuparse en el cuarto de sus seis libros, pero la vida no le dio el respiro suficiente para llevar a buen término lo proyectado. Esa sería una de las condiciones por las que finalmente, en la publicado por Marx, éste se explaye, hasta con exceso de refinamiento, en el aspecto dialéctico negativo y demoledor de la crítica, por el contrario, para fastidio de los espíritus prácticos, se hecha en falta que en simetría no se ofrezca, vaya, ni siquiera se prometa, bosquejo alguno o mínimo de la forma social que habría de sustituir al modo de producción capitalista (salvo lo escrito, como excepción que confirma la regla, en la *Crítica al programa de Gotha*, y en las escasas páginas de *El Capital* en que se prefigura el “reino de la libertad”). Y es que ahí, como en ningún otro escenario, entraríamos de lleno al aspecto constructivista del discurso: esas categorías (anti o post capitalistas) han de ser construidas, se ha de llegar a ellas, en el fragor

de la lucha, no pueden ser inscriptas como *a priori* de las prácticas. Justo por darse a esos pormenores, y visto en retrospectiva, en coyunturas anteriores al compromiso por finiquitar de lleno la confección de *El Capital*, puede sospecharse que Marx haya desperdiciado un valioso tiempo o haya incurrido en cierta distracción, cuando su afán polémico lo condujo a destrozarse a cuanto autor que se le revelaba como un promotor de encrucijadas fetichistas o de cauces fallidos para la lucha. Este mismo arrojito controversial es expresión del semblante pasional de nuestro personaje, que lo llevó, a lo largo de su existencia, a dar cauce a filiaciones sólidas y a rupturas definitivas, en el marco de un innegociable esquema de principios, no en cuanto anclajes doctrinales sino como argamasa de lo que se disputa históricamente.

Marx emplaza el análisis dialéctico de la realidad en una especie de movimiento argumental en que la construcción de las categorías, y los momentos de maduración que ellas expresan, no son sino el acompañamiento de la pulsión existencial en la forja de la lucha. Y lo es desde la anunciación del comunismo (en el marco de las revoluciones europeas de 1848-1852), hasta el estallido acontecimental de 1871 (puesto ante la necesidad de comprensión que se desata con la lucha y la derrota de los comuneros, en el París sublevado), y deriva en el estallido mismo del esquema de pensamiento, en su diálogo cruzado con sus lectores y traductores, cuando especialmente a la luz de la apropiación por parte del populismo ruso de las formulaciones marxistas, se haga necesario reconsiderar la densidad histórica del pasado o de la tradición (la comuna rural) y se reivindique su sitio y estatuto para la construcción histórica de lo posible y para la captación utópica del descontento.

En la obra de 1857-1858 de Marx, conocida como los *Grundrisse*, su autor comienza con el capítulo sobre el Dinero y no, como lo hará después en las distintas redacciones de *El Capital*, con la mercancía y ello da por resultado subrayar la contradicción entre el dinero-patrón que se erige en la entidad que controla el nuevo arreglo social, una totalidad que se despliega hasta erigirse en *totalidad plena* al subsumir e integrar a su proceso metabólico al paulatinamente proletariado trabajador (en el sentido de un trabajador libre que vive, en el marco de la contractualidad laboral vigente, de la venta de su mercancía fuerza de trabajo) que de ser parte de una totalidad que lo acoge y sustenta pasa a ocupar un lugar subalternizado en la *totalidad emergente* (el sistema del capital) y con ello a ver liquidado el modo y mundo de vida en que se había desenvuelto hasta ese momento, la entidad comunitaria con sus muy diversificados modos de funcionamiento. Desde ahí se puede hacer una lectura de la contradicción entre capi-

tal y sujeto. Ello no significa que históricamente, antes o después de la detección que está haciendo Marx a mediados del siglo XIX, no se hayan desarrollado o se desarrollen (en estrecha relación o a mayor distancia) con los puntos en que predomine la figura del trabajador libre, formas aún más agudas de subalternización, y que han valido incluso para la crítica a Marx mismo por no destacar en toda su importancia lo que actualmente se subraya como “interseccionalidad”, esto es, que la clasificación social no concurre bajo la lógica del capitalismo moderno/colonial en la exclusiva forma de explotación sobre la clase trabajadora y por el violentamiento de esta normalización (trabajo a destajo, explotación de otros contingentes, niños, jóvenes, mujeres, etc., en situaciones de intensificación o extenuación ilegales o a-legales). Dichas formas de subalternización y de producción de la diferencia que se reclama a Marx mismo o al marxismo omitir, deben ser desde luego más visibilizadas, corresponden a la explotación de la mujer en el interior de la unidad doméstica (en tanto expresión de la relevante cuestión de género y el régimen patriarcal), y a la sobre explotación y exclusión de los contingentes que están situados por fuera de las áreas privilegiadas (al margen, en zonas periféricas, y en las periferias de las zonas centrales, los llamados *slums* (Davis, 2008), zonas urbanas hiperdegradadas y precarizadas). Un abanico más plural y diversificado de apropiación del trabajo vivo se articula con la forma de trabajo asalariado libre, asume y se ejecuta en distintos tipos de trabajo forzado o bajo renovados regímenes de esclavitud, o al modo de expoliación de la fuerza de trabajo migrante (Bentouhami-Molino, 2016): todas ellas son cuestiones relevantes para los temas de clasificación social por la línea de color, y son plenamente identificables en el largo proceso de establecimiento de los procesos globales de racialización. Esa articulación, de alcanzarse, propiciaría un programa más global del relevamiento de los procesos de subalternización, lo que permitiría recuperar de manera más compleja tan amplio proceso histórico como fue el de imposición y desarrollo de la modernidad capitalista/colonial.

El devenir poder y gobierno por parte de la cosa misma (el sujeto capital del proceso) y la sustitución de protagonismo por vía de la cual las personas son encasilladas en la noción del explotado como forma de la esclavitud moderna no corresponde sino a una enunciación metafórica. Pero la captación desde ese tropo tal vez sea insuficiente, el proceso de clasificación/cosificación social se ha revelado más profundo: los estamentos sociales no dividen, o estandarizan, entre ejércitos de empleados y desempleados, la separación por clases fue históricamente forjada, pero fue solo eso, una expresión que amplió su radio y polarizo el mundo en múltiples agregados, sin em-

bargo, pareciera que las tendencias hacia una racialización del contingente humano (al establecimiento de una divisoria que se estructura alrededor de la pigmentación de la piel) desplegó formas más sólidas y profundas de clasificación entre las gentes, así los parias del mundo, los condenados de la tierra ejemplifican una tendencia clara de la corropolítica (de más de cinco siglos de duración). La propensión a “devenir-negro del mundo” (Mbembe, 2016); los niveles micro y macro del racismo global, integran en sus secuelas la biopolítica y el fascismo clásico, como una de las caras o facetas de la disposición ontológica a negar al otro, y hasta exterminarle, de no encontrar acomodo bajo el esquema de blanquitud social que se ha impuesto. La historia de este régimen clasificatorio que postula marcadores de poder que se fijan a la línea de color ha visto emerger, en consecuencia, formas todavía más perversas de necropolítica. El mundo nos ha colocado, entonces, en esta especie de permanente estado de excepción, en tanto que los instantes de peligro se multiplican en la geografía entera del mundo: devenir-hispano en los Estados Unidos, o peor, devenir-mexicano ante Donald Trump es tan riesgoso como devenir-musulmán en Francia y en la Europa de la Islamofobia, como lo es devenir-indio en algunos de los emplazamientos neoliberales de nuestras patrias criollas que aspiran a exterminar a nuestros pueblos originarios, oficiosos en imponer su programa de apropiación territorial y de extracción ilimitada de recursos del subsuelo, bosques o mantos acuíferos.

El infierno, pues, está en la tierra, en la lejanía que es abismalidad (Sousa Santos, 2009) y promoción de la indiferencia. La no intencionalidad de la acción de sujetos privados atomizados, engreídos en su vocación de consumo y enclaustrados en los simulacros de su participación ciudadana no hace sino reciclarlos como alimento del monstruo. En definitiva la modernidad/colonialidad, en su relación con el modo de producción capitalista, se edifica como una peculiar interrelación de sus espacios y una muy específica dialéctica de sus formas: tanto el sujeto como las comunidades y los entornos naturales son un afuera que está dentro, configuran un margen que el capital pretende separar, pero que lo integra en sus bordes fronterizos (Mezzadra y Neilson 2017); caminamos, pues, en condición de alta vulnerabilidad, como por encima de una tensa soga en este permanente siglo *xvi* que es el capitalismo mundial, que ha edificado lo bueno y lo malo de la modernidad establecida.

Todavía tenemos, pues, mucho por criticar y seguimos necesitando renovadas incursiones para disponer de una nueva teoría crítica acorde a los urgentes problemas de nuestro presente, quizá desde el marxismo se pueda prescindir de los aportes del posco-

lonialismo o de las epistemologías de-coloniales, pero desde estas últimas mal haríamos al prescindir de los aportes de Marx y de su obra cumbre, pues a siglo y medio de haber visto la luz sigue siendo de una actualidad insospechada para la labor de la crítica. Los grados más finamente alcanzados por esta última se han de operar, el día de hoy, en plena crisis civilizatoria del capitalismo moderno/colonial, en los enfoques descoloniales que hagan uso imaginativo del *corpus* marxiano.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Baudelaire, Charles 1990 *El spleen de París*. Traducción Margarita Michelena (México: Editorial Papeles privados)
- Bentouhami-Molino, Hourya 2016 *Raza, cultura, identidades. Un enfoque feminista y poscolonial* (Buenos Aires: Prometeo)
- Buen Abad Domínguez, Fernando 2012 *La guerra simbólica. Por una semiótica de la emancipación* (Barcelona: Bellaterra)
- Concheiro, Elvira y Gandarilla, José (coords.) 2016 *Marx revisitado. Posiciones encontradas* (México: CEIICH – UNAM)
- Davis, Mike 2018 *Planeta de ciudades miserias* (Madrid: Foca)
- Derrida, Jacques 1995 *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta)
- Fraser, Nancy 2014 “Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo” en *New Left Review* (versión en español), Núm. 86, Segunda Época, mayo-junio de 2014
- Fernandes de Souza, Luiz Francisco 2016 “O grande Padre Francisco Olgatti, apologista da Democracia popular” En: <http://www.luizfdesouza.com.br/index.php/2016/08/04/o-grande-padre-francisco-olgiatti-apologista-da-democracia-popular/>
- Gandarilla, José y Ortega, Jaime 2017 “El imperio del valor. La guerra por los Estados y su déficit de teorización” en *Escrituras americanas*, Vol. 2, N° 1
- Grüner, Eduardo 2013 “De fetiches también (y especialmente) se vive. Capitalismo y subjetividad: El fetichismo entre Marx y Freud” en Enrique Carpintero (comp.) *El fetichismo de la mercancía*, (Buenos Aires: Topía).
- Hinkelammert, Franz (comp.) 1999 *El huracán de la globalización* (San José de Costa Rica: DEI)
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henri 2013 *Hacia una economía para la vida, preludio a una segunda crítica de la economía política*. (Morelia: Universidad Nacional de Costa Rica/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

- Kraus, Karl 1977 *La tercera noche de Walpurgis* (Barcelona: Icaria)
- Marx, Karl 2009 *Elementos fundamentales para al crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI Editores) 3 vols.
- Marx, Karl 2009b *El Capital. Crítica de la economía política* (México: Siglo XXI Editores)
- Mbembe, Achille 2016 *Crítica de la razón negra* (Buenos Aires: Futuro Anterior)
- Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett 2017 *La frontera como método* (Madrid: Traficantes de sueños)
- Olgíati, Francisco 1950 *Carlos Marx* (Buenos Aires: Difusión)
- Sousa Santos, Boaventura de 2009 “Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes” en: *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI Editores/CLACSO)





Juan José Bautista Segales

## HACIA UN MARX DEL SIGLO XXI

### EL PROBLEMA DE LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO

#### INTRODUCCIÓN

Es común escuchar o leer en el contexto de la discusión política contemporánea del *socialismo del siglo XXI* como un socialismo diferente o distinto del socialismo anterior, llámese real, burocrático, estatal, etc. Sin embargo, hablar de este nuevo socialismo supondría estar intentando realizar o desarrollar lo que el socialismo anterior no pudo, y para ello repensar al marxismo o a Marx se está volviendo una necesidad imperiosa. Tal es así que volver a Marx o al marxismo original se está volviendo poco a poco una tarea fundamental a la hora de querer delinear las líneas fundamentales de lo que podría o debiera ser este nuevo socialismo. De ahí que estén apareciendo últimamente muchos nuevos estudios acerca de la obra de Marx y de *El Capital* en particular.

Haciendo una revisión en general de estos nuevos estudios sobre la obra de Marx, si bien algunos sesudamente pensados, pareciera que siguen presuponiendo en última instancia al tipo de Marx que se produjo durante el siglo XX, es decir, no habría una gran diferencia entre estos nuevos estudios de Marx y la visión que durante el siglo XX se desarrolló acerca de la obra de Marx. ¿Por qué? Bien valdría hacerse esta pregunta sistemáticamente. Porque en nuestra opinión, los problemas que poco a poco van apareciendo

en los intentos políticos de afirmación práctica de un socialismo del siglo XXI, van mostrando insistentemente que hoy por hoy estamos enfrentándonos a nuevos problemas que el socialismo del siglo XX no tuvo, ni Marx obviamente.

Esto querría decir que el socialismo del siglo XXI, estaría reclamando un marxismo a la altura de este gran desafío, es decir, está reclamando un marxismo del siglo XXI, o sea una nueva doctrina (interpretación) acorde a este nuevo tiempo. Pero si esto es así, este marxismo del siglo XXI presupondría, por otro lado, el haber desarrollado previa o paralelamente este otro Marx pensado desde los problemas de este nuevo siglo<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, el socialismo del siglo XX, presupuso no sólo su propio marxismo (como corriente teórica, económica y política), sino también su propia recepción, interpretación y concepción de Marx, la cual había empezado a fines del siglo XIX.

La idea, pretensión o hipótesis de lo que podría significar este supuesto Marx del siglo XXI, presupone tener un diagnóstico claro de la idea o concepción que el siglo XX produjo acerca de Marx, es decir, es un diálogo, discusión y hasta crítica directa con la recepción e idea que el siglo XX produjo de Marx. Porque supuestamente los marxistas actuales o del siglo pasado, conocieron y conocen en profundidad a Marx, esto es, a su obra, y por eso supuestamente tienen ideas bien claras y establecidas, ampliamente conocidas y difundidas. Sin embargo, poco a poco se está empezando a ver que el Marx del siglo XX no era Marx, sino una versión más o menos manualizada, esquematizada y hasta superficial de muchas de sus ideas centrales.

Si bien es cierto que hubo una profusa producción de estudios, ensayos, libros, manuales, etc., acerca de Marx y su obra, en las cuales se citaba abundantemente a Marx mismo, muchas de las interpretaciones que se hacían de las ideas de Marx y que se siguen haciendo aún, corresponden poco, o en muchos casos, no corresponden en absoluto al pensamiento de Marx. Los casos más evidentes son aquellos correspondientes a los manuales estalinistas del marxismo ortodoxo en los cuales se hacía decir a Marx cosas que él nunca dijo. Pero también se podría decir lo mismo de eminentes marxistas que influyeron en muchas generaciones como el francés Louis Althusser, o George Politzer y hasta Jurgen Habermas. Porque sostienen ideas “supuestamente” marxistas que poco tienen que ver con Marx.

---

1 El marxismo como corriente de pensamiento habría surgido después de la muerte de Marx, propiamente con Engels, quien tras la muerte de su amigo emprende la tarea de edición de los tomos II y III de *El Capital*. Habría continuado con los expopulistas rusos, con Danielson, Kautsky, Lenin, Trotsky, Bujarin, Plejanov, etc., sin embargo, ya durante la vida de Marx aparecieron quienes se hacían llamar marxistas, con quienes el propio Marx no se identificaba en absoluto.

Pues bien, en este breve texto nos proponemos exponer algunas de las dificultades que tendría que enfrentar cualquier pensador que quisiese hablar con sentido de un Marx del siglo XXI, distinto del anterior. Con esto lo que queremos decir es que este posible Marx del siglo XXI está todavía en proceso de recepción, es decir que, para que sea posible este nuevo Marx no bastaría con hacer una apropiación sistemática de la sección segunda del MEGA (los 23 volúmenes de los 13 tomos dedicados íntegramente a la edición de todas las redacciones que Marx y en parte Engels hicieron para *El Capital*). Una apropiación con sentido de este nuevo Marx presupondría hacer esta nueva relectura desde los problemas que este nuevo presente nos está planteando, pero, desde un nuevo *marco categorial*, distinto del que usó el marxismo del siglo XX. Un ejemplo de esto que estamos sugiriendo es la recepción que de Marx hizo Dussel a fines del siglo XX. Por ello en esta exposición nos basaremos en los problemas que atravesó la recepción que de la obra de Marx hizo el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel cuando hizo una reconstrucción teórica del modo cómo Marx desarrolló y redactó la producción teórica que presupone *El Capital*, como obra central y madura de su pensamiento.

Con esto no queremos sugerir en absoluto que el Marx de Dussel, sea Marx, o el Marx definitivo, sino mostrar las complejidades que implica intentar apropiarse de la obra de Marx, cuando lo que se quiere es no sólo hacer pensamiento crítico en el óptimo sentido de la palabra, sino también transformar la realidad presente de modo radical, lo cual la historia de los movimientos políticos con intención revolucionaria ha mostrado que es muy complejo y está llena de dificultades.

### **DEL MARCO TEÓRICO, AL MARCO CATEGORIAL**

Según nuestra investigación acerca de la obra de Marx, la visión o diagnóstico que tenemos acerca de la realidad determina o delimita el horizonte de lo que es o no posible hacer con la realidad, si es posible o no transformarla y en qué sentido. A su vez este diagnóstico está determinado por el punto de vista, o ángulo desde el cual se sitúa explícitamente el pensador, si desde primer o tercer mundo, si desde las tradicionales clases sociales modernas, o sino desde sujetos políticos que empezaron a emerger fuertemente desde fines del siglo pasado en el campo político, anteriores –inclusive históricamente– a las clases sociales modernas. Por ello, tener un diagnóstico explícito y no meramente presupuesto de la realidad lo más radicalmente crítico, implica inevitablemente tener un marco categorial que permita hacer o tener este diagnóstico del *Locus* desde el cual se está pensando.

Como la racionalidad dialéctica lo sugiere, el marco categorial con el cual se ha de proceder en la investigación no puede provenir de

afuera, sino que tiene que ser deducido del mismo problema o fenómeno investigado. Esto quiere decir que, en sentido estricto el marco categorial es el resultado de la investigación, pero como el problema o fenómeno en cuestión no es un todo definitivo sino en permanente movimiento, la investigación cuando afirma ser dialéctica, procede por movimientos o giros de aproximación a toda la dimensión de realidad presupuesta, encubierta o negada por el aparecer del fenómeno. Por ello no partimos de cero, sino siempre de algo que previamente se ha determinado.

La obra de Marx, especialmente su *El Capital contiene* este marco categorial. Contiene acá quiere decir que su marco categorial está presupuesto en la obra, más no expuesta como un corpus conceptual lógico metodológico como el metodólogo o cientista empírico analítico esperaría. En *El Capital* de Marx, éste expone su corpus categorial de modo moviente, no de modo formal, sino siempre con sus contenidos pertinentes, los cuales están siempre en movimiento, como la realidad lo ha demostrado desde que se publicó *El Capital* hasta el día de hoy. Esto quiere decir, que si Marx hubiese seguido con vida, hubiese seguido exponiendo el modo cómo el capitalismo se mueve y transforma en el tiempo y en el espacio. Por eso no puede haber un Marx definitivo en el sentido de acabado, sino un Marx definitivo en el sentido de recuperar siempre ese tipo de movimiento que caracterizó su pensamiento dialéctico. Por eso es un total contrasentido pensar en definiciones definitivas de categorías cuya especificidad es mostrar un tipo *complejo* y a su vez *multidimensional* de movimiento.

Esta transformación del contenido de las categorías dialécticas es posible cuando el investigador repiensa estos contenidos desde los modos como aparecen constantemente las transformaciones fenoménicas de la realidad en el tiempo histórico y espacio social. Esto es posible cuando la intencionalidad presupuesta en el investigador no es teórica o académica solamente, sino política. Por ello es que la preeminencia del trabajo intelectual con intencionalidad política se haga especialmente con categorías y no así solamente con conceptos.

Toda esta reflexión es producto de un repensar las famosas once tesis sobre Feuerbach, en especial la 11ava tesis de Marx sobre L. Feuerbach. Hacer el pasaje de la interpretación a la transformación de la realidad, casi todos, especialmente los de la escuela de Frankfurt lo interpretaron como un abandonar la filosofía para dedicarse a la ciencia o la praxis como transformación. El problema estuvo en elucidar lo que para el marxismo del siglo XX significaba lo que era ciencia y filosofía. Producto de una lectura superficial o

rápida de estas tesis, inmediatamente el marxismo oficial identificó a toda la filosofía anterior a Marx con la “interpretación”, y como ya no se trataba de interpretar solamente sino de transformar, entonces el marxismo abandonó rápidamente la reflexión filosófica para dedicarse a hacer ciencia, porque supuestamente se trataba de hacer ciencia y no así filosofía, es decir, transformar y no así interpretar<sup>2</sup>. Y supuestamente Marx lo que habría hecho desde 1859 en adelante era ciencia y no así filosofía.

Sin embargo, una lectura más atenta de las tesis y la obra de Marx nos está mostrando que cuando Marx decía que la filosofía lo que había hecho hasta ese entonces era limitarse a interpretar la realidad, estaba diciendo que lo que había caracterizado a la filosofía hasta Hegel y Schelling había sido la producción o definición de *conceptos* acerca de la realidad, es decir, conocimientos en el sentido de interpretaciones. Porque los conceptos son conocimientos de algo en concreto en la realidad. Cuando estos conceptos se limitan a interpretar la realidad que nos aparece tal cual, lo único que hacen es confirmarla a ella como lo que *es*. Y de este tipo de conocimiento lo único que se deduce es que la realidad como se nos aparece es así, porque es así; de este modo y no de otro, que en última instancia se la puede mejorar un poco, pero no transformarla revolucionariamente. En este sentido los conocimientos como meras interpretaciones, lo único que hacen al final es confirmar a la realidad tal cual es, por eso deviene en conservadora del orden existente. Para Marx, este era el caso de la obra de Hegel y la Economía política clásica.

De este diagnóstico de la filosofía que tenía Marx, lo que se deducía era que ahora la filosofía en vez de limitarse a ser interpretadora de la realidad tal cual es, se debiera convertir en transformadora de ella. Ahora ¿cómo hacer esto? Siempre hay que recordar que las famosas Tesis sobre L. Feuerbach fueron escritas por Marx muchos años antes de que emprendiera la primera redacción de *El Capital* en 1857. Lo curioso es que Marx (contra lo que opinan muchos marxistas del siglo XX como Althusser por ejemplo) siguió haciendo filosofía hasta

---

2 La versión más burda de esta interpretación afirmaba que la teoría ya estaba hecha en forma de ciencia, la cual supuestamente era la obra de Marx y así, como de lo que se trataba era de transformar la realidad, lo único que había que hacer era salir a las calles a impulsar la acción política transformadora de la realidad. Normalmente el tipo de político con este tipo de pensamiento tenía esta idea que provenía en realidad de los manuales y no así producto de una reflexión respecto del tipo de realidad con el cual estaban enfrentados, es decir, tenían un pensamiento que provenía del pensamiento y no así de la realidad. Por otro lado, los teóricos se limitaron a interpretar ortodoxamente la obra de Marx, actividad a la cual le llamaban práctica teórica.

el final de su vida<sup>3</sup>. Pero, no hace filosofía de la filosofía, porque la filosofía no consiste en pensar o comentar a los filósofos, sino que la filosofía *es* cuando ésta se pone a pensar la realidad de su tiempo, es decir cuando eleva sistemáticamente a conceptos la época de la cual es testimonio. Esto quiere decir que no basta con producir hechos históricos, económicos o políticos o revolucionarios, sino que aparte de ello hay que producir la autoconciencia de ellos, esto es, una cosa es producir hechos, y otra es producir la autoconciencia de ellos, es decir, la conciencia o el conocimiento de lo que hicimos y producimos como hechos, de lo que ello significa para nosotros, para saber el modo cómo esos hechos que hemos producido nos ha transformado como humanidad. Normalmente producimos hechos, pero no hechos sabidos, conocidos o reconocidos argumentativamente, de tal modo que podamos saber cómo ubicar esos hechos en el contexto de nuestras historias y además saber qué tiene que ver eso con nosotros como seres humanos, como comunidad y como historia. Para eso sirve también la filosofía.

Pero Marx tampoco se limita a hacer filosofía de la economía, sino que como todo gran pensador, piensa la realidad que le tocó vivir y Marx lo pensó desde el núcleo problemático más agudo y crítico de su tiempo, pero no para limitarse a describirlo, sino para mostrar su secreto, su misterio escondido, que fuera capaz de mostrar y explicar el porqué de la realidad tan desigual que ya aparecía de modo evidente en su tiempo, esto es, la explotación, miseria y dominio que produce el capitalismo y para ello no bastaban la producción de conceptos, sino que ahora había que pasar a la producción de categorías que permitieran mostrar cómo es que se podía trascender la realidad de lo que *es* o era el capitalismo de su tiempo, hacia una realidad distinta. Para ello ya no bastaba con mostrar lo que la economía política de su tiempo mostraba conceptualmente, sino que tenía que mostrar con conceptos lo que ella escondía, encubría y negaba. Y para ello tenía que demostrar la falacia del contenido de las

---

3 Afirmer que Marx deja de hacer filosofía desde 1863 como afirma M. Kratke (del Lankaster University), implica tener una idea de filosofía distinta de la de Marx, es decir que se hace filosofía sólo cuando se cita a filósofos. Sin embargo, como veremos más adelante, independientemente de que cite o no a un filósofo, Marx sigue pensando filosóficamente la realidad, porque Marx no solo es filósofo, sino que es dialéctico, pero no al estilo de Hegel, sino diferente, y esta diferencia con la dialéctica de su tiempo es la que desarrolla durante las cuatro redacciones de *El Capital*. Si Marx no fuese dialéctico, habría estado contento ya con los Grundrisse, pero como lo es, por ello tenía que desarrollar dialécticamente la argumentación y exposición. Por ello, afirmar que Marx deja de hacer filosofía en 1863, es desconocer la naturaleza de la filosofía y el pensamiento dialéctico, especialmente la especificidad que la dialéctica adquiere en Marx.

categorías de la economía política clásica, su parcialidad, falsedad y déficit de cientificidad.

Las categorías –a diferencia de los conceptos– nos permiten tener una relación distinta con la realidad, esta relación no se limita a ser cognitiva, intelectual o explicativa, sino práctica y política a la vez. Esto es lo que sucede cuando con los conceptos nos referimos directamente a la realidad política, económica, etc.,

Pero, pensamos que (y este es el motivo de nuestra investigación sobre la obra de Marx) el marxismo del siglo XX no desarrolló este marco categorial, lo cual le impidió tener un adecuado diagnóstico del capitalismo del siglo XX y por ello en parte<sup>4</sup> el capitalismo actual sigue vivo y coleando. Los muchos problemas que van apareciendo en este siglo en los intentos de querer construir el socialismo del siglo XXI son una muestra de ello.

Nuestra investigación nos está mostrando que es y será muy problemático querer construir el socialismo del siglo XXI con el marco teórico producido por el marxismo del siglo XX, el cual supone la recepción de un tipo de Marx conocido y difundido el siglo pasado, que está plagado de muchos malos entendidos e ideas superficiales que no resisten un minucioso análisis. Baste recordar por ejemplo lo que decía H. Grossman entre 1928 y 1933 refiriéndose a lo que de la obra de Marx conocía el marxismo de ese entonces:

Una prueba de lo poco que se ha reflexionado sobre este problema la tenemos en el hecho de que en la cuestión de la integridad del material existente de todo el análisis de Marx, que es una de las cuestiones preliminares, tan cardinales como obvias dominan las más horripilantes confusiones (Grossmann, 1979:42).

Pese a la amplia publicación y difusión de las obras de Marx hasta fines de la década del ochenta, las confusiones no sólo en cuanto a lo que

---

4 No estamos negando u olvidando el intenso acoso ideológico, político, económico y militar que el capitalismo desplegó para destruir físicamente todo tipo de experiencia socialista durante el siglo XX. Lo que estamos sugiriendo es que muchos procesos políticos con fuertes tendencias revolucionarias devinieron en fracasos por el tipo erróneo de diagnóstico de la realidad que se tenía, el cual provino del tipo de marxismo y socialismo que se tenía en ese entonces. Basta recordar las políticas que en muchos países impuso el otrora PC pro soviético, cuando en muchos procesos revolucionarios estuvo del lado de la contrarrevolución que de los revolucionarios. Y no era porque eran malitos, sino porque tenían un diagnóstico de la realidad que decía que si el mentado país no había desarrollado sus fuerzas productivas entonces no estaba preparado para el socialismo, por ello es que había que apoyar a la burguesía para que esta haga su tarea, la de industrializar al país mentado y en otros casos, hasta que las burguesías no implanten mínimamente instituciones propias de la modernidad, como en el caso de países “supuestamente” atrasados.



Marx escribió en vida, sino a la interpretación del contenido presupuesto en la obra publicada han perdurado hasta el día de hoy. Baste con recordar la abundante cantidad de trabajos escritos y publicados sobre el método dialéctico de Marx. ¿Quién o quiénes podrían decir hoy por hoy que están produciendo conocimiento crítico del presente con este método y demostrarlo? Los dedos de las manos sobrarían para contarlos. Es más, muchos pensadores críticos y de izquierda a la hora de hacer sus investigaciones, ya no se preguntan en absoluto de si el método que están llevando a cabo para hacer sus investigaciones es o no dialéctico. Casi todos están de acuerdo en afirmar que el método de Marx es dialéctico, pero muy pocos se atreverían a decir que el propio lo es también. Hace mucho tiempo que el pensamiento crítico ya no se pregunta por la pertinencia o no del método dialéctico a la hora de producir pensamiento crítico. Tal vez por ello mismo, el conocimiento producido por el pensamiento crítico de hoy, no sea tan crítico como el de Marx lo es.

### **EL MARX DE ENRIQUE DUSSEL**

El problema para nosotros sería entonces; ¿cómo podríamos hacer una nueva recepción de la obra de Marx en este siglo XXI que esté a la altura no sólo de los problemas que ahora han aparecido ante nosotros, sino especialmente a la altura de los nuevos proyectos políticos de transformación y revolución que están proponiendo los nuevos actores políticos y sujetos sociales que ahora están impulsando nuevas políticas? Un ejemplo de cómo se podría hacer esta nueva recepción es la obra dedicada a Marx que E. Dussel produjo en la década del ochenta y principios del noventa. Con esto no estamos diciendo que el Marx de Dussel sea el Marx definitivo, no. Lo que estamos afirmando es que su obra relativa a Marx es un muy buen ejemplo de lo que hoy por hoy debiéramos hacer con la obra de Marx, máxime cuando el MEGA ya ha publicado en su sección segunda, todo lo que Marx escribió para *El Capital*, su magna obra. Veamos entonces cómo Dussel produjo su propia recepción de la obra de Marx.

Como todo el mundo sabe, Dussel no fue marxista desde el principio, es más, hasta le hizo varias críticas a Marx cuando todavía no distinguía bien a Marx mismo de lo que sus intérpretes decían de él. Cuando E. Dussel llegó a México, el contexto político y económico no era similar al de Suramérica. Como se sabe, hasta fines de la década del setenta el ambiente político muy convulso, insurgente y hasta pre-revolucionario en algunos casos, produjo sus propias reflexiones políticas y teóricas. Este protagonismo pasó durante la década del ochenta a Centro América donde lo cultural y político produjo también como reflexión su propia especificidad teórica, ambos con fuerte pretensión política, tanto en el ámbito

de la praxis como en el de la teoría. En cambio en México se vivía una especie de relativa calma o tranquilidad política, la cual influía también en el ámbito teórico. Si bien en América del Centro y del Sur, las reflexiones económicas, sociales, culturales, etc., eran más políticas, en México, podían ser más teóricas. No por casualidad en las décadas del setenta y del ochenta en México se produjo y publicó una inmensa cantidad de ensayos, libros y revistas de literatura marxista y revolucionaria en general. Lo cual produjo un ambiente intelectual rico en el cual se podían discutir en profundidad muchos problemas teóricos y políticos. Este es el nuevo contexto en el que Dussel llegó a México en 1975.

Es decir, se encontró no sólo en otro país latinoamericano, sino que el contexto de la discusión no sólo que era otro, sino que también el lenguaje en el que se discutían los temas ya no era el mismo, especialmente en el ámbito filosófico. Es cierto que Argentina no es como México, pero también es cierto que en ambos países como en toda Latinoamérica se daban problemas comunes como el subdesarrollo, la marginación y la pobreza, y por eso Dussel se puso a pensar ahora América Latina *desde* este nuevo espacio histórico, económico y social que como plataforma proponía México, como antes lo había hecho *desde* Argentina (como la patria chica), pero muy pronto se dio cuenta que, para poder intervenir en el debate tenía que apropiarse de un nuevo lenguaje para no quedar fuera de la discusión.

En ese entonces el lenguaje que predominaba el ambiente de la izquierda y de la crítica en América Latina era del marxismo occidental<sup>5</sup>. Como Dussel no lo conocía en profundidad, para hacer la crítica utilizaba otro lenguaje más filosófico, no sólo el que provenía de los fundadores de la Escuela de Frankfurt sino también de la obra de Lévinas. Por la forma de la tematización de los problemas que Dussel estaba trabajando y que provenían de América Latina, uno de los colegas más cercanos que tenía y que provenía de la escuela de los latinoamericanistas, le hizo más que una crítica, casi una acusación, de que su obra teórica era ingenua o ambiguamente populista, es decir, ideológica y no así científica. Porque en ese entonces uno de los conceptos centrales para hacerle la crítica al capitalismo como la forma excelsa de la dominación era la de *clase social* y en este caso, la de clase obrera. Porque Dussel, desde ese entonces, para hacer la

---

5 Más propiamente, el del marxismo del materialismo histórico y el marxismo althusseriano. "Criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)" (Dussel, 1991:11).

crítica a los sistemas de dominación, hacía un constante uso de la categoría de *pueblo*<sup>6</sup>, especialmente en su Ética de la liberación latinoamericana. En ese entonces no hacía él uso del concepto de clase social, proletariado o clase obrera, como el sujeto de la crítica o la revolución, el cual era supuestamente central a la hora de querer hacer pensamiento crítico. A partir de esta crítica, el problema que se planteaba a sí mismo era que: o su pensamiento no es radicalmente crítico y entonces es ingenuo, o sino, que todo lo que había construido teórica y filosóficamente hasta ese entonces era meramente ideológico y no así científico.

La única forma de responder a tan fuerte crítica fue apropiándose del lenguaje, los conceptos y categorías al interior de las cuales aparece el concepto de *clase* o *clase obrera* como críticas y científicas, y a su vez el concepto de *pueblo* o lo *popular* como ideológico y acrítico. Dussel por ese entonces ya era filósofo, y como tal se puso a estudiar el problema en sus fuentes y no en los meros estudios introductorios o de divulgación que por ese entonces abundaban de tal manera que mucha gente después de leer uno de estos manuales, ya se sentía auténtico conocedor de Marx. Y así fue entonces que Dussel se puso a estudiar a fondo a Marx, no sólo para comprender el sentido de las objeciones, sino también para responder a esas críticas que le hacían por un lado los marxistas y por el otro los latinoamericanistas.

Cuando un pensador piensa de cara y de frente a la realidad, siempre dialoga con los grandes pensadores, siempre los tiene como interlocutores a partir de los cuales se construye y se afinan categorías para expresar del mejor modo posible, categorialmente hablando, a la realidad que se está pensando, que en este caso era la miseria del *pue-*

---

6 Acá podemos notar otro déficit epistemológico típico de la intelectualidad latinoamericana, al confundir un concepto o categoría con la cosa nombrada (¿sustancialismo?). Como si un concepto reflejara solamente una realidad y no otra, como si la realidad no fuese capaz de cambiar, como si la realidad fuese siempre idéntica a sí misma a pesar de la historia y la cultura. Porque el pueblo europeo no es el mismo pueblo que el latinoamericano, y por eso mismo la categoría pueblo, no puede tener el mismo significado, o contenido cuando se hace uso de la categoría pueblo en Europa que en Latinoamérica. Si por tales o cuales motivos el pueblo europeo, o italiano, o alemán actuó de modo irracional en un momento de la historia, eso no quiere decir que, *ergo*, o entonces, todo pueblo siempre va a actuar de modo irracional. Cada pueblo actúa de acuerdo a su propia historia, en el contexto de la macro historia y la cultura, por ello es que ningún concepto o categoría de pueblo, puede agotar todos los modos o formas de ser del *pueblo*, por ello es que siempre se puede pensar al pueblo o lo *popular* de distintos modos, sin necesidad de caer en los “ismos”. Porque todos los pueblos por más identidad que tengan respecto de sí mismos, siempre pueden cambiar en el devenir de la historia y por eso es que el pensador siempre tiene que estar dispuesto a cambiar el contenido del concepto pueblo, para explicar la especificidad histórica de los pueblos en la historia.

blo latinoamericano. Y como el ambiente de la intelectualidad mexicana era bastante marxiano, Dussel se puso a estudiar a Marx, pero no a los marxistas, comentaristas de moda, o lectores de Marx que en ese entonces abundaban hasta por las facultades de ciencias exactas, porque cuando uno va a dialogar con un pensador, lo hace desde su obra y no desde lo que se dice acerca de él.

Entonces empezó la larga y paciente lectura y estudio de más de diez años de toda la obra de Marx (desde 1977 hasta 1990), no sólo de lo que había sido publicado en alemán, sino también de lo inédito<sup>7</sup>, algo que nunca antes se había hecho. Y entonces con lo que se encontró Dussel, fue con un Marx radicalmente crítico no sólo del capitalismo, sino también de la modernidad, pero también anticipadamente del socialismo real, porque las preguntas, o los problemas reales *desde* los que Dussel leía a Marx, no eran los mismos problemas que subyacían a las obras de los marxistas contemporáneos. No sólo que Dussel encontró que Marx hace constantemente alusiones al concepto de pueblo, sino que ahora podía hacer un uso situado del concepto de clase social o clase obrera, cuando se quiere hacer la crítica del capitalismo por un lado y ahora la crítica de la modernidad por el otro. Ahora se podía mostrar que la condición *sine qua non* para que exista la clase social, es la existencia primero del pobre y luego del pueblo. Si antes no hay ambos, es imposible que exista la *clase obrera*. Marx muestra muy bien, especialmente en los Grundrisse que antes de la existencia de las clases sociales modernas, existían ya los pueblos como comunidades. Sólo con el capitalismo aparecen los pobres producidos por el capitalismo, que posteriormente se van a convertir en obreros asalariados y luego de un proceso de toma de conciencia en *clase obrera* con conciencia no sólo de clase social, sino con conciencia política y revolucionaria.

---

7 Baste recordar que hasta el 2013, recién se habían publicado en alemán sólo 56 volúmenes de los 114 que son el total de la obra completa de Marx y Engels, que está siendo editada y publicada por el MEGA de toda la obra manuscrita y publicada por ambos. La segunda sección, que es la dedicada íntegramente a todo lo que Marx escribió para *El Capital*, consta de 23 volúmenes, divididos en 15 tomos. "Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El Capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción, están inéditas, están en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50 % de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El Capital*" (Dussel, 2008). O sea que el marxismo occidental de fines del siglo XIX y XX sólo conoció una pequeña parte de la obra total de Marx, y partir de esa parte, interpretó todo Marx. Véase también. Dussel, 1990.

Posteriormente en la discusión con Ernesto Laclau a propósito de su *Razón Populista*, Dussel mostró cómo es que se puede articular en la comprensión de las luchas políticas actuales al pobre, el pueblo, lo popular y la clase obrera, y todo ello utilizando a Marx sin entrar en contradicción con su pensamiento, sino desarrollándolo en el contexto de las nuevas luchas sociales y populares. Algo inconcebible para el pensamiento marxista del siglo XX que en su afán de privilegiar unilateralmente a la clase social obrera, desdeñó el rol político y revolucionario que el pueblo, o los pueblos pueden tener a la hora de la insurrección, levantamiento, o revolución popular o nacional que puedan tener los pobres. En este sentido es que el marxismo del siglo XX siendo clasista, dejó de ser popular, por eso se quedó desde fines del ochenta sin sujeto de la revolución. No hay que olvidar que la implementación del modelo neoliberal sirvió entre otras cosas para hacer desaparecer a la clase obrera del escenario económico y político. Pero quedó el pueblo, porque el neoliberalismo produjo y produce sistemáticamente más pobres.

Los *marxistas clasistas* no saben qué hacer con el pobre o con el pueblo, porque para ellos les aparece como sin conciencia, como masa de ignorantes, como *concepto vacío*<sup>8</sup>, casi como lumpen, por ello siempre han desconfiado del pueblo. Por ello mismo el pueblo no confía en estos intelectuales, por eso no los sigue, porque no son populares, no pertenecen al pueblo, sino a la clase media. En las décadas del sesenta y del setenta muchos pobres campesinos rurales y de la sierra, comprometidos con las luchas revolucionarias de nues-

---

8 Para Ernesto. Laclau el concepto de pueblo es un concepto vacío que puede ser llenado de varios tipos de contenido. Esto es posible de ser pensado cuando uno se enfrenta a un pueblo moderno en sentido estricto, digamos de primer mundo, a quienes se les ha vaciado (por el proceso de trabajo capitalista) sistemáticamente de todo contenido, es decir, de toda memoria histórica y cultural, pero, no a los de tercer mundo. Los pueblos de tercer mundo, tienen una memoria histórica y cultural anterior inclusive al capitalismo y la modernidad. Por ello no tienen un contenido vacío, sino lleno de toda esa memoria e historia, negada y menospreciada por el capitalismo y la modernidad, pero también por la izquierda occidental con conciencia moderna, y los marxistas con conciencia eurocéntrica, que creen que la historia y memoria cultural de nuestros pueblos es mera ideología pre-moderna. Por eso no creen en los pueblos, por eso mismo éstos no los siguen, por ello se entiende que el refugio ideal de estos marxistas modernos y eurocéntricos sean los partidos políticos, que se forman y desarrollan literalmente de espaldas a los pueblos. Como los partidos políticos no tienen base social, por eso recurren al pueblo, para que los sigan a ellos, los supuestos iluminados. Sin embargo no se dan cuenta que están en la obscuridad, porque ha creído más en la teoría que en la realidad, porque la realidad latinoamericana y de tercer mundo es constitutivamente popular y no clasista. Marx describe bien este proceso, pero no los marxistas, porque no conocen bien a Marx. ¿Qué leyeron entonces?

tros pueblos, fueron a las ciudades a formarse teóricamente, porque supuestamente ahí estaban los grandes intelectuales que los iluminarían teóricamente con ideología revolucionaria. Pero, en pleno proceso de formación política, estos mismos intelectuales los despolitizaron al enseñarles que sólo la clase obrera era revolucionaria, y que los campesinos no, por su relación con la tierra como propiedad privada y además por su relación con formas arcaicas de producción que los arraigaban más al pasado feudal que al presente, es decir, sin conciencia moderna<sup>9</sup>.

Por ello es que desde el principio intuimos que el Marx de Dussel, no era el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, porque no partía de los mismos presupuestos de estos, es decir, no asumía ingenuamente a la modernidad como fundamento, pero tampoco presupone a los problemas de los países de primer mundo ingenuamente, ni parte sin tematización previa de supuestos como la concepción de realidad, de ciencia, de historia que manejó el marxismo del siglo XX, casi naturalmente, los cuales tomó de Europa y la modernidad como si fuesen evidentes en sí mismo. Por ello, cuando uno se enfrenta a la obra de Dussel y le atribuye a ésta los presupuestos del marxismo común o estándar, o se acerca a la obra de Dussel, con los prejuicios del marxismo occidental, de seguro que tendrá muchos problemas de comprensión, porque no sólo que el marxismo del siglo XX se enfrentó a problemas distintos de los que enfrentamos hoy, sino que tuvo un acceso muy sesgado a la obra de Marx, cosa que ya no sucede con la recepción que Dussel hizo de la obra más madura de Marx.

Es evidencia cuasi de sentido común afirmar que el objetivo de la crítica de la obra de Marx es el capital y el capitalismo de su tiempo. Pero, no así la crítica de la modernidad. Al descuidar este aspecto tan fundamental, el marxismo del siglo XX, dejó intacto a la modernidad, la cual es el fundamento cultural e histórico del capitalismo. Dejando intacto a este fundamento, el capitalismo pudo seguir desarrollándose casi sin interrupción hasta el día de hoy, de tal modo que aún ahora, algunos procesos progresistas con intención socialista y revolucionaria, al final terminen recayendo en medidas de corte capitalistas en sentido estricto. Esto querría decir que en general la izquierda europeo-occidental asumió un tipo de

---

9 Lo peor de todo fue cuando estos mismos intelectuales les mostraban, utilizando el libro de Engels *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado*, que por el tipo de dieta ligada más a productos aborígenes como el maíz, no eran aptos para el trabajo intelectual, al cual sí eran aptos gente que se alimentaba más con la dieta europea y moderna, fundada especialmente en la carne, la leche, el pan, etc.

Marx de tal modo que ya no le permitía ni le permite cuestionar a la modernidad como fundamento del capitalismo, y por eso al final, habiendo partido de posiciones socialistas y hasta revolucionarias, terminan abandonándolas.

Por esto la opinión común de mucha gente inclusive de izquierda, es que el marxismo de Marx ya ha sido superado por el desarrollo de las fuerzas productivas que la ciencia y la tecnología han desarrollado en el mundo moderno, o en todo caso, Marx se equivocó en su diagnóstico del derrumbe del capitalismo y por eso, sencillamente puede ser abandonado, posición a la cual arribó muy pronto Habermas. Por ello es que mucha gente optó por partir ya no de Marx, sino de Weber, de Kant y hasta de Popper. Este giro a la derecha no es casual.

En cambio, lo que en contraposición a la tradición que el marxismo occidental, eurocéntrico y moderno ha desarrollado, y que Dussel descubrió en su investigación, es que Marx es crítico de toda forma de capital, sea clásico-liberal o neoliberal y que mientras existan relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza<sup>10</sup> implique la producción de miseria, Marx sigue siendo pertinente, porque la obra de Marx permite entender justamente este fenómeno, el de la producción a escala mundial de la miseria, o si se quiere de la pobreza. Y como el fenómeno de la miseria del *pauper* latinoamericano es muy evidente en América Latina y en todo tercer mundo, por ello volver a Marx sigue siendo pertinente<sup>11</sup>. Esto quiere decir que quien

---

10 A mediados del 2005, *The Wall Street Journal* informaba que los millonarios en los EUA habían crecido el 2004 en un 21%, con lo que llegó a haber en los EUA “7.5 millones de hogares con valor neto de por lo menos 1.000.000 de dólares [...] EUA continúa encabezando al mundo en la creación de nuevos millonarios. El número de hogares estadounidenses con bienes líquidos de 20 millones de dólares o más se está incrementando en 3.000 hogares al año, según uno de los estudios [...] (en el 2004) Los más ricos fueron quienes más prosperaron; el número de hogares con valor neto de 5 millones de dólares o más se incrementó 38% [...] (la revista *Forbes* informó hace unos meses que el número de multimillonarios (con una fortuna de más de mil millones) llegó a 691, un incremento de 17% en relación con el año anterior” (La Jornada, 2005:28). Poco después la revista *Time* informó que casi la mitad de los habitantes del planeta están por debajo del umbral de la pobreza: mil millones con ingresos de menos de un dólar por día. Diez años después, la riqueza a escala mundial no sólo se había incrementado, sino que se había concentrado en unos cuantos, tal es así que ahora el 1% de la población mundial son los ricos más ricos del planeta. En cambio el 90% de la población mundial sigue en franco proceso de empobrecimiento. Ni que se diga la explotación de la naturaleza. El último informe de Oxfam de este 2018 afirma que solo 8 empresarios ganan lo que 3.600 millones de personas en el mundo, es decir, 8 personas ganan lo que la mitad de la población mundial.

11 A mediados de la década de los sesenta Habermas decía que: “En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida –también en las amplias capas de la población– ha

quiera entender este fenómeno tan actual, no puede prescindir de Marx, a no ser que en última instancia esté de acuerdo con el capital y el proyecto moderno o posmoderno<sup>12</sup>. Pero insistimos, no es cualquier Marx, en específico ya no es el marxismo del siglo XX, sino este otro Marx redescubierto desde América Latina.

Pues bien, veamos entonces un poco las grandes diferencias entre el marxismo del siglo XX y el Marx de Dussel. Uno de ellos, tal vez el más evidente sea el economicismo del marxismo occidental. Con honrosas excepciones, casi todos los marxistas del siglo XX han leído *El Capital* como si fuese un libro de economía. Es cierto que trata de economía y, de modo abundante, pero no se limita a lo económico. Cuando Marx habla de la economía no habla en los mismos términos en los cuales hoy se entiende a la economía como dimensión de la realidad. Por ello la insistencia tanto en Dussel como en Hinkelammert de distinguir entre economía y *económica*. La economía en el siglo XX es la ciencia que indaga la producción o incremento de la riqueza o ganancia. En la obra de Marx la economía o económica trata de la producción y reproducción de *la vida* de una comunidad,

---

subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma económicamente evidente” (Habermas, 1989:216). Es cierto que en Europa central la pobreza prácticamente había sido superada, pero no en América Latina, mucho menos en el tercer mundo. Si Habermas hubiese sido un filósofo y pensador *universal* no se hubiese limitado solamente a pensar Europa o Alemania, sino que habría incluido en su tematización América Latina y el tercer mundo y entonces no habría abandonado a Marx. Pero como es sólo un pensador  *europeo-continental* o sea *local*, por eso en su pensar no está incluido lo que no es primer mundo. De ahí que su filosofía sea sólo regional, particular y no universal. Además que Habermas no se daba cuenta por su *eurocentrismo* que la pobreza y explotación que había en Europa antes de la segunda guerra mundial, se la había pasado ahora a los países pobres del tercer mundo, después de esa guerra y que esa pobreza y explotación se ha intensificado sin interrupción hasta el día de hoy. Su última obra sigue pecando de esta ceguera, por eso mismo, porque ya no es crítica su obra, puede ser ampliamente difundida y discutida en las universidades de primer mundo, porque no cuestiona en absoluto el sistema de la dominación mundial que sigue desarrollando el capitalismo de este tiempo. Su Marx no nos sirve en absoluto para hacer y producir pensamiento crítico. Aunque su intencionalidad sea crítica, su concepto de crítica es pertinente a la modernidad, porque no la cuestiona.

12 Es interesante observar cómo muchos intelectuales de izquierda cuando escuchan reclamos políticos de autonomía de los pueblos originarios, lanzan gritos desesperados al cielo denunciando a estos movimientos como *fundamentalismos* indigenistas, por supuestamente querer volver ingenuamente al pasado. Nadie quiere volver al pasado porque no se puede, lo que queremos es recuperar el pasado que la modernidad nos ha negado. Pareciera que estos intelectuales se han acomodado tan bien a la modernidad, que no quieren soltarla, ni perderla, por eso están en contra de nuestro pasado y por ello mismo, de nuestro futuro, el cual no es el mismo que la modernidad anuncia.



pueblo o país, y en última instancia de la humanidad. La economía como disciplina o campo de la realidad, es una mediación para ello, porque no lo es todo. Es como más o menos se entendía a la Economía Política de su tiempo.

Hay que recordar que Marx es un filósofo que se pone a estudiar la economía política de su tiempo para entender el misterio de la dominación y explotación y pauperización de los obreros por el capital. Afirmar que Marx al final de su vida deja de hacer filosofía para convertirse en economista, equivale a decir que en *El Capital* Marx no hace filosofía sino sólo economía, ni siquiera economía política. Una de las novedades del Marx de Dussel es que leyendo a Marx y en este caso a *El Capital* como filósofo, descubre lo que de filosófico sigue existiendo en *El Capital* y que se les obnubiló a los marxistas del siglo XX.

#### **EL PROYECTO DE “LAS CUATRO REDACCIONES DE *EL CAPITAL* DE MARX” DE E. DUSSEL**

Entre 1985 y 1993 Enrique Dussel publicó cuatro libros en los cuales expuso –producto de casi 10 años de paciente lectura–, las cuatro redacciones que Marx hizo entre 1857 y 1873, para publicar el tomo I de *El Capital* (la primera edición en 1867 y la segunda edición en 1873), el único de tres o cuatro tomos que el Moro (como le llamaba su esposa) tenía pensado publicar en vida. Durante toda la década del noventa no hubo una sola recensión, comentario o crítica a los cuatro libros de Dussel. En el 2001 apareció la primera traducción al inglés del segundo de los volúmenes, titulado *Towards An unknown Marx. A Commentary on the Manuscripts of 1861-63*. Y posteriormente aparecieron las traducciones al francés de *La producción teórica de Marx* y la italiana de *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Pero el silencio de la crítica en México y América Latina permaneció.

En octubre de 1995 al profesor Dussel y a mi persona nos invitaron a Bolivia a exponer los resultados a los que había arribado la Filosofía de la liberación. En concreto Dussel con la obra de Marx y este servidor, la filosofía de la liberación en discusión con la Ética del discurso de K.O. Apel. En ese curso que duró casi una semana, Dussel expuso por primera vez una especie de resumen de todo su trabajo con la obra de Marx, pero en relación ya no sólo al capitalismo, sino a la modernidad (que posteriormente apareció en forma de libro con el título *Marx y la Modernidad*). El año 1992 como quinto centenario de la memoria de la invasión, despojo, saqueo, magnicidio cometido primero por España y Portugal y luego por Europa y ahora por EUA, permitió poner a la obra de Marx en otro contexto

de discusión muy distinto del que tuvo durante el siglo XX. Ahora la crítica de Marx hacia el capitalismo ya no se limitaba a este último, sino que ahora se había extendido al horizonte cultural que la hizo posible. Por eso afirmamos que, hoy por hoy, la crítica del capitalismo es ingenua si no critica también a la modernidad, que ahora aparece como su fundamento.

A principios de este siglo recién empezaron a aparecer algunos comentarios a la obra de Dussel acerca de Marx, pero paradójicamente, ninguna en lengua hispana, sino en inglés, italiano, luego en francés y portugués. En general los comentarios, críticas u observaciones son parciales, o centradas sólo en aspectos. En especial a los críticos les llama la atención el comentario que Dussel hace a los *Manuscritos del 61-63*, porque en parte es cierto que fueron casi desconocidos por el marxismo del siglo XX y por eso no se hicieron trabajos sistemáticos como los que hubo acerca de *El Capital*, o después de la segunda guerra mundial con los *Grundrisse*. Para varios estudiosos actuales del MEGA 2, ahora que se tiene todo el material de la segunda sección (Zweite Abteilung) publicado en alemán, no hay en general gran diferencia entre la recepción de Marx del siglo XX y este nuevo Marx al cual se tiene acceso hoy. Y por eso en general se ve a la obra de Dussel como la de un marxista que vino a completar o llenar ciertos vacíos que de la visión general de la obra de Marx se tenía y se tiene aún, pero nada más.

Sin embargo el proyecto de la exposición de las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx (ahora a tanta insistencia nuestra descubrimos que son cinco) presupuso desde el principio el trabajo y conocimiento de todos los materiales de la Segunda Sección del Proyecto MEGA, donde está publicado todo lo que Marx (y en parte Engels) escribió para *El Capital*, trabajo desconocido para la gran mayoría de marxistas del siglo XX. Lo cual a nosotros nos está llevando al convencimiento que en el Siglo XXI para hablar con seriedad de Marx, habrá que haber hecho mínimamente un recorrido por esta monumental obra. Veamos entonces lo que ello significa.

### **EL TRABAJO VIVO COMO NEGACIÓN ORIGINARIA, COMO NEGACIÓN FUNDANTE**

Uno de los grandes descubrimientos que hace Dussel por ejemplo, y que para los marxistas economicistas podría parecer irrelevante, es mostrar que Marx hace una explícita distinción entre trabajo *vivo* y trabajo *objetivado*. Estas categorías presuponen una reflexión antropológica de tipo filosófica al interior de la cual el trabajador como ser humano aparece como sujeto y no así como objeto. El concepto de *trabajo vivo* por ejemplo, no presupone una idea abstracta del hom-

bre, sino una tematización que hace alusión a la condición existencial sufriente a la que es sometido el trabajador cuando se le extrae *vida*, esto es, no solo *tiempo de vida cuantitativa*, sino *vida existencial* durante el proceso de producción, la cual no se repone sólo con descanso o alimento, sino de modo familiar, existencial, popular y comunitariamente. Si no hay esta *vida* del trabajador, sencillamente no hay producción de nada.

De ella se deducen todas las demás distinciones. Una de ellas, quizá la más esencial conclusión práctico-política o económica de Marx, porque aquí se originan las restantes, es el enunciado práctico siguiente: el *trabajo vivo* no tiene valor; la *capacidad* o *fuerza de trabajo* tiene valor... Según Marx, el trabajo es la “sustancia” o causa productora del valor. Más aún, el valor [...] no es más que trabajo “vivo” *objetivado*; es decir, trabajo “hecho *objeto*” [...] Mientras que, y ésta es la primera deducción de la distinción esencial entre trabajo “vivo” y “objetivado”, la “capacidad” o “fuerza de trabajo” sí tiene valor, por cuanto puede reproducirse en el tiempo necesario exigido para producir tanto valor en el proceso productivo como el contenido en el salario [...] El *trabajo vivo* es así la “fuente” (más que “fundamento”) que “crea” (y el concepto de creación debe distinguirse de la mera “producción” desde el “fundamento” del capital) *plusvalor* [...] desde la *nada* del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto). El “trabajo vivo” pone en la realidad valor que surge “desde más allá (trascendentalidad, exterioridad, anterioridad) del “ser” del capital (Dussel, 1990:334-337).

Por eso Dussel puede afirmar que el *trabajo vivo* es el principio *metafísico* real y crítico del capital como *totalidad*. Ahora bien, ¿por qué es importante destacar este descubrimiento? Para mostrar en última instancia la falacia del capital y de la modernidad, porque esta última necesitó sepultar a Marx para que no se viera y entendiera en aquello que consiste el *salario impago*, que es el momento de la creación del “plus”, que es a su vez el fundamento de la ganancia, porque al decir Dussel a partir de Marx que “el *trabajo vivo* no tiene valor”, lo que se está diciendo en última instancia es que el *trabajo vivo*, *no tiene precio*. No tiene precio quiere decir que es in-apreciable, in-finito, in-calculable, y por eso mismo impagable, es decir, no existe salario alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*<sup>13</sup>, porque lo que el trabajo vivo realiza en

---

13 Levinas muestra esto mismo, pero de otro modo, en su libro *Cuatro lecturas talmúdicas*. (1992). Cuando a propósito de unas reflexiones talmúdicas de la tradición judía muestra por qué no existe riqueza alguna capaz de pagar el *trabajo vivo* de un ser humano *vivo*. Por ello es que desde el principio se puede decir que, el salario es injusto, porque no equivale, ni puede compensar el tipo de trabajo o labor realizada, es decir no paga ni con toda la riqueza del mundo, lo que pretende pagar, por eso

el momento de su actividad, es tiempo de vida transcurrida que nunca más ha de recuperar el trabajador en toda su vida, por eso es incalculable, es decir, no se lo puede calcular, que quiere decir, no se puede cuantificar, determinar, o sea cosificar en una cantidad equis llamada salario. Porque en última instancia, la vida del trabajador presupone no sólo su vida, sino la vida de la humanidad y la vida de la naturaleza, es decir, de que haya vida en el planeta entero.

Dicho de otro modo, el trabajo vivo es impagable porque es infinito, pero es a su vez, condición de posibilidad de las finitudes, de las mercancías, el dinero, la riqueza, las grandes construcciones, y en general de todo tipo de obras. Por ello es que la tematización del *trabajo vivo* es la condición primera de cualquier forma de reflexión teórica y de producción en general, no sólo porque presupone la vida del trabajador, sino porque la vida de éste, presupone la vida de la comunidad y la naturaleza como condición de posibilidad de la vida de la humanidad, al interior de la cual es posible la existencia el trabajador, como trabajo vivo.

Pero por otro lado, tampoco se puede pagar, o sea calcular la riqueza que produce la naturaleza, la cual como riqueza no existe sino es a partir del *trabajo vivo*. El misterio de la riqueza que produce la modernidad se funda precisamente en este doble ocultamiento, por un lado, en hacer creer que el *trabajo vivo* es calculable o sea pagable, y por eso mismo, el salario mínimo podría ser justo, y por el otro lado, creer que la naturaleza concebida como objeto, también es posible de ser cuantificable. Por ello es fundamental el desarrollo del concepto de *trabajo vivo* desde el Marx de Dussel, para cuestionar y desfondar en regla las pretensiones morales de bondad o de justicia de la modernidad-posmodernidad, porque cuando no se tiene claridad al respecto, se estaría cayendo en cierta ingenuidad a la hora de intentar hacer una crítica en regla al discurso de la modernidad neoliberal.

Posteriormente Dussel le va a llamar a la negación del trabajo vivo, como *materialidad negada* no sólo por el capitalismo, sino tam-

---

el beneficiario es siempre deudor del trabajador, éste en última instancia nos hace un favor con su trabajo, porque nos da algo que no hemos hecho, y que por eso no tenemos. De ahí que por principio el "salario justo" no existe, su principio falaz es totalmente encubridor de este acto injusto, porque nunca pagará justamente lo que pretende pagar. Así, el gran capital después de no pagar lo que es impagable, roba además sistemáticamente el "plus". En este hecho radica la posibilidad de acumulación permanente de riqueza por el gran capital y la permanente acumulación de miseria del *pauper*, de quien tiene sólo su fuerza de trabajo para poder vivir. Por ello, en última instancia el problema de la deuda externa, por principio es éticamente perverso, porque pretende querer cobrarle al *pauper* lo que sistemáticamente se le ha robado en décadas y siglos, primero por la violencia, y ahora de modo legal, justificado por las leyes del mercado.

bién por la modernidad, pero especialmente por su pensamiento formal. La racionalidad para la modernidad es *formal* sin contenido, o sea sin materialidad, lo mismo la política y hasta la democracia. La formalización propia de la modernidad, tiene a la materialidad negada, como la negación fundante de su racionalización.

Por ello es que la segunda parte de la nueva Ética de la liberación empieza en este momento, el de la *materialidad negada del pauper* que ha producido la *Globalization* moderna. Esto quiere decir que una nueva fundamentación de lo que sea la *racionalidad de la vida*, debiera empezar afirmando la *materialidad de la vida* como fundamento de cualquier intento de formalización. En realidad, cualquier pretensión seria, de intencionalidad crítica del sistema mundo-moderno, que no empiece por la tematización explícita del *principio material crítico*, está en riesgo de convertirse en una crítica pertinente al sistema y así de convertirse en una crítica óptica, o sea parcial y superficial de cualquier forma de dominación.

Cuando nos conocimos acababa de terminar su segundo tomo sobre Marx<sup>14</sup>, y ya estaba empezando a escribir el tercero, y debo decir que me acerqué a Dussel, por los seminarios que él estaba dando sobre Marx, no por su obra, la cual en ese entonces ni la entendía, ni me interesaba, porque me parecía más discurso político, que filosofía, y así empecé como muchos otros, con varios prejuicios de la izquierda jacobina y moderna.

Dicho de otro modo, cuando uno se aproxima a la obra de Dussel y se enfrenta con el Marx que descubrió y lo trata de entender desde la perspectiva del marxismo estándar u occidental, pues simplemente no lo va a entender, o lo va a desechar, no necesariamente porque sea otro Marx (lo cual es cierto en parte) sino porque entender al Marx de Dussel implica entender previa o paralelamente el marco categorial con el que se está enfrentando a Marx, y así tenemos entonces que el Marx de Dussel no es el auténtico Marx o el original, o el auténticamente puro y virginal, sino un Marx renovado y repensado, y en cierto sentido

---

14 Véase: Dussel, 1988. Siempre recuerdo la presentación de este libro en el auditorio de la Editorial Siglo XXI en México. Estaban invitados a comentar el mismo varios eminentes marxistas latinoamericanos, y recuerdo bien que de los tres comentaristas, dos de ellos se oponía rotundamente a la idea dusseliana de que Marx tematizara en su obra madura el trabajo en términos de *trabajo vivo* o *Lebendige Arbeit* y que éste fuese precisamente el trabajo del *pauper*. Es más, decía que no se podía hablar de que el Marx maduro partiera en su análisis del no-ser del capital ya que el Marx maduro ya no era filósofo sino científico. Pero lo peor de todo es que –según los dos comentaristas– no se podía afirmar de que el *pauper* como horizonte de la crítica, sea el sujeto de la revolución en Marx, sino sólo y exclusivamente la clase social, en este caso el proletariado.

*desarrollado* a partir de los problemas que nuestro presente plantea al pensar, pero también respetando el sentido con el que Marx había producido toda su obra, que en última instancia se podría reducir a una pregunta: ¿por qué Marx critica y cuestiona al capital? Básicamente porque destruye sistemáticamente las dos únicas fuentes desde donde se puede producir riqueza, que son: el trabajo humano (vivo) y la naturaleza; esto es, porque destruye sistemáticamente y a una velocidad vertiginosa (por la industrialización y la automatización), todo tipo de relaciones humanas intersubjetivas (cualitativas) que la humanidad ha producido a lo largo de milenios, para hacerlas funcionar de acuerdo a la lógica del capital (que privilegia sólo la dimensión cuantitativa, o sea calculable).

Justamente por ello Dussel termina su trilogía afirmando algo inusual para el marxismo contemporáneo, que *El Capital* de Marx, es una ética. Porque para Dussel la ética no es moral, en este preciso sentido es que no es óntica o sea valórica, pero tampoco es una ética ontológica, sino que la ética, porque es trans-ontológica, es crítica de toda ontología o proceso de ontologización, en el sentido de totalización. Así tenemos pues que *El Capital* de Marx es una ética crítica para Dussel, porque es crítica radical del mercado moderno, y del proceso de ontologización del capital, y por eso mismo sigue siendo vigente Marx para nuestro tiempo.

Y seguirá siéndolo mientras haya alguien que quiera cuestionar el constante proceso de acumulación de capital a escala mundial, lo que implica el constante incremento de miseria a nivel planetario, lo cual implica a su vez la explotación y destrucción sistemática de la naturaleza, la cual es finita, al igual que la fuerza de trabajo vivo. El capital neoliberal concibe a estas dos fuentes como infinitas, por eso no entiende el proceso de destrucción de estas dos únicas fuentes desde donde se puede extraer riqueza, que son finitas, como todo lo que existe debajo del cielo.

Cuando en 1989 estaba terminando de escribir su trilogía sobre Marx, Dussel estaba pensando en cómo incorporar este Marx que había descubierto en su obra filosófica y entonces sucedieron dos acontecimientos sumamente importantes para Dussel y para todos nosotros. Primero, en noviembre del 89 se cayó el muro de Berlín (después el 91 empezó el derrumbe de la Unión Soviética) y luego a Dussel le invitaron al primer encuentro internacional de filosofía intercultural al cual también estaba invitado un filósofo alemán al cual nosotros no conocíamos; Karl Otto Apel.

Hasta 1990 Dussel había hecho una revisión en profundidad de la producción teórica del Marx más maduro. Es cierto que las categorías que había descubierto en la obra de Marx le habían permitido afir-

mar de mejor modo la función crítica de conceptos supuestamente no marxistas como el concepto de *pueblo*, pero también había descubierto temas que Marx trabaja, si bien no de modo central, pero que ayudan a entender de mejor modo problemas que aparecieron en nuestra realidad después de la segunda guerra mundial, como el problema de la dependencia.

El argumento central que utilizó el pensamiento crítico de izquierda latinoamericano, es que el problema de la dependencia no era un problema marxista, sino burgués. Lo que afirmaban los teóricos marxistas era que la contradicción fundamental propia del marxismo a partir de la cual se podían entender casi todos los problemas de la explotación, era la contradicción capital-trabajo, esto es, entre la burguesía y el proletariado. Y es cierto que Marx analiza en profundidad esta contradicción, pero no se queda ahí, porque si bien esta es una contradicción fundamental, ella no se queda ahí, sino que continúa lógica e históricamente en la contradicción o lucha que aparece entre capitales de primer y tercer mundo. Porque al gran capital para seguir desarrollándose ya no le basta con seguir explotando al proletariado, sino que en sus fases desarrolladas se pone a explotar también a pequeños capitales, o menos desarrollados, o sino con menor composición orgánica, esto es, menos industrializados.

Esta contradicción que en sí no aparece al interior de los países de primer mundo, sino cuando aparece la posibilidad de la industrialización de países de tercer mundo. El problema aparece por primera vez en la ex Unión Soviética, pero después de la segunda guerra mundial aparece con fuerza en los países del tercer mundo, en este caso en América Latina, cuando éstos optan por desarrollar su propio proceso de industrialización para competir de mejor modo en el mercado mundial. Dussel, con los conceptos y categorías que estaba descubriendo en Marx había tematizado ya el problema de la dependencia con categorías estrictamente de Marx en sus tres libros, pero el desarrollo ulterior de esta forma de tematización enriqueció de tal modo la recepción que Dussel hizo de Marx, que le obligó a exponer de modo más preciso estos desarrollos que hizo de la obra de Marx en este siglo XXI, de ahí surgió la idea de su último libro dedicado a la temática. Un Marx digerido después de casi 25 años de haber hecho su primera recepción.

### **¿DESCOLONIZACIÓN DEL MARXISMO?**

Otro de los problemas que apareció desde finales del siglo XX y especialmente en este nuevo siglo es el relativo a la colonialidad intrínseca del proyecto de la modernidad, esto es, la modernidad produjo no sólo un tipo de racionalidad para autocomprenderse y producir una

comprensión de la realidad en general, sino que también produjo racionalmente una forma muy sofisticada de dominación en términos de colonización tanto de la realidad en general como de la subjetividad del ser humano, esto es, no solo la hizo concebible, aceptable y hasta deseable, sino que ahora aparece cuasi como naturalmente humana. Si bien es cierto que este proceso empezó en el principio recurriendo a la violencia absoluta, ahora ha desarrollado un sistema de argumentación cuya violencia y dominación aparece como parte natural de la realidad. Por ello es que ahora se puede decir que la racionalidad moderna se constituyó constitutivamente como colonial y de dominio. La crítica al carácter dominador de la racionalidad moderna comenzó con la primera Escuela de Frankfurt, pero, la crítica al carácter conquistador, colonial o colonizador de la modernidad recién apareció a fines del siglo XX, precisamente en América Latina.

Uno de los componentes centrales de la colonialidad de la modernidad es su carácter intrínsecamente eurocéntrico. No solo porque el proyecto de la modernidad como forma de dominación haya nacido en Europa, sino porque su desarrollo implicó desde el principio la afirmación de lo europeo de Europa (y ahora EUA) a costa del encubrimiento, de la negación sistemática y de la destrucción de toda otra forma de vida, de cultura y civilización distinta de la europea y moderna. Por ello es que en última instancia, creer en el proyecto de la modernidad implicaba e implica aún, creer que Europa es de modo innato, superior a cualquier otra cultura o forma de vida. O creer que solamente a partir de las fuentes culturales e históricas europeas (y ahora Norteamérica) se puede producir lo que se llama ciencia, civilización, cultura o humanidad. Esto en contraposición devino casi siempre en la negación cuasi nihilista (como posibilidad de desarrollo) de todo lo que no era o es, europeo o moderno. Esto es, quien en el intento de desarrollar parte del ser humano, o la humanidad en general, parte como presupuesto de los fundamentos de la modernidad, inevitablemente terminará negando, encubriendo o condenándolo al pasado, todo lo que no es moderno, europeo u occidental.

Este fue y sigue siendo en parte el drama del marxismo del siglo XX cuando éste se inspiró cuasi única y exclusivamente en las experiencias revolucionarias y teóricas de Europa y casi nunca en la memoria, historia y cultura propia de países no europeos cuando quisieron impulsar procesos de revolución o transformación. Este marxismo centrado en el núcleo histórico de Europa, como crítica del carácter depredador y explotador del capitalismo, cuando limitó su crítica a este último, dejando intacta a la modernidad como su



fundamento histórico y cultural, terminó recayendo no sólo en el carácter colonizador de la modernidad, sino también negando históricamente la posibilidad de que desde nuestras culturas no europeas ni occidentales, se pudiese comprender al capitalismo, la modernidad misma, a la realidad y el mundo en general, de otro modo. Pero lo peor de todo fue que negando nuestras propias historias y culturas, terminó imponiendo en nuestra propia realidad la visión que de la realidad y de nosotros mismos produjo la colonialidad moderna: la modernidad como lo mejor, lo más racional, humano, culto y desarrollado, y nosotros exactamente como lo contrario, como culturas caducas, obsoletas y de desarrollo meramente locales. Esto es, la obra de Marx como crítica del capitalismo, de la mano del marxismo del siglo XX, devino acrítica de su fundamento cultural e histórico que conocemos como modernidad. La obra madura de Marx tiene mucho argumento como para mostrar que la crítica del capitalismo implicaba inevitablemente hacerle también la crítica a la modernidad, porque ésta última es también producto del capitalismo y de la subjetividad burguesa. Dicho en el lenguaje de Marx:

Por lo demás, la producción de *plusvalor relativo* [...] requiere la producción de nuevo consumo [...] *Primeramente*: ampliación cuantitativa del consumo existente; *segundo*: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; *tercero*: producción de *nuevas* necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso [...], para el trabajo y el capital liberados es menester una nueva rama de la producción, cualitativamente diferente, que satisfaga y produzca una nueva necesidad [...] De ahí la exploración de la naturaleza entera para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones artificiales de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La exploración de la tierra en todas las direcciones, para descubrir tantos nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos [...] por consiguiente el desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible [...] constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital [...] [lo cual implica la] ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso [...]

Así como la producción fundada sobre el capital crea por una parte la industria universal [...], por otra crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de utilidad general; como soporte de ese sistema se presentan tanto la ciencia, como todas las propiedades físicas y espirituales, mientras que fuera de esa esfera de la producción y el intercambio sociales, nada se presenta como superior-en-sí, como justificado-para-sí-mismo. El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente locales de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional [...] y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto [...], derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales [...] De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente* (Marx, 1976:360, 361, 3362).

Dicho de otro modo, la crítica que Marx le hizo al capitalismo de su tiempo, llevado en este siglo XX hasta la crítica de su fundamento, habría devenido lógicamente en la crítica no solo del capitalismo europeo y norteamericano, sino en la crítica radical de su fundamento histórico y cultural que conocemos como modernidad. Esto quiere decir que el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino que también produce su propio horizonte cultural e histórico, pero para ello, tiene que producir también el sujeto en términos de sociedad de individuos que consumen o realizan ese tipo de producción, y que a su vez tiene que producir el consumo universal de su propia cultura, como horizonte al interior del cual ahora tienen pleno sentido tanto el capitalismo, como la sociedad moderna en términos de universalidad y ahora de globalización.

Esto quiere decir que el marxismo, aparte de haber criticado al capitalismo, tendría que haber sometido a crítica a su sujeto por

excelencia: la sociedad burguesa en primera instancia y luego a la sociedad moderna, como desarrollo de la primera, porque la modernidad desde el principio es burguesa. Para luego poder afirmar a la subjetividad negada siempre por la sociedad moderna, que es toda forma comunitaria de vida no moderna ni occidental, negada desde el principio por el capitalismo y la modernidad. Dicho de otro modo, pensar en el más allá del capitalismo y la modernidad, implicó desde el principio, pensar también en el más allá de la sociedad moderna y la civilización moderna.

Si esto es así, ¿cómo entonces podríamos en este siglo XXI hacer la transición hacia ese más allá del capitalismo y la modernidad?

### **DIALÉCTICA DE LA PRODUCCIÓN-CONSUMO**

En lo que sigue quisiéramos reflexionar en torno del modo cómo el capitalismo produce sistemáticamente y de modo material, relaciones sociales, las cuales según Marx, son siempre de dominio y explotación. Para luego mostrar cómo es que podríamos ir más allá de esta forma dominadora del consumo de la producción capitalista y moderna.

El contenido de toda mercancía capitalista, nos dice Marx, es la “relación social”, el contenido de la relación social son siempre relaciones de dominio y explotación, tanto del trabajo humano como de la naturaleza. Cuando consumimos mercancías capitalistas, lo que estamos consumiendo en última instancia, son siempre esos contenidos y no otros. Por la vía del consumo, subjetivamos en nuestra corporalidad, estas relaciones de dominio y explotación. Por esta dialéctica de la producción-consumo capitalista reproducimos no sólo al capitalismo, sino también a la sociedad y a la modernidad.

Según nuestra investigación, el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino también a la sociedad burguesa en primera instancia y moderna en última. El capitalismo como modo de producción, produce también su propio consumo, es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, el cual va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal. En este sentido la sociedad moderna, no es solamente un conjunto de individuos articulados entre sí, sino que es el sujeto del consumo capitalista por excelencia. Por ello es que, intentar pensar en aquello que estaría o sería el más allá de la modernidad, implica pensar también el más allá de la sociedad moderna, ya no solo el capitalismo o el socialismo. Porque la sociedad moderna *realiza* como consumo, la producción capitalista, esto es, gracias al consumo de la producción capitalista, la sociedad moderna hace factible, viable, o sea realizable, al capitalismo en general. Gracias al consumo de la producción ca-

pitalista, la sociedad moderna permite el desarrollo del capitalismo. Pero a su vez, gracias a este tipo de consumo, la sociedad puede producir su propia forma de ampliación y desarrollo cultural en términos de modernidad.

Cuando por el consumo realizamos a la producción capitalista, des-realizamos otras formas de producción, las convertimos en inviables, obsoletas, e imposibles de ser desarrolladas. Por ello es que el consumo de la producción capitalista es una literal negación de la producción no capitalista.

En nuestra opinión, el más allá de la sociedad moderna, estaría contenido en las condiciones existenciales que produjeron milenariamente las formas comunitarias de vida. En este sentido no hablamos de volver a las comunidades anteriores a la invasión europea y moderna desde 1492, sino de ver cómo es que desde el presente podemos recuperar el contenido de esas formas comunitarias de vida que hasta el día de hoy, cinco siglos después de la imposición de formas sociales de vida, no han desaparecido del todo y que cada vez más aparecen como una alternativa real. Y que como dice el propio Marx, en apariencia fueron superados, es decir formalmente, pero no de hecho, porque no sólo que siguen existiendo, sino que ahora aparecen cada vez más como alternativas viables frente al cataclismo que produce a diario el capitalismo extractivista.

Este tema nos apareció a mediados del noventa del siglo pasado, cuando nos atrevimos a pensar Marx, desde la experiencia cultural e histórica de los pueblos originarios, los cuales son constitutivamente comunitarios. Desde el principio nos dimos cuenta que intentar pensar a nuestros pueblos con categorías provenientes del pensamiento europeo u occidental era una empresa condenada al fracaso, por eso nos dimos a la tarea de producir conceptos y categorías propias, pensadas *desde América Latina*. Después de constatar que en el contenido de los conceptos y categorías de la ciencia social y la filosofía modernas, lo que está contenido, es sólo la visión de la realidad que tienen los países de primer mundo. En cambio, nuestros problemas y concepciones, están literalmente fuera de su marco categorial. Por eso no nos ayudan ni a conocernos, ni a conocer esta otra forma de ver y de relacionarse con la realidad.

Con Marx descubrimos que la sociedad moderna, es ese conglomerado humano que articula al individuo moderno y egoísta, que se preocupa sólo por sus intereses. Esto es, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita desarrollar también al egoísmo de la subjetividad de la sociedad moderna, es decir, necesita producir individuos egoístas que luchan en contra de otros individuos para realizar sólo su propio egoísmo.

Por ello es que Marx dice en *El Capital* que, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita destruir sistemáticamente, toda forma comunitaria de vida, es decir, toda forma de solidaridad. Esto quiere decir, que el desarrollo de la sociedad moderna, es paralelo a la destrucción de toda forma comunitaria o solidaria de relación humana. Por ello es que la idea de sociedad, es totalmente opuesta a la idea de comunidad. Por ello mismo, el capitalismo y la modernidad necesitan negar sistemáticamente toda otra forma de vida, de producción y de consumo anterior al capitalismo.

Sin embargo, siendo tan evidente la crítica que Marx estaba haciendo de la *sociedad moderna* el marxismo del siglo XX no lo tematizó en profundidad por lo siguiente. Siguió pensando y creyendo en la filosofía de la historia que la modernidad burguesa produjo para justificarse a sí misma como lo más humano, racional, y verdadero. Tal es así que desde la perspectiva de esta visión de la historia, nuestros pueblos comunitarios aparecían siempre como pre-modernos, o sino, como pre-capitalistas. Acá el prefijo de “pre” es negativo, no quiere decir anterior, quiere decir, inferior. El marxismo del siglo XX casi sin excepción pensó y piensa aun que las *relaciones comunitarias* son pre-modernas, o sea, inferiores a las *relaciones sociales*.

Pronto descubrimos con el último Marx, que: la *comunidad rural* podía ser un buen punto de partida para una revolución. ¿Qué es aquello que estaba diciendo Marx? Que: cuanto más capitalista es una sociedad, menos está en condiciones de hacer la transición al socialismo, aunque ésta, esté sumamente industrializada. ¿Por qué? Porque para hacer la transición al socialismo, se requiere que un pueblo tenga un alto grado de solidaridad para con los pobres, los hambrientos, los necesitados y los que padecen todo tipo de injusticias.

Esto quiere decir que si el capitalismo clásico y liberal produjo individuos egoístas, que todavía se hacían cargo responsablemente de sus familias e hijos, el capitalismo neoliberal está produciendo sistemáticamente *individuos autistas* que ya no se hacen responsables de nada ni nadie, sino sólo de sí mismos, y si luchan, es para mantener sólo la satisfacción egocéntrica y ególatra de sus intereses, aunque en ese intento, perezcan la humanidad y la naturaleza juntas.

En *El Capital*, Marx muestra una y otra vez que el contenido de la mercancía capitalista es la *relación social*. Relación social en Marx siempre quiere decir, relaciones de dominio y explotación. Dominio de la naturaleza y explotación del trabajo humano, o sino, explotación de la naturaleza y dominio del trabajo humano. El cual es, el contenido de la mercancía capitalista, por ello es que la mercancía capitalista, llega –en palabras de Marx–, chorreando sangre humana al mercado. Este contenido, como bien muestra Marx en su explicación del fe-

nómeno del fetichismo, no desaparece en el aparecer estético de la mercancía, sino que como contenido, siempre está presente, aunque de modo negado o encubierto, o como dice Hinkelammert, es una ausencia presente.

El problema es saber por qué el capitalismo, aparte de haberse hecho tanta crítica y estar luchado contra él, sigue de pie. Dice Marx:

Nosotros hemos visto, no solo cómo produce el capital, sino cómo es producido él mismo [...] No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas [...] *las relaciones de producción* son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso (Marx, 1979:107).

Esto es, el capitalismo no sólo produce las condiciones objetivas de la producción, sino también las condiciones subjetivas de la re-producción. Es decir, paralelamente a producir mercancías, el capitalismo produce y reproduce incesantemente a la sociedad moderna, la cual es o representa a las condiciones subjetivas. Y esto se da gracias a la *dialéctica de la producción consumo*.

Cuando nosotros consumimos mercancías capitalistas, realizamos al capital de dos modos. Primero; realizamos al capital como ganancia, cuando las compramos, porque posibilitamos su reproducción. Pero, segundo, lo peor de todo, es cuando subjetivamos mediante el consumo, la mercancía capitalista. Y esto se da especialmente con el alimento capitalista. Porque cuando la consumo, subsumo en mi corporalidad, la intencionalidad y el contenido de ese alimento capitalista, el cual llega a formar parte de mi propia corporalidad, de mis pensamientos y sentimientos. Ese es también el contenido subsumido, no sólo el contenido nutricional. Esto es, consumo no sólo la forma, sino también el contenido de la mercancía. Pero, el contenido, que porque está mediada por la producción humana, contiene en sí siempre la intencionalidad con la cual fue producida tal o cual mercancía y por el consumo subjetivamos esa intencionalidad puesta durante su producción, no sólo por el capitalista sino también por el trabajador.

Cuando consumimos mercancía capitalista, esto es, cuando la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad, lo que estamos haciendo es hacer que las *relaciones sociales* contenidas en la mercancía capitalista, formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego. Es decir, de ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios, gracias al consumo de este tipo de mercancías, nos vamos convirtiendo poco a poco en indivi-

duos egoístas y egocéntricos que sólo buscan su propio bienestar, es decir, de haber sido *pueblo o comunidad*, nos convertimos poco a poco en *sociedad moderna*. Y cuanto más modernos nos volvemos, menos estamos dispuestos a dar la vida por el prójimo, por la revolución, la humanidad o la naturaleza.

Parte del fetichismo de la mercancía, consiste en no ver, en el aparecer de la mercancía, estas relaciones de dominio y explotación. No sólo que no lo vemos, sino que ya no podemos verlos y a veces, no queremos verlo, pero, están contenidas en la mercancía, aunque no lo veamos, por eso llegan baratas al mercado. Porque si al productor se le hubiese pagado el salario justo, la mercancía costaría mucho más.

Si esto es así, ¿cómo podemos producir un tipo de consumo que exija otro tipo de producción distinto del capitalista? Necesitamos tener conciencia clara de lo que significa la Comunidad para ir más allá del capitalismo. Pero, ya no estamos hablando de la comunidad feudal o primitivo-europea, o asiática, sino de la idea de Comunidad que nuestros pueblos han producido, que no son ni feudales, ni asiáticos. Necesitamos tener conciencia de que las formas de vida anteriores a la modernidad, no son en sí mismas inferiores, atrasadas o subdesarrolladas, como las hace ver la modernidad. Son mucho más racionales de lo que nos imaginamos.

Para hacer la transición al *socialismo del siglo XXI*, al *socialismo comunitario*, o a cualquier otra forma de vida, distinta del capitalismo, necesitamos producir otro tipo de consumo, en cuyo contenido esté fácticamente presente, nuestra propia intencionalidad de solidaridad y de comunidad. Porque cuando el productor produce, siempre lo hace con un tipo de intencionalidad, el cual es el contenido de su producto. Y cuando se realiza por el consumo esa producción, entonces se puede desarrollar esa otra *forma de producción*. Decimos que somos socialistas, marxistas, revolucionarios, etc., pero paralelamente, no nos hacemos ningún problema consumiendo mercancías capitalistas, empezando por la coca cola, las hamburguesas McDonalds, etc., etc. Sabemos que hace daño y que es mala para la salud, pero igual, la seguimos consumiendo.

Cuando decimos que necesitamos consumir lo que producimos, lo que estamos queriendo decir, es que, tenemos que producir un tipo de producción cuyo contenido no sean las relaciones de dominio. Y esto, no sólo porque necesitamos de otra subjetividad, sino, porque necesitamos producir otra objetividad, o sea otra realidad distinta de la del capitalismo y la modernidad. Porque solamente una subjetividad distinta puede producir otra objetividad como realidad distinta a la del capitalismo y la modernidad. Por eso mismo las grandes revoluciones empiezan siendo democráticas y culturales, porque se abocan

a producir la subjetividad de los nuevos seres humanos que van a producir la nueva realidad deseada y anhelada.

Pero también porque necesitamos reproducir una voluntad de vida en nuestros pueblos, acorde al tipo de proyecto revolucionario que queremos. Parece entonces que todo empieza con la producción de otro tipo de consumo, es decir, con la producción de un tipo de subjetividad, y ésta, parece que empieza con la producción y el consumo de los satisfactores inmediatos de la vida humana, acordes al proyecto político y de vida que tienen los pueblos revolucionarios. Cuando el contenido del objeto de consumo es acorde al tipo de transformación o revolución que se quiere producir, la subjetividad producida por ese tipo de consumo deviene en productora de esa nueva realidad contenida en la intencionalidad puesta en la producción del nuevo consumo.

Pero, por más paradójico que parezca, la claridad de este problema la tuvieron y tienen nuestros pueblos originarios, y no de ahora, sino desde hace siglos, por eso se han mantenido hasta ahora, después de tantos siglos de explotación, humillación, marginación y negación. Por eso decimos que parte del problema de la colonización moderna, radica en el tipo de consumo que ésta impuso, porque cuando hemos caído en esta forma de consumo, ya estamos colonizados, aunque nuestro discurso sea descolonizador.

Para terminar; esta reflexión nos condujo a una pregunta similar a la que Marx se hizo varias veces, ¿por dónde debiera empezar una revolución? El marxismo del siglo XX ha respondido casi de modo unánime por la modernización, la educación y el desarrollo de la industrialización. Pareciera que ahora, debiéramos empezar por la producción de un nuevo tipo de consumo, acorde a esta nueva subjetividad y voluntad de liberación de todo tipo de injusticia.

Por ello hablamos de la producción de una Comunidad trans-moderna y post-occidental, porque si bien es cierto que somos pueblos del Sur, nuestro sentido no es hacia occidente. La filosofía moderna dice que la civilización humana empezó en el oriente, y que su desarrollo es hacia el occidente. Nosotros decimos que no todo se originó en el oriente, sino también en el sur, por eso decimos que nuestro norte, está ahora en el Sur. Pero no es un sur geográfico, sino existencial. Por ello afirmamos que en última instancia, el pasaje de la sociedad moderna a la comunidad trans-moderna, es también el pasaje de América Latina, hacia Amerindia, hacia el Abya Yala. Y esto, no es sólo un cambio de paradigma, sino de civilización. Si somos conscientes de esto, nuestros procesos dejarán de ser vistos como meros ciclos progresistas o de cambio.

Pareciera que las más grandes transformaciones y revoluciones empiezan con las cosas más sencillas, las más cotidianas, las apa-



rentemente intrascendentes. Por ello creemos que nuestros procesos revolucionarios pueden tener no sólo una trascendencia continental, sino, universal. Siempre y cuando tomemos conciencia que lo que se juega en última instancia, no es un proyecto político o económico más, sino que este proceso implica en última instancia un proyecto de vida más humano.

## BIBLIOGRAFÍA

### LIBROS

- Dussel, Enrique 1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI Editores)
- Dussel, Enrique 1990 *El último Marx (1863 – 1882) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI Editores)
- Dussel, Enrique 1991 *Método para una filosofía de la liberación.* (Universidad de Guadalajara)
- Dussel, Enrique 2008 *Marx y la modernidad* (La Paz: Rincón Ediciones)
- Grossmann, Henrik 1979 *Ensayos sobre la teoría de las crisis. Dialéctica y metodología en “El Capital”* (México: Cuadernos de Pasado y Presente)
- Habermas, Jürgen 1989 *Teoría y Praxis* (Madrid: Taurus)
- Levinas, Emmanuel 1992 *Cuatro lecturas talmúdicas* (Barcelona: Río Piedras)
- Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI Editores) vol. I
- Marx, Karl 1979 *El Capital. Libro I. Capítulo VI Inédito* (México: Siglo XXI Editores)
- Zemelman, Hugo 1987 *Uso Crítico de la teoría* (México: Colmex)

### PERIÓDICOS

- La Jornada* “Más millonarios y más gente en la pobreza, el “milagro” estadounidense” 2005 (México) 27 de Mayo

Isabel Monal

***EL CAPITAL***

**MÁS ALLÁ DE LA  
ECONOMÍA POLÍTICA**

A LOS POCOS AÑOS DEL DESCALABRO del socialismo esteuropeo y el Terremoto soviético, la crisis de 2008 suscitó una cierta reactivación de *El Capital* de Carlos Marx; ello tomó por sorpresa a los que habían decretado el fin de la historia y la eternidad del capitalismo, para iniciar entonces el lento e inesperado resurgimiento de esta obra de Marx. No faltaron inclusive los que posteriormente, intrigados y atraídos por aquel nuevo eco, comenzaron a interesarse por el sabio de Tréveris, pero insistían en que sólo importaba *El Capital* y ningún otro texto; en realidad fue también esa crisis económica estructural actual –que entonces comenzaba– la que catapultó esta gran obra de Marx a los primeros planos. Lo que se quiere, en realidad, es ver en ella una especie de texto de economía que ayude a comprender las crisis del capitalismo, algo así como un manual técnico completamente cercenado del resto de la producción de su autor y de la de su compañero de faenas revolucionarias, Federico Engels. Una parte de la izquierda, todavía aturdida por el golpe tremendo de la derrota, se muestra dispuesta a regresar a Marx, pero, en muchos casos, no se trata de una entrada por la puerta ancha de su concepción ni de su teoría de comprensión e interpretación del devenir social y de la historia.

La coincidencia este año del sesquicentenario de *El Capital* con el centenario de la Revolución de Octubre permite subrayar la uni-

dad conceptual y revolucionaria de ambas. Lenin se nos da, por su parte, como el seguidor y continuador creativo de la líneas que, en general, emanan de este libro de Marx, en especial de su teoría de la Revolución; la cual es parte central, el alma misma, de la concepción materialista de la historia fundada por él y Engels. Siendo también este año el octogésimo aniversario del fallecimiento de Gramsci, acaso no sea una ocasión apropiada para recordar su juicio, en un momento determinado, de que la revolución de Lenin era una revolución contra *El Capital*. Pero quizás no debe dejar de decirse tampoco que aquella calificación del gran sardo no era, en rigor, una apreciación correcta. Gramsci entonces –como él mismo reconocería con posterioridad– no había recorrido completamente su camino hacia el marxismo, y estaba todavía bajo otras influencias, y consideró, al parecer, como algo contrario a *El Capital* la Revolución de Octubre. De manera que, lo que constituía de hecho un desarrollo y un enriquecimiento innovador del marxismo y del contenido mismo de *El Capital*, era interpretado como un cierto menosprecio o mengua del verdadero valor de este texto de Marx; es decir, de ese *Capital* que dotaba a la teoría de la revolución de Marx de una de sus bases sustentadoras esenciales. El Octubre Rojo fue, por el contrario, una aplicación creadora de *El Capital* y del marxismo en general. Esto es, el marxismo visto como una concepción permanentemente inacabada (Monal, 1995), lo cual implica que debe ser constantemente desarrollado y enriquecido a través de nuevos conocimientos, experiencias, situaciones históricas cambiantes, y saberes múltiples. Y eso fue lo que hizo Lenin. Y fue asimismo lo que hicieron Fidel y el Ché décadas después en un mundo bien lejano y distinto tanto del de Marx como del de Lenin.

*El Capital*, es de todos sabido, constituye la obra maestra de Karl Marx en una constelación de obras paradigmáticas donde sobresale como su culminación de madurez científica y revolucionaria, inseparables ambas dimensiones en su esencia y proyección. Se trata de un texto referencial de economía política, y, en gran medida, de la crítica de la economía política, en primer lugar por la falta de historicidad de esta, por no comprender la movilidad, la condición cambiante del capitalismo y, en consecuencia su carácter percedero.

Al indicar, en el título de este trabajo, “más allá de la economía política” no se está queriendo implicar que sería *sin* la economía política; en realidad, ni siquiera es cuestión de minimizar la proyección de esta obra precisamente en su dimensión de escrito de economía política. Tampoco es cuestión de someter el texto a una lectura *filosófica*. Y menos aún se pretende que se le comprenda o interprete desde el punto de vista filosófico. La dimensión filosófica

en *El Capital* se proyecta, en cambio, en varias dimensiones, temáticas o paneles teóricos, y no se limita –ni siquiera es lo principal– a la lógica dialéctica o a la dialéctica en general, o a la dialéctica de Hegel. Pero tampoco sería adecuado, creo, considerar que el libro hace a la economía política el centro de la concepción más general (cosmovisión) de Marx ni tampoco de la teoría de la sociedad y la historia, lo que no excluye, sino más bien lo contrario, que el trabajo y los análisis de Marx en ella dotan al conjunto de su concepción de una gran fuerza y solidez, un paso de gigante en el proceso –y digo bien el proceso– de desarrollar su concepción por los derroteros de la ciencia, es decir, de desarrollar y elaborar su obra como una empresa científica. Y ello en el sentido que *ciencia* tenía para él. Cabe pues recordar, en este contexto, que el término *Wissenschaft* en alemán para ciencia no tiene un sentido tan fuerte y restringido como en español o en francés e inglés. Es, digamos un concepto más abierto. Claro, sigue quedando, como una problemática a dilucidar, qué quería decir Marx exactamente con ello, pero por lo pronto se puede asegurar esta cierta diferencia, donde el término quiere decir más bien *estudio de*.

Pero Marx hablaba también de *socialismo científico* para referirse a su propia concepción tal y como queda plasmado en su breve prefacio al folleto de Engels, en su primera edición en francés, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (*Socialismo utópico y socialismo científico*). *El Capital* constituiría, a su vez entonces, un texto fundamental en el hacer de su concepción la del socialismo científico; este calificativo quedaría vacío y resultaría excesivo sin las críticas a la economía política y los innumerables análisis y aportaciones de *El Capital* como obra científica. La científicidad incluye como mínimo, su descubrimiento del plusvalor (plusvalía), la teoría de las clases y de las luchas de clases presente a lo largo de sus páginas y su descubrimiento de las contradicciones del capitalismo y del capital y de las interacciones entre las mismas. En general, abrazaría todo el contenido de su dialéctica materialista. *El Capital* está en el centro mismo de la revolución que Marx realizó en las ciencias sociales e históricas y, el fundamentar científicamente su concepción forma parte de una empresa teórico-revolucionaria mucho más amplia.

La única visión sobre *El Capital* que aparecería como acertada es verlo en su relación con el materialismo histórico, como parte de su fundamentación y desarrollo y en unidad y coherencia con el conjunto de sus tesis e interpretaciones esenciales. Si se reduce esta obra a sólo un texto de economía política, entonces lo más probable es que se pierda su verdadero sentido y hasta su contenido real. Y esta

imbricación de *El Capital* en la concepción materialista de la historia, esbozada por primera vez junto a Engels en *La Ideología Alemana*, se da tanto como lógica que como historicidad. O sea, es tanto un resultado y una exigencia del contenido lógico-conceptual del conjunto de su obra como del proceso del devenir de su conformación a lo largo de décadas. Engels señaló que los dos grandes descubrimientos de Marx fueron el develamiento de la plusvalía (plusvalor) y la concepción materialista de la historia. Este juicio está ya explicitado en el mencionado folleto *Socialismo utópico y socialismo científico*, que vio la luz en francés por primera vez en 1880, y para el cual Marx escribió el *Avant-propos* que apareció bajo la firma de Lafargue. El propio Marx consideró a este texto de Engels –el cual contenía esta valoración de su contribución– como una “introducción al socialismo científico”. La cuestión está, además, en que ambos aportes de Marx resultan conceptual y revolucionariamente inseparables; y su proyecto de *Wissenschaft* quedaría vacío y desprovisto de sustancia si se tratara de independizar a *El Capital* del mismo tanto en el plano científico como en el revolucionario, planos que, su vez, resultan asimismo unitarios en la concepción que Marx fundara junto a Engels.

Esta imbricación de la economía política dentro de la totalidad compleja y transdisciplinaria marxiana es en gran medida el resultado, casi natural, del proceso de evolución de su concepción desde los primeros años de su fundación; y ello es así, como arriba se indicaba, tanto por razones teórico-conceptuales propias de la visión misma que se estaba elaborando como por los fundamentos histórico-evolutivos que la caracterización del proceso en sí tuvo.

Marx, como se sabe, *descubrió* la economía política en sus años de juventud teórica, es decir, captó y comprendió la necesidad del estudio y entendimiento de los procesos económicos y su relación con el resto de los factores que entretejen el devenir social e histórico para una correcta interpretación y método de entendimiento profundo de su objeto de estudio. Fue entonces que comenzó sus estudios económicos provocados, como ya es conocido, por el artículo del también joven Engels en su raigal *Umriss*, donde el joven de Wuppertal no sólo mostró que había descubierto la importancia y el significado de la economía en la sociedad sino que igualmente esbozó, de manera pertinente, una crítica de la reinante economía política guiado en gran medida por su ya evidente apropiación del ideario socialista y comunista que cobraba cierta fuerza dentro de algunos intelectuales procedentes de la izquierda hegeliana. Estimulado por la lectura del *Esbozo (Umriss)* de su colega, Marx inició sus estudios sistemáticos de economía política que dieron lugar, entre otros textos, a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como punto de partida de esta

imbricación totalizadora. Llevó desde entonces de manera sistemática y persistente estos estudios que lo condujeron, primero, a la elaboración junto a Engels de la primigenia versión de la concepción materialista de la historia, tal y como quedó inicialmente expuesta en las llamadas *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, de 1845-46. El propio *Manifiesto* resulta impensable sin esa visión y entendimiento de la economía política vertebrada con la concepción materialista de la historia y como pieza de su soporte. Uno de los otros grandes textos fundamentalmente centrados en la economía política es, por supuesto, los *Grundrisse*, considerados, con razón, como el laboratorio teórico de Marx y, en muchos sentidos, texto preparatorio de *El Capital*. Todo ese largo devenir pondría también de manifiesto el método de rectificación y enriquecimiento de su propia teoría, la sistemática autocrítica que ambos amigos no dejaron nunca de ejercer; por eso, a veces resulta irónico las referencias o el reclamo a un marxismo crítico, cuando la crítica está incrustada en la esencia misma del marxismo y del quehacer marxiano.

De aquellos primeros años de juventud e inicio de la madurez parece necesario subrayar, en este contexto, la tesis (que vengo sosteniendo) del nacimiento conjunto, interdependiente y unitario de las distintas partes o paneles de la concepción de Marx (“partes” aquí no están comprendidas en el sentido en que las empleó Lenin y que me parecen algo segmentados y lineales). Es decir, que no nació primero, –como confusamente pretendió el marxismo vulgar–, una cosmovisión (materialismo dialéctico) que después se aplicaría a la sociedad y la historia, lo que casi constituiría una especie de filosofía de la historia de dimensión universal, una pretensión que alguna vez el propio Marx rechazó en su famosa carta de 1877 a Mijailovski. En su encomiable esfuerzo por dejar atrás las distorsiones del marxismo vulgar –no equivalente a estalinismo, que es sólo una de sus vertientes aunque la más predominante por mucho tiempo–, en la década del sesenta se propuso la idea contraria del nacimiento primigenio del materialismo histórico, el cual posteriormente, por extensión, daría nacimiento a una cosmovisión en ella fundado. El estudio concreto de los textos de los años de juventud e inicio de la madurez hacen pensar más bien en algo diverso y hasta opuesto de estas dos inexactas apreciaciones. Esto es, se trataría, por el contrario, de una interdependencia conceptual y epistemológica entre los diversos saberes y resultados a los que Marx iba llegando, de manera tal que los avances en unos aspectos repercuten en los otros, y viceversa; y, asimismo, las insuficiencias en unos impedían el avance en los otros. Así por ejemplo, Marx se mantuvo renuente a abrazar las ideas del socialismo y el comunismo a mediados de los cuarenta porque no los

encontraba suficientemente sólidos; el *descubrimiento* y estudio de la economía política constituyó un fundamento clave para su avance en la aceptación y articulada incorporación en su propio pensamiento del ideario comunista. Y es una verdad de perogrullo lo que significó su descubrimiento del plusvalor, para dotar a la tesis de la explotación dentro de su teoría de la revolución de su médula científica; a esta científicidad de la teoría de la revolución también contribuyó el hecho, destacado por Marx, del despojo del trabajador de la propiedad sobre los medios de producción.

Los estudios sobre economía y el nacimiento y elaboración de nuevas ideas, tesis y elementos en ese terreno, fueron siempre, desde aquellos primeros años, componentes de una totalidad conceptual a la vez que estaban integrados a ella, y constituían, pues, el conjunto de una teoría transdisciplinar, y, a nivel de ciertos elementos, con relaciones interdisciplinarias. De tal manera que *El Capital* se forjó y escribió dentro de la continuidad de un largo proceso y de una manera específica de proceder, imbricado en una unidad teórico-conceptual de la que forma parte y dentro de la cual fue concebido y alcanzó a surgir. De hecho constituyó la culminación del proceso de integralidad. Uno de los problemas que deben enfrentar aquellos que han pretendido establecer un deslinde de *El Capital* como algo separado y, en ocasiones, hasta contrario de la obra anterior es el considerar como visiones dogmáticas la ideación del materialismo histórico o de lo que Marx mismo llamaba socialismo científico.

Con frecuencia se olvida o ignora que *El Capital* arroja significativa luz a esa cuestión clave del materialismo histórico que es la determinación o predominio en última instancia del factor económico en el devenir social. En realidad una de las dimensiones dialécticas esenciales de esta obra gira precisamente en torno a esta importante temática. Una clarificación inicial resulta necesaria. Sabemos que debemos sobre todo a Engels las precisiones epistemológicas a este asunto contenidas en aquel conjunto de cartas de su vejez. No obstante, casi siempre se ignora que el propio Marx utilizó la terminología en sus *Notas etnológicas y antropológicas* (Krader, 1974). Una extensa e importante nota al pie del Tomo I de *El Capital* arroja luz sobre esta temática y abre, a su vez, una interesante dimensión de la dialéctica marxiana que posteriormente tendría su propia historia. El marxismo en su devenir no ha estado nunca exento de los desafíos de convertirse en una forma de economismo, lo cual en ocasiones ha servido de base al oportunismo político para justificar la inacción política y la abstención en el quehacer transformador (como en la II Internacional), o sea, aceptar la idea de que la economía, por sí sola, era capaz de hacer el *trabajo* y se debía dejar hacerlo supuestamente en solita-

rio; o también la idea de que la transformación económica produciría de manera totalmente espontánea, sin ninguna acción específica del sujeto actuante, los cambios encaminados a transformar el rico y variado conjunto que Marx metafóricamente denominó superestructura. La deformación por el economismo del principio general central de la concepción materialista de la historia condujo décadas atrás a Althusser y sus discípulos a concebir su oportuno enfrentamiento. Lamentablemente bajo el pretexto de escapar del economismo la tesis fundamental del materialismo histórico quedó alterada. Este tema resulta interesante tratarlo todavía hoy porque uno de los textos utilizados para dicha modificación fue precisamente un fragmento de la sustancial nota al pie del tomo I arriba mencionada, y cuyo contenido apunta asimismo hacia otra dimensión teórica importante –relacionada con la cuestión de la determinación en última instancia– e igualmente con la dialéctica.

El texto en cuestión no siempre ha disfrutado de una aceptable traducción en español; en particular el uso de la idea de *hauptrolle*, esto es, factores que “desempeñan (juegan) un papel principal” en determinadas circunstancias históricas. Traducciones al francés y el inglés son más atentas a esta precisión de Marx. El asunto, además, entrelaza asimismo con la cuestión de las contradicciones dialécticas de la sociedad. No es este trabajo el momento para entrar en la historia de la evolución de la temática en Marx. Sólo baste recordar que ya en *La ideología alemana* aparece en Marx y Engels la idea de la contradicción fundamental (*grundwiderspruch*) aunque la terminología como tal no aparezca. En el famoso Prólogo de la *Contribución* la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción queda más claramente establecida como contradicción fundamental. *El Capital* vuelve en repetidas ocasiones a las referencias sobre esta relación.

Veamos el texto que nos interesa de la Nota:

Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra ‘Zur Kritik der politischen Ökonomie’ (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque –sostuvo éste– según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, ‘la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia’, ese enfoque para el cual ‘el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual’, sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía [*herrschte*] el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que



dominaba [*herrschte*]. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel principal [*hauptrolle*] (Marx, 2010: 96).

No es tampoco este el lugar de hacerle la crítica a Althusser por su interpretación pluralista de este texto, una tarea fehacientemente llevada a cabo hace años. Tampoco es la ocasión de contrarrestar –tarea también ampliamente ya realizada– la interpretación que lo condujo a construir la concepción de la *surdétermination*, esto es, en esencia, que el factor económico siempre debía o estaba obligado a operar a través de otros factores. Todavía hoy, sin embargo, se nos presenta la tesis de la existencia (entre otros) de dos marxismos, uno tradicional y otro *surdéterministe*, uno que se apoyaría en el *dogma* del materialismo histórico de las primeras elaboraciones de Marx y la otra –la correcta naturalmente– que sería la de los *surdéterministes* (Resnick y Wolff, 2011; Finell, 2006). Por cierto que también hay algunos que, sin apoyarse directamente en este texto de Marx, igualmente consideran un *dogma* el afirmar el papel determinante o predominante de la base (siempre dentro de la metáfora de base y superestructura), y que, por el contrario, son las ideas (sobre todo las políticas) las que determinan. Engels subrayó alguna vez que Marx había descubierto la realidad material que estaba escondida bajo una maleza de ideas. Por eso habría quizás que notar que nos enfrentamos, con esta posición, al retorno a la maleza premarxiana.

Volviendo al texto de la Nota al pie, habría que señalar, entre muchas otras perspectivas, que la temática de la existencia de un factor principal (*haupt*) y, la con él en cierta medida relacionada *contradicción principal* –lo que no es igual a la contradicción fundamental *grundwiderspruch*– abre el camino reflexivo y conceptual de un campo importante en varios sentidos, pero, en particular en nuestro trabajo, para los países dependientes de la época del imperialismo donde tenemos factores y contradicciones que no ocuparon la atención de Marx directamente, aunque sí la situación del colonialismo y de los países coloniales. Y, claro está, la comprensión de la última instancia en las formaciones sociales y en el modo de producción tiene que moverse teniendo en cuenta que existe entonces una variedad de tipos de contradicciones, y su identificación, así como que sus interacciones, no pueden dejar de ser abarcadas. Respecto a la última instancia se trataría de factores que determinan lo fundamental y de factores que, en

determinadas circunstancias, juegan o desempeñan el papel principal. Un enriquecimiento y una complejización de la teoría materialista de la historia.

No obstante, el reconocimiento por Marx de que en la Antigüedad y la Edad Media la política y el catolicismo desempeñaron un papel principal debe conducir al planteamiento de si en la nueva sociedad que deja atrás al capitalismo algunos factores no desempeñarían un papel principal. No se trata de iniciar una especulación sino de abrir una reflexión y una perspectiva racional y pertinente. Las primeras experiencias, fallidas o no, apuntan a que la política sería uno de esos factores, y las enseñanzas sugieren igualmente que la ética sería otra. Ninguna otra sociedad anterior ha dependido tanto de una conciencia ciudadana como la socialista para su construcción y reproducción. La participación política debe alcanzar participaciones amplias y constantes sin precedentes, y la conjunción con sólidos valores morales se presenta como imprescindible. Obviamente no se trata de una *surdétermination*, sino todo lo contrario; no es cuestión, por tanto, de que el factor económico actúa necesaria y obligatoriamente a través de otro factor como en los casos del catolicismo y la política, sino que el mismo no deja de actuar como factor determinante o predominante en última instancia.

Todos los textos fundamentales de Marx desde *La ideología alemana* se han caracterizado por su visión de totalidades, y de totalidades que son y funcionan en la realidad de manera dialéctica, y *El Capital*, por su parte, constituye en cierta medida una culminación. El análisis de las contradicciones permea toda la obra de Marx, esto es, la contradicción en su sentido marxiano que ha operado la inversión materialista, y, al hacerlo, ha llevado a cabo una verdadera refundación de la dialéctica en general, y donde el desentrañamiento de las contradicciones de las formaciones económico-sociales y de las formas sociales históricas son su esencia misma; es decir, el sistema de contradicciones que corresponden a un tipo de formación económico-social específica. Marx en su manejo de las mismas ve el todo del sistema de contradicciones de cada momento histórico; en particular en *El Capital*, el sistema de contradicciones del capital, un conjunto que, precisamente, no tienen solución dentro del mismo.

En la nota que se ha citado arriba, Marx abre el camino para la diversidad de tipos de factores y contradicciones según su peso en la determinación del devenir social, los cuales vendrían a incrementar a las otras formas o tipos de conjuntos. Con posterioridad, otros destacados teóricos y políticos del marxismo, partiendo de estas pistas y primeros esbozos, han ampliado los análisis y el campo de investigación como es el caso de Lenin o de Mao, entre otros. Se trata pues,

no sólo de diversidad de contradicciones sino de diversidad de tipos de contradicciones, y a partir de la constatación de su existencia se hace necesario identificarlas, explicarlas, ver y comprender sus significaciones e importancia y, claro está, establecer las relaciones existentes con los otros tipos y grupos de contradicciones y de las funciones de los factores.

En otro sentido, más recientemente, sobre todo en la última década, se han venido desarrollando nuevas –aunque no novedosas ni enriquecedoras– interpretaciones de la dialéctica. Hace unos pocos años se ha dado un debate, también a nivel internacional, sobre la llamada “nueva dialéctica”. El presente trabajo no se ocupa de esta temática. Pero debe señalarse como mínimo, que reconocidos marxistas han realizado serios estudios al respecto, y sus detallados análisis ponen de manifiesto que en realidad esta “nueva dialéctica” constituye más bien un verdadero alejamiento del pensamiento de Marx mismo y, en no pocas ocasiones, del reverso de su pensamiento.

Algunos estudiosos no marxistas tienden a circunscribir *El Capital* sólo a su dimensión como crítica al capitalismo, no ligado ni expresando, por tanto, una nueva concepción de la sociedad y, mucho menos, promoviendo la idea transformadora hacia un nuevo tipo de sociedad. Sin embargo, lo cierto es que no es posible excluir, entre otras muchas cosas, la dimensión y proyección de este texto como elemento constitutivo del humanismo marxiano. Un humanismo que no puede reducirse a los escritos de juventud sino que, junto al resto de su concepción, evolucionó hacia lo que podría considerarse un también nuevo tipo de humanismo no imbricado a una visión abstracta y ahistórica de una supuesta esencia humana, de un ser genérico (*gattungswesen*) (Monal, 2003). Es difícil imaginar un marxismo antihumanista aunque este sea aparentemente sólo *teórico*. En su devenir, Marx sentó las bases e instaló un humanismo histórico y revolucionario sólo alcanzable mediante la emancipación integral, o sea, un nuevo tipo de humanismo que resistiría los sólidos argumentos ya indicados en su tiempo por David Hume sobre la idea de la existencia de una naturaleza humana heredada del renacimiento y de la filosofía del XVII. Los análisis económicos de Marx en *El Capital* y otros textos anteriores, en particular los *Grundrisse*, explican y otorgan fundamento a este nuevo tipo de humanismo que no podría realizarse en la realidad socio-histórica si se mantuvieran las formas de explotación de unos hombres por otros. La crítica marxiana al capital, y el descubrimiento –a ella unido –del plusvalor, o sea, del mecanismo de la explotación del capital, constituye el desentrañamiento clave de la praxis transformadora hacia un nuevo humanismo. Un descubrimiento que convierte a este hallazgo en un

arma revolucionaria de cambio. El humanismo marxista implica, en consecuencia, la liquidación de la explotación por la vía de la extracción de plusvalía y su distribución, y de toda forma, en general, de explotación. La producción de la plusvalía es incompatible con una sociedad humanista.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Finelli, Roberto 2006 *Le cercle du 'présupposé-posé' dans Le Capital de Marx* en: *Dialectiques aujourd'hui* (París)
- Krader, Lawrence 1974 *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. (Assen: Van Gorcum & Comp)
- Marx, Karl 2010 *Das Kapital* (Berlin: Verlag) tomo I
- Monal, Isabel 1995 *Complejización de la concepción materialista de la historia en Marx*. En: *Contracorriente*, (La Habana), N°1, julio-septiembre.
- Monal, Isabel 2003 *El humanismo historicista de Marx*. En: *Memorias del Evento Científico: El marxismo y la crisis del pensamiento neoliberal*. (La Habana: Félix Varela)
- Resnick Stephen; Wolff Richard 2011 *Persistance du marxisme traditionnel et pertinence du marxisme surdéterministe* en *Actuel Marx* (París) N° 50.



Claudio Katz

## LA RELEVANCIA CONTEMPORÁNEA DE MARX\*

LA CONMEMORACIÓN DEL sesquicentenario de *El Capital* ha renovado el debate sobre las contribuciones legadas por Marx a la comprensión de la sociedad actual. El texto continúa suscitando apasionadas adhesiones y fanáticos rechazos, pero ya no ejerce la enorme influencia que tuvo en la década del sesenta y del setenta. Tampoco padece el olvido que acompañó al desplome de la Unión Soviética. Ningún investigador de peso ignora actualmente el significado del libro y las relecturas traspasan la academia e influyen sobre numerosos pensadores.

El interés por Marx se verifica entre los economistas que resaltan su anticipación de la mundialización. Otros descubren una precoz interpretación de la degradación del medio ambiente y vinculan la ausencia de soluciones al desastre ecológico, con la crisis civilizatoria que previó el teórico germano.

Su obra es retomada con mayor frecuencia para caracterizar la etapa neoliberal. Varios autores indagan las semejanzas de ese esquema con el “capitalismo puro” y desregulado que prevalecía en la época de Marx.

\* Este artículo sintetiza ideas expuestas en Katz 2016a, 2016b, 2009 y 2001. La bibliografía completa puede consultarse en esos textos.

En un período de privatizaciones, apertura comercial y flexibilización laboral se transparentan rasgos del sistema que permanecieron ocultos durante la fase keynesiana. Los diagnósticos del pensador alemán recuperan nitidez en el siglo XXI.

La gran crisis que estalló en el 2008 reubicó a *El Capital* en un lugar preponderante de la literatura económica. Ese desplome financiero no sólo desembocó en una impactante recesión. Precipitó además una expansión inédita del gasto público para socorrer a los bancos.

Marx recobra importancia en este escenario de agudos desequilibrios capitalistas. Por esta razón sus explicaciones del funcionamiento y la crisis del sistema son revisadas con gran atención.

Algunos analistas igualmente estiman que sus respuestas han perdido actualidad al cabo de 150 años. Es evidente que el régimen vigente es muy distinto al imperante en el período que conoció el escritor alemán. El registro de estas diferencias contribuye a evitar búsquedas dogmáticas de lo “ya dicho por Marx” sobre acontecimientos que lo sucedieron.

Pero conviene también recordar que el estudioso germano investigó el mismo modo de producción que opera en la actualidad. Ese régimen continúa regulado por las mismas leyes y sujeto a los mismos principios. Todas las denominaciones que ocultan esa persistencia (economía a secas, mercado, modernidad, pos-industrialismo) obstruyen la comprensión del capitalismo de nuestra era.

La obra de Marx mantendrá su interés mientras subsista una estructura económico-social gobernada por la competencia, el beneficio y la explotación. ¿Pero cuáles son los señalamientos más pertinentes de su teoría para clarificar el modelo neoliberal actual?

## **REFUTACIONES FALLIDAS**

Marx captó la especificidad del capitalismo corrigiendo las inconsistencias de sus antecesores de la economía política clásica. Mantuvo la indagación totalizadora de la economía que encararon Smith y Ricardo superando las ingenuidades de la *mano invisible*. Al descubrir las obstrucciones que afronta el capitalismo revolucionó el estudio de ese modo de producción.

El autor de *El Capital* comprendió que esas tensiones son inherentes al sistema. Destacó que los desequilibrios no provienen del comportamiento o la irracionalidad de los individuos, ni obedecen a la inadecuación de las instituciones.

Marx postuló que el capitalismo está corroído por contradicciones singulares y distintas a las prevalecientes en regímenes anteriores. Esa comprensión le permitió transformar las críticas intuitivas en una impugnación coherente del capitalismo.

La ortodoxia neoclásica intentó refutar sus cuestionamientos con burdos panegíricos del sistema. Concibió insostenibles fantasías de mercados perfectos, consumidores racionales y efectos benévolos de la inversión. Recurrió a un cúmulo de mitos inverosímiles que contrastan con las aproximaciones realistas asumidas por Marx.

Los precursores del neoliberalismo no lograron desmentir el carácter intrínseco de los desequilibrios capitalistas. Ensayaron una presentación forzada de esas tensiones como resultado de injerencias estatales, sin explicar por qué razón el propio sistema recrea tantos desajustes.

Los criterios neoclásicos de maximización –complementados con las sofisticadas formalizaciones para seleccionar alternativas– ignoran la lógica general de la economía. Reducen la indagación de esa disciplina a un simple adiestramiento en ejercicios de optimización.

El predicamento actual de ese enfoque no proviene por lo tanto de su solidez teórica. Es apuntalado por las clases dominantes para propagar justificaciones de los atropellos a los asalariados. Instrumentan esas agresiones alegando exigencias naturales de la economía. Subrayan, por ejemplo, la imposibilidad de satisfacer los reclamos populares por restricciones derivadas de la escasez. Pero omiten el carácter relativo de esas limitaciones presentándolas como datos atemporales o invariables.

La hostilidad de los neoclásicos hacia Marx contrasta con el reconocimiento exhibido por el grueso de la heterodoxia. Algunos autores de esa vertiente han buscado incluso la integración de la economía marxista, a un campo común de opositores a la teoría neoclásica. Esa pretensión ilustra áreas de afinidad, pero olvida que la concepción forjada a partir de *El Capital* conforma un cuerpo contrapuesto a la herencia de Keynes.

La principal diferencia entre ambas visiones radica en la valoración del capitalismo. La heterodoxia acepta el carácter conflictivo del sistema, pero considera que esas tensiones pueden resolverse mediante una adecuada acción estatal.

Marx postuló, en cambio, que esa intervención sólo pospone (y finalmente agrava) los desequilibrios que pretende resolver. Con ese señalamiento colocó los cimientos de una tesis de gran actualidad: la imposibilidad de forjar modelos de capitalismo humano, redistributivo o regulado. Este planteo ordena todo el pensamiento marxista contemporáneo.

### **PLUSVALÍA Y SUPEREXPLOTADOS**

Marx formuló observaciones sustanciales para entender el deterioro actual del salario. El modelo neoliberal ha generalizado esa retrac-



ción al intensificar la competencia internacional. La apertura comercial, la presión por menores costos y el imperio de la competitividad son utilizados para achatar los ingresos populares en todos los países. Los patrones recurren a un chantaje de relocalización de plantas –o a desplazamientos efectivos de la industria a Oriente– para abaratar la fuerza de trabajo.

Ese atropello obedece a las crecientes tasas de explotación que exige la acumulación. Marx esclareció la lógica de esta presión al distinguir el trabajo de la fuerza de trabajo, al separar las labores necesarias de las excedentes y al registrar qué porción de la jornada laboral remunera efectivamente el dueño de la empresa.

Con esa exposición ilustró cómo opera la apropiación patronal del trabajo ajeno. Señaló que esa confiscación queda enmascarada por la novedosa coerción económica que impera bajo el capitalismo. A diferencia del esclavo o el vasallo el asalariado es formalmente libre, pero está sometido a las reglas de supervivencia que imponen sus opresores.

Marx fundamentó este análisis en su descubrimiento de la plusvalía. Demostró que la explotación es una necesidad del sistema. Pero también remarcó que la caída del salario es un proceso periódico y variable. Destacó que depende de procesos objetivos (productividades, base demográfica), coyunturales (ciclo de prosperidad o recesión) y subjetivos (intensidad y desenlace de la lucha de clases).

Esta caracterización permite entender que el trasfondo del atropello neoliberal en curso es una generalizada compulsión capitalista a elevar la tasa de plusvalía. Indica también que la intensidad y el alcance de esta agresión están determinados por las condiciones económicas, sociales y políticas vigentes en cada país.

La teoría del salario de Marx se ubica en las antípodas de las falacias neoclásicas de retribución al esfuerzo del trabajador. También rechaza la ingenuidad heterodoxa de mejoras invariablemente acordes a la redistribución del ingreso.

Pero es un enfoque alejado de cualquier postulado de *miseria creciente*. El teórico alemán nunca pronosticó el inexorable empobrecimiento de todos los asalariados bajo el capitalismo. La significativa mejora del nivel de vida popular durante la posguerra corroboró esas prevenciones.

En la etapa neoliberal el salario vuelve a caer por la necesidad cíclica que afronta el capitalismo de acrecentar la tasa de plusvalía, mediante recortes a las remuneraciones de los trabajadores.

Marx postuló además un segundo tipo de caracterizaciones referidas a los desocupados de su época, que tiene especial interés para la actual comprensión de la exclusión. Este flagelo obedece a presiones

de la acumulación semejantes a las estudiadas por el pensador germano, en su evaluación de situaciones de pauperización absoluta.

El intelectual europeo quedó muy impactado por las terribles consecuencias del desempleo estructural. Ilustró con estremecedoras denuncias las condiciones inhumanas de supervivencia afrontadas por los empobrecidos. Esos retratos vuelven a cobrar actualidad en los escenarios de pérdida definitiva del empleo y consiguiente degradación social. Lo que Marx indagó en su descripción del “leproso de la clase obrera”, reaparece hoy en el drama de los sectores agobiados por la tragedia de la subsistencia.

El neoliberalismo ha extendido la pauperización a gran parte de los trabajadores informales o flexibilizados. Esos segmentos soportan no sólo situaciones de sujeción laboral extrema, taylorización o descalificación, sino también remuneraciones del salario por debajo del valor de la fuerza de trabajo.

En las últimas décadas ese tormento no impera sólo en la periferia. La precarización se ha extendido a todos los rincones del planeta y se verifica en los centros. El nivel de los salarios continúa difiriendo en forma significativa entre los distintos países, pero la explotación redoblada se verifica en numerosas regiones. Es un padecimiento agudo en el centro y dramático en la periferia. Lo que Marx observaba en los desocupados de su época golpea también en la actualidad a gran parte de los precarizados de todas las latitudes.

## **DESIGUALDAD Y ACUMULACIÓN**

Las ideas que expuso el autor de *El Capital* permiten interpretar la explosión de desigualdad que recientemente midió Piketty. Los datos son escalofriantes. Un puñado de 62 enriquecidos maneja el mismo monto de recursos que 3.600 millones de individuos. Mientras se desploma la seguridad social y se expande la pobreza, los acaudalados desfinancian los sistemas previsión, escondiendo sus fortunas en paraísos fiscales.

La desigualdad no es el fenómeno pasajero que describen los teóricos ortodoxos. Los exponentes más realistas (o cínicos) de esa corriente explicitan la conveniencia de la inequidad para reforzar la sumisión de los asalariados.

La fractura social actual es frecuentemente atribuida a la preeminencia de modelos económicos regresivos. Pero Marx demostró que la desigualdad es inherente al capitalismo. Bajo este sistema las diferencias de ingresos varían en cada etapa, difieren significativamente entre países y están condicionadas por las conquistas populares o la correlación de fuerza entre opresores y oprimidos. Pero en todos los casos el capitalismo tiende a recrear y ensanchar las brechas sociales.

Marx atribuyó esa reproducción de la desigualdad, a la dinámica de un sistema asentado en ganancias derivadas de la plusvalía extraída a los trabajadores. *El Capital* subraya ese rasgo en polémica con otras interpretaciones del beneficio, centradas en la astucia del comerciante. También objeta las caracterizaciones que subrayan retribuciones a la contribución del empresario, sin especificar en qué consisten esos aportes.

Los neoclásicos nunca lograron refutar estos planteos, con su presentación de la ganancia como un premio a la abstención del consumo o al ahorro individual. Más insatisfactorias fueron sus caracterizaciones de retribuciones a un inanimado *factor capital* o a pagos de funciones gerenciales divorciadas de la propiedad de la empresa.

Desaciertos parecidos cometieron los keynesianos, al interpretar al lucro como una contraprestación al riesgo o a la innovación. Los pensadores más contemporáneos de esa escuela han optado por soslayar cualquier referencia al origen del beneficio.

Otros teóricos reconocen la inequidad del sistema, pero reducen el origen de la desigualdad a anomalías en la distribución del ingreso, derivadas de favoritismos o políticas erróneas. Nunca conectan esos procesos con la dinámica objetiva del capitalismo.

Las caracterizaciones convencionales de la ganancia son más insostenibles en el siglo XXI que en la época de Marx. Nadie puede explicar con criterios usuales, la monumental fortuna acumulada por el 1% de billonarios globales. Esos lucros están más naturalizados que en el pasado sin justificaciones de ninguna índole.

Las críticas en boga al enriquecimiento cuestionan a lo sumo las escandalosas ganancias de los banqueros. Ponderan en cambio los beneficios surgidos de la producción, sin evaluar las conexiones entre ambas formas de rentabilidad.

La relectura de *El Capital* permite recordar que la tajada obtenida por los banqueros, constituye tan sólo una porción de la masa total de beneficios creada con la explotación de los trabajadores.

Marx analizó también las formas violentas que en ciertas circunstancias asume la captura de ganancias. Evaluó esa tendencia en estudios de la acumulación primitiva, que han sido actualizados por los teóricos de la acumulación por desposesión (Harvey).

En *El Capital* investigó las formas coercitivas que presentó la apropiación de recursos en la génesis de capitalismo. Pero el sistema continuó recreando esas exacciones en distintas situaciones de la centuria y media posterior. Las guerras de Medio Oriente, los saqueos de África o las expropiaciones de campesinos en Asia ilustran modalidades recientes de esa succión.

Marx inauguró los estudios de formas excepcionales de confiscación del trabajo ajeno. Esa investigación sentó las bases para clarificar la dinámica contemporánea de la inflación y la deflación.

Al igual que sus precursores clásicos Marx postuló una determinación objetiva de los precios en función de su valor. Precisó que esa magnitud queda establecida por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los bienes, en convulsivos procesos de extracción de plusvalía y realización del valor.

Esa caracterización no sólo permite refutar la ingenua presentación neoclásica de los precios como reflejos de la utilidad personal, o como espontáneos emergentes de la oferta y la demanda. También desmonta la absurda imagen del capitalista, como víctima de escaladas inflacionarias o deflacionarias ajenas a su conducta.

En las coyunturas críticas, la determinación turbulenta de los precios reditúa ganancias extraordinarias a los grandes patrones por medio de abruptas desvalorizaciones del salario. Esos mecanismos operan en la actualidad, con la misma intensidad que las expropiaciones virulentas de la época de Marx.

*El Capital* facilitó la identificación posterior de quiénes son los artífices y beneficiarios del nivel que asumen los precios. Esa caracterización no se limita a retratar situaciones de “pugna distributiva”. Subraya la desigualdad de condiciones en que diputan los trabajadores con sus patrones y resalta la consiguiente dominación que ejercen los formadores de precios.

## **DESEMPLEO E INNOVACIÓN**

La masificación actual del desempleo constituye otra razón para releer a Marx. Algunos pensadores neoclásicos asumen esa calamidad como un simple dato. Otros difunden consuelos sobre la futura potencialidad de los servicios, para compensar la caída del empleo industrial. Esas previsiones no se corroboran en ningún país.

Muchos analistas afirman que la educación resolverá el problema. Pero olvidan mencionar el creciente número de desocupados con títulos universitarios. La destrucción de puestos de trabajo ya afecta severamente a los segmentos más calificados.

Distintas mediciones han comenzado a registrar que en el modelo actual el desempleo no se reduce en las fases expansivas, en proporción equivalente a su incremento en los periodos recesivos. Este flagelo se acrecienta con la rotación acelerada del capital y la reducción vertiginosa de los gastos administrativos.

La revolución digital es invariablemente mencionada como la principal causa de esta creciente pérdida de puestos de trabajo. Pero las computadoras son culpabilizadas omitiendo quiénes definen su

utilización. Se olvida que esos instrumentos nunca actúan por sí mismos. Son gestionados por capitalistas que apuntalan sus beneficios sustituyendo mano de obra. La informática y la automatización no destruyen espontáneamente el empleo. La rentabilidad empresarial provoca esa demolición.

*El Capital* introdujo los principales fundamentos de esta caracterización del cambio tecnológico. Marx afirmó que las innovaciones son incorporadas para incrementar la tasa de explotación que nutre el beneficio patronal.

La revolución informática en curso se ajusta plenamente a ese postulado. Es un recurso utilizado por las grandes empresas para potenciar la captura del nuevo valor generado por los asalariados.

Tal como ocurrió en el pasado con el vapor, el ferrocarril, la electricidad o los plásticos, la digitalización introduce transformaciones radicales en la actividad productiva, comercial y financiera. Abarata el transporte y las comunicaciones y modifica por completo los procedimientos de fabricación o venta de las mercancías.

Un indicio de esa mutación es la influencia alcanzada por los “señores de las nubes”. Siete de las diez empresas con mayor capitalización bursátil actual pertenecen al sector de nuevas tecnologías de la información. Hace una década y media las firmas con mayor espalda financiera eran petroleras, industriales o automotrices. Actualmente son Google, Amazon, Facebook o Twitter.

Esta irrupción suscita presagios venturosos entre los pensadores que ocultan las consecuencias de la gestión capitalista de la informática. Omiten, por ejemplo, que la masificación de la comunicación digital reforzó la privatización del espacio virtual. Ese ámbito es controlado por pocas empresas privadas estrechamente asociadas con el Pentágono. *El Capital* permite entender los determinantes capitalistas de este perfil de la innovación.

Marx inició la indagación de la tecnología como un fenómeno social, abriendo un camino de estudios que floreció en las últimas décadas. Pero a diferencia de los teóricos evolucionistas o schumpeterianos demostró que el cambio tecnológico desestabiliza la acumulación y potencia la crisis.

La innovación guiada por principios de lucro impone una descarada competencia que multiplica la sobreproducción. Induce además a jerarquizar el desenvolvimiento de ramas tan destructivas como la industria militar.

Marx explicó por qué razón el sistema actual impide una gestión social provechosa de las nuevas tecnologías. Señaló que ese manejo requeriría introducir criterios cooperativos opuestos a los principios de rentabilidad. Las potencialidades de la informatización como ins-

trumento de bienestar y solidaridad, sólo emergerán en una sociedad emancipada del capitalismo.

### **MULTIPLICIDAD DE LA CRISIS**

Actualmente Marx suscita especial interés por los criterios que enunció para interpretar las crisis. El neoliberalismo no sólo genera crecientes sufrimientos populares. Cada quinquenio o decenio desencadena convulsiones que conmocionan a la economía mundial. Esos estallidos inducen a estudiar *El Capital*.

Las crisis del último período incluyeron la burbuja japonesa (1993), la eclosión del Sudeste Asiático (1997), el desplome de Rusia (1998), el desmoronamiento de las Punto.Com (2000) y el descalabro de Argentina (2001). Pero la magnitud y el alcance geográfico del temblor global del 2008 superaron ampliamente esos antecedentes. Su impacto obligó a revisar todas las teorías económicas.

Las crisis recientes son efectos directos de la nueva etapa de privatizaciones, apertura comercial y flexibilidad laboral. No son prolongaciones de tensiones irresueltas de los años setenta. Emergieron al calor de los desequilibrios peculiares del neoliberalismo.

Ese modelo erosionó los diques que morigeraban los desajustes del sistema. Por esa razón el capitalismo actual opera con grados de inestabilidad muy superiores al pasado.

Los neoclásicos atribuyeron la crisis del 2008 a desaciertos de los gobiernos o irresponsabilidades de los deudores. Redujeron todos los problemas a comportamientos individuales, culpabilizaron a las víctimas y apañaron a los responsables. Justificaron además los socorros estatales a los bancos, sin registrar que esos auxilios contrarían todas sus prédicas a favor de la competencia y el riesgo.

Los heterodoxos explicaron las mismas convulsiones por el descontrol del riesgo. Olvidaron que esas supervisiones son periódicamente socavadas por las rivalidades entre empresas o bancos. Las normas que protegen los negocios de las clases dominantes son quebrantadas por la propia continuidad de la acumulación.

La relectura de *El Capital* permite superar esas inconsistencias de la economía convencional. Induce a investigar el origen sistémico de esos estallidos. Brinda pistas para indagar los diversos mecanismos de la crisis, recordando que el *capitalismo despliega una amplia gama de contradicciones*.

El cimiento común de esos desequilibrios es la generación periódica de excedentes invendibles. Pero esa sobreproducción se desenvuelve por varios carriles complementarios.

Marx resaltó la existencia de tensiones entre la producción y el consumo, derivadas de la estratificación clasista de la sociedad. Esta

caracterización tiene gran aplicación en el escenario de agudos problemas de realización del valor de las mercancías, que ha generado el neoliberalismo.

Ese modelo propicia una ampliación de los consumos sin permitir su disfrute. Expande la producción estrechando los ingresos populares y precipita crisis derivadas del deterioro del poder adquisitivo. El enorme engrosamiento del endeudamiento familiar no atenúa la vulnerabilidad de la demanda.

Marx fue el primero en ilustrar cómo la competencia obliga a los empresarios a desenvolver dos tendencias opuestas. Por un lado amplían las ventas y por otra parte reducen los costos salariales. Esa contradicción presenta envergaduras y localizaciones muy distintas en cada época.

El neoliberalismo estimula en la actualidad el consumismo y la riqueza patrimonial financiada con endeudamiento en las economías centrales. Al mismo tiempo impone brutales retracciones del poder de compra en la periferia.

*El Capital* también pone el acento en los problemas de valorización. Indaga cómo opera la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Demuestra que el aumento de la inversión produce una declinación porcentual del beneficio, al compás de la propia expansión de la acumulación. El trabajo vivo que nutre a la plusvalía decae proporcionalmente, con el incremento de la productividad que impone la competencia.

Marx resaltó que las crisis emergen del crecimiento capitalista. No son efectos ocasionales del despilfarro o del uso inadecuado de los recursos. Explicó, además, cómo el sistema contrapesa primero y agrava después la caída periódica de la tasa de beneficio.

Esta tesis permite entender de qué forma el neoliberalismo incrementó la tasa de plusvalía, redujo los salarios y abarató los insumos para contrarrestar el declive del nivel de rentabilidad. También ilustra cómo el mismo problema reaparece al cabo de esa cirugía. La contradicción descubierta por Marx se verifica actualmente en las economías más capitalizadas que padecen desajustes de sobre-inversión.

La presentación marxista combinada de los desequilibrios de realización y valorización es muy pertinente para comprender la heterogeneidad de la mundialización neoliberal. Indica que contradicciones de ambos tipos irrumpen en los distintos polos de ese modelo y socavan su estabilidad desde flancos complementarios.

## **FINANZAS Y PRODUCCIÓN**

Marx siempre subrayó los determinantes productivos de las crisis capitalistas. En el marco de las enormes transformaciones generadas

por la globalización, ese señalamiento permite evitar lecturas simplistas en clave puramente financiera.

Los grandes capitales se desplazan actualmente de una actividad especulativa a otra, en escenarios altamente desregulados que acrecientan las explosiones de liquidez. La gestión accionaria de las firmas potencia además los desajustes crediticios, la inestabilidad cambiaria y la volatilidad bursátil.

Ese proceso multiplica las tensiones suscitadas por los nuevos mecanismos de titularización, derivados y apalancamientos. Es evidente que el neoliberalismo abrió las compuertas para un gran festival de especulación.

Pero hace 150 años Marx demostró que esas alocadas apuestas son propias del capitalismo. La especulación es una actividad constitutiva y no opcional del sistema. Alcanzó dimensiones mayúsculas en las últimas tres décadas, pero no constituye un rasgo exclusivo del modelo actual.

Esta precisión permite observar las conexiones entre desequilibrios financieros y productivos que resalta *El Capital*. Marx describió las tensiones autónomas de la primera esfera, pero remarcó que en última instancia derivan de transformaciones registradas en el segundo ámbito.

Siguiendo esta pista se puede notar que la hegemonía actual de las finanzas constituye sólo un aspecto de la reestructuración en curso. No es un dato estructural del capitalismo contemporáneo. La clase dominante utiliza el instrumento financiero para recomponer la tasa de ganancia mediante mayores exacciones de plusvalía.

La globalización financiera está enlazada además con el avance de la internacionalización productiva. La multiplicidad de títulos en circulación es funcional a una gestión más compleja del riesgo. Permite administrar actividades fabriles o comerciales mundializadas y sujetas a inesperados vaivenes de los mercados.

También la expansión del capital ficticio está vinculada a esos condicionantes y evoluciona en concordancia con los movimientos del capital-dinero. Aprovisiona a la producción e intermedia en la circulación de las mercancías.

Estas conexiones explican la persistencia de la globalización financiera luego de la crisis del 2008. Los capitales continúan fluyendo de un país a otro con la misma velocidad y libertad de circulación, para aceitar el funcionamiento de estructuras capitalistas más internacionalizadas.

Es cierto que todos los intentos de reintroducir controles a los bancos fallaron por la resistencia que opusieron financistas. Pero esa capacidad de veto ilustra el entrelazamiento del mundo del di-



nero con el universo productivo. Son dos facetas de un mismo proceso de internacionalización.

*El Capital* aporta numerosas observaciones de la dinámica financiera que explican esos vínculos, a partir de una interpretación muy original de la lógica del dinero. Destaca el insustituible papel de la moneda en la intermediación de todo el proceso de reproducción del capital. Remarca que las distintas funciones del dinero en la circulación, el atesoramiento o el despliegue de los medios de pago están sujetan a la misma lógica objetiva, que regula todo el desenvolvimiento de las mercancías.

Ese rol ha presentado modalidades muy distintas en los diversos regímenes de regulación monetaria. El patrón oro del siglo XIX diverge significativamente de las paridades actualmente administradas por los bancos centrales. Pero en todos los casos rige un curso determinado por la dinámica de la acumulación, la competencia y la plusvalía.

*El Capital* contribuye a recordar estos fundamentos no sólo en contraposición a los mitos ortodoxos de transparencia mercantil, asignación óptima de los recursos o vigencia de monedas exógenas, neutrales y pasivas.

También pone de relieve las ingenuidades heterodoxas. Marx no presentó a la moneda como una mera representación simbólica, un mecanismo convencional o un instrumento amoldado al marco institucional. Explicó su rol necesario y peculiar en la metamorfosis que el capital desenvuelve, para consumir su pasaje por los circuitos comerciales, productivos y financieros.

## **ECONOMÍA MUNDIAL Y NACIONAL**

La centralidad que tiene *El Capital* para comprender la dinámica contemporánea de los salarios, la desigualdad, el desempleo o la crisis debería conducir a una revisión general de sus aportes a la teoría económica. Resultaría muy oportuno actualizar por ejemplo, el estudio de las controversias suscitadas por ese libro que realizó Mandel, en el centenario de la primera edición.

La obra del pensador germano no sólo esclarece el sentido de las categorías básicas de la economía. También sugiere líneas de investigación para comprender la mundialización en curso. Marx nunca llegó a escribir el tomo que preparaba sobre la economía internacional, pero esbozó ideas claves para entender la lógica globalizadora del sistema.

Esos principios son muy relevantes en el siglo XXI. El capitalismo funciona en la actualidad al servicio de gigantescas empresas transnacionales, que corporizan el salto registrado en la internacionalización. La producción de Wal-Mart es mayor que las ventas de un

centenar de países, la dimensión económica de Mitsubishi desborda el nivel de actividad de Indonesia y General Motors supera la escala de Dinamarca.

Las firmas globalizadas diversificaron sus procesos de fabricación en cadenas de valor y mercancías *hechas en el mundo*. Desenvuelven todos sus proyectos productivos, en función de las ventajas que ofrece cada localidad en materia de salarios, subsidios o disponibilidad de recursos.

La expansión de los tratados de libre-comercio se amolda a esa mutación. Las compañías necesitan bajos aranceles y libertad de movimientos, para concretar transacciones entre sus firmas asociadas. Por eso imponen convenios que consagran la supremacía de las empresas en cualquier litigio judicial. Esos pleitos son decisivos en ciertas áreas como la genética, la salud o el medio ambiente.

Una relectura de *El Capital* permite superar dos errores muy corrientes en la interpretación de la internacionalización en curso. Un equívoco supone que el capitalismo actual se maneja con los mismos patrones de preeminencia nacional, que regían en los siglos XIX o XX. El desacierto opuesto considera que el sistema se globalizó por completo, eliminando las barreras nacionales, disolviendo el papel de los estados y forjando clases dominantes totalmente transnacionalizadas.

Marx escribió su principal obra en una etapa de formación del capitalismo muy distinta al contexto actual. Pero conceptualizó acertadamente cómo operan las tendencias hacia la mundialización en el marco de los estados y las economías nacionales. Ha cambiado la proporción y relevancia comparativa de esa mixtura, pero no la vigencia de esa combinación.

*El Capital* mejoró las ideas expuestas en el *Manifiesto Comunista* sobre el carácter internacional de la expansión burguesa. En el primer ensayo Marx había retratado la gestación de un mercado mundial, la pujanza del cosmopolitismo económico y la veloz universalización de las reglas mercantiles. En su libro de madurez precisó las formas que asumían esas tendencias y remarcó su enlace con los mecanismos nacionales del ciclo y la acumulación.

Marx ajustó su mirada de la internacionalización objetando las tesis ricardianas de las *ventajas comparativas*. Resaltó el carácter estructural de la desigualdad imperante en el comercio internacional. Por eso rechazó todas las expectativas de convergencia armoniosa entre países y las visiones de amoldamiento natural a las aptitudes de los concurrentes.

Este enfoque le permitió notar la vigencia de remuneraciones internacionales más elevadas para los trabajos de mayor productividad. En el debut del capitalismo Marx percibió algunos funda-

mentos de explicaciones posteriores de la brecha en los términos de intercambio.

El teórico germano también observó la secuela de desajustes generados por el desborde capitalista de las fronteras nacionales. Registró cómo ese proceso provoca crecientes fracturas a escala global.

Pero *El Capital* investigó esa dinámica en escenarios nacionales muy específicos. Indagó la evolución de los salarios, los precios o la inversión en economías particulares. Detalló puntualmente esa dinámica en el desenvolvimiento industrial de Inglaterra.

La lectura de Marx invita, por lo tanto, a evaluar la mundialización actual como un curso preeminente, que coexiste con el continuado desenvolvimiento nacional de la acumulación. Sugiere que ambos procesos operan en forma simultánea.

### **POLARIDADES CON NUEVO RAZONAMIENTO**

*El Capital* es muy útil también para analizar la lógica de la relación centro-periferia subyacente en la brecha global actual. Marx anticipó ciertas ideas sobre esa división, en sus observaciones sobre desenvolvimiento general del capitalismo.

Al principio suponía que los países retrasados repetirían la industrialización de Occidente. Estimaba que el capitalismo se expandía demoliendo murallas y creando un sistema mundial interdependiente.

Expuso esa visión en el *Manifiesto Comunista*. Allí describió cómo China e India serían modernizadas con el ferrocarril y la importación de textiles británicos. Marx realzaba la dinámica objetiva del desarrollo capitalista y consideraba que las estructuras precedentes serían absorbidas por el avance de las fuerzas productivas.

Pero al redactar *El Capital* comenzó a percibir tendencias opuestas. Notó que la principal potencia se modernizaba ampliando las distancias con el resto del mundo. Esta aproximación se afianzó con su captación de lo ocurrido en Irlanda. Quedó impresionado por la forma en que la burguesía inglesa sofocaba el surgimiento de manufactureras en la isla, para garantizar el predominio de sus exportaciones. Notó, además, cómo se aprovisionaba de fuerza de trabajo barata para limitar las mejoras de los asalariados británicos.

En esta indagación intuyó que la acumulación primitiva no anticipa procesos de pujante industrialización, en los países sometidos al yugo colonial. Este registro sentó las bases para la crítica posterior a las expectativas de simple arrastre de la periferia por el centro. Con este fundamento se conceptualizó posteriormente la lógica del subdesarrollo.

Marx no expuso una teoría del colonialismo, ni una interpretación de la relación centro-periferia. Pero dejó una semilla de obser-

vaciones para comprender la polarización global, que retomaron sus sucesores y los teóricos de la dependencia.

Esta línea de trabajo es muy relevante para notar cómo en la actualidad el neoliberalismo exacerba las fracturas globales. En las últimas tres décadas se ampliaron todas las brechas que empobrecen a la periferia inferior. Esa degradación se intensificó con la consolidación del agro-negocio, el endeudamiento externo y el avasallamiento de los recursos naturales de los países dependientes. Estas confiscaciones asumieron modalidades muy sangrientas en África y el mundo árabe.

Las observaciones de Marx incluyeron también cierto registro de diversidades en el centro. Intuyó que el debut industrial británico no sería copiado por Francia y notó la presencia de cursos novedosos de crecimiento mixturados con servidumbre (Rusia) o esclavismo (Estados Unidos).

El autor de *El Capital* captó esas tendencias madurando un cambio de paradigma conceptual. En sus trabajos más completos reemplazó el primer enfoque unilineal –asentado en el comportamiento de las fuerzas productivas– por una mirada multilineal, centrada en el papel transformador de los sujetos.

Con este último abordaje la rígida cronología de periferias amoldadas a la modernización quedó sustituida por nuevas visiones, que reconocen la variedad del desenvolvimiento histórico.

Esta metodología de análisis es importante para notar la especificidad de las formaciones intermedias, que han irrumpido en forma persistente en distintos periodos de la última centuria y media. Con esa óptica se puede evaluar la dinámica de acelerados procesos de crecimiento contemporáneo (China), en etapas de gran reorganización del sistema (neoliberalismo).

### **ANTICIPOS DE ANTIIMPERIALISMO**

Marx estudió la economía del capitalismo para notar su efecto sobre la lucha de clases que socava al sistema. Por eso indagó los procesos políticos revolucionarios a escala internacional.

Siguió con especial interés el curso de las rebeliones populares de China, India y sobre todo Irlanda e intuyó la importancia de los nexos entre las luchas nacionales y sociales. Por eso promovió la adhesión de los obreros británicos a la revuelta de la isla contigua, buscando contrarrestar las divisiones imperantes entre los oprimidos de ambos países.

A partir de esa experiencia Marx ya no concibió la independencia de Irlanda, como un resultado de victorias proletarias en Inglaterra. Sugirió un empalme entre ambos procesos y transformó su interna-

cionalismo cosmopolita inicial, en un planteo de confluencia de la resistencia anticolonial con las luchas en las economías centrales.

En su etapa del *Manifiesto* el revolucionario alemán propagaba denuncias anticoloniales de alto voltaje. No se limitaba a describir la destrucción de las formas económicas pre-capitalistas. Cuestionaba a viva voz las atrocidades de las grandes potencias.

Pero en esos trabajos juveniles Marx suponía que la generalización del capitalismo aceleraría la erradicación ulterior de ese sistema. Defendía un internacionalismo proletario muy básico y emparentado con viejas utopías universalistas.

En su mirada posterior Marx resaltó el efecto positivo de las revoluciones en la periferia. Esos señalamientos fueron retomados por sus discípulos de siglo XX, para indicar la existencia de una contraposición entre potencias opresoras y naciones oprimidas y postular la convergencia de batallas nacionales y sociales. De esas caracterizaciones surgieron las estrategias de alianza de los asalariados metropolitanos con los desposeídos del mundo colonial.

Con este fundamento se forjó también la síntesis del socialismo con el antiimperialismo, que desarrollieron los teóricos del marxismo latinoamericano. Esa conexión indujo las convergencias de la izquierda regional con el nacionalismo revolucionario, para confrontar con el imperialismo estadounidense. Ese empalme inspiró a la revolución cubana y ha sido retomado por el proceso bolivariano.

En una coyuntura signada por las agresiones de Trump ese acervo de experiencias recobra importancia. Los atropellos del magnate inducen a revitalizar las tradiciones antiimperialistas, especialmente en países tan vapuleados como México. Allí resurge la memoria de resistencias a los avasallamientos perpetrados por Estados Unidos.

Marx observaba cómo las grandes humillaciones nacionales desatan procesos revolucionarios. Lo que percibió en el siglo XIX vuelve a gravitar en la actualidad.

## **ADVERSIDADES E IDEOLOGÍA**

Marx debió lidiar con momentos de aislamiento, reflujo de la lucha popular y consolidación del dominio burgués. La escritura de varias partes de *El Capital* coincidió con esas circunstancias. Afrontó la misma adversidad que prevalece en la actualidad en las coyunturas de estabilización del neoliberalismo.

En ese tipo de situaciones el pensador germano indagó cómo domina la clase dominante. Conceptualizó el papel de la ideología en el ejercicio de esa supremacía. En el estudio del fetichismo de la mercancía que encaró en *El Capital* hay varias referencias a esa problemática.

Es importante retomar esas consideraciones para notar cómo ha funcionado el neoliberalismo en las últimas décadas. Los artífices del modelo actual transmiten fantasías de sabiduría de los mercados e ilusiones de prosperidad espontánea. Presagian derrames del beneficio y recrean numerosas mitologías del individualismo.

Con esa batería de falsas expectativas propagan una influyente ideología en todos los sentidos del término. Marx destacó esa variedad de facetas de las creencias propagadas por los dominadores para naturalizar su opresión.

El credo neoliberal provee todos los argumentos utilizados por el establishment para justificar su primacía. Aunque el grado de penetración de esas ideas es muy variable, salta a la vista su incidencia en la subjetividad de todos los individuos.

Pero al igual que en la época de Marx el capitalismo se reproduce también a través del miedo. El sistema transmite creencias sobre un futuro venturoso y al mismo tiempo generaliza el pánico ante ese devenir. El neoliberalismo ha multiplicado especialmente la angustia del desempleo, la humillación frente a la flexibilidad laboral y la desesperanza ante la fractura social.

*Esos temores son transmitidos por los grandes medios de comunicación con sofisticados disfraces y cambiantes engaños. No sólo configuran el sentido común imperante en la sociedad. Operan como usinas de propagación de todos los valores conservadores.*

Los medios de comunicación complementan (o sustituyen) a las viejas instituciones escolares, militares o eclesiásticas en el sostenimiento del orden burgués. La prensa escrita, los medios audiovisuales y las redes sociales ocupan un espacio inimaginable en siglo XIX. Expanden las ilusiones y los temores que sostienen la hegemonía política del neoliberalismo.

Pero esos mecanismos han quedado seriamente erosionados por la pérdida de legitimidad que genera el descontento popular. Trump, el Brexit o el ascenso de los partidos reaccionarios en Europa, ilustran cómo ese malestar puede ser capturado por la derecha. Frente a este tipo de situaciones Marx forjó una perdurable tradición de concebir alternativas, combinando la resistencia con la comprensión de la coyuntura.

## **PROYECTO SOCIALISTA**

Marx participó activamente en los movimientos revolucionarios que debatían las ideas del socialismo y el comunismo. Mantuvo esa intensa intervención mientras escribía *El Capital*. Nunca detalló su modelo de sociedad futura pero expuso los basamentos de ese provenir.

El acérrimo crítico de la opresión alentaba la gestación de regímenes económicos asentados en la expansión de la propiedad pública. También promovía la creación de sistemas políticos cimentados en la auto-administración popular.

Marx apostaba a un pronto debut de esos sistemas en Europa. Percibió en la Comuna de París un anticipo de su proyecto. Concebía el inicio de esa transformación revolucionaria en el Viejo Continente e imaginaba una propagación ulterior a todo el planeta.

Es sabido que la historia siguió una trayectoria muy diferente. El triunfo bolchevique de 1917 inauguró la secuencia de grandes victorias populares del siglo XX. Esos avances incluyeron intentos de construcción socialista en varias regiones de la periferia.

Las clases dominante quedaron aterrorizadas y otorgaron concesiones inéditas para contener la pujanza de los movimientos anticapitalistas. En los años setenta y ochenta los emblemas del socialismo eran tan populares, que resultaba imposible computar cuántos partidos y movimientos reivindicaban esa denominación.

Pero también es conocido lo ocurrido posteriormente. El desplome de la Unión Soviética dio lugar al prolongado periodo de reacción contra el igualitarismo, que persiste hasta la actualidad.

Este escenario ha sido alterado por la resistencia popular y el declive del modelo político-ideológico que nutrió a la globalización neoliberal. En estas circunstancias la relectura de *El Capital* converge con redescubrimientos del proyecto socialista. Los jóvenes ya no cargan con los traumas de la generación anterior, ni con las frustraciones que pavimentaron la implosión de la URSS.

La propia experiencia de lucha es aleccionadora. Muchos activistas comprenden que la conquista de la democracia efectiva y la igualdad real exige forjar otro sistema social. Frente al sufrimiento que ofrece el capitalismo intuyen la necesidad de construir un horizonte de emancipación.

La llegada de Trump incorpora nuevos ingredientes a esta batalla. El acaudalado mandatario intenta recuperar por la fuerza la primacía de Estados Unidos. Pretende reforzar la preponderancia de Wall Street y la preeminencia del lobby petrolero, reactivando el unilateralismo bélico.

No sólo proclama que Estados Unidos debe alistarse para “ganar las guerras”. Ya inició su programa militarista con bombardeos en Siria y Afganistán. Exige, además, una subordinación del viejo continente que socava la continuidad de la Unión Europea. Trump no se limita a construir el muro en la frontera mexicana. Acelera la expulsión de inmigrantes, alienta golpes derechistas en Venezuela y amenaza a Cuba.

En esta convulsionada coyuntura Marx recobra actualidad. Sus textos no sólo aportan una guía para comprender la economía contemporánea. También ofrecen ideas para la acción política en torno a tres ejes primordiales del momento: reforzar la resistencia antiimperialista, multiplicar la batalla ideológica contra el neoliberalismo y afianzar la centralidad del proyecto socialista.

### **ACTITUDES Y COMPROMISOS**

Las teorías que introdujo Marx revolucionaron todos los parámetros de la reflexión y trastocaron los cimientos del pensamiento social. Pero el teórico alemán sobresalió también como un gran luchador. Desenvolvió un tipo de vida que actualmente identificaríamos con la militancia.

Marx se ubicó en el bando de los oprimidos. Reconoció los intereses sociales en juego y rechazó la actitud del observador neutral. Participó en forma muy decidida en la acción revolucionaria.

Ese posicionamiento orientó su trabajo hacia los problemas de la clase trabajadora. Promovió la conquista de derechos sociales con la mira puesta en forjar una sociedad liberada de la explotación.

Marx propició una estrecha confluencia de la elaboración teórica con la práctica política. Inauguró un modelo de fusión del intelectual, el economista y el socialista que ha sido retomado por numerosos pensadores.

Con esa postura evitó dos desaciertos: el refugio académico alejado del compromiso político y el deslumbramiento pragmático por la acción. Legó un doble mensaje de intervención en la lucha y trabajo intelectual para comprender la sociedad contemporánea. Continuar ese camino es el mejor homenaje a los 150 años de *El Capital*.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Amin, Samir 1973. *¿Cómo funciona el capitalismo?* (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Anderson, Kevin B 2010 *Marx at the margins* (University Of Chicago Press)
- Braverman, Harry 1980 *Trabajo y capital monopolista* (México: Nuestro Tiempo)
- Brunhoff Suzanne 1973 *La concepción monetaria de Marx* (Ediciones del siglo)
- Callinicos, Alex 1999 *Social theory* (Great Britain: Polity Press)
- Carchedi, Guglielmo 1991 *Frontiers of political economy* (Verso)
- Dumenil Gérard, Levy Dominique 1996 *La dynamique du capital* (Paris : PUF)



- Foley D, K 1989 *Para entender El Capital* (México: FCE)
- Grossman, Henryk 1979 *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*, (México: Siglo XXI)
- Harvey, David 1982 *Los límites del capitalismo y la teoría marxista* (México: FCE).
- Hilferding, Rudolf 1973 *El capital financiero* (Madrid: Tecnos)
- Husson, Michel 2009 *Capitalismo puro*, (Madrid: Maia)
- Katz, Claudio 2001 "The Manifesto and Globalization" en *Latin American Perspectives*, Issue 117, Vol. 28 N° 5, September
- Katz, Claudio 2009 *La economía marxista, hoy. Seis debates teóricos* (Madrid: Maia)
- Katz, Claudio 2016a *Neoliberalismo, Neodesarrollismo, Socialismo* (Buenos Aires: Batalla de Ideas)
- Katz, Claudio 2016b "Marx y la periferia" en <www.rebellion> acceso 28 de marzo de 2016
- Kohan, Néstor 1998 *Marx en su (Tercer) Mundo: hacia un socialismo no colonizado* (Buenos Aires: Biblos)
- Luxemburg, Rosa 1968 *La acumulación del capital* (Buenos Aires)
- Mandel, Ernest 1978 *El capitalismo tardío* (México: Era)
- Mandel, Ernest, 1985, *Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. (Madrid: Siglo XXI)
- Marx, Karl 1973 *El Capital* (México: FCE)
- Marx, Karl 1967 *El Manifiesto Comunista* (Buenos Aires: Claridad)
- Panitch, Leo y Gindin, Sam 2012 *The Making of Global Capitalism* (Verso)
- Piketty, Thomas 2013 *Le capital au XXIe siècle* (París: Seuil)
- Rosdolsky, Román 1979 *Génesis y estructura de El Capital* (México: Siglo XXI)
- Rubin, Isaac 1985 *Ensayo sobre la teoría del valor* (México: Cuadernos de Pasado y Presente)
- Salama, Pierre y Tran, Hai Hac *Introduction a l'Economie marxiste* (París : La Decouverte)
- Shaikh, Anwar 1991 *Valor, acumulación y crisis* (Bogotá: Tercer Mundo Editores)
- Sweezy, Paul 1973 *Teoría del desarrollo capitalista* (México: FCE)

Itsván Mészáros

## EL CICLO HISTÓRICO DEL CAPITAL SE CIERRA

### EL DESAFÍO PARA LA SALIDA SEGURA\*

#### 1.

Como lo hemos experimentado en el último siglo, con la irrupción de varias crisis severas e incluso dos guerras mundiales, el antagonismo primario *entre el capital y el trabajo* reapareció en nuestro horizonte. Este antagonismo *primario* representa un contraste absolutamente fundamental con el antagonismo *secundario* –entre las unidades en competencia del capital– concerniente a las ventajas relativas orientadas a la expansión del orden reproductivo material centrífugo establecido. En consecuencia, los intercambios y confrontaciones que surgen dentro de ese antagonismo secundario, sin importar lo grande que pueda resultar su escala, no solo son incapaces de afectar negativamente el carácter burgués del propio sistema del capital, sino además pueden ser, y en verdad siempre lo han sido, idealizados como eternamente válidos para el futuro. Por consiguiente la reaparición del antagonismo primario en nuestro tiempo, con su alternativa radical al orden establecido, constituye un desarrollo significativo. Para ilustrar el largo alcance de su relevancia debemos retroceder una apreciable cantidad de años en el tiempo.

\* Del libro inédito *Beyond Leviathan: Critique of the State* [*Más allá del Leviatán: crítica del Estado*]. Traducción de Eduardo Gasca.

En este momento no estamos demasiado distantes del *centenario* del primer discurso de toma de posesión del presidente Franklin Delano Roosevelt. De hecho ya han transcurrido más de 80 de los años de ese memorable centenario. Sin embargo los cambios acaecidos en todas estas décadas están muy lejos de lo que eran las esperanzadas expectativas originales que se declararon con toda solemnidad y en las que por largo tiempo se creyó con sinceridad. El presidente Roosevelt asumió el cargo en el período de lo que se acostumbra llamar la *gran crisis económica mundial*, de fecha 1929-1933. Su primer discurso de toma de posesión fue pronunciado el 4 de marzo de 1933, y prometió un cambio radical en la economía mundial, no como un mejoramiento coyuntural limitado que durase quizás unos cuantos años, transformación permanente y de profunda raigambre. Se pensaba que la respuesta sería una considerable expansión del capital libre de trabas, con la importante ayuda del programa del *new deal* que el candidato a la presidencia Roosevelt anunció el 2 de julio de 1932 y contribuyó, claro está, a su abrumadora victoria electoral.

Ciertamente, la expansión económica pareció funcionar de manera casi prodigiosa en Estados Unidos desde la segunda mitad de 1933 hasta los primeros meses de 1937. Sin embargo, en la segunda mitad de 1937 la economía norteamericana se volvió a sumir en un estado de estancamiento y en 1938 el país experimentó una profunda recesión. Como es comprensible, no obstante, el estallido de la Segunda Guerra Mundial “rescató” de la recesión a la economía de los Estados Unidos trayéndole al país una expansión productiva masiva y también dos décadas de crecimiento exitoso después del final de la guerra global, en el período de reconstrucción posbélica en toda Europa y algunas otras regiones del mundo.

La idea original del presidente Roosevelt de una vigorosa economía capitalista propugnaba explícitamente la supresión de los instrumentos protectores “artificiales” representados por el imperio inglés y el francés todavía existentes. Ya dejaba absolutamente en claro en su primer discurso de toma de posesión que no iba a “escatimar ningún esfuerzo por restaurar el comercio mundial mediante un reajuste económico internacional” (Roosevelt, 1947) Y en el mismo espíritu pocos años más tarde propugnó el derecho a “comerciar en una atmósfera de libertad de la competencia desleal y la dominación de los monopolios locales o foráneos” (Roosevelt, 1947). El presidente Roosevelt también dejó muy en claro durante la Segunda Guerra Mundial que no solo estaba en contra de la continuación del dominio británico en la India después de la guerra, sino igualmente contra la retención por Francia de los

territorios de Indonesia y China, al igual que sus colonias en el norte de África.<sup>1</sup>

Así que el presidente Roosevelt creía que ponerle punto final a los imperios tradicionales crearía las condiciones para un desarrollo económico saludable a todo lo largo del mundo. E imaginaba un liderazgo norteamericano no nacido de la dominación colonial/militar sino gracias a la virtud de las características inherentes de los principios contenidos en el tipo de desarrollo económico estadounidense, orientado por la pretendida “libertad de la competencia desleal y la dominación de los monopolios locales o foráneos”. Ya en la cercanía de la culminación de la exitosa expansión del país bajo el *new deal* todavía hablaba en términos altamente positivos acerca del papel desempeñado por el “destino” de este modo: “una civilización mejor que cualquiera que hayamos conocido aguarda a Norteamérica y quizá, gracias a nuestro ejemplo, al mundo entero. Acá el destino parece haber estado poniendo el ojo en nosotros” (Roosevelt, 1947).

Sin embargo, por el contrario de tales expectativas los desarrollos que sobrevinieron a la guerra –para el tiempo en que ya había muerto Roosevelt– trajeron consigo no la “libertad de la competencia desleal y la dominación de los monopolios locales o foráneos”, sino la afirmación de las nuevas relaciones de poder del imperialismo continuado bajo la dominación norteamericana. Bajo esas condiciones la economía mundial se caracterizó por la preponderancia de la más inicua tasa de explotación diferencial de la fuerza de trabajo global, que hace que en la economía de Estados Unidos, mucho más avanzada, el trabajo ocupe una posición considerablemente mejor en ese respecto.

El historiador y pensador político filipino Renato Constantino nos proporciona un impactante ejemplo de este modo de explotación atroz, que impone en su país los salarios pasmosamente bajos de la tasa diferencial. Estas son sus palabras:

La Ford Philippines, Inc., establecida recién en 1967, figura ya [cuatro años más tarde] en el puesto 37 de la lista de las 1000 corporaciones más grandes en Filipinas. En 1971 reportó un rendimiento de los fondos propios de 121,32 %, mientras que el rendimiento de los fondos propios en 133 países en el mismo año fue solo del 11,8 %. Aparte de todos los incentivos extraídos del gobierno, las altas ganancias de la Ford se debieron principalmente a la mano de obra barata. Mientras en Estados Unidos la retribución por hora trabajada para la mano de obra calificada en 1971 fue casi de \$ 7.50, la

---

1 Véase: Carta de Roosevelt a Cordell Hall del 24 de enero de 1944, en: Roosevelt, 1947

tasa para un trabajo similar en Filipinas fue solo \$ 0.30 (Constantino, 1978:234)<sup>2</sup>.

Lo más significativo en esta materia, sin embargo, es que desde inicios de la década del 70 hemos venido experimentando la profundización de la crisis estructural del sistema del capital, en lugar de la expansión libre de trabas de la economía mundial para beneficio de todos originalmente proyectada. Durante un prolongado período histórico el antagonismo secundario del sistema del capital entre las unidades competidoras rivales contribuyó a la expansión y, a su vez, recibió gran apoyo por parte de la expansión continuada. Por eso se le pudo idealizar en nombre de la expansión indiscriminada, ignorando su naturaleza y sus consecuencias. No obstante, con la arremetida de la crisis estructural o sistémica del capital las cosas han cambiado no solo para peor, sino para mucho peor.

Así, a pesar de la creciente intervención directa en la economía por parte del estado capitalista, incluso en forma de la inyección de trillones de dólares y otros fondos en sus operaciones de rescate en el hueco sin fondo de las empresas capitalistas en bancarrota, los problemas se han multiplicado. Al mismo tiempo los ideólogos neoliberales del capital han continuado hipócritamente en su glorificación de las insuperables virtudes del sistema de libre empresa y hasta de la ficción de hacer retroceder las fronteras del estado cuando en realidad a partir de los 70 hemos tenido una propensión a tambalearnos de una crisis a otra. En nuestro tiempo, sin embargo, a diferencia de 1939, la potencialidad de una guerra global no puede “rescatar” al sistema del capital de su crisis estructural cada vez más profunda, a causa de su peligro suicida. Por lo tanto, ya no es posible continuar ignorando el antagonismo primario entre el capital y el trabajo, que representa también la alternativa hegemónica positiva a la modalidad de reproducción social del sistema.

## 2.

Con la crisis del sistema del capital en su conjunto, y en modo alguno nada más del capitalismo, el ciclo histórico expansionario mediante el cual el capital pudo dominar a la humanidad durante mucho tiempo

---

2 Naturalmente, esa clase de tasa de explotación diferencial absurdamente alta –de 25 a 1 en Filipinas a fines de la década del 60 y comienzos de la del 70– no podía durar para siempre. Con el desarrollo de la crisis estructural del sistema del capital, desde los inicios de los 70, la tasa diferencial original tuvo que ser modificada en el sentido de convertirse en la *igualación hacia abajo de la tasa de explotación diferencial*, afectando negativamente también a las clases trabajadoras en los países capitalistas más avanzados, incluido Estados Unidos.

se está cerrando peligrosamente. Ese cierre trae consigo el peligro de la destrucción total de la humanidad en beneficio del dominio absurdamente prolongado del capital. Desde la década del 70<sup>3</sup> he tratado repetidas veces de poner de relieve las diferencias fundamentales entre el capitalismo, limitado históricamente a unos cuantos siglos, y el marco de referencia mucho más fundamental del sistema del capital, enfocando también al mismo tiempo los graves peligros manifiestos en los desarrollos históricos hoy en desenvolvimiento. En ese contexto, será necesario subrayar los factores principales que claramente indican el carácter del capital como tal, que se resiste destructivamente al necesario cierre de su ciclo histórico. Como todo el mundo sabe, se nos dijo todo el tiempo que “no hay ninguna alternativa” al modo como el capital reproduce el orden social. Tenemos que darle una mirada más de cerca a esa pretensión. Pero antes de hacerlo, es necesario resumir lo más conciso posible las características definitorias de la crisis estructural del sistema del capital.

La novedad histórica de la crisis *estructural* o *sistémica* del capital, a diferencia de sus crisis *coyunturales* periódicamente recurrentes, se manifiesta bajo cuatro aspectos principales:

1. Su carácter es universal, en lugar de restringido a una esfera en particular, por ejemplo financiera, o comercial, o afectando a esta o aquella rama particular de la producción, o actuando sobre este y no aquel tipo de trabajo, con su variedad específica de destrezas y grados de productividad, etc.
2. Su cobertura es auténticamente global, en el sentido más amenazadoramente literal del término, en vez de restringida a un conjunto particular de países, como lo habían sido todas las crisis de gran envergadura del pasado.

---

3 Véase en este respecto en particular mi conferencia del Isaac Deutscher Memorial, Mészáros 1971; mi artículo Mészáros, 1978; mi extenso estudio Mészáros, 1982; y mi libro Mészáros, 1995, en el que trabajé durante 25 años. Naturalmente, *Más allá del Leviatán* fue concebido en el mismo período. No obstante, su basamento material tuvo que ser expuesto en detalle primero en *Más allá del Capital*, a diferencia de las teorías idealistas, que se concentrarían unilateralmente en la Política y el Estado. Sin embargo, los problemas del estado están claramente indicados en las obras que acabamos de mencionar, así como en Mészáros, 1989. En ellas también se clarifica la diferencia entre la materialidad del *estado como tal* y la *superestructura legal y política* del estado. Porque considerar al estado en sí mismo solo como una superestructura constituye una total malinterpretación de la posición marxiana. Marx jamás tuvo la menor duda acerca de la *materialidad* –en verdad la enorme materialidad represiva– del *Estado como tal*. Por supuesto que el Estado posee su *dimensión superestructural*, caracterizada legítimamente como la *superestructura legal y política*. Pero el Estado como tal no puede ser reducido simplemente a una superestructura.

3. Su escala temporal es extendida, continua –si se quiere permanente– y no limitada y cíclica, como resultaron ser todas las anteriores crisis del capital.
4. Su modo de desenvolvimiento es reptante –al contrario de las irrupciones y colapsos del pasado, más espectaculares y dramáticas– con la salvedad de que en lo que atañe al futuro no es posible excluir incluso las más vehementes o violentas, por ejemplo, cuando a la compleja maquinaria, hoy comprometida activamente en la administración de la crisis y en el desplazamiento más o menos temporal de las crecientes contradicciones, se le agote el combustible<sup>4</sup>.

Con respecto a estas características definitorias resulta particularmente importante subrayar la diferencia fundamental entre el sistema del capital como un todo y la fase histórica limitada del capitalismo integrado en el sistema del capital general. Porque, y es necesario insistir en ello hasta el cansancio, como forma de producción la empresa privada capitalista, con sus personificaciones del capital (en palabras de Marx) como capitalistas individuales, puede ser derrocada, y lo ha sido, por ejemplo mediante la Revolución Rusa en 1917, pero no así el sistema del capital en su integridad. Este tiene que ser erradicado totalmente a través de un proceso reestructurador fundamental y reemplazado por un orden metabólico socialista diferente. De igual manera, el estado capitalista puede ser derrocado, y lo ha sido, pero no así el estado como tal. El estado

---

4 Estos cuatro puntos fundamentales fueron citados de mi artículo, Mészáros, 1982. Allí agregué también las siguientes líneas para mayor clarificación: "(1) Una crisis estructural afecta la totalidad de un complejo social, en todas sus relaciones con sus partes y subcomplejos constituyentes, así como con todos los otros complejos a los que está vinculado. Por el contrario, una crisis no estructural afecta tan solo algunas partes del complejo en cuestión, e independientemente de lo severa que pudiese resultar con respecto a las partes afectadas, no lograría poner en peligro la supervivencia continuada de la estructura general. (2) En consecuencia, el desplazamiento de las contradicciones solo es factible cuando la crisis es parcial, relativa, y el sistema la puede manejar internamente, sin necesidad de algo más que cambios –incluso importantes– dentro del sistema mismo relativamente autónomo. Del mismo modo, una crisis estructural pone en entredicho la existencia misma del complejo general afectado, planteando su superación y reemplazo por algún complejo alternativo. (3) El mismo contraste puede ser expresado en términos de los límites que cualquier complejo social particular resulta tener en sus inmediaciones, en cualquier momento dado, comparado con aquellos que no es concebible que él pueda traspasar. Por lo tanto a una crisis estructural no le conciernen los límites inmediatos de una estructura global, sino los más alejados ”.

como tal también tiene que ser erradicado totalmente y reemplazado por una modalidad cualitativamente diferente de auténtico control general autónomo de la toma de decisiones social por parte del pueblo a través de la reconstitución cualitativa del propio metabolismo social.

El hecho histórico desconcertante es que, lo que puede ser derrocado, puede también ser restaurado. Ciertamente, el capitalismo privado y el estado capitalista han sido ambos derrocados y restaurados. Restaurados por ejemplo en la antigua Unión Soviética, por Mikhail Gorbachov y sus asociados. Y estos no tuvieron que restaurar al propio sistema del capital porque ya lo habían hecho ellos mismos como las personificaciones del capital burocráticas poscapitalistas dominantes, cuyo papel fue reforzar la máxima extracción de plus-trabajo regulada políticamente, a diferencia de la extracción de plus-trabajo como plusvalor primordialmente económica bajo el capitalismo. Porque las transformaciones del capitalismo poscapitalistas históricamente limitadas –como las emprendidas a partir de octubre de 1917– son perfectamente compatibles con el dominio continuado del orden metabólico del sistema del capital, puesto que en el derrocamiento político del estado capitalista no se involucra ninguna reestructuración socialista fundamental sin la erradicación de la propia estructura del estado afianzada jerárquicamente.

Esta es una lección elemental para el futuro. De hecho la diferencia entre el sistema del capital y el capitalismo tiene importancia vital para nosotros, no en relación con el pasado sino en términos del presente y el futuro. Porque nuestro grave problema es el peligro que representa para la supervivencia de la humanidad no simplemente una u otra forma particular de formaciones de estado del capital de las conocidas hasta el presente, sino cualquiera de sus variedades concebibles también en el futuro, dado que todas están destinadas a surgir si el orden metabólico social del capital no es reestructurado de un modo socialista viable históricamente. Hay que subrayar también que la idea de un estado coercitivo global raya en la insania, independientemente de quien lo propugne.

### 3.

Sin duda, las personificaciones del capital en cualquiera de sus colores tienen que resistirse a toda costa al necesario cierre del ciclo histórico de su sistema, en aras del interés en prolongar su dominio. Porque las determinaciones sociales globalmente perceptibles que apuntan en dirección a ese cierre histórico están abrumadora y estrechamente entrelazadas, de manera que los ajustes tradicionalmente impuestos por la fuerza y los correctivos del estado ya no funcionan.



Veamos los factores principales que indican el obligado cierre del ciclo histórico del sistema del capital, y al mismo tiempo requieren de una alternativa viable.

Quizá la realización global más obvia, si bien con un carácter extremadamente problemático que no puede ser negado en su poder de destrucción de todo lo existente ni siquiera por los peores apologistas del capital, sea la capacidad que tienen los estados dominantes de aniquilar a la humanidad mediante una conflagración militar global. Evidentemente, esta realización problemática gracias a las armas de destrucción masiva hoy totalmente operativas no existía en épocas pasadas. Sin embargo apareció en nuestro horizonte con su amenazante finalidad simultáneamente con el cierre del ciclo histórico del capital. Como sabemos en nuestro tiempo los llamados pensadores estratégicos del área política/militar no dudan en recomendar y poner en práctica la planificación de lo impensable, mientras algunos presidentes y primeros ministros declaran que en la eventualidad de una confrontación global no vacilarían en pulsar el botón nuclear con sus dedos protectores.

De esa manera los ardientes defensores del sistema del capital le juegan su destino a la seguridad y viabilidad de las armas de destrucción masiva –que incluyen también el armamento químico y biológico– y al remedio asumido sin basamento real de la Destrucción Mutua Asegurada. Cuando en Estados Unidos los pensadores estratégicos insensatos y sus jefes militares pretender ser capaces de ganar mediante la superioridad de su primer golpe del arsenal nuclear, no hacen más que ignorar ciegamente la ineludible destrucción suicida que sigue por doquiera la guerra nuclear en todas sus variedades – desde la lluvia radioactiva hasta la devastación económica y social a todo lo ancho del mundo– incluido el país del ganador autoengañador. Quienes duden de este hecho obvio deberían leer el libro de Paul Johnstone (2017) apropiadamente titulado *From MAD to Madness [De MAD a la locura]*<sup>5</sup>.

La alternativa sería, claro está, superar positivamente las causas de los antagonismos letales que resultan ser inseparables de la naturaleza del propio sistema del capital, especialmente en la fase descendente de su desarrollo global. Pero precisamente porque tal antagonismo sistémico es inherente al orden metabólico social del capital, no reducible a su superestructura política/militar, las medidas impuestas tradicionalmente por los estados rivales mediante la violencia militar

---

5 El autor juega en el título original con el nombre de la universalmente conocida revista humorística MAD, que desde 1952 satiriza la cultura norteamericana, y a su vez remite al calificativo “loco”.

extrema no pueden ser utilizadas bajo las condiciones de la destrucción potencialmente total de la humanidad en este planeta. Ese precio resultaría excesivamente alto incluso en términos de los requerimientos de racionalidad más elementales.

Propugnar la destrucción mutua asegurada o su alternativa de absurda fantasía, el primer golpe victorioso, como la disuasión automática postulada constituye una estrategia fundamentalmente irracional. Su sola y única racionalidad servil consiste en promover los inmensos intereses creados del complejo militar/industrial, en las memorables palabras del general Eisenhower. La alternativa requerida y factible a la destrucción mutua asegurada solo puede ser la elaboración de un orden metabólico social cualitativamente diferente. Un orden nuevo que no esté abrumado por la carga de antagonismos sistémicos debidos a intereses creados. La operación de tal metabolismo social cualitativamente diferente es la única vía para poner bajo control las hoy amenazadoras armas de destrucción masiva y en su debido momento eliminarlas de un todo. En cambio, la incompatibilidad radical de ocuparse de las causas del antagonismo dentro del orden económico y político establecido, en vista de sus determinaciones sistémicas insuperablemente antagónicas, señala el cierre obligado del ciclo histórico del capital.

Otra determinación literalmente vital en escala global concierne a los recursos materiales limitados de nuestro planeta. Naturalmente, esto constituye también un desarrollo histórico, cumplido gracias a la propagación en la totalidad del globo, hoy habitado por más de siete billones de personas, del modo de producción industrial capitalista cada vez más avanzado, a diferencia de un pasado tan reciente como lo fue el período que antecedió a la Segunda Guerra Mundial. Hoy resulta inevitable considerar la satisfacción de las necesidades de cuatro inmensos complejos económicos capitalistas –Estados Unidos, Europa, China e India– a diferencia del pasado pocas décadas atrás, cuando un puñado de países capitalistas dominantes podían obtener enormes beneficios para sí mismos de los recursos materiales y servicios del “mundo subdesarrollado”, al que trataban como territorio presuntamente legitimado de su propia expansión. Como resultado de esos cambios ahora las clases trabajadoras de China e India también han comenzado a exigir una cuota menos miserable de sus propios productos para su uso personal, y no como en el pasado.

Naturalmente, de todo este complejo de problemas los apologistas del capital solamente le prestan atención a la necesidad tan incrementada de los limitados recursos materiales del planeta, y ello incluso de una forma burdamente distorsionada, bajo la etiqueta

ideológicamente muy elocuente de explosión demográfica. Sin duda, nadie debería negar la creciente importancia de esos factores, por no hablar de la absoluta legitimidad de la necesidad de la población. Pero es necesario poner de relieve también algunas determinaciones sociales y económicas que inevitablemente vuelven a exigir un cambio estructural en nuestro orden reproductivo social. Ellas indican algunas condiciones altamente agravantes que atañen al modo de distribuir y utilizar los recursos disponibles para la satisfacción de las necesidades del número cada vez mayor de los que trabajan con los limitados recursos naturales de nuestro planeta, y aspiran a poseerlos, como resultado de la conquista económica del mundo por el capital.

Basta con mencionar aquí dos de las condiciones agravantes más importantes:

1. El imperativo perverso de la incontrolable expansión del capital orientada al valor de cambio en detrimento del valor de uso, que crearía escasez incluso cuando existiese una alternativa al peligro de una escasez en crecimiento constante, sin el imperativo de la expansión ilimitada del capital.
2. La dominación de la producción destructiva y el consiguiente desperdicio, combinados con el mito de la destrucción productiva creado por el propio sistema del capital en la fase descendente de su desarrollo sistémico.

En relación con ambas determinaciones agravantes el obvio correctivo factible en la práctica sería una intervención estratégica planificada en positivo de la economía, en pro de la maximización del valor de uso requerido socialmente y al mismo tiempo atendiendo al más estricto control del desperdicio. Pero ese tipo de economía racionalmente planificada –que es inconcebible sin la igualdad sustantiva como su base social– resulta totalmente incompatible con la modalidad de producción capitalista ya de larga data.

Más aún, aquí debemos agregarle al problema general de la incrementada necesidad de recursos materiales del planeta –incluido el elemental requerimiento de agua–, la dificultad especial de la disputa por los recursos materiales estratégicos entre los complejos capitalistas masivos en competencia. En ausencia de una distribución racionalmente planificada de dichos recursos en escala global, esto solo puede conducir a confrontaciones beligerantes entre los estados rivales, con consecuencias potencialmente devastadoras. Hasta el momento, durante varios siglos al sistema productivo capitalista le interesó muy poco la economía como la acción de economizar, en el sentido original del término. Sin embargo, en el futuro será imposible pensar que la

reproducción social requerida podría prescindir de la aplicación de los principios orientadores de una economía apropiadamente planificada y responsablemente economizadora. En concordancia, también en ese sentido advertimos aquí el necesario cierre del ciclo histórico del sistema del capital.

Hay por lo menos otro problema que forzosamente debemos subrayar aquí: la incompatibilidad ecológica entre el modo de reproducción metabólica social del capital y las demandas racionalmente sustentables de nuestro tiempo. Esto queda expresado a las claras incluso en el nombre que se le está dando a una nueva era geológica para indicar el impacto sobre el planeta extremadamente problemático –en verdad de sumo peligro– que ejerce la humanidad. A dicha nueva era geológica se le llama el antropoceno, y corresponde al tiempo en que el sistema del capital ha infligido varios daños irreparables a nuestro globo terráqueo, a partir de 1945. Se determina que comienzan con los residuos de las explosiones nucleares hasta culminar con los nocivos depósitos permanentes de plástico en nuestros océanos.

Naturalmente, a largo plazo la incompatibilidad ecológica del capital con las demandas para una existencia históricamente sustentable va mucho más allá de unos cuantos ítems inobjetables y ya irreparables, que marcan una nueva era geológica, aunque su velocidad de crecimiento pudiese ser reducida o hasta detenida. Al amplio abanico de daños ecológicos debemos agregar, entre otros, no solo la contaminación química y la erosión de los suelos sino también lo que es objeto de debate en las conferencias sobre el calentamiento global y la creciente acidez de nuestra atmósfera y los océanos, así como la grave perturbación de la biodiversidad y el tratamiento irresponsable del desecho nuclear con fines de lucro. Ciertamente la ya mencionada circunstancia agravante de la producción destructiva, con la intención de mantener los objetivos de crecimiento sin control y la rentabilidad insensata, guarda estrecha conexión con la hostilidad del capital contra la sustentabilidad ecológica.

Así que en este terreno absolutamente vital la dolorosa evidencia apunta al cierre del ciclo histórico del sistema del capital. Un cierre irreversible, porque el sistema del capital, debido a sus determinaciones estructurales más profundas, no puede corregir ninguno de los desarrollos peligrosos identificados, aún si tratase de sacarles provecho en algunos casos, como por ejemplo el impuesto sobre el carbono, al que tan grotesca propaganda se le ha hecho como la pretendida solución al calentamiento global.

¿Cuáles son las perspectivas para el futuro bajo estas circunstancias? Esta es una pregunta muy difícil. Porque en conexión con todas las determinaciones identificables en el cierre del ciclo histórico del

capital encontramos poderosos intereses creados, inseparables del modo de control característico del Estado-Leviatán. En este respecto los llamados al cambio racionales resultarían muy ingenuos. Los poderes de toma de decisiones afianzados estructuralmente tienden a recurrir al aventurerismo cuando no pueden prevalecer por otra vía. La evidencia histórica de incontables siglos tiende a confirmar que los estados rivales responden de esa manera a los desafíos fundamentales cuando los riesgos aumentan.

#### 4.

En relación con el inevitable aventurerismo del Estado-Leviatán, es importante distinguir entre el aberrante imperativo de las funciones de mando del Estado impuestas por necesidad en situaciones peligrosas y el papel de su implementación por parte del propio personal al mando. Como lo hemos mencionado, en los recuentos filosóficos idealistas del desarrollo histórico, ejemplificados por el más monumental de ellos, concebido por Hegel, el personal al mando del Estado tiende a asumir un papel un tanto misterioso, bajo el exaltado nombre de *personajes históricos del mundo* –como Alejandro Magno, Julio César, Lutero y Napoleón, alabados repetidas veces por Hegel– y son instrumentos que el *espíritu del mundo* utiliza astutamente para su propio designio y propósitos, y permanecen ocultos a los individuos históricos involucrados.

En su caracterización paradójicamente infeliz de esas figuras históricas Hegel nos dice que

Ellos no llegaron a disfrutar de la calma; su vida entera fue de esfuerzo e infortunio; su única razón de ser fue llevar a cabo la pasión de su amo. Cuando alcanzan su objetivo caen como cáscaras vacías, sin nuez. Mueren pronto, como Alejandro; son asesinados, como César; enviados a Santa Elena, como Napoleón (Hegel, [*The philosophy of history*] 31).

Sin embargo, la interrogante de *por qué* los personajes históricos del mundo deben sufrir un sino infeliz en sus diferentes circunstancias históricas permanece envuelta en completo misterio. La aseveración de que han *cumplido* los designios ocultos del *espíritu del mundo* y por consiguiente pueden “caer como cáscaras vacías, sin nuez” parece ser consabidamente válida *por definición*, gracias a la naturaleza misma de los designios explicativos de Hegel. Los personajes históricos del mundo no pueden tomar malas decisiones porque hasta cuando las toman desastrosamente malas, al hacerlo, incluso si su acción conduce al desastre, en realidad están llevando a cabo el propósito inobjeta-

ble del *espíritu del mundo*. De esa manera hasta el más *irresponsable* de los actos ejecutados por ellos resulta ser *responsable* e incluso *ideal*, porque le da vida a la fase histórica mundial de eventos y desarrollos requerida, así como a sus encarnaciones objetivas.

Las formas e *instrumentos institucionales* particulares mediante los cuales los personajes históricos del mundo tienen éxito o fracasan –en el caso de los tres individuos nombrados en la última cita de Hegel, Alejandro, César y Napoleón, que actúan dentro de la forma institucional particular del *estado antagonista* a través del cual ellos afirman su propio rol– ni siquiera son mencionados, y mucho menos criticados por el gran filósofo alemán, porque ya se ha dicho que *ellos mismos* constituyen los instrumentos, no de una formación de estado en particular potencialmente objetable, sino del propio *espíritu del mundo* cuyo designio *final* es la institución del éticamente insuperable (y por consiguiente absolutamente inobjetable) estado germánico. Un estado que no puede ser considerado como un *instrumento* en su sentido humano. Porque se dice que es algo tan digno de exaltación como “la Idea Divina existente en la Tierra” (Hegel, [*The philosophy history*] 39).

El gran problema en este respecto es que en el mundo realmente existente el requerimiento de acción militar exitosa en beneficio de la *formación de estado antagónica* particular representada por su personal al mando, tarde o temprano los induce, como tomadores de decisiones –es decir, como personajes históricos del mundo de Hegel– a correr *riesgos extremos* e *ir más allá de su propio poderío* en *aventuras* peligrosas, hasta que un poder de estado de mayor envergadura se enfrenta violentamente a sus esfuerzos. Antes de esa colisión fatal parece no haber *ningún límite* para su poder de mando. Tienen que atreverse a correr incluso los riesgos más extremos, no porque “su única razón de ser es llevar a cabo la pasión de su amo” sino porque así lo dicta el *imperativo de estado* objetivamente requerido de triunfar en beneficio del estado que ellos comandan, y vencer a su adversario o enemigo gracias a las estrategias extremas escogidas. El personaje histórico del mundo más cercano a nuestro propio tiempo, Napoleón, fue indudablemente una figura histórica descolante. Winston Churchill lo caracterizó como “El más grande de los hombres de acción nacidos en Europa desde Julio César” (Churchill, IX). En verdad él fue mucho más que eso. Era un gran líder militar y comandante, y también un genio de la organización, con su propia visión personal del Estado. Napoleón resultó victorioso en 58 de las inmensas confrontaciones militares que libró, a menudo contra fuerzas muy superiores. Hasta su rival militar inglés, que al final lo derrotó en Waterloo gracias a que contaba con unidades militares mucho más poderosas de su lado,

“cuando se le preguntó quién fue el más grande de los capitanes de la época, el propio *Duque de Wellington*, respondió: ‘En esta época, en épocas pasadas, en cualquier época: Napoleón” (Longford, 1972:413 en Roberts, 2014:809). Más aún, el *Código Napoleón*, que él instituyó en Francia en 1804, le dio una gran ventaja sobre sus rivales respecto a quién fue el más consistente en la eliminación del remanente feudal en el terreno del derecho. Pese a ello, en 1812 Napoleón emprendió la desastrosa aventura rusa y fue responsable de la aniquilación casi total de su propio ejército. Además, incluso trató de *restaurar la esclavitud* en las colonias francesas en Latinoamérica como una manera de asegurar la victoria militar, aunque semejante designio social absurdamente retrógrado resultaba sin duda contradictorio con su propia concepción de la Ilustración política.

Miles de años antes Alejandro Magno parecía siempre ser invencible. No obstante, él también asumió riesgos extremos que casi destruyeron su ejército. Eso ocurrió cuando había elegido seguir un derrotero a través del desierto de Makran, aunque existían otras alternativas, y tuvo que sufrir pérdidas casi catastróficas. Al final,

Después de sesenta días en el desierto, los sobrevivientes [...] habían visto morir a miles a su alrededor; quizá la mitad de sus camaradas soldados y casi todos los seguidores del campamento. De las 40 000 personas que lo siguieron al desierto, tan solo 15 000 habían sobrevivido hasta ver Kirman. Todas estas cifras son meras conjeturas, pero expresan fielmente las condiciones en que se hallaban los seres humanos. Hay consenso general en que ni siquiera la suma total de las bajas del ejército en Asia merece una comparación con las penurias sufridas en Makran (Fox, 1975:398-399).

Y esta no es toda la historia. Porque en el transcurso del desarrollo histórico real hasta nuestro tiempo algunas condiciones han cambiado radicalmente en este respecto, pero en modo alguno para lo mejor. Alejandro Magno y Napoleón casi aniquilaron a sus propios ejércitos mediante la escogencia de acciones que les hicieron ir temerariamente mucho más allá del poder que presumían poseer. Pero no pudieron hacer nada peor. Hoy la situación ha empeorado enormemente. Porque independientemente del bando de la confrontación social que pueda representar el personal al mando –progresista u ominosamente retrógrado– su ir más allá de las propias posibilidades es capaz de *llevar a la destrucción a la humanidad* entera, y potencialmente incluso a las condiciones de la vida en este planeta en su *totalidad*.

Esto está lejos de constituir un peligro hipotético. En 1962/63 el líder soviético Nikita Khrushchev instaló en Cuba los avanzados misiles balísticos de su país, capaces de hacer llover ojivas nucleares sobre

el vecino Estados Unidos. La acción fue inspirada por la fatal y errada idea de que al hacerlo podría proteger a la propia Cuba, también tangiblemente amenazada por Estados Unidos después de la invasión de Bahía de Cochinos. La consecuencia de la acción de Krushchev, sin embargo, fue que el *mundo entero* estuvo en la cercana vecindad de una devastación nuclear hasta el retiro de los misiles balísticos de Cuba y su traslado de vuelta a la Unión Soviética. No hace falta decirlo, nadie puede excluir hoy la recurrencia, en alguna forma, de un potencial autoexterminio similar de la humanidad como resultado de una toma de decisión temeraria. Es obvio que nadie debería detentar ese poder. No obstante, el hecho es que algunos lo hacen. Y ese tipo de peligro está destinado a persistir todo el tiempo que sobreviva el Estado-Leviatán en cualquiera de sus formas concebibles.

## 5.

Como hemos visto, hace ochenta años el presidente Franklin Delano Roosevelt le prometió al mundo “una civilización mejor que cualquiera que hayamos conocido” –en conjunción con un desarrollo económico proyectado libre de trabas en todas partes y el fin del imperialismo– porque “el destino parece haber estado poniendo el ojo en nosotros”<sup>6</sup>. En realidad, sin embargo, unos meses más tarde el presidente Roosevelt murió, poco después de su bien merecida tercera elección a la presidencia de Estados Unidos, su vicepresidente y sucesor automático, Harry Truman, descargó sobre Hiroshima y Nagasaki las armas atómicas de destrucción masiva, y ocasionó la muerte instantánea de 130 mil personas, en su gran mayoría civiles. Al mismo tiempo, por el contrario de las esperanzadas expectativas recién pronosticadas, incontables millones de personas en el mundo entero estaban condenadas a permanecer atadas a su condición anterior de miseria total. También, el imperialismo continuaría en la misma vieja civilización, aunque bajo nuevas relaciones del poder internacional, con Estados Unidos como fuerza económica, política y militar dominante.

Sin embargo, el reemplazo de una potencia imperialista por otra, redefiniendo así la relación de fuerzas internacional entre los antiguos países imperialistas,<sup>7</sup> no significa que se le haya podido dar la voz de alto al desarrollo histórico en su conjunto en términos *trascendentales* con respecto al *metabolismo social* de la reproducción en general, en

---

6 Véase el inicio de la Sección 1 del presente capítulo.

7 En este respecto ver el extraordinario libro de Paul Baran en el que acertadamente señaló que “La afirmación de la supremacía norteamericana en el mundo ‘libre’ implica la reducción de Inglaterra y Francia (por no hablar de Bélgica, Holanda y Portugal) al estatus de socios menores del imperialismo norteamericano.” (1957:vii)



subordinación total al estado recientemente dominante. Ese tipo de absurdo reduccionismo político resulta apropiado tan solo para alguna fantasía imperial seudoteórica. En el mundo realmente existente toda modalidad de reproducción metabólica social tiene definidos objetivamente sus *límites históricos* en *términos trascendentales* integrables. Es en ese sentido trascendental fundamental que el *ciclo histórico* del sistema del capital en su conjunto se está cerrando peligrosamente en nuestro propio tiempo. Y este cierre tiene implicaciones objetivas de largo alcance para *todos los Estados*, independientemente de su tamaño o de su posición más o menos dominante en el orden internacional, incluidas todas las variedades conocidas y factibles del sistema del capital poscapitalista.

Los políticos en la cúspide de la pirámide establecida del Estado tienden a repetir su opinión de que *no hay ninguna alternativa*. Margaret Thatcher y Mikhail Gorbachov lo hicieron al unísono, hasta que tuvieron que darse cuenta de que, después de todo, había una alternativa para ambos<sup>8</sup>. En cierta medida esta aseveración de que *no hay alternativa* resulta ser verdadera, aunque no de la manera que presumen los políticos de alto rango, sobre la base de la posición definida (y confinada) institucionalmente. Bajo las circunstancias del obligado cierre del ciclo histórico del capital, los cambios en este respecto resultan de fundamental importancia.

La función primaria de la forma de control social político/militar articulada institucionalmente ha sido durante muchos siglos la protección y el refuerzo del orden metabólico social establecido, del cual formaba parte integral, tanto constitutiva como autoconstitutiva. Por eso los intentos periódicos, hechos en el pasado para alterar radicalmente ese orden metabólico, tenían que asumir de partida la forma de algún tipo de derrocamiento revolucionario del propio marco político/regulador establecido. Porque tenían que tratar de abrirle las puertas, por así decirlo, a las *relaciones de clase* sociales/materiales mismas, desde las revueltas de esclavos y los levantamientos de los campesinos a las revoluciones francesa, rusa y china.

Sin embargo, la consolidación de sus éxitos iniciales probó en general ser muy limitada. Tenía que ser así porque la *inercia* de las *determinaciones estructurales* heredadas –de las cuales la propia forma política institucionalizada formaba parte integral, dada su incrustación estructural jerárquica– militaba activamente contra el éxito duradero. Por eso el desarrollo histórico muestra la muy conocida tendencia de tales intentos revolucionarios de virar hacia alguna for-

---

8 Véase en este respecto los epígrafes al comienzo de la parte dos de mi libro *Mészáros*, 1995

ma de *cambio únicamente de personal*, reproduciendo las determinaciones estructurales de dominación y subordinación incluso cuando se produce un cambio significativo, por ejemplo, del orden de estado *feudal al burgués*.

El surgimiento del estado moderno capitalista altera la forma pero no la sustancia de las determinaciones de clase de la dominación y subordinación estructurales. Bajo las condiciones de la *fase ascendente* del orden metabólico social del capital, los desarrollos materialmente productivos pueden encaminarse de manera dinámica hacia su realización global conquistadora de todo el mundo. No obstante, la *fase descendente* trae consigo algunos cambios negativos graves que resultan irreversibles desde la base social del capital, acelerando el cierre del ciclo histórico del capital en nuestro planeta de recursos inevitablemente limitados. En el terreno material dichos cambios acarrearán las consecuencias de la *producción destructiva* desperdiciadora, debido al imperativo sistémico inalterable de la expansión sin fin del capital, con su impacto en definitiva catastrófico sobre la naturaleza. Al mismo tiempo, en el plano político/militar ellos se traducen en *destrucción militar imperialista monopolista*, con el peligro de la autoaniquilación total de la humanidad. Y el Estado-Leviatán no puede sino *imponerle* (en lugar de *prevenirla*) la destructividad total a la humanidad mediante sus armas de destrucción masiva, que él procede a *modernizar y multiplicar*. Por lo tanto la total erradicación del Estado-Leviatán constituye una necesidad vital en nuestro tiempo, en el espíritu previsto por Marx por razones de peso. Ese es el curso que se necesita seguir después de la larga desviación destructiva sufrida por la humanidad a partir de las décadas finales del siglo XIX bajo las condiciones del imperialismo monopolístico.

Es aquí donde podemos ver la verdad paradójica del “no hay ninguna alternativa” que repetidamente declaran algunos políticos con liderazgo, restringida al terreno político. Ciertamente no existe ninguna alternativa en el sentido en que ellos lo conciben, porque resulta imposible elaborar la tan necesitada alternativa reproductiva social en y mediante el marco político/militar de las determinaciones del Estado. Dada la naturaleza inherente de los asuntos fundamentales sobre el tapete, la única alternativa históricamente sustentable posible es un *orden metabólico social* radicalmente diferente. Porque los requerimientos de la sustentabilidad implican un orden reproductivo social con su modo de tomar decisiones generales articulado a conciencia *–planificado y ejercido de manera autónoma–* en lugar de la usurpación de poder arbitraria en todas sus variedades históricamente conocidas por parte del antagónico Estado-Leviatán, afianzado y sobrepuesto. Sin la institución *–incondicionalmente en forma de igualdad sustan-*

*tiva*– y también la salvaguarda de dicho orden, en contra de la restauración de los intereses creados, materiales y políticos, del prolongado pasado de explotación de clase, resulta imposible asegurar la salida del ciclo histórico del capital.

Antes de poder asegurar un orden de igualdad sustantiva es necesario rectificar todas esas cosas incluso en el mundo de las ideas. En ese respecto centremos nuestra atención en la dimensión crucialmente importante de la reestructuración social que envuelve directamente al problema de la igualdad sustantiva. Porque incluso uno de los grandes filósofos idealistas de toda la historia, Hegel, pudo ignorar la demanda de igualdad en favor de los intereses creados, disfrazados con palabras como estas:

Los hombres son hechos desiguales por la *naturaleza*, en la que *la desigualdad está en su elemento*, y en la sociedad civil el *derecho de particularidad* está muy lejos de anular dicha *desigualdad natural* que ella misma produce *sin pensarlo* y lleva hasta una desigualdad de destrezas y recursos [riqueza], e incluso a una de realización *moral e intelectual*. Oponer a ese derecho una demanda de igualdad constituye una *insensatez del Entendimiento* que toma por real y racional su *igualdad abstracta* y su ‘deber ser’ (Hegel, [*The philosophy of right*] 130).

En verdad la realidad contradice todo cuanto aquí afirmaba Hegel acerca de la desigualdad de la naturaleza en relación con los seres humanos. Ciertamente en la naturaleza hay gran evidencia de que existe la *diferencia*, pero convertir la diferencia de la naturaleza en *desigualdad humana* resulta reveladoramente arbitrario, cuando son las *instituciones sociales* las responsables de esta. Pero la injustificable legitimación ideológica hegeliana de la desigualdad social establecida históricamente en nombre de la naturaleza misma se presenta porque, en el transcurso de la turbulencia de la Revolución Francesa, algunas fuerzas sociales estaban ejerciendo fuerte presión para ello. Es eso lo que Hegel tenía que rechazar, con reclamación categórica, en nombre de la validez absoluta de las categorías filosóficas.

A diferencia de los antagonismos específicos de la Revolución Francesa, siglo y medio antes, para el momento en que Thomas Hobbes estaba escribiendo su *Leviatán*, la demanda de la igualdad sustantiva no podía aparecer con su poderoso desafío social en la agenda histórica. En la concepción filosófica hobbesiana no había necesidad de asumir una posición retrógrada respecto a la igualdad y enrollar a la naturaleza pretendidamente a favor suyo. Por el contrario, Hobbes pudo, por razones filosóficas específicas propias, dejar absolutamente en claro su visión de la *plena consonancia de la naturaleza* con la igualdad humana. Estas fueron sus palabras

La naturaleza ha hecho iguales a los hombres, en cuanto a las facultades de su cuerpo y su mente; tan es así que a veces podemos hallar un hombre que manifiestamente posee mayor fuerza corporal o agilidad mental que otro, pero cuando se considera en conjunto la diferencia entre hombre y hombre no resulta tan considerable como para que uno solo de ellos pueda reclamar para sí beneficios que no pueda pretender otro al igual que él. Porque en lo que atañe a la fuerza corporal, el más débil posee la suficiente para matar al más fuerte, bien por maquinación secreta o en alianza con otros que corran el mismo peligro que él. Y en cuanto a las facultades de la mente, (poniendo a un lado las artes que se fundamentan en las palabras y especialmente esa facultad de proceder siguiendo reglas generales e infalibles llamada Ciencia, que muy pocos poseen, y no es una facultad natural, innata, ni tampoco conseguida, como la Prudencia, mientras se busca algo diferente) yo encuentro una igualdad entre los hombres aún mayor que la de la fuerza. Porque la Prudencia no es más que Experiencia, la cual los hombres adquieren por igual y en igual tiempo, y en aquellas cosas a las que ellos se consagran por igual (Hobbes, [*Leviathan*] 183).

Veremos en los capítulos particulares dedicados a Hobbes y Hegel por qué tienen visiones diametralmente opuestas en el contexto de sus teorías del Estado. Lo que resulta necesario subrayar en el presente contexto es que el establecimiento de la igualdad sustantiva, que surgió por primera vez con apremiante demanda de convertirse en realidad social durante la Revolución Francesa y fue violentamente derrotada en el período que la siguió, jamás puede ser sacado de nuestra propia agenda histórica. Porque la elaboración y efectiva operación reproductiva del orden metabólico social requerido –fundamentalmente diferente– resulta insustentable sin ella. Y en verdad, solo esa puede ser la característica definitoria clave del orden metabólico socialista diferente. De ella depende nuestro éxito o fracaso en garantizar una salida sustentable del ciclo histórico del capital que se cierra.

## 6.

¿A pesar de los innegables peligros en nuestro horizonte, es posible garantizar la salida del necesario cierre del ciclo histórico del sistema del capital? Este es una interrogante dolorosamente difícil pero ineludible. En la etapa presente de la historia, aun con el *principio de la esperanza* de nuestro lado tal pregunta vital solo puede recibir una respuesta condicional y tentativa.

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre escribió una gran pieza teatral en un acto, traducida al castellano bajo el título *A puerta cerrada*, en el que reflejaba las angustiosas vicisitudes de los años de guerra destructiva. Quería transmitir en ella el

sentimiento de impotencia absolutamente paralizante que parecía dominar a las personas bajo las condiciones de guerra ostensiblemente incontrolable.

Al principio pensaba ambientar la acción en un refugio antiaéreo excavado bajo tierra, en el que las salidas de emergencia habían quedado bloqueadas. Pero entonces se dio cuenta de que en una situación como esa la fuerza de la *solidaridad* entre las personas enterradas en aquel refugio podía comenzar a entrar en acción, impulsándolas a trabajar juntas para *hallar una salida*. Y eso socavaría el significado que Sartre intentaba transmitir en su obra. Así que gracias a una percepción brillante, situó la obra en el *infierno*, de donde no podría haber ninguna escapatoria. Y así es como sonaba su mensaje intencionado en boca de una de las tres personas fatalmente atrapadas:

Sí, este es el momento. Estoy mirando esta cosa sobre la chimenea, y comprendo que estoy en el infierno. Se los digo, todo estaba previsto. Ellos sabían que yo me colocaría junto a la chimenea y golpearía este pedazo de bronce con todas esas miradas puestas sobre mí, devorándome.

[*Se vuelve bruscamente*] ¿Qué? ¿Solo son dos? Pensaba que habría más. [*Se ríe*]. Así que este es el infierno. Jamás lo hubiera creído. Ustedes recuerdan todo lo que nos contaron acerca de las cámaras de tortura, el fuego y el azufre, la “marga ardiente”. ¡Cuentos de viejas! No hay necesidad de atizadores al rojo vivo. ¡El infierno son los demás! (Sartre)<sup>9</sup>

Este fue el compendio final que subrayaba el inconciliable antagonismo entre las tres personas, cuya mala conciencia mutuamente atormentadora definía la relación infernal entre ellos mismos a través de sus intercambios en el curso de la obra, dándole su significado de pesadilla a las palabras remachadoras de Sartre: ¡El infierno son los demás!<sup>10</sup> Esas palabras se referían en general a *los demás*, quienquiera que fuesen, que habían traído la guerra sobre los otros y sobre sí mismos (y podrían también hacerlo en el futuro), comprometiéndose incontrolablemente en actos similares de atrapar en el infierno tanto a ellos como a los demás mediante sus propios actos.

Sartre concibió esa visión en su perturbadora pieza pocos meses antes de que Harry Truman ordenase la destrucción instantánea de los habitantes de Hiroshima y Nagasaki, en nombre de la Democracia

---

9 Escena final de la pieza escrita por Sartre en la época de la Segunda Guerra Mundial

10 Véase en este respecto mi libro, Itsván Mészáros, 2012.

y la Libertad. Durante varias décadas a partir de allí Sartre continuó luchando con determinación y valentía apasionadas contra el peligro muy real de la imposición del infierno nuclear sobre la tierra. En todo ese tiempo las atormentadoras palabras de advertencia de Sartre sobre los actos del Infierno traídos a este mundo por las personas, el ubicuo *los demás*, siempre se pudieron sentir tras sus infatigables protestas, incluso cuando no las formulaba directamente.

Las impunes determinaciones del Estado continúan siendo responsables también hoy de incontables actos del infierno, cuando es posible enredar y desenredar a voluntad justificaciones injustificables sobre ilimitadas contradicciones autolegitimadoras. De muchas maneras la reaccionaria Arabia Saudita feudal puede seguir bombardeando, impunemente, incontables objetivos civiles en Yemen, incluidos los hospitales señalados claramente por la organización *Médicos sin Fronteras*, y son los “Estados democráticos” predominantes los que suministran el armamento destructivo infernal para tales actos del infierno, violando así sus propios compromisos internacionales. Y cuando eso queda claro en público, ellos replican cínicamente que no existe “evidencia suficiente” de que los sauditas utilicen las armas contra objetivos civiles. Los “Estados democráticos” pueden hacer tal cosa impunemente porque también son jueces y jurado sobre lo que se debería considerar, como lo define su propia opinión arbitraria, la evidencia suficiente.

El mismo tipo de autocontradicción autolegitimadora puede prevalecer por sobre las infernales armas de destrucción masiva en general. El complejo militar/industrial puede ser criticado en ocasiones, pero a sus productos altamente rentables –para los cuales el Estado aporta los fondos, provenientes de tasas impuestas sobre todo al pueblo trabajador– no es posible presentarles desafíos importantes. Los estados dominantes no pueden considerar siquiera el abandono de esas armas. Hubo una vez en que un prominente político inglés de izquierda del Partido Laborista, Aneurin Bevan, declaró que él “no entraría desnudo a la sala de negociaciones” –es decir, si se adoptaba el tan debatido asunto del desarme nuclear inglés como política del Partido– y por consiguiente la estaba rechazando como futuro Secretario de Asuntos Exteriores. Con ello Bevan estaba delatando la naturaleza reaccionaria de su dar por sentada la permanente desigualdad discriminatoria política de las potencias internacionales. Y no se le podía considerar una excepción en ese respecto. En sus acuerdos internacionales los políticos de los estados dominantes acceden a reducir su arsenal nuclear en pocos centenares de bombas, y al mismo tiempo ordenan la fabricación de miles de ellas para su propio complejo militar/industrial. Así muchos millares de tales armas nucleares están a la

mano para ser descargadas sobre nuestro planeta, cuando apenas dos centenares de ellas sería suficiente para la destrucción de la humanidad entera, según la evaluación científica pertinente.

Es perfectamente cierto, por supuesto, que algunos de los estados más importantes están menos dominados por los intereses creados de su propio complejo militar/industrial. Pero eso resulta completamente irrelevante en el contexto presente. Es poco probable que alguno de los estados dominantes acceda a renunciar a sus propias armas nucleares, no solo en vista del papel desempeñado por dichas armas de destrucción masiva, hoy reconocido por la mayoría, en la afirmación de la fuerza militar en la estructura del poder internacional, sino también a causa de su propio temor de quedar más expuestos a la destrucción nuclear gracias al desarme nuclear unilateral. Por eso luce muy probable que los enormes arsenales nucleares existentes permanezcan con nosotros en el futuro previsible. Al mismo tiempo, a medida que el ciclo histórico del capital se aproxima a su cierre irreversible los antagonismos económicos y sociales internos e internacionales cada vez más intensos están destinados a traer consigo un creciente número de peligros. Y dado que bajo las circunstancias presentes la globalización con basamento material procede inexorablemente, las determinaciones políticas/militares antagónicas basadas en la nación solo pueden agravar los antagonismos sistémicos. Lo mejor que cabe esperar en ese respecto es que los estados dominantes no se lancen a una confrontación directa fundamental, con sus catastróficas consecuencias.

Estos desafíos no pueden ser resueltos dentro de los confines paralizantes del marco necesariamente jerárquico y antagónico de la esfera política/militar. Para hallar una solución, como lo mencionamos antes, se requiere una transformación radical de nuestra modalidad de toma de decisiones, que afecte tanto a las células constitutivas de nuestra reproducción social como al nivel más abarcador de las interdependencias globales. Y el principio guía fundamental de ese tipo de transformación no puede ser más que la adopción universal del principio positivo del trabajo productivo, sobre la base de la igualdad sustantiva, inseparable de la erradicación total de las *formaciones de estado jerárquicas y necesariamente antagónicas*. Hace casi dos siglos, Goethe, retrató con sutil y maravillosa ironía en su *Fausto* los momentos finales de su héroe, que de alguna manera modeló sobre la base de la gran figura histórica de Paracelso. En esa escena final el héroe de Goethe, llevado a la ceguera por *Sorge* (la Preocupación) por haberse negado a entregarse a ella, equivocadamente recibe con beneplácito el ruido de los lémures –que en realidad están cavando su sepultura– como el bienvenido ruido de la excavación del canal, en realización

de su gran proyecto social y personal por cuya causa está destinado a perder su apuesta con Mefistófeles, el diablo. Estas son las palabras finales de Fausto:

Una ciénaga que llega hasta el pie de la montaña  
contamina ahora todo lo que ya había conseguido.  
Si lograrse drenar esa charca apestosa  
culminaría la mayor de mis hazañas:  
abrirles un espacio de vida a millones de seres  
quizá no a salvo de peligros mas sí activos y libres.  
Campos verdes y fructíferos, hombres y rebaños  
en enjambre  
juntos y prosperando sobre la tierra más nueva,  
establecidos bajo el refugio de esta colina  
erigida por una masa valiente y laboriosa.  
Con tal paraje celestial tras ese muro,  
bien puede el mar allá afuera batir con toda su ira,  
que si a mordiscos abre una entrada en el dique  
presurosos acudirán en común a cerrar el boquete.  
¡Pues sí! Vivo desposado con esta idea como con  
una esposa,  
es la culminación de la sabiduría:  
solo merece su libertad y su vida  
quien tiene que batirse por ellas cada día.  
Un ser así, acosado por el peligro  
cuando niño, adulto y anciano, vive su vida como  
un hombre.  
¡Ah, así quisiera vernos,  
todos juntos pisando suelo libre como pueblo libre!  
Entonces podría ordenarle a este momento  
pasajero:  
“detente un poco, eres tan bello”.  
Así la huella de mis días terrenales no podrá  
jamás  
borrarse en los eones de improviso.  
Y yo, que siento por anticipado semejante dicha,  
al fin disfruto del supremo instante: ¡Este!

En el *Fausto* de Goethe, la Divina Providencia rescata al héroe del poeta de las garras del diablo Mefistófeles. Nosotros no podemos contar con una solución así en nuestras referencias al significado contemporáneo del Paracelso histórico, legítimamente actualizado. La base de la entendible ironía de Goethe, que retrata también la equivocación fatal de Fausto en su ilusa autorrealización, con todo lo noble y merecida que la tiene su héroe, debe ser borrada del mundo actualmente existente.



Bajo las condiciones descritas por Goethe, no es posible que Fausto/Paracelso logre realizar su sueño histórico.

En su grandeza, Goethe transmitió magistralmente también eso. Incluso en nuestro tiempo todavía permanecen los signos de interrogación antes indicados. Es así porque un logro histórico de la magnitud involucrada en la toma de decisiones humana orientada a lo positivo y verdaderamente autónomo, necesita de manera absoluta del basamento perdurable de la igualdad sustantiva. Eso es factible solo bajo condición de articular a plenitud el movimiento de masas radical requerido, en el espíritu de una solidaridad extensible al mundo entero. Combinado con la igualdad sustantiva, que es la única base sobre la cual la necesaria crítica del Estado-Leviatán puede lograr su propósito en términos históricamente sustentables.

### **BIOGRAFÍA**

- Baran, Paul 1957 *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press).
- Constantino, Renato 1978 *Neo-Colonial Identity and Counter-Consciousness: Essays in Cultural Decolonization* (Londres: Merlin Press).
- Cburchill, Winston 1957 *A History of the English Speaking Peoples: the age of revolution*, (New York: Dodd, Mead and Company) vol. III.
- Fox, Robin Lane 1975 *Alexander the Great* (Penguin Edition).
- Goethe, Wolfgang von *Faust* (s/d).
- Hegel, Georg *The Philosophy of History* (s/d).
- Hegel, Georg *The Philosophy of Right* (s/d).
- Hobbes, Thomas *Leviathan* (s/d).
- Johnstone, Paul 2017 *From MAD to Madness* Diana Johnstone (ed.) (Atlanta: GA Clarity Press)
- Longford, Elizabeth 1972 *Wellington: Pillar of State* (s/d: Harper).
- Mészáros, Itsván 1971 “The Necessity of Social Control”, conferencia en el Isaac Deutscher Memorial, Escuela de Ciencia Económica y Política de Londres, 26 de enero.
- Mészáros, Itsván 1978 “Political Power and Dissent in Post-revolutionary Societies” en *New Left Review* marzo/abril.
- Mészáros, Itsván 1982 “Il rinnovamento del Marxismo e l’attualità storica dell’offensiva socialista” en *Problemi del Socialism* (s/d).
- Mészáros, Itsván 1989 *The Power of Ideology* (New York: NYU Press).

- Mészáros, Itsván 1995 *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition* (London: Merlin Press) [*Más allá del capital: hacia una teoría de la transición* 2001, Caracas: Vadell Hermanos].
- Mészáros, Itsván 2012 *The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challenge of History* (New York: Monthly Review Press) [*La obra de Sartre: la búsqueda de la libertad y el desafío de la historia* 2012, Caracas: Ministerio Popular para la Cultura; 2013 Caracas: Vadell Hermanos].
- Roberts, Andrew 2014 *Napoleon the Great* (Penguin Books).
- Roosevelt, Franklin Delano 1947 *Nothing to fear: the Selected Adresses of Franklin Delano Rossevelt, 1932-1945*. Zevin, B.D. (ed.) (Londres: Holder & Staughton).



Enrique Dussel

## **FORTALECIMIENTO DEL ESTADO DESDE EL HORIZONTE DEL POSTULADO DE LA DISOLUCIÓN DEL ESTADO**

LA TESIS PODRÍA formularse de la siguiente manera:

Las exigencias políticas del presente latinoamericano y mundial, ante el avance siempre avasallante de las prácticas del neoliberalismo del capitalismo globalizado determina la necesidad del *fortalecimiento del Estado federal o regional* –económica, cultural, militar y políticamente– de los países poscoloniales o no centrales en vías de liberación, mientras que una cierta extrema izquierda (en esto coincidente con el *Estado mínimo* del mismo neoliberalismo económico) proyecta la *disolución del Estado* de manera empírica y estratégica, lo que le lleva tácticamente a proponer cambiar el mundo desde el nivel *social* sin intentar *políticamente* ejercer el poder delegado del Estado (de un *nuevo* Estado), como medio de liberación nacional y popular. Sin embargo, el fortalecimiento de un Estado democrático no se opone al postulado (como *idea regulativa* crítica) de la disolución del Estado –si se entiende bien la cuestión–.

\* Segunda parte del discurso pronunciado por el filósofo de la liberación Enrique Dussel en la recepción del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2009, en Caracas-Venezuela (Dussel, 2010), en el que, además del tema de Estado, trabaja los temas de la participación política y del liderazgo político. Nota del editor.

Esto supone elaboración de teorías sobre el Estado que desvían la atención de las urgencias políticas necesarias para la liberación de los pueblos en general, y especialmente los latinoamericanos. Se trata entonces de teorías que distorsionan la estrategia política, dividiendo fuerzas y proponiéndose proyectos que son en realidad “ilusiones trascendentales” –como le denomina el Premio Libertad al Pensamiento crítico del 2005, Franz Hinkelammert–.

Se trata de un tema central dada la importancia del ejercicio del poder político en este momento crítico de América Latina y el mundo. Abordemos entonces la  *cuestión política* –y no sólo el problema del Estado– en el pensamiento del gran crítico del siglo XIX.

Partamos de la descripción que hace del tema István Mészáros (2006)<sup>1</sup>, el célebre alumno húngaro de G. Lukács. Desde el inicio de su obra *Más allá del Capital* el pensador marxista cita un texto de Marx de la última página de *La miseria de la filosofía*:

La clase obrera sustituirá, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad burguesa (civil)<sup>2</sup> por una sociedad que excluirá las clases y su antagonismo, y ya no existirá *poder político* [*politische Gewalt*<sup>3</sup>] propiamente dicho, puesto que ella es precisamente la expresión oficial del antagonismo de la sociedad burguesa (civil) (Marx, 1954:182, MEW 4).

Mészáros argumenta en toda su obra que Marx defendió teóricamente, aumentando a medida que pasaron los años, una “*negatividad* intransigente para con la política” (2006:559), debido:

[a] al desdén por las restricciones política de la miseria alemana; [b] a la crítica de la concepción de la política de Hegel [...]; [c] al rechazo de Proudhon y los anarquistas; [d] a las dudas extremas acerca de la manera como se estaba desarrollando el movimiento político de la clase obrera alemana. Comprensiblemente, entonces, la actitud *negativa* de Marx tan sólo podía, en el mejor de los casos, irse endurecien-

---

1 Véase igualmente el tema en el vol. 2 de la *Política de la Liberación*, Dussel 2008:255ss.

2 “Bürgerliche Gesellschaft” significa tanto “sociedad burguesa” (por su etimología germana) como “sociedad civil” (por su etimología latina), pero tienen actualmente una connotación completamente distinta. Escribir la palabra “burguesa” posee una semántica más crítica; “civil” tiene una significación más neutra.

3 Habría que distinguir entre “poder” (*Macht*) y “violencia” o “coacción” (*Gewalt*), siendo que en la traducción inglesa que cita Mészáros se traduce *incorrectamente* como “power” (Marx, 1975:212, CW, vol. 6, citado por Mészáros, 2006), lo que hace referencia a un contenido semántico que no es exactamente lo que Marx está queriendo expresar; que podría traducirse mejor como “coacción” o “violencia”, y no como “poder”.

do con el paso del tiempo, en lugar de ir madurando *positivamente* (Mészáros, 2006:559).

Esta interpretación tiene extrema gravedad, porque las ambigüedades político-históricas posteriores del “socialismo real” atribuidos primero a Stalin, pasarían como su origen después a Lenin, y ahora, dada la complejidad de su posición, al mismo Marx, interpretando empíricamente el postulado<sup>4</sup>, como lo propone Mészáros.

Todo se entiende mejor si recordamos que Marx efectuó biográfica y diacrónicamente tres tipos de críticas. En el *primer* período juvenil, se ocupó de la *crítica de la religión*<sup>5</sup>, ya que “el presupuesto (*Voraussetzung*) de toda crítica es la crítica de la religión” (Marx, 1956a:378, MEW 1). En 1842 supera esta primera problemática, de que “la religión es el fundamento del Estado”<sup>6</sup>, y se interna en la *segunda* etapa, la de la “crítica de la política”<sup>7</sup>, ya que “la crítica de la *teología* es la crítica de la *política*”<sup>8</sup>. Su *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*<sup>9</sup> –a la que le dedicaremos algunas reflexiones a partir de la hermenéutica de M. Abensour– es el descubrimiento crítico del tema del Estado. Pero muy pronto, y pasando a un *tercer* momento (desde el comienzo de 1844 en París), reflexiona Marx acerca del hecho de que la organización política por excelencia: el Estado (en un mero horizonte *formal*), lo que supone a la *sociedad burguesa (civil)* (como fundamento *material*). Esto le permitirá el pasaje de la *crítica de la política* a la *crítica de la economía política* (crítica que ejercerá desde ese momento de manera definitiva hasta el final de su vida). La pérdida del interés teórico por la centralidad de la política, del Estado, se producirá en esos años. No volverá ya nunca a la política como objeto principal de su investigación teórica ni de su inclusión

---

4 Es decir, lo que para Marx era un *postulado* fue interpretado ingenuamente como un proyecto o momento empírico histórico futuro. Marx de todas maneras nunca fue muy claro y dejó abierta la puerta al equívoco.

5 Véase Dussel, 1983, pp. 159-222.

6 Citando un texto de Hermes en la editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*, véase: Marx, 1956:90, MEW, vol. 1, y Marx, 1982:224, vol. 1.

7 Véase mi trabajo Sobre la juventud de Marx (1835-1844), en Dussel, 1983:159; y sobre la crítica de la Cristiandad y el origen de la cuestión del fetichismo, en Dussel, 2007b:38

8 “Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde [...], die Kritik der *Theologie* in die Kritik der *Politik*” (Marx, 1956:379, MEW, 1)

9 El título de este trabajo varía, ya que en los manuscritos mismos de Marx tiene dos títulos. Citaremos del MEW 1: 201: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

en el nivel estratégico-práctico de la voluntad de transformación de la sociedad (que se emprenderá desde el ámbito *social* y no ya del *político*), por lo que “no resulta en modo alguno sorprendente que Marx jamás haya logrado trazar, aunque fuese los perfiles desnudos, de su teoría del Estado [...]. Por eso la elaboración de una teoría marxista del Estado [y de la política en cuanto tal] –nos dice Mészáros– es tanto posible como necesaria hoy en día” (Mészáros, 2006:564)<sup>10</sup>. Esta sería la política que Marx *no escribió* (por sus supuestos teóricos y prácticos), pero que nos es inevitable intentar exponer.

Mészáros cita un texto de 1844, cuando Marx exclama:

Hasta los políticos radicales y revolucionarios buscan el fundamento (*Grund*) del mal mismo no en la esencia (*Wesen*) del Estado<sup>11</sup> sino en una forma determinada de Estado, que ellos desean reemplazar por otra forma de Estado diferente. Desde el punto de vista político (*politischen Stadtpunkt*) el Estado y la *institucionalización* de la sociedad no son dos cosas diferentes<sup>12</sup>. El Estado es la institucionalización de la sociedad (*Einrichtung der Gesellschaft*)<sup>13</sup> (Marx, 1956:401, MEW, vol. 1; 1975:197. CW, vol. 3).

Y reflexionando teóricamente Marx sobre la política agrega:

Mientras más poderoso sea el Estado, y en consecuencia más político resulte ser un país, menos se inclinará a captar en el *Principio* [*Prinzip*] *del Estado*, y por lo tanto en la actual *organización de la sociedad* [...], el fundamento de los males sociales [...]. La comprensión política involucra, precisamente, pensar dentro de los marcos políticos<sup>14</sup> [...]. El *Principio* de la política es la *Voluntad* [*Wille*]<sup>15</sup>. Cuanto más unilateral y, por lo tanto, más perfecto sea la comprensión política, tanto más

---

10 Ésta es la tarea que nos hemos propuesto.

11 Es decir, Marx ya piensa que el *fundamento* (o *esencia* en estricto sentido hegeliano) del Estado (del *campo político*) es el *campo social*.

12 Para la Política de la Liberación sí se sitúan en dos campos diferentes.

13 “Glosas críticas al artículo El Rey de Prusia y la reforma social” (1844), en Marx, 1956, MEW, 1, p. 401; CW, 3, p. 197.

14 Aquí Marx anota precisamente las limitaciones del liberalismo, que autonomiza completamente el *campo político* del *campo económico-social*. Pero a Marx se le evaporará un tanto el *campo político* como político, en aras de su determinación material, social, según la interpretación de Mészáros.

15 Marx está pensando en el comienzo de la *Rechtsphilosophie* de Hegel (§ 34: “*Der [...] freie Wille*”; Hegel, 1970:92, vol. 7), pero no imaginaba que la “*Voluntad-de-vida*” (*Lebenswille*) (de un Schopenhauer o tal como los hemos propuesto *materialmente* en nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2009:250 o en Dussel, 2006, Tesis 2) es el momento *material* por excelencia (no *formal*) de la definición de poder político: la vida humana misma (como *potentia*).

creerá en la omnipotencia de la *Voluntad*<sup>16</sup> (Marx, 1956a:402, MEW, vol. 1; 1975:199, CW, vol. 3).

De esta interpretación puramente *formal* de la Voluntad

la política y el voluntarismo alemán –escribe Mészáros– están, por lo tanto, casados y de la irrealidad de los remedios políticos ilusorios emana el *sustitucionismo* inherente a la política como tal: su modo *operandi* obligado que consiste en ponerse *en el lugar* de lo social. [...] Porque la cuestión se encuentra, según Marx, en cuál de ambas es la categoría verdaderamente fundamental: lo político o lo social. [...] De aquí que mantuviera su definición predominantemente *negativa* de la política hasta en sus últimos escritos [...]. De manera que como la percibía Marx, la contradicción entre *lo social* y *lo político* era irreconciliable (Mészáros, 2006:531-533).

Para Marx, entonces, la acción humana libre podría desarrollarse plenamente sólo después de la *abolición* o *disolución*: a) de la división del trabajo (involucrando al trabajo asalariado), b) del capital, y c) del Estado (¿burgués o en general?<sup>17</sup>). La acción política podía intervenir complementariamente a la movilización social (siendo esta última materialmente la esencial), porque el Estado no podía abolirse a sí mismo (o por la acción directa como lo intentaba Bakunin o el anarquismo ortodoxo), sino a través de lo social. Y, además, una vez cumplida la revolución (es decir, en la situación pos-revolucionaria) se produciría igualmente la abolición de la política:

La revolución en general, el derrocamiento del poder existente (*der Umsturz der bestehenden Gewalt*) y la disolución (*Auflösung*) de la *vieja* relación, constituye un acto político (*politischer Akt*). Porque el socialismo<sup>18</sup> no puede ser llevado a cabo sin revolución necesita ese acto político, así como necesita su *destrucción* y su *disolución*<sup>19</sup>. Pero donde comienza su actividad de organización (*organisierende Tätigkeit*)<sup>20</sup>, donde su objeto propio, su alma pasa a primer plano, allí el socialismo se *despoja* de su manto *político* (*politische Hülle*) (Marx, 1956a:409, MEW, vol. 1; 1975:206 CW, vol. 3).

---

16 Cayendo así en un “voluntarismo” que no considera la determinación objetiva social, económica, material.

17 Y aún cabría la pregunta: ¿Disolución del Estado en general como *proyecto* histórico-empírico o como *postulado*?

18 Estamos ya en una situación “post-revolucionaria”, entonces.

19 Puede comprender la visión puramente *negativa* de la política.

20 Es decir, en la acción positiva y creadora pos-revolucionaria.



Ésta era la diferencia con el anarquismo, como hemos indicado. Marx coincidía con esta utopía de la participación directa en cuanto a *postular* la disolución del Estado y la representación (como comienzo de la nueva situación de la verdadera historia de la humanidad: la sociedad socialista), pero se diferenciaba por la estrategia y la táctica. El fin estratégico era el socialismo, y después de la revolución desaparecía la política; la disolución del Estado era un medio; la táctica para lograr dicho fin era esencialmente la movilización social, y la acción política puntual en el momento revolucionario. Bakunin, en cambio, proponía en su esencia los medios directos políticos para abolir el Estado<sup>21</sup>, desentendiéndose de la crítica económica y de la acción social:

No entiende [Bakunin] absolutamente nada de la revolución *social*, tan sólo de su retórica *política*. Las condiciones *económicas* simplemente no existen para él [...]. El poder de la *voluntad*, y no las condiciones *económicas*, es la base de la revolución de Bakunin (Marx, 1975:518, CW, vol. 24).

Marx apuesta, en el largo plazo, al cambio profundo del metabolismo social, siendo así que “el poder de la política está muy limitado en este respecto” –anota Mészáros (2006:542)–. Se puede entonces comprender la conclusión del pensador húngaro: “Todas estas determinaciones y motivaciones combinadas produjeron esa definición *negativa* [de lo político en Marx] como hemos visto” (Mészáros, 2006:556). Y deja como anotación la apertura hacia una estructura de amplia participación (económica en este caso, pero que propondremos también en el campo político a lo largo de esta *crítica* de la política) como solución estratégica:

En este sentido el desplazamiento estructural objetivo (en contraste con el político/jurídico, insostenible en sí mismo) de las personificaciones del capital mediante un sistema de *autogestión genuina* es la clave para un reedificación exitosa de las estructuras heredadas (Mészáros, 2006:569).

Esta negatividad con respecto a lo político, por ejemplo, permitirá a la Revolución de Octubre pasar del primer momento anarquista

---

21 La social democracia posterior, como la de Berstein, proponía utilizar la política (como Bakunin), pero sin disolución del Estado (contra Marx), pero sin clara conciencia de la necesidad de *nuevo* tipo de democracia participativa y de Estado. Además, inevitablemente en esa época, era un política reformista, eurocéntrica o pro metropolitana (sin conciencia de las exigencias de liberación del colonialismo y neocolonialismo del Sur del Planeta).

(del ya indicado “¡Todo el poder a los soviets!”) a la mera *administración* pos-revolucionaria económico-social desde arriba, desde el vanguardismo no democrático, no participativo pero tampoco representativo, del Comité Central que políticamente intentando negar la política empírica, y no entendiendo la disolución del Estado como un postulado, termina en una administración puramente burocrática. Grave consecuencia política de no haber sabido construir lentamente las categorías del *campo político*, como se efectuó acertadamente en el *campo económico*. Es entonces comprensible la crítica política de Ernesto Laclau, pero, en nuestro caso, no intentando aceptar tampoco los equívocos de la crítica de la socialdemocracia europea contra el dogmatismo marxista ya en tiempos de Kautsky, porque en definitiva pretendían reformar el liberalismo. Se trata más bien de partir de una *construcción de nuevas categorías* específicamente *políticas* (no liberales o burguesas desde Hobbes en adelante) a la manera de como Marx lo hizo con las económicas, desde el inicio más allá del capitalismo (de un Adam Smith, por ejemplo).

Veamos, para aclarar aún más la cuestión, gracias al estudio de M. Abensour (2004) sobre lo político en Marx, los dos momentos claves de su vida intelectual. La tesis del filósofo francés queda bien indicada en las líneas siguientes, y como primer momento:

Lo propio de la *democracia insurgente*<sup>22</sup> [... no consiste en] concebir la emancipación como victoria social (como una sociedad reconciliada) sobre la política [que es al final la posición de Marx], que incluye la desaparición de lo político, sino en hacer surgir esta forma de democracia, permanentemente, como una comunidad política *contra* el Estado<sup>23</sup>. La oposición de lo social y lo político se sustituye por aquella de lo político y lo estatal [...]. El Estado no es la última palabra de lo político (Abensour, 2004:19)<sup>24</sup>.

En el verano de 1843 (en el tiempo de la “crítica de la política”) nos encontramos con un Marx que todavía intentaba regenerar lo político.

---

22 En la que consiste la propuesta de Abensour.

23 Esta contradicción propuesta por Abensour, un tanto anaquista, es innecesaria y ambigua, como veremos.

24 Por nuestra parte, como es evidente después de todo lo explicado, no se trata de levantar la comunidad contra el Estado en general (sino contra el Estado fetichizado, totalizado, despótico), sino de crear *un nuevo Estado*, más allá de la Modernidad, del liberalismo y del anarquismo (aunque partiendo de la *verdad* de este último y desarrollándolo en una democracia participativa sin dejar de articularla con su dimensión representativa, por su parte redefinida).

En un segundo momento, en cambio, en el 1871 (momento ya muy avanzado de su “crítica de la economía política”), era definitivamente escéptico de esa posibilidad –y es esta posición *negativa* la que heredará buena parte del marxismo posterior, siempre teniendo en cuenta la profunda complejidad y ambigüedad del asunto, ya que el Partido Comunista era inevitablemente una institución propia del *campo político*, lo mismo que la gestión que como *administración* del Estado pos-revolucionario involucraba necesariamente acciones *políticas* constantes (desnaturalizadas por dicha ambigüedad)–.

Hay entonces a) una constelación de textos de 1842 hasta la “crisis de 1843” (Abensour, 2004:37), y de allí b) otro grupo de textos cuando comienza en el 1843-1844 la crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel –incluyendo entre otras obras a *La cuestión judía*–. En los primeros textos (a), no comienza aún la crítica de la política, sino más bien con la emancipación de la política de la teología, del Estado cristiano<sup>25</sup>. En un segundo momento (b), en cambio, “la ley de gravitación del Estado no se buscaría más en sí mismo, sino del lado de las condiciones materiales de la vida, de la sociedad burguesa (civil), desde el aspecto de la estructura económica de la sociedad” (Abensour, 2004:77). La reflexión de Marx se centra entonces comparando los §§ 182-256 de la *Sociedad burguesa (civil)* (a los que hace referencia pero no comenta) a los §§ 257-320 del *Estado*<sup>26</sup> (los que comenta detenidamente). Marx pasará de concebir al Estado como una totalidad orgánica que expresa la realización racional del ser humano, “una metafísica de la subjetividad” (Abensour, 2004:62), a una crisis escéptica de lo político como tal, “denunciando la revolución política en favor de una forma más radical de revolución” (Abensour, 2004:67). Marx reflexiona:

En Alemania no es [posible] precisamente la revolución *radical*, sino, por el contrario, la revolución *parcial*, la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución *parcial*, una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de la sociedad burguesa (civil)* e instaure su dominación *general*” (Marx, 1956:388, MEW, vol. 1; 1982:499, vol. 1).

---

25 Véase el vol. 1 de nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2007: 38-39).

26 El manuscrito de Marx pareciera no estar completo, ya que sólo comenta los §§ 261-313. Marx comenta sólo “El derecho político interno”. Como pertenecientes al mundo poscolonial nos interesa particularmente “El derecho político externo” (§§ 321-360) que hemos comentado en el vol. 1 de nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2007:188-191)

Por una parte, y como puede entenderse, la revolución *radical* no es la “*meramente política*”, la cual es “*parcial*”, ya que deja en pie la dominación *material*, social, económica, que es la que va descubriendo como esencial y que se describe en la *Filosofía del Derecho* hegeliana en el capítulo de la “Sociedad burguesa (civil)”, y no en el tema propiamente político del “Estado”. Marx va descubriendo la oposición entre ambos: “El *Estado* se hace valer por medios de delegados [...] enfrentándose a la *Sociedad burguesa (civil)* como algo ajeno y exterior a la esencia de ésta” (Marx, 1956:252, MEW, vol. 1; 1982:362, vol. 1). Será necesario, en contrario, mostrar como la sociedad burguesa (civil) juega un papel determinante en esta relación, y no como en Hegel donde el Estado, lo político, domina a lo burgués (lo material).

Por otra parte y al mismo tiempo,

Hegel parte del supuesto de la *separación* entre la Sociedad burguesa (civil) y el Estado político [...], pero no admite separación alguna entre la *vida burguesa (civil)* y la *vida política (politischen Lebens)*. Se olvida que se trata de una relación refleja y convierte los estamentos burgueses (civiles) como tales en estamentos políticos (Marx, 1956:276-277, MEW, vol. 1; 1982:385-386 vol. 1).

Ahora, considera a la Sociedad burguesa (civil) como el momento *material* que debe diferenciarse del propiamente *político* del Estado.

Dando un paso más comienza a imaginar la desaparición del momento político propiamente dicho: “Los franceses de la época moderna han comprendido que en la verdadera democracia el *Estado político desaparece (der politischen Staat untergehe)*. Esto acontece en tanto el Estado político, en su constitución, no vale ya más para el todo” (Marx, 1956:48). Es ya una intuición de Marx en cuanto a la superación de la política (y por ello del Estado), en favor de la plena realización de la Sociedad burguesa (civil).

En la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* había dicho que “en la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente [el efecto de] la autodeterminación del pueblo (*Selbstbestimmung des Volks*). [...] De suyo se comprende que todas las formas de Estado tienen *su verdad* a la democracia” (Marx, 1956:232, MEW, vol. 1; 1982:344 vol. 1); es decir, la democracia sería la realización plena del Estado moderno. Esto no se opone que para el Marx definitivo el Estado empíricamente sea un tipo de dominación que debía ser eliminado.

Junto a Marx, Moses Hess adoptaba casi la misma posición en 1843, aunque su solución se inclinaba más hacia un anarquismo radical como negación del Estado y la política. Inspirándose en Spino-

za, Hess piensa así liberarse de toda servidumbre política y religiosa. Marx opinará, por su parte, partiendo también de Spinoza, que la cumplida realización democrática será en definitiva la superación del Estado, como la plena actividad auto-instituyente permanente del pueblo consigo mismo.

En el momento final de un largo recorrido Marx vuelve al tema político a partir del acontecimiento de la Comuna de París en 1871. Es así que en *La guerra civil en Francia* (Marx, 1956:491-610, MEW, 17), y en 1875 en la *Crítica del programa de Gotha* (Marx, 1956:11-32, MEW, 19), Marx ya ha alcanzado su posición definitiva respecto a nuestro tema. Ahora cuenta con un ejemplo histórico que sin embargo no deja de presentarle complicaciones. Abensour escribe:

En este momento del análisis de Marx, es legítimo de ver en él una contradicción entre la *visión instrumental del Estado* que sigue profesando y que se enfrenta a la idea de una neutralidad del aparato del Estado, a tal punto que la naturaleza del Estado dependerá de la clase que lo gestione y la tesis más fecunda, más compleja del Estado, que lejos de ser neutro engendraba un formalismo específico como relación de dominación, se separa del conjunto de la sociedad (Abensour, 2004:139).

En la Comuna Marx exalta la participación directa del pueblo, de la clase obrera, como sujeto conductor del Estado que lo utiliza en vez de disolverlo. Escribe Marx:

La Comuna de París tomó en sus propias manos la *dirección* de la revolución [...]. La Comuna era, pues, la verdadera *representación* de todos los elementos sanos de la sociedad francesa, y, por consiguiente, el auténtico *gobierno* nacional (Marx, 1968:102-103).

Era la “primera vez en la historia” (Marx, 1968:102) que el pueblo, la clase obrera en la modernidad capitalista, participaba directamente el ejercicio del poder político. A los ojos de Marx esto se presentaba como una experiencia política nueva, ya que consistía en la invención de una forma política de liberación no conocida, en la que el Estado moderno era transformado gracias al ejercicio de la “verdadera democracia”. La democracia “participativa” era una democracia contra el Estado.

Sin embargo, posteriormente la cuestión se complica ya que hay diversos tiempos políticos que habrá que clarificar. En un *primer* momento, se encuentra el tiempo *pre-revolucionario* en el que por la lucha social, articulada políticamente como acción estratégica (de la cual ahora la Comuna es un ejemplo que da cierta autoridad al blanquismo y al anarquismo de Bakunin) debe acelerarse la ruptura re-

volucionaria. En un *segundo* momento, el *pos-revolucionario*, a fin de eliminar los restos del sistema burgués, será necesario “un período de *transición*, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria (revolutionäre Diktatur) del proletariado*” (Marx, 1956:28, MEW, vol. 19; 1970:38). Y allí habría que preguntarse:

¿Qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado [burgués pre-revolucionario], subsistirán entonces? [...] El programa no se ocupa de esta última ni del Estado futuro de la sociedad comunista (Marx, 1956:28, MEW, vol. 19; 1970:38).

Habría así un Estado pero no democrático por las exigencias de la “transición”. Será por ello un Estado vigente imperfecto, cuyos “defectos son inevitables en la *primera fase* de la sociedad comunista” (Marx, 1970:24)<sup>27</sup>. Para llegar de esta manera a un *tercer* momento, a “la *fase superior* de la sociedad comunista, cuando haya desapareció la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...]; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital” (Marx, 1970:24)<sup>28</sup>.

Como vemos hemos llegado al final a una sospecha ya adelantada en esta y otras obras desde hace tiempo. La *disolución del Estado* y la superación de la política serían en realidad *postulados* que de todas maneras no ocuparon la atención de Marx a fin de describir detalladamente cómo habría que comportarse diferenciadamente en la política *ante-revolucionaria* y *pos-revolucionaria*, ya que la sola acción social no es suficiente *antes* de la revolución (porque *hay que poner* el acto político de la misma revolución) y *después* de la revolución hubiera

---

27 Parece que la “primera fase” es el momento de la “dictadura del proletariado” y no un momento posterior. En este último caso tendríamos entonces *cuatro* tiempos diversos (y no solo *tres*). Para Lenin “en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialismo) el derecho burgués no se suprime por completo” (Lenin, 1975:91, vol. 7). En la “fase superior de la sociedad comunista”, explica Lenin, “el Estado podrá extinguirse por completo” (1975:93, vol. 7). Pero, es hoy esencial recordarlo, Lenin tiene claro que ante la “fase superior” nos encontramos empíricamente ante “la imposibilidad de implantar [dicho] socialismo, en referencia precisamente a la etapa o fase superior del comunismo, que nadie ha prometido implantar y ni siquiera ha pensado en ello, pues, en general, es imposible implantarla” (1975:94, vol. 7). Se trata, exactamente de un postulado o una “idea regulativa” (a la manera del *cuarto* Kant): lógicamente pensable y empíricamente imposible, como hemos ya expuesto en nuestra *Política de la Liberación* (Dussel, 2009:333), y lo veremos todavía frecuentemente en la parte *crítica* (vol. 3).

28 Sería económicamente el “Reino de la libertad”, es decir, se pasaría de las exigencias de la economía que sería suprimida o subsumida en el mundo creativo de la creación cultural (¿la económica y la política se habrían transformado ambas en una estética? Lo meditemos en la próxima obra sobre la *Estética de la Liberación*).

sido necesaria una formulación clara de lo que consistía la *dictadura del proletariado*, ya que su ambigua expresión pone en cuestión el proceso político de una democracia participativa del pueblo (que no debería negar tampoco una adecuada representación, en un realismo político crítico), y que es la política que hoy necesita un Evo Morales, por ejemplo, y para lo cual el Marx histórico no ayuda mucho.

Engels expresa, endureciendo un tanto las conclusiones, que la posición definitiva de Marx con respecto al final de la prehistoria (que en realidad es la historia empírica) o el comienzo de la verdadera historia (el tiempo trascendental del postulado o la perfección inalcanzable pero regulativa) sería la disolución del Estado (como *postulado*) y la superación del capital (como *hecho empírico*)<sup>29</sup>, un nuevo momento de las relaciones sociales. Pero esto lleva a la ambigüedad de la siguiente formulación: “el gobierno sobre las personas [la política] es sustituido por la *administración* de las cosas y por la dirección de los procesos de la producción” (Marx y Engels, 1977:87)<sup>30</sup>. De esta manera, y como ejemplo, la gestión *administrativa* (burocrática) de la comunidad política soviética en el tiempo de la *transición pos-revolucionaria*, como en una gran empresa económica productiva, fue la eliminación empírica (que había sido postulada)<sup>31</sup> de la gestión política en el socialismo real soviético. En vez de superar la política en general, se eliminó simplemente la política democrática *participativa y representativa* que debieron impulsarse, y en su lugar se instauró el burocratismo gerencial del Comité Central. ¿No será, inesperadamente, el resultado de la compleja y muy sutil posición de Marx en la cuestión de la superación postulada de la política y el Estado, que fue reemplazada por una interpretación simplista de un cuasi-anarquismo político, que exaltó lo social o lo econó-

---

29 Téngase en cuenta que la superación del Estado *burgués* o del sistema *liberal* y del *capital* o el sistema capitalista quedan como momentos de un *proyecto empíricamente realizable* y necesario (no son *postulados*). En la situación pos-revolucionaria debería instaurarse un *nuevo* Estado democrático participativo-representativo de otro tipo e igualmente sistemas ecológico, económico y cultural nuevos, no sólo más allá del capitalismo sino que sería quizá necesario también superar igualmente al mero socialismo planificado racionalmente según el criterio de aumento de la producción medida según criterios mercantiles. ¿No es acaso el socialismo una racionalización cartesiana, una expresión extrema de la cuantificación fetichista del mítico *progreso* de la Modernidad europea? Por el contrario, la disolución radical de todo Estado y de toda política sí es un *postulado*.

30 La gestión económica ocuparía el lugar de la política.

31 Hinkelammert llama el intentar realizar el “concepto trascendental” o el “postulado” empíricamente la “ilusión trascendental”. Como el marino chino que *orientándose* en los mares por la Estrella Polar (el postulado) intentara sin embargo querer llegar a tal estrella. Esto último sería *empíricamente imposible*, como imposible es la realización *empírica* del postulado.

mico olvidando la política democrática *participativa de la comunidad*, de la “auto-determinación del *pueblo (Volks)*” (como apreciaba escribir Marx) que producirá efectos negativos también inesperados?

En la parte *crítica* de la *Política de la Liberación*, que es el momento central de la misma, deberemos continuar analógicamente la exposición de la política tal como el genio constructivo epistémico de Marx cumplió metódicamente en la producción de las categorías económicas *críticas*. Lo que él hizo en la economía reproduzcámoslo analógicamente en la política, sabiendo que, por los supuestos ontológicos de su teoría de la historia (y por la desvalorización relativa del campo político), esta política (la nuestra) para Marx hubiera sido quizá improbable, pero hoy estamos constreñidos a desarrollarla de todas maneras, ya que es necesaria no sólo desde un punto de vista teórico, como lo indica I. Mészáros, sino *principalmente por razones políticas* (para colaborar teóricamente *post factum*, como retaguardia, con los procesos políticos revolucionarios novedosamente creativos del siglo XXI en América Latina y el mundo.

La confusión teórica entre a) un postulado (la “disolución del Estado”, que puede ser pensado lógicamente pero es imposible empíricamente) y b) un proyecto político empírico, histórico (el intentar disolverlo efectivamente a través de cientos de miles de asesinados como los Khmer Rouges) tiene las mayores consecuencias estratégicas, que retrasan y hasta impiden la acción transformadora de los gobiernos revolucionarios (o que intentan honestamente efectuar una revolución en América Latina) o al menos nacionalistas y populares (ciertamente mejores que los que impulsan una política y economías neoliberales).

Por ello, teorías que opinan que el Estado llamado nacional ha perdido su sentido (tanto de izquierda<sup>32</sup>, social demócrata<sup>33</sup>, o fran-

---

32 Como la de Antonio Negri en su trilogía de *Imperio* (2000), *Multitud* (2004), y *Commonwealth* (2009), donde no sólo niega la importancia del Estado nación, sino igualmente el concepto de “pueblo”, al mismo tiempo que limita la estrategia y organización política prácticamente en el campo social y sin partido político posible. Es, en la extrema izquierda un idealismo estratégico, que opina la oportunidad de los “acontecimientos” desde la institucionalidad ciertamente ambigua de las ONG. Un buena y corta crítica en las “Observaciones finales” de Laclau, 2005:239. Contra el inmanentismo de Negri, Laclau escribe: “The passage from one hegemonic formation, or popular configuration, to another will always involve a radical break, a *creation ex nihilo*” (2005:228). Esto lo trataremos extensamente en el vol. 3, la *Crítica* de nuestra *Política de la Liberación*. Laclau se refiere al mito edípico, debió mejor indicar el mito mosaico: Edipo obedece la ley necesaria matando trágicamente a su padre; Moisés en cambio niega la ley faraónica, sino que rompe con el sistema de esclavitud, se dirige a un nuevo orden fundado en una nueva ley. El jacobinismo filosófico es mal consejero.

33 Como la de Jürgen Habermas en el contexto de la Comunidad Europea, donde los Estados federales tradicionales podrían perder un poco su importancia. Pero, a



camente liberal de derecha<sup>34</sup>, contaminadas frecuentemente por la modernidad eurocéntrica o por el escepticismo fragmentario del posmodernismo), o que se debe permanecer en la lucha meramente social porque la política está esencialmente contaminada (como ciertos movimientos de extrema izquierda), deben ser claramente refutadas para permitir la posibilidad de estrategias realistas y críticas en el presente latinoamericano.

Para concluir debe clarificarse el hecho de que el fortalecimiento de un *nuevo* Estado democrático al servicio del pueblo, de las mayorías, como valla protectora ante el Imperio militarista de turno y como gestor de la afirmación de la vida de los ciudadanos legítimamente y con eficacia instrumental, debe inspirarse en la *idea regulativa* o el participativas propositivas y fiscalizadoras como las representativas) deben crearse y gestionarse desde el horizonte de una participación siempre mayor de la comunidad política, el pueblo, con una representación cada vez más responsable y transparente, subjetivando las obligaciones de los ciudadanos y organizando y simplificando (electrónicamente) todas las tareas del Estado, como lugar del ejercicio delegado obediencial del poder del pueblo. Es “como si” el Estado fuera objetivamente desapareciendo, haciéndose más liviano, más transparente, más público, y subjetivamente desde una cultura ciudadana donde *lo común* sea considerado como *lo propio* –en cuanto a la responsabilidad mutua de deberes, de derechos y de acciones cotidianas–.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Michel 2004 *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* (Paris: Le Félin).
- Dussel, Enrique 2006 *20 tesis de política* (México: Siglo XXI).
- Dussel, Enrique 2007 *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta) vol.1.
- Dussel, Enrique 2009 *Política de la Liberación. Arquitectónica*, (Madrid: Trotta) vol. 2.
- Dussel, Enrique 2010 *Discurso de recepción del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2009* (Caracas) En: <[www.humanidadenred.org.ve/?page\\_id=34](http://www.humanidadenred.org.ve/?page_id=34)> acceso 5 enero de 2018

---

partir de la crisis financiera, vuelven a aparecer decidiendo políticas económica con diferencias nacionales.

34 Como la de Robert Nozick (1974), que deja en manos del capital privado la solución de casi todas las tareas del Estado, fracasando en el auxilio de New Orleans por ejemplo, muriendo sin remedio aquellos estratos sociales que no pueden pagar su sobrevivencia

- Hegel, 1970 *Werke* (Frankfurt: Suhrkamp) vol. 1-20.
- Laclau, Ernesto 2005 *On Populist Reason* (Londres: Verso)
- Lenin, Vladimir 1975 *Obras escogidas en doce tomos* (Moscú: Editorial progreso) vols. 1-12.
- Marx, Karl 1956 *Marx-Engels Werke* (MEW) (Berlín:Dietz Verlag, Berlin) vols. 1-40.
- Marx, Karl 1968 *La guerra civil en Francia* (Barcelona:Ediciones de cultura popular).
- Marx, Karl 1970 *Crítica al programa de Gotha* (Madrid:Ricardo Aguilera).
- Marx, Karl 1974b, Cuaderno de Paris, Ed. Era, México.
- Marx, Karl 1975a *Kart Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA) (Berlín: Dietz Verlag) vol. 1-ss.
- Marx, Karl 1975b *Collected Works* (CW) (Londo: Lawrence and Wishart) vol. 1-ss
- Marx, Karl 1982 *Obras fundamentales* (OF), (México:FCE) vol.1-ss.
- Marx, Karl y Engels, Fiedrich 1977 *El libro rojo y negro* (Madrid: Júcar).
- Mészáros, Itsván 2006 *Más allá del Capital* (Caracas: Vadell Hermanos Editores).
- Negri, Toni y Hardt, Michael 2000, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Negri, Toni y Hardt, Michael 2004 *Multitude* (New Tork: The Penguin Press).
- Negri, Toni y Hardt, Michael 2009 *Commonwealth* (Cambridge: Harvard Univesity Press).
- Nozick, Robert, 1974 *Anarchy, State and Utopia* (New: York: Basic Books).



Jorge Veraza Urtuzuástegui

**SUBSUNCIÓN FORMAL  
Y SUBSUNCIÓN REAL DEL PROCESO  
DE TRABAJO BAJO EL CAPITAL  
Y MEDIDA GEOPOLÍTICA DE CAPITAL**

**A 150 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN  
DEL TOMO I DE *EL CAPITAL* DE MARX**

EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL MUNDO contemporáneo requiere de ciertos conceptos estratégicos presentes en el Tomo I de *El capital*; dada su inmensa relevancia para esta tarea, en lo que sigue, nos ocuparemos de esclarecerlos con sus respectivos desarrollos. Veremos los conceptos de subsunción formal (SF) y subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital (SRPT/K); luego el de medida geopolítica de capital (MGK) y sus variantes, sobre todo la medida geopolítica de capital europeo continental (MGKEC) y la medida geopolítica de capital mundial (MGKM); y en vista de resolver la paradoja de la *actualidad de la revolución proletaria* cuando esta –como ocurre hoy– se ve suspendida, interferida o interdictada, habremos de ocuparnos de la novísima configuración de la SRPT/K, esto es la *SRPT/K complicada patológicamente*, y a la que por sus características peculiares he nombrado *subsunción real del consumo bajo el capital (SRC/K)*. Concluiremos formulando la propuesta de democracia directa mediante democracia representativa (DdmDr) como combinación política que permite desestructurar completamente la SFPT/K. Iniciemos nuestro recorrido.

1.

Karl Marx expone los conceptos de SF y de SRPT/K en el capítulo 14 del tomo I de *El capital*, titulado: “Plusvalor absoluto y relativo”

(Marx, 1975:615-627), el primero de la sección quinta, cuando recién en la sección cuarta (Marx, 1975:379-613), trató del Plusvalor relativo y en la tercera del absoluto (Marx, 1975:215-378), cada uno por separado. Y, ahora, analizados en conjunto, Marx revela cuestiones decisivas acerca de los mismos. Tales como su *significado general* y el *resultado histórico* de su explotación por parte del capital.

Es decir, revela el hecho de que en una sociedad capitalista desarrollada a partir de la explotación continua de plusvalor (pv), el capital, formado por múltiples segmentos de capital particulares en tanto expresiones de la propiedad privada de los medios de producción por parte de sendos capitalistas individuales, sí, que el capital social así conformado, tiende en el curso de su desarrollo a integrarse tecnológicamente en un sólo entramado de secuencias productivas maquinístico gran industriales; así que por este camino se configura, necesariamente, lo que Marx denomina el “capital total” o *gesammt kapital*, frente al que se polariza la clase obrera formada por múltiples obreros individuales ahora articulados práctico materialmente por el funcionamiento de la economía como un todo; y, precisamente, desde la base tecnológica; misma que se encuentra en constante desarrollo a partir de la explotación del plusvalor relativo, tal y como Marx lo explicó en la sección cuarta, dedicada, como sabemos, a la exposición de la explotación del plusvalor relativo; en particular, el capítulo 13, titulado “Maquinaria y Gran Industria” (Marx, 1975:451-613). Capítulo antecedente al que nos ocupa, así que el lector –al entrar al capítulo 14– tiene fresca la lectura acerca de los diversos aspectos de la conformación de un modo de producción capitalista específico o maquinístico gran industrial. Y ahora –en el nuevo capítulo– se trata, de dar cuenta del desarrollo máximo o resultante de dicho modo de producción.

Como dijimos, el *resultado histórico* del desarrollo capitalista es la conformación de una nueva realidad operante tecnológica y económica o como unidad de la producción, la circulación, la distribución y el consumo capitalistas. Y está nueva realidad operante es el *capital total*; frente al que se configura, necesariamente, el *obrero total* o *gesammt arbeiter* tanto manual como intelectual, dividido en las más diversas áreas de trabajo e integrado en una sola unidad productiva tecnológicamente articulada de plusvalor explotada por el ya mencionado *gesammt kapital*.

Con lo que tenemos ni más ni menos que descrita –nótese bien– con 150 años de anticipación, la configuración social (SFPT/K) y tecnológica (SRPT/K) fundamental de la actual sociedad tal y como se ofrece en países altamente desarrollados como EU, Europa, Rusia, Japón y China; así como en la India, Brasil, Australia, Sudáfrica, México

y Argentina. Pero, en realidad, en el entramado mundial capitalista como un todo integrado y polarizado en el *gesammt kapital* y su correlato, el *gesammt arbriter*, ambos devenidos hoy mundiales.

Ahora bien, este capital total y este obrero total mundiales, este *qué*, es decir, esta configuración madura resultante del desarrollo del capital y que ocurre mediante la explotación continua y creciente tanto de plusvalor absoluto como relativo, *¿cómo* es que se logra? Respuesta: Mediante los procesos práctico materiales necesarios para la explotación de ambas modalidades de plusvalor, sería la respuesta lógica. O en otros términos, mediante los procesos de sometimiento de la clase obrera que tienen lugar en el proceso de producción por cuenta del capital con tal finalidad. Sometimiento o subordinación del obrero o sujeto del proceso de trabajo pero, también, sometimiento o subordinación de los medios de trabajo o factores objetivos de dicho proceso.

Ahora bien, el sometimiento del proceso de trabajo en vista de producir plusvalor absoluto, no requiere transformar la realidad del proceso de trabajo sino sólo reorientarlo a tal fin, darle una nueva forma adecuada a la necesidad del capital, darle forma capitalista propiamente. Mientras que para producir plusvalor relativo, se requieren cambios tecnológicos que aumenten la productividad del trabajo a fin de acortar la parte necesaria de la jornada de trabajo, aquella que es necesaria para reproducir el valor de la fuerza de trabajo. Es decir, se requiere cambiar la realidad técnica del proceso de producción. Y no es suficiente un mero *cambio de forma* que reorienta el proceso de producción en un sentido capitalista o productor de plusvalor absoluto. Se requiere un sometimiento o subordinación del proceso de trabajo bajo el capital –tanto en su factor subjetivo como en su factor objetivo– que sea *real*.

Marx enfatiza el asunto usando un término de origen latino para describir conceptualmente el suceso sometiente; dice: *subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital (SRPT/K)*. Y al mero sometimiento a la finalidad capitalista que se impone a un proceso de trabajo preexistente sin transformarlo, Marx lo nombra *subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital (SFPT/K)*. Y expone ambos conceptos, el de SF y el de SRPT/K, dos o tres páginas después de exponer –en el mismo capítulo 14– los *resultados históricos* masivos de dichos procesos de subordinación del trabajo bajo el capital, los recién mencionados *gesammt arbeirter* y *gesammt kapital* u obrero total y capital total.

De tal manera que al plusvalor absoluto le corresponde el concepto de SFPT/K y al plusvalor relativo el concepto de SRPT/K. Conceptos decisivos –como se ve– para pensar la *historia* del desarrollo capitalista desde la perspectiva de la crítica de la economía política (CEP)

o, dicho de otra manera, teniendo siempre como lo fundamental del desarrollo capitalista la explotación de plusvalor a la clase obrera por cuenta del capital industrial en el entramado cada vez más complejo que integra al *gesammt kapital* o capital total.

Para decirlo de una vez, los conceptos de SF y de SRPT/K, constituyen el *núcleo de la teoría de Marx acerca del desarrollo histórico capitalista*. Es decir, no sólo de la *producción* y no sólo de la *reproducción* simple o ampliada o acumulación de capital; sino del *desarrollo capitalista*, de la alteración cualitativa de la acumulación de capital ocurrida en el decurso histórico. O en otros términos ¿cómo podemos pensar científicamente la alteración cualitativa que sufre la acumulación de capital en el curso histórico? Mediante la SF y SRPT/K.

## 2.

Y debemos entender que dichos conceptos redondean su operación explotadora y desarrolladora del capital, precisamente en la ley del desarrollo capitalista. Así que la teoría del desarrollo histórico capitalista nucleada en los conceptos de SF y SRPT/K tiene su culminación en la ley del desarrollo capitalista.

Siendo de notarse que esta ley involucra una doble presencia; tanto como *ley general de la acumulación de capital* (Marx, 1975:759-890) o de producción simultánea de riqueza y de miseria social y del resultante ejército de desocupados o ejército industrial de reserva (EIR), que es la vertiente de la ley del desarrollo capitalista que nos entrega el destino de la clase obrera conforme el capital se desarrolla. Y, por otro lado, la vertiente de dicha ley de desarrollo que describe lo que le sucede al capital en tanto factor objetivo del proceso de trabajo: la *ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia* (Marx, 1972).

O dicho de otra manera, la ley general de la acumulación del capital y la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, son los dos aspectos de la ley del desarrollo capitalista (Veraza, 2007); misma que redondea la teoría del desarrollo histórico capitalista operado nuclearmente mediante la SF y la SRPT/K. La primera ley la expone Marx en la sección séptima del tomo I de *El capital*; la segunda, en la sección tercera del tomo III. Pues si se quiere, la primera es el aspecto necesario de la ley del desarrollo histórico capitalista; *necesario y general*; y la segunda es el aspecto *suficiente y particularizado* de dicha ley. La primera nos entrega la *configuración general* del capital dominando a la clase obrera mediante la formación continua de un EIR que le permite al capital mantener los salarios lo más bajo posible a fin de explotar el máximo posible de plusvalor. Mientras que la segunda, nos entrega dicha configuración ante la caída de la tasa de ganancia, lo que conduce a crisis periódicas en el curso de las cuales una parte

de los capitalistas sucumbe y otra parte prevalece para, sólo así, lograr la mayor explotación de plusvalor absoluto (SFPT/K) y relativo (SRPT/K) a la clase obrera. Con lo cual la ley se *particulariza*.

La ley del desarrollo capitalista es, como se ve, en síntesis, la *ley del desarrollo de la SF y de la SRPT/K*. Y ya el sacrificio de una parte de los capitalistas industriales –no sólo para que otra parte prevalezca sino– para que en general siga imponiéndose la ley del capital: la explotación máxima de plusvalor a la clase obrera, confirma la realidad unitaria y total del capital social, confirma su funcionamiento según un modo contradictorio del capital total o *gesammt kapital*.

Un modo totalitario sacrificial de desarrollo histórico sistemáticamente instaurado desde las entrañas mismas del proceso de producción capitalista: la SF y la SRPT/K. Desarrollo histórico capitalista mediante crisis económicas cíclicas en las que se sacrifican vidas y riqueza objetiva: obreros, capitalistas y capital, a fin de que el capital total retenga el dominio sobre la clase obrera y lo ejerza, precisamente, explotándole aún más plusvalor absoluto y relativo al obrero total o *gesammt arbeiter*, hoy conformado por más de 7.526 millones de seres humanos en todo el planeta<sup>1</sup>. Y mientras ha caído encima de la humanidad la segunda crisis económica auténticamente mundial del capital, la que estallara en septiembre de 2007. Que es ni más ni menos que la confirmación feroz, brutal y contradictoria del dominio del capital industrial sobre todo el planeta. Así como de su ley: la de la caída tendencial de la tasa de ganancia. Confirmación de la vigencia de una SFPT/K planetaria y de una SRPT/K de igual medida.

### 3.

Así que una vez llegados hasta aquí, esto es, hasta la medida en que hoy nos salen al paso la SF y la SRPT/K, es pertinente presentar el concepto de medida geopolítica de capital mundial (MGKM) y en general de medida geopolítica de capital (MGK) en el que pueden distinguirse diversas medidas particulares, tales como la aludida MGKM o la medida geopolítica europeo continental (MGKEC), así como la media de capital de toda América o sólo la de América Latina, etc. Medidas todas que, en primer lugar, nos hablan de la medida en que prevalecen en una determinada región geográfica la SF y la SRPT/K.

Marx introduce el concepto de medida de capital en su argumentación crítico científica, en el capítulo 9: “Tasa y Masa del Plusvalor”, el último de la sección tercera que trata del plusvalor absoluto, así como

---

1 De acuerdo con la ONU, en el año 2015 había 7.349 millones de personas (ONU 2015).



de la SFPT/K; y de hecho, introduce por vez primera las determinaciones de este concepto –aunque sin su nombre– que reaparecerá en el capítulo 14 –como dijimos anteriormente– ya acompañado de su par estructural: el de SRPT/K, y ya bautizado. Dice que para que dé inicio en algún momento histórico la producción capitalista, es necesario no sólo que exista de un lado el obrero que vende su fuerza de trabajo y el propietario privado que monopoliza los medios de producción y, por supuesto, que ambos entren en relación tanto circulatoria como productiva y que le sea explotado plusvalor al obrero por cuenta del mencionado propietario privado; sino que, además, dicha explotación ocurra en cierta medida. Sí, que el capital en manos de dicho propietario privado –que aún no es en cuanto tal un capitalista– le permita explotar el suficiente plusvalor a sus obreros como para que él mismo pueda dejar de trabajar para pasar a ocupar simplemente el puesto de vigilancia y mando sobre sus obreros. Aquí inicia con propiedad –con dicha medida de capital– lo que Marx denomina SFPT/K; así que se trata de conceptos correlativos:

el régimen gremial de la Edad Media restringió a una *máximo* muy exiguo el número de trabajadores a los que podía emplear un solo maestro. El poseedor de dinero o de mercancías no se transforma realmente en capitalista sino allí donde la suma mínima adelantada para la producción excede con amplitud del máximo medieval. Se confirma aquí, como en las ciencias naturales, la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual cambios meramente *cuantitativos* al llegar a cierto punto se truecan en diferencias *cualitativas* (Marx, 1975:374, énfasis original).

Idea de Hegel exaltada aquí por Marx –cuando alude al *minimum* necesario de dinero y medios de producción para que funcione efectivamente como capital– y que constituye el contenido del concepto de medida o “cualidad superada” (por la cantidad) expuesto por Hegel en su *Ciencia de la Lógica* (Hegel, 1968:285-290), tal y como nos informa puntualmente Marx. Quien como se ve, introduce el concepto de SFPT/K como *concepto histórico o genético* sólo en la medida en que es un *concepto estructural* del funcionamiento cotidiano del proceso de producción de plusvalor que tiene lugar en acuerdo a cierta medida de capital a determinar cada vez, en cada momento histórico. De suerte que los conceptos de SF y de SRPT/K sólo pueden ser el núcleo de la teoría del desarrollo histórico capitalista en tanto que constituyen los conceptos estructurales característicos del proceso de producción de capital en tanto *proceso* que reúne al factor objetivo –en propiedad del capitalista– y al subjetivo, en propiedad del obrero, bajo la Égida de un capitalista. Mientras que los correspondientes conceptos de plus-

valor absoluto y relativo, aluden inmediatamente al *producto* de valor explotado al obrero y mediadamente al *método* seguido a tal efecto; pero no pueden describir las determinaciones del *proceso* en el que dicho plusvalor se explota. En definitiva, la condición de posibilidad para que los conceptos de de SF y de SRPT/K sean el núcleo de la teoría del desarrollo histórico capitalista de Marx, consiste en que sean, primero, conceptos estructurales del propio proceso de producción capitalista sobre la base de una medida determinada de capital. Y no pueden ser simplemente conceptos históricos sin ser primero estructurales; es decir, que sin pertenecer a la situación en la que se explota plusvalor a la clase obrera según medida de pronto surgieran en el curso histórico –fueran primero sólo históricos *sin* ser estructurales– y a partir de entonces determinaran de alguna manera la estructura de la producción y de la sociedad burguesa como un todo. Como una especie de capricho surgido en el tiempo y que pasará, sin embargo, a ser destino; como una especie de castigo por el capricho de haber de pronto ambicionado el plusvalor y realizado esta ambición procediendo a explotarlo. No, los conceptos de la teoría del desarrollo histórico capitalista de Marx no brotan por capricho o de la nada sino son conceptos necesarios inherentes a la historia del modo de producción burgués, precisamente, porque son conceptos irrenunciables de su estructura. Y el concepto de medida de capital abre la posibilidad para que se inauguren y tengan lugar la SF y la SRPT/K; es el concepto que las sitúa en su necesidad y les evita ser un mero capricho vuelto, luego, destino. De ahí la superioridad de la teoría del desarrollo histórico capitalista de Marx por sobre el resto de teorías marxistas y no marxistas que han intentado pensar la historia del capitalismo, como más abajo podremos ilustrarlo.

#### 4.

Respecto del concepto de *medida de capital*, cabe señalar que alude a una cantidad determinada de obreros o capital variable puesta en funciones por un capitalista en correlato de cierta cantidad de medios de producción –o capital constante– que este les proporciona. Lo que emparenta al concepto de medida de capital con el de composición orgánica de capital (COK), que Marx introducirá apenas en la sección séptima del tomo I (Marx, 1975:695-758). Y lo que los distingue, es que el de COK alude a cualquier relación entre capital variable (cv) y capital constante (cc) vistos ambos en su doble modalidad de *valor de uso* y de *valor*; mientras que el de medida de capital, los reúne siempre en una cantidad determinada que posibilita ora la existencia de la relación capitalismo –como en el paso de la Edad Media al capitalismo– ora su operación constante. Así que constituye una particularidad y

concreción del concepto más general de COK; mismo que existe siempre según una medida que lo concreta, sacándolo de su generalidad abstracta o sólo teórica y contable.

Pero hasta aquí no tenemos en la mano el concepto de *MGK* sino apenas el de medida de capital en general, en el que se presupone su ubicación espacial y para nada se visualiza que el espacio geopolítico pueda quedar subsumido al capital en dicha medida. Así que ¿cómo es que Marx concreta el concepto de medida de capital ulteriormente y dónde podríamos ubicar en el argumento de *El capital* o de la CEP en general un concepto tan específico como el de *MGK*?

## 5.

Indaguemos a tal efecto en la arquitectura del tomo I de *El Capital*; también con el objetivo de lograr comprender *por qué* los conceptos de SF y de SRPT/K los expone Marx hasta el capítulo en el que trata de los dos plusvalores en conjunto (capítulo 14).

La estructura arquitectónica de *El Capital* –según la ha esclarecido Bolívar Echeverría (Echeverría, 1986)– repite los momentos de un proceso de trabajo; a saber, las *premisas externas y funcionales* (mercancía (M) y dinero (D), tratados en la secciones primera y segunda, Marx, 1975:43-178, 179-214), el *proceso* (formal y real, abordados respectivamente en las secciones tercera y cuarta, Marx, 1975:215-378, 379-613) y los *resultados o productos* del proceso de producción (pv y salario, en secciones quinta y sexta Marx, 1975:615-643, 651-692) que son a su vez *premisas internas funcionales no preexistentes sino producidas en el proceso*, así que de ser un proceso de producción de capital, lo habilitan a ser un *proceso de re-producción de capital* (simple y ampliada: sección séptima Marx, 1975:695-758) que tiene lugar en *forma* cíclica que obliga a preguntar por el *contenido real* de dicha forma y por el inicio de la misma al momento en que pudo reunirse la medida necesaria de capital como para que tuviera lugar la SFPT/K y el modo en que esto ocurrió. Lo que introduce el tiempo histórico en la exposición de Marx y nos abre a la así llamada “Acumulación Originaria de Capital” (capítulo 24, Marx 1975:891-954), por un lado; y de otro lado, en el otro extremo del ciclo de reproducción de capital, no al anterior o previo que nace históricamente en un lugar dado sino al ulterior o posterior a la ocurrencia de SF y de SRPT/K según una medida de capital funcional, sí, nos abrimos ahora al espacio, al desarrollo histórico del modo de producción capitalista más allá de sus límites geográficos dados, nos abrimos a su proceso de colonización de nuevas tierras aún no capitalistas para dar inicio en ellas a la SF y la SRPT/K. Es de lo que Marx trata en el capítulo 25 (Marx, 1975:955-967) y último del tomo I de su obra magna. Así pues, el proceso cíclico

de reproducción de capital nos ha conducido a salir fuera este ciclo, fuera de la estructura capitalista dada tanto hacia su génesis histórica como hacía la generación histórica de nuevo capitalismo. Pero, nótese, para que esta nueva generación histórica ocurra, debe Marx introducir no sólo el *tiempo* como determinación conceptual –como lo hace en su capítulo 24, “La llamada Acumulación Originaria de Capital”– sino también el *espacio geográfico*. Eso si, apenas en su primera determinación o como sitio en el que, en general, el modo de producción capitalista se ubica recién. Así que en este nivel argumentativo no podemos hablar, todavía, de MGK. Una medida de capital que no sólo ocupa un lugar o se verifica en él, sino que ese territorio en sus límites geográficos cualitativos dados –con los mares, lagos y océanos que lo acotan– constituye la medida de capital o de funcionamiento espacial (y por ende real) de la SF y de la SRPT/K. Un espacio entonces, subsumido al capital.

¿Dónde si no en el tomo I de *EL capital*, en qué otro sitio podríamos ubicar un concepto tal? Pero antes de despejar está duda, resolvamos un problema que ha quedado pendiente. Veamos.

## 6.

Paradójicamente, el lugar en el que se exponen el pv absoluto y el relativo en el contexto de la estructura argumental del tomo I, es el correspondiente al análisis del *proceso* de producción capitalista; pero estos son el *producto* excedente que el capitalista se apropia. Mientras que el lugar que ocupan en la arquitectura del tomo I los conceptos de SF y de SRPT/K, es el dedicado al análisis del resultado o *producto* excedente del *proceso* de producción capitalista. Eso es debido a que, precisamente, Marx ha subrayado desde el capítulo 5 titulado “Proceso de Trabajo y Proceso de Valorización” (Marx, 1975:215-240), que el proceso de producción capitalista o de valorización del valor, es un proceso productivo que de modo inherente se encuentra invertido pues prioriza al producto del proceso, al lucro, en demérito del resto de factores del proceso, sobre todo en demérito del sujeto de dicho proceso, el obrero; tal y como lo demuestra su explotación en el proceso de valorización, expuesta en el inciso 2 del mismo capítulo 5. De ahí que lo resaltante en el análisis del proceso de producción capitalista (secciones 3 y 4) sea su *producto* resultante tan apreciado por el capitalista, el plusvalor, y el método absoluto o relativo mediante el cual se lo logró explotar al obrero. Mientras que si ya nos encontramos al final del proceso de producción capitalista en el momento en que tenemos efectivamente a mano el plusvalor como producto o resultado principal del mismo desde la perspectiva del capital y su personificación, el capitalista, sólo en-

tonces podemos echar una mirada retrospectiva sobre el *proceso* de producción que lo produjo en vista de establecer sus determinaciones características respecto de otros modos de producir acaecidos en las historia; así que podemos notar que se trata no de un proceso de trabajo cualquiera sino de uno subsumido literalmente al capital; y ello tanto en su forma como en su contenido real. De ahí que Marx sólo exponga los conceptos de SF y de SRPTK hasta el capítulo 14 (sección 5).

Por cierto, en el resumen del tomo I conocido como *Capítulo VI Inédito*, Marx (1971) expone dichos conceptos con mayor amplitud subrayando la perspectiva histórica de su eficacia, tanto para salir de la Edad Media (SF) como para promover el desarrollo histórico capitalista (SR). Y aquí, en el *Capítulo VI Inédito* escrito un año antes de la publicación del tomo primero de *El capital*, estos conceptos ocupan el mismo lugar argumentativo en la arquitectura expositiva, el lugar del análisis del producto o resultado del proceso de producción capitalista expuesto previamente, y donde sólo hasta allí en el resultado del proceso, es que podemos zafarnos de la mistificación productivista o lucrativista que prevalece al interior del proceso dominado por el capitalista, fetichistamente angustiado por obtener el plusvalor.

Es decir, sólo cuando cesa momentáneamente dicha angustia y su contraparte, el arrobamiento romántico –como si de la amada se tratara– del capitalista en el posible plusvalor, sólo entonces y ya con él en la mano, cabe preguntar por el proceso mismo de producción que ha tenido recién lugar. Y allí descubrimos que efectivamente, el plusvalor absoluto y el relativo han sido posibles, precisamente, por que el proceso de trabajo se encontraba subsumido formal y realmente bajo el capital. La SF y la SRPTK son la *condición de posibilidad* para que exista y tengamos en la mano plusvalor absoluto y plusvalor relativo. Son las condiciones de posibilidad esenciales de todo capitalismo en cualquier momento de su historia. Nótese la potencia desfetichizante de estos conceptos, su carácter crítico radical.

Ahora sí, preguntemos por determinaciones ulteriores de la medida de capital más allá del tomo I.

## 7.

En la sección segunda del tomo II, dedicada al concepto de rotación de capital, esto es al modo en que circula el valor del capital tanto en el intercambio mercantil dinerario como en la producción, Marx introduce conceptualmente a la *parte* material del capital por la que circula en un momento dado el valor; de tal manera que las materias primas o las máquinas o el obrero, son partes en las que se reparte o distribuye el valor del capital en vista de funcionar hasta lograr la explotación

de plusvalor y luego su realización en el mercado vendiendo esa otra parte de sí mismo que es la mercancía que contiene dicho plusvalor. Y parte del llamado *capital fijo* es también el lugar en que está emplazado el proceso de producción capitalista, la fábrica, por ejemplo. Así que ahora tenemos subsumido el espacio al capital; y lo tenemos, no sólo en general sino, incluso, poseyendo cualidades ambientales específicas propicias para su explotación o que oponen obstáculos a la misma. Así que una *medida de capital espacialmente determinada en general* y en la que el espacio se encuentra subsumido al capital, es lo que acabamos de alcanzar implícitamente.

Para encontrar una determinación más concreta del espacio subsumido al capital, debemos desplazarnos, ahora, hasta la sección sexta del tomo III, dedicada al tratamiento de la renta de la tierra. Aquí no es la relación técnica de arraigo forzoso del proceso productivo en algún lugar del planeta –como dice Marx en el capítulo 13 del tomo I, “Maquinaria y Gran Industria”, contrastando la hazaña de la máquina de tener dentro de sí la fuerza motriz y no requerir de una fuente externa de energía para moverse, con su necesidad de estar plantada en algún lugar; cualquiera que sea–, ni que tal arraigo técnico imprescindible para la máquina, sea la ocasión para que el capital subsuma un segmento territorial como *parte* de su proceso de valorización, como vimos a propósito de la rotación de capital; ahora tenemos que el territorio se ha vuelto social, pues queda determinado por las relaciones sociales; y según las mismas es posible que una clase de propietarios privados particulares se apropie del territorio y lo monopolice, a fin de exigir una renta por él. De suerte que la presión de estos sobre la necesidad técnica de los capitalistas industriales de emplazar espacialmente sus lucrativos procesos de explotación, logra arrebatarles si no el plusvalor, sí parte de las plusganancias que de otra forma podrían embolsarse. Y así llegamos a la enormidad no sólo de que la tierra parece arrojar dinero como fruto sino de que la renta del suelo en tanto relación de producción heredada por modos de producción anteriores al capitalismo industrial deviene en renta del suelo capitalista basada en el plusvalor explotado a la clase obrera. Y el suelo, si quiere ser subsumido técnicamente (*realmente*) por el capital, primero debe quedar subsumido *formalmente* por las relaciones burguesas como un todo y por la clase terrateniente en particular. De manera que la medida de capital ha quedado socialmente determinada; pues ahora es, además, lucrativa y arroja una renta. Y ya no sólo es el espacio en el que tiene lugar la explotación de una cantidad determinada de plusvalor, con una COK dada, etc., así que es un espacio encantado en el que no sólo las máquinas arrojan ganancias sino que la tierra sobre las cuales se emplaza, también.

Una omnilateral magia que, lástima, ocurre a costa de la miseria de la clase obrera.

Hasta aquí *El capital*. Si queremos concretar ulteriormente el concepto de medida de capital, tenemos que ir hacia los restantes cinco libros de la CEP que Marx previera en 1859—en su plan de seis— necesarios para cumplir su análisis de la base económica del modo de producción burgués.

El libro 2, sobre la propiedad de la tierra, confirma lo visto a propósito de la renta del suelo capitalista en un entramado de diversas formas históricas de propiedad en medio de las que se va abriendo la tendencia a abolir a la clase terrateniente y convertir al capitalista industrial también en terrateniente. De modo que la medida de capital territorialmente determinada sale de su escisión clasista terrateniente/capitalista y se consolida plenamente como capitalista. Tanto tecnológicamente determinada como reunión de partes del monto total del capital como socialmente determinada, en tanto que el espacio capitalista arroja una renta del suelo; lo que pone las bases para la ambición conquistadora, colonizadora y despojante del capital. Proceso tendencial real que, sin embargo, queda formalmente resuelto en el libro 4 de la CEP, dedicado al Estado en tanto síntesis de las clases sociales y del capital social de una nación. El Estado, transfiguración política de las relaciones económicas capitalistas, les borra la fea mancha de clase que les es inherente trocándolas en una alba presencia neutral nacional; pues es el Estado el instrumento del capital para someter a la nación y al territorio que esta habita. Así que ahora tenemos frente a nosotros la soberanía del Estado sobre un territorio de medidas determinadas. Tenemos, ahora sí, una primera MGK, la nacional; misma que es parcial e instituida (siendo en su caso, los mares y océanos lindes no forzosos; e incluyendo a ríos, montañas, lagos y a lindes de diverso tipo según trazos humanos topográficos, como las fronteras internacionales y las instauradas entre departamentos, estados y municipios, etc.). Y al interior de esta medida geopolítica de capital nacional (MGKN), tenemos medidas geopolíticas de capital urbanas estratégicamente importantes, como la zona metropolitana de la Ciudad de México, con más de 20 millones de habitantes<sup>2</sup>.

Y ahora caemos en la cuenta de que en el tomo I de *El capital*, Marx adelanta, bajo la forma de una descripción en la que se revela la *proyección de las relaciones sociales capitalistas sobre el espacio urbano* (Lefebvre, 2013) —proyección que somete el espacio funcional y es-

---

2 Datos de 2013, de acuerdo con los Censos Económicos 2014, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

tructuralmente– en el pasaje que titula “Ilustración de la ley general de la acumulación capitalista” (Marx, 1975:808-890), anticipa unas determinaciones espaciales de la medida de capital que sólo en el libro 4 de la CEP –tres después del libro de *El Capital*– estaría en posibilidad de exponer de un modo propiamente conceptual.

Más allá, en el libro 5 dedicado al comercio exterior, captamos a los Estados nacionales comerciando y a sus distintos capitales individuales sustentados en sus respectivas MGKN; pero también, alcanzamos a entrever la MGK formal de nivel internacional en que ocurre todo el entramado comercial. Aquí la MGK está rigurosamente apegada a los límites geográficos acuáticos que lindan las tierras de todo el planeta: los mares y los océanos; así como los grandes lagos, pero la tenemos presente de una manera sólo formal.

Finalmente, nos encontramos con la MGKM y con todas las MGK parciales que incluye pero ahora sí de un modo real y explícito. Algo que sólo puede llevar a cabo el libro 6 de la CEP, el dedicado al “Mercado Mundial y las Crisis”.

Por cierto, existen dos pasajes en el tomo I de *El capital* cuyas descripciones ilustrativas anticipan un tratamiento conceptual riguroso de las mismas que sólo el libro sexto de la CEP dedicado al mercado mundial, etc., podría cumplir dentro del proyecto teórico de Marx. Me refiero a los incisos 6 y 10 de “Maquinaria y Gran Industria”, capítulo 13 de dicho tomo. En el primero, Marx (1975:533-544) trata de un problema histórico fundamental del desarrollo del capitalismo; y, entonces, del rebasamiento de cierta MGK y la inauguración de otra. Trata de un hecho paradójico recurrente, sobre todo a lo largo del siglo XX: *el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción mediante revoluciones campesinas anti-capitalistas* que se desencadenan en las periferias de los sitios y países ya desarrollados de modo industrial capitalista. La revolución de octubre, la gran revolución china, la cubana de Fidel y del Che y tantas otras serían ejemplos de esta posibilidad estructural del desarrollo histórico capitalista geográficamente determinado o concreto o según medidas geopolíticas de capital, podríamos decir. Previamente, el libro 2 sobre la propiedad del suelo, también podría ofrecernos otro avance de lo que el libro 6 daría el redondeamiento. Mientras que en el inciso 10 del capítulo 13, Marx (1975:610-613) trata del desarrollo de la agricultura capitalista industrializada que tiende a agotar los suelos y el medio ambiente en general conforme avanza a la par de la gran industria; de suerte que empuja a una continua extensión geográfica del ámbito de ocurrencia del modo de producción capitalista y de su MGK. Se trata de un pasaje que, por supuesto, encontraría su lugar de tematización conceptual, en



primer lugar, en el libro 2 de la CEP, el que trataría de la propiedad de la tierra; pero que encontraría redondeamiento sólo hasta el dedicado al mercado Mundial.

## 8.

Como se ve, el concepto de MGK es un concepto arqueológicamente reconstruido por mí. Pues Marx no lo llegó a formular sino que se encuentra implícito en su argumentación de *El Capital*. Y debería estar expuesto de forma patente en los libros restantes de la CEP. Pero dado que Marx no llegó a redactarlos, existe sólo virtualmente. Y hay que darle cuerpo y vida.

Afortunadamente fuera de *El Capital* y de su proyecto sistemático de CEP, Marx abordó el asunto en forma relativamente amplia aunque sin llegar a formular explícitamente el concepto, es decir, dándole un nombre; como el de MGK u otro correlativo, pues el contexto literario en el que trató el asunto no se prestaba a tal operación.

En efecto, la temática del ámbito geográfico en el que el capital industrial cumple su empresa de explotar plusvalor a la clase obrera, etc., lo trata Marx (s/f) en *Las Luchas de clases en Francia*, de 1851; y antes y con mayor precisión, en el análisis de la crisis de 1847 a 1849, de la revolución de 1848 –que dicha crisis iniciada en Inglaterra desencadenara–, así como en la contrarrevolución subsiguiente que se desencadenó en el continente europeo, una vez que la crisis económica amainó en su punto de origen, Inglaterra. Análisis fundamental que Marx llevó a cabo en un artículo publicado en la *Nueva Gaceta Renana* en 1850; y que lleva por título, precisamente, “De Mayo a Octubre de 1850” (en: Marx y Engels, 1966). Corto periodo en el que concluye la vigencia solitaria de la medida geopolítica europeo continental y se inaugura –para regir a su lado hasta convertirse en predominante– la medida geopolítica de capital mundial. Pues precisamente, la crisis económica se encontraba trabada hasta que Inglaterra pudo servirse del mercado estadounidense y del de la India, desbordando hacia la formación del mercado mundial capitalista la orientación de la acumulación de capital inglesa, etc. Marx señala con claridad los bordes geográficos en que se mueven las tendencias económicas cíclicas así como de la recuperación económica inglesa, etc.; y yo me ocupé de darle nombre preciso a dichos bordes, reconociendo su relación con la argumentación sistemática que Marx nos ofrece en *El capital* acerca de la *medida de capital*, comenzando con su formulación general del capítulo 9, arriba mencionada, arraigada en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Luego me he ocupado de desarrollar su comprensión y su aplicación para el análisis de la historia del capitalismo; primero, en

*Revolución mundial y medidas geopolíticas de capital* (1998) y, luego, en sus complementos: *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos* (2004) y *Sentido de la historia y medidas geopolíticas de capital* (2012). Finalmente, me he ocupado de indagar cuáles serían las estancias del desarrollo del concepto de medida de capital hasta llevarlo a la concreción espacial y a la magnitud de una MGK, tal y como lo vengo exponiendo aquí. Vale la pena observar dicho concepto polémicamente en correlato con los de SF y de SRPT/K, pues constituye la concreción espacial o, si se quiere, la proyección en el espacio geográfico de estos.

## 9.

La teoría del imperialismo de Lenin (1960), por ejemplo, comete sin quererlo un despropósito al pensar el *continuum* histórico instituyendo un *corte*, lo que es ilógico. En efecto, no sólo habla de la fase del capitalismo de libre competencia que él dice fue la que Marx conociera, y de la última fase del capitalismo que él denomina imperialismo sino que para enfatizar esta diferencia de fases, le atribuye el dominio de una relación de producción a una (el capital industrial) y el de otra relación de producción a la otra fase (el capital financiero). Así que de una diferencia de fases o épocas salta hacia un corte franco, a un tajo que separa dos cualidades distintas. Lo que es imposible en la historia en general pues es un proceso continuo; pero, también, es imposible instituir un corte en la particular historia del capitalismo, por más contradictorio que este sea. Mientras que el desarrollo histórico capitalista visto con la mirada de Marx, es el nucleado por el *desarrollo en continuidad* de la SF y de la SRPT/K y, entonces, del *creciente dominio en creciente complejidad del capital industrial*. Nótese cómo el dominio del capital financiero es un concepto que, según Lenin, es sólo histórico, en el sentido de que surge de pronto en la historia del capitalismo; mientras que los conceptos de SF y SRPT/K son –como dijimos– primero conceptos estructurales propios de la sociedad burguesa y sólo por ello es que pueden ser históricos. O, en otros términos, sólo porque revelan la *esencia* del modo de producción capitalista es que pueden permitir analizar críticamente el *devenir* del mismo. En *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos*, intenté aplicar dicha mirada a la historia del siglo XX y XXI para demostrar que permite dar cuenta de mejor manera de los sucesos acaecidos no conocidos por Marx, revolución de octubre y hegemonía mundial de Estados Unidos incluidos, así como las dos guerras mundiales y el fascismo, etc. (Veraza, 2004). El imperialismo es una realidad patente pero no es una fase del capitalismo y menos regida por el capital financiero; sino

una característica inherente al modo de producción capitalista específico o maquinístico gran industrial o, en otros términos, en aquel que la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia actúa puntualmente debido al desarrollo pleno de la SRPT/K, involucrada en la formal. En efecto, el imperialismo está generado a partir del dominio del capital industrial y de su ley de desarrollo y dominio, la de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

No de otra forma que aludiendo a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia –aunque soslayando los conceptos de SF y de SRPT/K– intentó Nikolái Bujarin (1972 y 1975) dar sustento teórico apoyándose en *El capital* de Marx, a la *teoría del imperialismo de Lenin*, aunque atribuyendo bajo cuerda dicha ley al capital financiero y monopolista. Cuando que, según Marx, funciona sólo por la *competencia entre los múltiples capitales*. Concepto estructural éste, completamente distinto al empirista e historicista de *capitalismo de libre competencia* enarbolado por la teoría económica neoclásica y del que Lenin se hace eco como de pasada y creyendo sin consecuencias esta operación.

Adicionalmente la teoría del imperialismo de Lenin sugiere tener frente a sí la última fase del capitalismo. Lo que en el momento en que la propuso pudo tener algún viso de verdad, pues fue en 1916, en medio de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Pero a 101 años de su formulación, el capitalismo sigue en pie y, más bien, lo que se derrumbó en 1991 fue la URSS, la sociedad forjada por los revolucionarios rusos y muy principalmente por Lenin; y a su muerte por Stalin, etc. Sociedad tenida por socialista aunque cuestionada múltiplemente denunciándose como siendo, más bien, capitalismo de Estado. En todo caso, lo que hemos testificado luego de ese derrumbe, fue algo que no había dejado de suceder y llegó a culminación; a saber, el *desarrollo continuo* de la SF y de la SRPT/K en la historia y la geografía planetaria del siglo XIX, XX y XXI, hasta verse realizada la MGKM; precisamente en ocasión de la conformación del mercado mundial capitalista no en mero esbozo sino como mercado mundial maquinístico gran industrial, hegemónico hasta la fecha por la mayor potencia imperial del orbe y aún de la historia de la humanidad: Estados Unidos, y precisamente por ser la mayor potencia capitalista imperialista actual.

Otras teorías del desarrollo histórico capitalista y no sólo la de Lenin, podrían ser discutidas en forma análoga en vista de ser exhaustivos en cuanto a la tesis que sostiene la superioridad de la perspectiva histórica que nos ofrecen para la comprensión del capitalismo los conceptos de SF y de SRPT/K, núcleo que son de la teoría del desarrollo histórico capitalista de Marx. Desafortunadamente

carecemos aquí de espacio, y tal operación queda sólo indicada; así como demostrada en un caso, eso sí, modelar: el de la teoría del imperialismo de Lenin.

#### 10.

Todo lo dicho acerca del desarrollo histórico capitalista mundial mediante el desarrollo de la SF y la SRPT/K incluye el desarrollo de la SF y de la SRPT/K en Rusia. Por lo que no está por demás hacer aunque sea una breve mención, de Jacques Camatte (1975) quien llevó a cabo un estudio bien sustentado respecto al desarrollo del capitalismo en la URSS con base en el desarrollo de la SF y de la SRPT/K en ese país; y lo llevó a cabo más de quince años antes del desmembramiento de la URSS y de todo el bloque de los países llamados socialistas.

Hoy retroactivamente podemos distinguir tres grandes fases de desarrollo del capitalismo –esto es, básicamente del desarrollo de la SF y de la SRPT/K– en Rusia: la fase zarista, la de la URSS y la posterior a la caída de esta. En todos los casos, la explotación de plusvalor a la clase obrera es la constante que va creciendo y desarrollándose; mientras ese mismo crecimiento y desarrollo desencadena crisis sociales y políticas que precipitan transformaciones en la figura de la sociedad capitalista en cada ocasión. La demostración precisa de la ocurrencia de la explotación de plusvalor y su apropiación por parte del funcionariado gubernamental en el caso de Polonia y, en general, en el modelo soviético fue realizada puntual e incontrovertiblemente por Jacek Kuron y Karol Moszelewski (1968).

#### 11.

Y si nos fijamos no sólo en el proceso de desarrollo del capitalismo en Rusia o en la historia del desarrollo del capitalismo en el siglo XX, etc., sino en toda la historia del capitalismo y en las características del cuadro general que de ella obtenemos analizándola y reconstruyéndola mediante los conceptos de SF y de SRPT/K, por un lado, y el de MGK en sus diferentes versiones, por el otro, tenemos lo siguiente. Los conceptos de SF y SRPT/K nos entregan, como vimos, la *continuidad histórica* del desarrollo capitalista; pues es la realidad que estos conceptos reflejan la que estatuye dicha continuidad, la garantiza, la arraiga en el mundo y la configura cada vez. Mientras que el concepto de MGK y sus diversas versiones, nos entregan la *ambivalencia y carácter paradójico del desarrollo histórico capitalista*; y, por así decirlo, la sístole y la diástole del mismo. Pues estas dependen de la sístole y la diástole de cada media geopolítica de capital; o dicho en general, del carácter pulsátil de las mismas. Veamos.

## 12.

El caso clásico y ejemplar al respecto es el que resolvió Marx brillantemente (y al que ya aludimos más arriba), el enigma de la revolución europea de 1848 y su contrarrevolución. Pues la crisis económica en Inglaterra, desencadena la crisis económica en el continente; y esta la crisis política que pronto se transforma en crisis revolucionaria; y, por la suma de revoluciones nacionales, el resultado es la emergencia de la primera revolución internacional experimentada en el mundo y, en particular, en el capitalismo. Este proceso revela el *agotamiento de la MGK* europeo continental. La *sístole*, en la que las relaciones de producción burguesas y absolutistas prevalecientes y que han propiciado el desarrollo de las fuerzas productivas en manos de la burguesía y que incluyen entre ellas al proletariado como clase explotada y en posibilidad de devenir clase revolucionaria, esas relaciones de producción, digo, se han convertido en *trabas* del desarrollo de las mencionadas fuerzas productivas. Y es así como la crisis económica da la señal para que se desencadene el proceso revolucionario a escala internacional; pues toda la MGK se halla en su límite.

Nótese que Marx tiene ante sí esta dinámica contradictoria del agotamiento de la MGKEC, cuando la resume en su *Prólogo* a la *Contribución de la Crítica de la Economía Política de 1859*<sup>3</sup> proponiéndola como dialéctica general del desarrollo histórico y no sólo del capitalista. Pues sabe sacar la enseñanza general de materialismo histórico de la observación de la coyuntura revolucionaria que le toca testificar y en la que participó en primera línea. Luego viene la contrarrevolución en el continente, en: Francia, Alemania, Austria e Italia, etc. Pero precisamente en ocasión de la recuperación económica inglesa. Y se trata no de cualquier recuperación, sino de una singular; en la que la condición de la misma es rebasar el estrecho marco geográfico en el que se mueven los negocios capitalistas de entonces. Es decir, se trata de una recuperación que involucró la inauguración de una nueva MGK. Se trata, en efecto, de una *bisagra histórica*: del *agotamiento* de la MGKEC que llegó a un momento de asfixia: la *sístole*, y el *amanecer* de la MGKM que le dio aire fresco no sólo a la economía inglesa sino a la de todo el continente europeo: la *diástole*. Así que en vez de un desarrollo lineal y monótono como con el que se entusiasma la ideología

---

3 “En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de producción dentro de las cuales se había estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social” (Marx, 1980:5)

del progreso, tenemos esta pulsación de agotamiento y revitalización del capitalismo, esta paradoja en la que lo que parece imposible resulta posible y luego de nuevo se atasca, etc. Ocasión de múltiples confusiones y espejismos entre los agentes históricos sean revolucionarios sean conservadores.

En ese contexto, fue *actual* la revolución internacional entre 1847 y 1849 y así la anuncia el *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848, con su enjundioso lema de “*¡Proletarios de todos los países, uníos!*” (Marx, 1974). Pero se trueca en *inactual* en ese mismo año de 1849, al desencadenarse la contrarrevolución internacional. La alternancia y carácter paradójico de los tiempos del desarrollo histórico capitalista y de lo que en ellos se puede hacer o no –por ejemplo la revolución– contrasta, así, con la ideología del progreso de la burguesía y con el avance práctico tecnológico capitalista que está al servicio de la creciente explotación de plusvalor relativo y en el que aquella ideología se sustenta. Contraste que nos abre a lo que podemos nombrar *problemática Bernstein*.

### 13.

En efecto, ahí tienes a Eduard Bernstein, prominente intelectual y dirigente obrero –de esos de los que Kautzky y más tarde Lenin diría que le “exportan” la conciencia socialista revolucionaria a la clase obrera– y ahí lo tienes prisionero de la mencionada ideología burguesa del progreso oponiéndose, desde ella, a las palabras del *Manifiesto del Partido Comunista* cuando aluden a la actualidad de la revolución proletaria. “No”, dice el dirigente obrero, para añadir que el capitalismo ha progresado grandemente y la revolución no parece posible pero tampoco sería necesaria ya para mejorar la situación de la clase obrera. Sino que la nueva sociedad será el logro de la evolución del capitalismo mediante reformas, etc. Y este hombre pretende exportarle estas ideas a cientos de miles y quizá a millones de obreros cuando las pronuncia. Y en buena medida lo logra. Lástima que en este caso la exportación no sea de conciencia socialista sino de su negación bizantina con aspecto de afirmación y como pieza artística de la labor de la ideología dominante para subordinar a la conciencia del proletariado a dicha ideología, dado que la SFPT/K no ha sido suficiente para sofocar las tendencias revolucionarias espontáneas del proletariado.

Pero ahí tienes que a esta sociedad tan civilizada que según Bernstein ya puede transitar al socialismo evolutivamente, ahí tienes que le acaece por sorpresa un paroxismo de barbarie; ya que en 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, con un saldo de millones de muertos. Así que los hechos revocan su dicho; y ante los mis-

mos, Lenin quiere encontrar una salida revolucionaria recuperando hacia adelante el *Manifiesto del Partido Comunista*; y ante la crisis bélica y social que ésta desencadena, cree entrever la actualidad de la revolución sepultada por Bernstein; pero lo hace, desafortunadamente, asumiendo una visión lineal del progreso capitalista como la que la ideología del progreso figura sólo que en un sentido negativo: como progreso en la decadencia; así que forja su teoría del imperialismo como “última fase del capitalismo” y en la que la revolución proletaria es inminente. Sin percatarse que el desarrollo histórico capitalista sigue un camino paradójico y pulsátil, según ocurra el agotamiento de las MGK en que se base en un momento dado y la inauguración de nuevas.

Por eso es que ya en 1858, Marx escribe a Engels (Marx y Engels, 1972)<sup>4</sup> sobre el posible retraso que sufrirá la revolución proletaria por haberse ampliado la base geográfica en la que el capitalismo se afianza, al haber desbordado las fronteras de Europa y desarrollarse ya en Estados Unidos y en Rusia en el curso de haber esbozado ya un mercado propiamente mundial, etc., y tener ante sí inmensos territorios todavía por llenar; así que habiendo avanzado en la MGKM más allá de los lindes de la MGKEC, diríamos nosotros.

Más aún, la revolución proletaria propiamente dicha resultó imposible durante todo el siglo XX y lo que va del XXI, pues las que hemos visto han sido más bien revoluciones campesinas, con cierta participación proletaria y con vocación socialista. De suerte que la *actualidad de la revolución proletaria* sustentada por el *Manifiesto del Partido Comunista* en su momento con base en realidades incontrovertibles, e insistida por Lenin con base en espejismos y por la fuerza del posicionamiento político a contracorriente de Bernstein y aún de Kautzky que Lenin se exigía, la actualidad de la revolución, digo, de pronto no fue tal; pero algunos marxistas pos-

---

4 Cabe señalar que Marx escribe a su amigo esta carta de tan decisivos señalamientos para la geopolítica mundial del capitalismo, del desarrollo de este y de las previsiones de la revolución comunista, imbuido en la intensa impresión de una noticia reciente acerca de que el mundo ha quedado efectivamente comunicado con base en el esfuerzo de un empresario capitalista norteamericano, Cyrus Westfield, apoyado por los gobiernos de Estados Unidos y de Gran Bretaña. En efecto, el 5 de agosto de 1858 –apenas un mes antes de enviada la carta de Marx a Engels– este empresario realizó la hazaña de tender a lo largo del Atlántico Norte el cable telegráfico que por primera vez logró unir a Europa con América, pues puso en contacto a Estados Unidos con Gran Bretaña, países que ya se encontraban interconectados telegráficamente con el resto de países de sus respectivos continentes. La noticia causó sensación durante semanas a ambos lados del Atlántico y tuvieron lugar grandes festejos con discursos de la reina de Inglaterra y el presidente de Estados Unidos.

teriores y los no marxistas posteriores –prisioneros de una visión lineal de la historia capitalista tributaria de la ideología del progreso– asumen forzosamente que sí lo es; mientras algunos, más realistas pero igualmente prisioneros de la ideología del progreso aludida, asumen la idea pero con una corrección: no sería proletaria sino campesina. Y se espera de las revoluciones campesinas que sepultarán al capitalismo.

Cuando que en realidad la MGKM inactualizó a la revolución proletaria –tal y como le sugiere Marx a Engels en 1858– durante todo el tiempo en que no llenara su vasto espacio con relaciones de explotación capitalistas; y mientras en vista de hacerlo, destruya y oprima inmensas poblaciones campesinas; así que estas no pudieron sino contestar contra el capitalismo revolucionariamente.

Pero, ciertamente, habrá que reconocer que hasta hoy por sobre cualquier apariencia en contrario, cada una de las revoluciones campesinas ha sido un formidable instrumento de desarrollo del capitalismo, si bien altamente contradictorio y que lo amenazan de muerte cada vez.

#### 14.

Y entonces podemos recordar –con el inciso 6 del capítulo 13 del tomo I de *El capital*– que las revoluciones campesinas pueden encontrarse subsumidas al desarrollo histórico capitalista y ser instrumentos del tupimiento de la MGKM hasta lograr construir un mercado mundial capitalista.

Y ahí tienes que un mercado mundial maquinístico gran industrial o específicamente capitalista industrial se ha conformado, y la MGKM se encuentra ya bien tupida en el momento en que se cumplen 150 años de la publicación del tomo I de *El capital*. Así que nos encontramos en un momento altamente paradójico, pues el tupimiento de la MGK indica que la revolución proletaria es actual y, precisamente, como revolución mundial. Así que nunca ha sido más actual el lema del *Manifiesto del Partido Comunista* de “*!Proletarios de todos los países, uníos!*” pero en medio de la civilización más vasta de la historia y que es una civilización industrial científico tecnológicamente afianzada, se vive un momento de degradación mundial generalizada que pone en ridículo la vigencia de la ideología del progreso o la sitúa en el mundo del *kitsch* de la moda o de las grotescas promesas de campaña de un Trump o de un político priista.

Vivimos los tiempos de una *degradación civilizatoria mundial*, de la que hay que dar cuenta y que no puede sino ser el correlato de un formidable *retroceso histórico* y de un consiguiente retroceso histórico de la revolución proletaria mundial, su *suspensio relativo*.



Misma que de todas maneras se debate por nacer dado el asfixiante agotamiento de la MGKM, tal y como no pudo sino estallar la revolución democrática burguesa internacional de 1848 en ocasión del asfixiante agotamiento de la MGKEC. Con la diferencia de que en ocasión de esa asfixiante situación para el capitalismo, este logró desencadenar una contrarrevolución triunfante basado en una recuperación económica que pudo ocurrir gracias al espacio geográfico virgen con el que pudo contar dando, así, inicio a la vigencia de la MGKM; mientras que ahora es precisamente esa MGK la que se ha agotado y no hay más espacio hacia el cual puedan diluirse y amainarse las contradicciones del modo de producción capitalista planetario cada vez más monstruosas.

Para resolver estas magnas contradicciones que se ofrecen con la forma de *paradojas y acertijos histórico prácticos*, dado que son hijas de la dialéctica de las MGK, salen a nuestro auxilio los conceptos de la subsunción del trabajo bajo el capital. Pues son el núcleo de cualquier desarrollo histórico habido y posible del capital.

## 15.

La cuestión es que la SRPT/K de medida planetaria está logrando afianzar el dominio del capital industrial pero a costa de generar una crisis ambiental sin precedentes y que pone en peligro la vida humana sobre el planeta entero; y es una crisis que se acompaña de una crisis de salud y de una crisis alimentaria planetarias sustentadas en los valores de uso nocivos contenidos en las mercancías que producen por toneladas los múltiples capitales industriales; así que, en realidad, está en curso hace décadas una crisis múltiple y no sólo las tres aludidas; y que dicha crisis múltiple se monta hoy sobre el lomo de la segunda crisis económica mundial que estallara en septiembre de 2007 y que no se resuelve aún. Dichos valores de uso nocivos enferman y matan a sus miles de millones de consumidores conforme el capital mundial se embolsa las ganancias del caso, billones de plusvalor explotado a la clase obrera mundial.

Así que lo que de fondo tenemos es una SRPT/K basada en un tipo peculiar de tecnología, una tecnología capitalista nociva (TKN) pues sistemáticamente produce valores de uso nocivos para los seres humanos en forma directa o indirecta. Y todo mientras destruye el valor de uso del medio ambiente planetario, la biosfera entera. He aquí el retrato de la SF y de la SRPT/K globales, he aquí el retrato del *capital total* del planeta en su guerra totalitaria contra el valor de uso en todas sus formas como medio para luchar contra el obrero total planetario. De suerte que el capital total se configura como un *gestell* totalitario como no lo imaginaron ni Carl Schmitt

(1931)<sup>5</sup>, forjador de la noción de *gestell* para describir al Estado nazi (por él llamado Estado Total) ni Martín Heidegger, que retomó dicha noción para dar cuenta del aparato tecnológico moderno hacia 1937, año en que redactara su célebre “La Pregunta por la Técnica” (Heidegger, 1997).

En síntesis, se trata de una SRPT/K más compleja que la clásica pues prosigue la misión de aquella de establecer el sistema automático de máquinas cada vez de modo más acucioso. Pero como es más compleja por reunir determinaciones adicionales a la de desarrollar las fuerzas productivas técnicas de la humanidad en vista de explotarle la mayor cantidad de plusvalor relativo (y absoluto) a la clase obrera, y como dichas determinaciones consisten 1) en plasmar simultáneamente valores de uso nocivos como soporte forzoso del plusvalor, así que logrando someter a las fuerzas productivas de la humanidad para convertirlas en fuerzas productivas del capital, pero 2) sólo a costa de deprimir a estas fuerzas hasta el punto de ya no ser fuerzas productivas de la humanidad o casi, sino sólo TKN que es patológica crecientemente para la humanidad y aún letal pues altera el metabolismo humano de modo vicioso sometiéndolo a las necesidades de la acumulación de capital; de modo que 3) el consumo humano se encuentre química y energéticamente subsumido a los valores de uso nocivos que vomita dicha SRPT/K compleja, por todo ello, no podemos sino señalarla como una SRPT/K no sólo compleja sino *complicada* en un sentido patológico, como cuando una gripe se complica deviniendo en pulmonía y pone en peligro la vida del paciente o lo mata. Y como precisamente está *SRPT/K complicada* cumple su cometido de explotar plusvalor asociándolo sistemáticamente al valor de uso nocivo y crecientemente nocivo que termina por subsumir realmente el consumo humano bajo el capital –por dichas razones a la SRPT/K que tiene este poder de someter el ciclo entero y redondo de la reproducción de la sociedad y que va de la producción hasta el consumo pasando por el proceso de circulación en el que logra realizar el plusvalor contenido en las mercancías sólo con la condición de que el valor de uso que contienen sea nocivo– no puedo sino nombrar a esta novísima *SRPT/K complicada* que es la propia y correspondiente con la MGKM que envuelve al planeta sometiéndolo al dominio del

---

5 “Jean-Pierre Faye (1972) marcó la genealogía del término en cuestión cuya génesis se encuentra en la Italia de Benito Mussolini con la expresión “*Stato totalitario*”, luego difundida en Alemania a través del concepto “*totale Staat*” –por el que tanto hicieron Schmitt y su discípulo Ernst Forsthoff– y, finalmente, en la España de Primo de Rivera y de Francisco Franco se utilizó el término Estado totalitario” (Laleff Ilieff, 2015).

capital industrial, no puedo sino nombrarla, digo, SRCK (Veraza, 2008). Pues ese es su resultado esencial constante y funcional: subsume realmente el consumo.

## 16.

En síntesis, *la época de la degradación civilizatoria mundial es la época de la SRC/K y la del mercado mundial maquinístico gran industrial, así como de la MGKM completada, al tiempo en que es la época de la proletarización de la humanidad<sup>6</sup> entera y de la actualidad de la revolución proletaria paradójicamente puesta en suspenso por el efecto de los múltiples valores de uso nocivos alimentarios, comunicacionales, políticos, urbanísticos, arquitectónicos y culturales en general incluyendo los científicos, etc.* -en fin desde los que alimentan al cuerpo hasta los que alimentan el espíritu- generándose una psicología social y una sociabilidad y una política cada vez más degradadas y nocivas sustentadas en la caterva de fetichismos y encubrimientos capitalistas acostumbrados, a los que se suma un nuevo fetichismo hasta entonces inexistente en la sociedad burguesa, el *fetichismo có-sico*<sup>7</sup> propio de la situación de SRC/K; caracterizado porque en él no es la mercancía sino la cosa misma en tanto valor de uso nocivo la que trastorna la conciencia de los agentes sociales y, ahora, de un modo radical; pues trastorna el principio de placer<sup>8</sup> erotizando a las cosas (es decir, sugiriendo que producen satisfacción como la que produciría un sujeto humano a otro en un sentido metabólico) y famelizando a las sujetos humanos (es decir, sugiriendo falazmente que estos son objetos de hambre, esto es que sólo son aptos para producir un placer como el que producen los alimentos, la defecación y en general las cosas que alivian toda hambre o necesidad básica: *Anankē*<sup>9</sup>) así que se establece o incrusta una equivocidad, un *quid pro quo* constante, en las vidas de los seres humanos que, sumidos en este contraste equívoco de erotización y famelización, frustra y deprime las vidas, torciendo el florecimiento magno de *Eros* hacia la figuración falaz de la existencia de *Tánatos como presunto destino y esencia ontológica del ser humano y de la realidad toda*. Error en el que cayera Freud ante el espectáculo de las matanzas ocurridas durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918) postulando en su

---

6 Véase: Veraza, 2008:23-65

7 Véase: Veraza, 2008:121-125.

8 Véase: Freud, 1970.

9 Véase: Freud, 1972a, en donde Freud distingue el principio de placer (*Eros*) respecto de las necesidades básicas y el trabajo que es desplegado para satisfacerlas; y a esta combinación la denomina *Ananké*, que significa en griego necesidad.

*Más allá del principio de placer* de 1920 (Freud 1972b), la presunta existencia de un principio de muerte (o *Tánatos*) más profundo y anterior –según él– que el principio de placer, en tanto rectores de la mente humana. Cuando que de lo que se trataba era de un fenómeno realmente existente pero no ontológico<sup>10</sup> sino históricamente forjado por la sociedad capitalista: el torcimiento de *Eros* o principio de placer, con base en una cultura de represión y manipulación sexuales, la más compleja de la historia. Y bien, el fetichismo cóscico radicaliza la tanatización de la vida más allá de las interacciones sociales y sexuales contradictorias; pues lleva a cabo el torcimiento de *Eros* o principio de placer a partir de los efectos fisiológicos –y sus correspondientes consecuencias psicológicas– provocados por el consumo de valores de uso nocivos, en cuyo cuerpo se proyectan las relaciones de producción burguesas y ya no sólo en la forma mercancía como un todo.

Así que el fetichismo cóscico propio de la SRC/K es *famelización de los sujetos y erotización de las cosas* sólo en vista de lograr ser *tanatización de la vida humana* para, sólo así, garantizar el dominio del capital industrial a costa de la nihilización entera de la vida y la negación y autonegación de los sujetos humanos; pues estos quedan prisioneros en la obsesiva pretensión –que tuerce al principio de placer y, con él, todo el criterio racional– de que sólo un lleno de cosas siempre cada vez más nocivo será el que salve el sentido auténtico de la experiencia.

La conciencia revolucionaria bajo tales condiciones y la práctica correspondiente, no pueden sino ser equívocas en la exacta medida en que se van intensificando en el curso de la crisis capitalista múltiple pero, siempre, sobre la base de la crisis del marxismo. Misma que no es sino la conformación secular de la conciencia revolucionaria como valor de uso nocivo para el sujeto que la enarbola, la subsunción de la conciencia revolucionaria de la clase obrera a la ideología dominante del modo más puntual. Un curioso ejemplar de la SRC/K por demás estratégico para el dominio capitalista.

Pero todo este *gestell* totalitario de valores de uso nocivo cuyo consumo está subsumido realmente bajo el capital, es contradictorio en grado extremo y las crisis parciales y las integrales de toda su composición lo fastidian de continuo, así que el pensamiento crítico recupera la lógica y la iniciativa una y otra vez, combatiendo el dogmatismo y las modas ideológicas fáciles que pseudo critican dicho dogmatismo sólo para renovarlo y sustituirlo, etc., al tiempo en que la práctica rebelde se confronta con las diversas formas de dominación y

---

10 Véase: Reich 1980

de SRC/K desde la alimentaria hasta la política pasando por la sexual y la cultural en general, etc. La revolución proletario comunista mundial está en curso y es cada vez más consciente de sí y de la naturaleza de su enemigo que de continuo la frena, desvía y desvirtúa intentando suspenderla y aún abolirla.

### 17.

Mientras tanto se hace valer, no obstante, el efecto productivo deletéreo de la TKN, fundamento de la SRC/K. Que no es otro que el *retroceso histórico* correlato de la degradación civilizatoria mundial que aqueja al mundo: todos esos usos y costumbres, valores y condición fisiológica y psicológica torcidos que en toda comunicación y consumo se enquistan centrados por los valores de uso nocivos. Mientras la TKN hace retroceder todas las metas del progreso social auténtico y, sobre todo, la meta comunista verdaderamente humana o plena, la descubierta y anunciada por Marx y Engels, superadora tanto del comunismo primitivo como de las sociedades clasistas, en especial del capitalismo. Ya habiendo generado el calentamiento global, la TKN demuestra su poder anti histórico y anticomunista patentemente; muestra la *gran masa de de peso muerto y mortificante* (capital constante) que la humanidad tiene que remontar como para establecer una sociedad liberada de capitalismo y afirmativa de la reciprocidad y la creatividad humanas. Por lo que ahora el programa social de la revolución –que deberá ser integral y no sólo económico y político, dada la presencia de la SRC/K– debe complementarse con un programa no sólo ecológico restaurador sino, además, con un *programa tecnológico de conversión progresiva del aparato tecnológico capitalista nocivo* en un aparato de fuerzas productivas técnicas propias de la humanidad no sólo ambientalmente propicio sino también no patológico para los humanos. En la inteligencia de que la TKN es la base del *gestell* totalitario capitalista (GTK) de producción nociva y consumo sometido realmente al capital, así que un segmento se articula con otro y otro con otro hasta garantizar su reproducción y perpetuación. Así por ejemplo, la producción de soya transgénica no sólo destruye la salud de los consumidores nacionales o internacionales y el medio ambiente genéticamente considerado, sino que crea dependencia de la economía nacional al comercio mundial de soya transgénica y a sus caprichosos dictados, eso sí, siempre funcionales con la reproducción y endurecimiento del dominio capitalista imperialista. Así que la elección para afianzar la soberanía nacional debe considerar en cada caso –y no sólo en el de la soya transgénica– estas dependencias y articulaciones que la contravienen, a fin de no crear un despropósito creyendo que se hace un buen negocio a

beneficio del pueblo, etc. De ahora en adelante, tal es la alternativa para cualquier gobierno revolucionario o siquiera que busque lograr el desarrollo independiente y soberano de su pueblo. Y no cabe aplicar aquí dogmatismos ni antiecológicos ni ecologistas sino que cada caso debe ser sopesado en sus pros y contras concretos tanto políticos como ambientales y salutíferos.

#### 18.

Pero la SRPT/K involucra de suyo una SFPT/K y ambas involucran articulaciones de formaciones políticas de control social sometiente o simplemente dicho, de opresión política. Y la SRPT/K complicada o SRC/K no es la excepción, creará y ya crea de suyo formas totalitarias de política enmascarada de consumismo democrático. Todo lo cual se compagina bien con el gran descubrimiento de Marx al respecto (1971b: 71, 73): que el capitalismo tiende por si mismo reformándose o como resultado de una revolución social fallida, al establecimiento del *gobierno despótico de la producción* (GDP). Forma totalitaria de organización más o menos planificada de la economía a partir de un organismo estatal central; y que Marx llama la atención acerca de que los socialistas pueden fácilmente confundirla con la asociación de los trabajadores libres auténtica (Marx, 1971b:73). Sería una forma de SF del organismo social bajo el capital sustentado, precisamente, en una cierta figura de SFPT/K. Por ello, es necesario que la propuesta socialista subraye y exalte o ponga en relieve teórica y prácticamente su carácter democrático inherente; pues es mediante democracia directa a nivel de la gestión productiva (consejo obrero o soviét obrero) que se destruye el comando del capital y todas las características de la SFPT/K que dependen de ella. Y análogamente, es mediante democracia representativa y democracia directa integradas en la gestión política de la sociedad como es posible desestructurar la organización política despótica de la sociedad ejercida por cualquier gobierno burgués, incluido el totalitario GDP. En efecto, la dictadura del proletariado es la “universalización de la democracia”, dicen Marx y Engels en el MPC, para que nadie se mueva a equívoco y no lo confunda con el GDP.

#### 19.

Nota pertinente: la democracia representativa es el logro histórico y el signo propio de la sociedad burguesa, cuando ha logrado desarrollarse hasta la forma política de la república democrática burguesa, por supuesto, sustentada en la más amplia SFPT/K adherida a la SRPT/K dominante en la economía. Pues bien, no se trata de retroceder respecto de este gran logro histórico sino de generalizar la democracia.

Primero, subvirtiendo la SFPT/K, como dijimos, y añadiendo a todo nivel formas de gestión política de democracia directa, como también dijimos. Pero esto, aunque necesario, no es suficiente.

Pues la democracia representativa permanecería siendo dominante en la sociedad, lo que tarde o temprano crea concentraciones de poder político o ya les sirve; mismos que pronto se establecen como grupos de burgueses más o menos cercanos o lejanos del modelo clásico. La democracia representativa sin ser lo mismo que democracia burguesa tiende a generarla cuando es predominante.

De modo que la irracional desconfianza ante la democracia representativa entre parte de la izquierda, tiene en este punto motivo racional. Pero el camino revolucionario auténtico consiste, precisamente, en recuperarla en el contexto de la universalización de la democracia. Y ello sólo tiene una figura consecuente posible: que la democracia representativa no domine a la directa –que así es como se presenta su relación en las sociedades burguesas de cualquier cuño– sino que sea la directa la que domine a la representativa, pues ambas son imprescindibles y la directa no puede simplemente sustituir a la representativa; mientras que sí puede existir democracia representativa sin directa para afianzar el poder de la burguesía. O dicho de otra manera, se trata no de establecer la democracia directa en paralelo con la representativa o a esta sobre aquella, sino de establecer un régimen de *democracia directa mediante democracia representativa* (DdmDr)<sup>11</sup>. Mientras que la forma burguesa clásica es la inversa, de democracia representativa mediante democracia directa (DrmDd).

## 20.

Ahora bien, si el *qué* del caso –la universalización de la democracia como significado de la dictadura del proletariado– está perfectamente formulado por Marx y Engels implicando (1974b) la coordinación de la democracia directa con la representativa, no pasa lo mismo con el *cómo*. Sino que hasta ahora este ha sido un enigma o un problema no resuelto. Y ni la Comuna de París (Gobierno representativo democrático) ni la Revolución de Octubre (soviets o consejos de democracia directa) lo pudieron resolver, no obstante sus respectivos aportes.

Sorprendentemente ha sido la experiencia de una revolución tan profunda como lo fue la de la Gran Revolución Francesa, la que presentó los términos políticos del problema en la forma extrema requere-

---

11 Véase: Veraza, 2014

rida para que resultara claro y pudiera, por ende, encontrársele solución. La apuntó primero el gran demócrata Jean Paul Marat (1793) hacia 1789; y por apenas pocos días la tuvo ante sí sin poder tematizarla, Graco Babeuf (2014) hacia 1797, poco antes de ser guillotinado. Y entre ambos, en 1792, fue Sade quien intelectualmente bien formado de manera autodidacta y con honda convicción libertaria forjada con hierro candente en su cuerpo y espíritu en la cárcel contra sus carceleros y sometedores oligárquico absolutistas diversos –desde su suegra hasta el rey– que le impusieron durante 13 años un castigo para el que carecía de méritos suficientes, fue Sade (1969), digo, quien pudo recoger el esbozo de Marat y llevarlo consecuentemente hasta una formulación precisa, tematizada y coherente, que se resume como queda dicho: DdmDr.

## 21.

Y aún resolvió *el cómo de este cómo*. En efecto, ¿cómo lograr que el pueblo organizado democráticamente de modo directo controle o domine a la Asamblea Nacional de representantes democráticos, como para que estos no se conviertan de representantes en señores del pueblo, esto es, en sus dominadores encubiertos? Respuesta:

Que los legisladores bien preparados como están como para formular las leyes lo hagan; pero que no sean ellos quienes las promulguen o decidan su aplicación sino el pueblo. Y para ello, puesto que el pueblo no tiene la formación necesaria ni para formular las leyes ni para discutir las bajo su forma conceptual general, entonces, que le sean entregadas por los legisladores en su formulación general y particular y perfectamente bien ejemplificadas; pues así el pueblo ya puede discutir y decidir si le son convenientes o no y puede, así, rechazarlas para que las modifique el cuerpo legislativo o de especialistas del caso o aceptarlas para que se apliquen.

De esta manera el pueblo se mantiene soberano en todo momento y la democracia de representantes bien preparados sirve al pueblo; de suerte que ahora sí, la democracia directa se realiza mediante la labor de la democracia representativa: DdmDr. Con lo cual la SF de la política bajo el capital y la SFPT/K pueden ser efectivamente revolucionadas para conformar la dictadura del proletariado y aún la sociedad socialista que dicha dictadura proletaria prepara.

De otra manera, si sólo se logra desestructurar la SFPT/K mediante la democracia directa consejista, no importa cuán a fondo se logre esto, la SF política bajo el capital (Estado de clase y régimen democrático burgués representativo, etc.) por su propia fuerza revertirá el logro consejista en la gestión productiva; pues la coordinación de consejos democráticos directos la ejercen representantes



que se burocratizan o que se enseñorean sobre el proceso. De suerte que reponen la SFPT/K. Tal y como sucedió en la experiencia de la URSS revirtiéndose, primero parcialmente, la práctica de “todo el poder a los soviets” todavía en vida de Lenin (1924) y, luego, completamente a partir de la larga gestión brutal de Stalin en adelante hasta la caída, en 1991, del gobierno despótico de la producción que fuera la URSS.

*Cómo se ve, la cuestión por la SF y por la SRPT/K, es la cuestión por la CEP en su fundamento radical y posibilidades de desarrollo – hasta los conceptos de MGK o hasta el de SRC/K– y por ende la cuestión por la revolución comunista auténtica o afianzada por la DdmDr en vista de efectivamente realizar la universalización de la democracia. Es decir, son los conceptos que permiten descubrir –y desarrollar consecuentemente– un Marx para el siglo XXI en vista de su reencontro con la humanidad mundializada, de la que nuestra América es parte decisiva.*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Babeuf, Francisco Noel 2014 *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos* (Ediciones Godot).
- Bernstein, Eduard 1982 *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (Siglo XXI: México).
- Bolívar, Echeverría 1986 *El discurso crítico de Marx* (México D.F.: Editorial ERA).
- Bujarin, Nikolái 1972 *El imperialismo y la economía mundial* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Bujarin, Nikolái 1975 “El imperialismo y la acumulación del capital” en Rosa Luxemburgo y Nikolái Bujarin *El imperialismo y la acumulación de capital* (Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente).
- Camatte, Jaqces 1975 *Comunidad y comunismo en Rusia* (Madrid: Editorial Zero).
- Freud, Sigmund 1970 *Tres ensayos sobre la sexualidad* (Madrid: Alianza Editorial).
- Freud, Sigmund 1972a *El malestar en la cultura* (Madrid: Alianza Editorial).
- Freud, Sigmund 1972b *Más allá del principio de placer* (Madrid: Alianza Editorial).
- Heidegger, Martin 1997 “La pregunta por la técnica” en *Filosofía, ciencia y técnica* (Santiafo de Chile: Editorial Universitaria).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1968 *Ciencia de la Lógica* (Buenos Aires: Editorial Solar-Hachette).

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2014 *Censos Económicos 2014* en <http://www.inegi.org.mx/>
- Marat, Jean-Paul 1973 *Textos escogidos* (Barcelona: Labor).
- Marx, Karl, 1971a *El capital. Resultados del proceso inmediato de producción* (México: Siglo XXI).
- Marx Karl 1971b *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1972 “Carta de Marx a Engels del 8 de octubre de 1858” en Marx, Karl y Engels, Friedrich Correspondencia (México: Ediciones de Cultura Popular) Tomo 1.
- Marx, Karl 1973 *El Capital* (México: Siglo XXI Editores) Tomo III, 3 vols.
- Marx, Karl 1974a Manifiesto del partido comunista en *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) 3 tomos.
- Marx, Karl 1974b “III. Literatura socialista y comunista” en *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) 3 tomos.
- Marx, Karl 1975 *El Capital* (México: Siglo XXI Editores) Tomo I, 3 vols.
- Marx Karl 1976 *El capital* (México: Siglo XXI) Tomo II, 3 vols.
- Marx, Karl 1980 *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl s/f *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (Moscú: Ediciones en Lenguas extranjeras).
- Marx, Carlos y Engels Federico 1966 “De mayo a octubre [de 1850]” en *Escritos económicos varios* (México:Grijalbo).
- Modzelewski, Karol y Kuron, Jacek 1968 ¿Socialismo o burocracia? Carta abierta al partido Obrero Unificado Polaco (Paris: Published by Ruedo Ibérico).
- Laleff Ilieff, Ricardo J. 2015 “Schmitt y la paradoja del Estado Total” en *Discusiones Filosóficas*, Año 16, Nº 26, enero-junio.
- Lefebvre Henri 2013 *La producción del espacio* (Madrid: Capitan Swing).
- Lenin, Vladimir I, 1960 *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Moscú: Editorial Progreso).
- ONU 2015 *United Nations, World Population Prospects, the 2015 Revisión* (Department of Economic and Social Affairs) En <<https://esa.un.org/unpd/wpp/Download/Standard/Population/> y <http://countrymeters.info/es/World/>>
- Reich, Wilhelm 1980 “El carácter masoquista” en *Análisis del carácter* (Buenos Aires: Paidós).
- Sade, Marqués de 1969 *Escritos filosóficos y políticos* (México: Grijalbo).

- Schmitt, Carl 1931 "Hacia el Estado total" en *Revista de Occidente* (Madrid) N° 95, mayo.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 1999 *Revolución mundial y medida geopolítica de capital. A 150 años de la revolución de 1984* (México, D.F.: Itaca).
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 2004 *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI* (México, D.F.: Itaca).
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 2007 *Leer El Capital hoy. Pasajes selectos y problemas decisivos* (México:Ítaca).
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 2008 *Subsunción real del consumo bajo el capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea* (México: Editorial Itaca).
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 2013 *El sentido de la historia y las medidas geopolíticas de capital. Crítica a intérpretes del Manifiesto del partido comunista* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge 2014 *El otro Sade. Democracia directa y crítica integral de mdernidad (Los escritos políticos de D. A. E. De Sade. Un comentario)* (México: Itaca).

Roger Landa

## **LA ALIENACIÓN COMO TEORÍA DEL PODER EN *EL CAPITAL***

**A 150 AÑOS DE SU PUBLICACIÓN**

Cualquier lector o lectora que conozca algo de historia del marxismo, de inmediato podría relacionar el título del presente capítulo con las discusiones de antropología filosófica que se sucedieron con fuerza a partir de la década de los sesenta y que giraron, principalmente, en torno al humanismo marxista y sus distintas fundamentaciones incluyendo, claro está, la cuestión de la alienación y la “esencia” del hombre. También podría relacionar el tema planteado con los textos juveniles de Marx, en especial los *Manuscritos económico-filosóficos del 48*, que en buena medida ocuparon la centralidad de la discusión anteriormente aludida y que contienen formulaciones sobre la alienación que aún hoy son objeto de debates acalorados.

Quiero advertir que mi intención no es retomar algún debate desgastado u olvidado. Antes bien lo que busco es presentar de manera indicativa una lectura sobre el poder y más específicamente sobre la dominación en la formación económica capitalista, de acuerdo como lo presenta Marx en el Libro I de *El Capital*. Ahora, ¿Qué tiene que ver la alienación con ello? Pues bien, lo que trataré de mostrar es que la categoría de alienación permite articular una lectura del poder en Marx que aún no ha sido totalmente explorada y que reviste una importancia significativa en la actualidad. Dicho sea de paso, no preten-

do afirmar que esta sea ¡la interpretación de Marx mismo! Antes bien, estoy consciente de que la pregunta por el poder me lleva a leer el libro I de *El Capital* desde la experiencia concreta de la Revolución Bolivariana y los conflictos emancipadores en su seno; ello, teniendo como horizonte hermenéutico la historicidad de conformación de América Latina y el Caribe en la larga duración del capitalismo. Evidentemente y como encontrará el lector o lectora que llegue al final, mi respuesta en estas páginas dista de ser completa. Empero, ellas constituyen el inicio de un largo camino por clarificar puntos que considero fundamentales para repensar el problema del poder desde los desafíos que plantea la transición socialista. De momento, sólo quiero armar un esquema mínimo de interpretación de la cuestión aludida e indicar su desarrollo posible.

### **LA ALIENACIÓN: DEFINICIÓN PRELIMINAR**

Entiendo por alienación la categoría que expresa la síntesis del proceso histórico mediante el cual las condiciones de producción y reproducción de la vida real de una comunidad son subordinadas al metabolismo del capital. Dicho proceso tiene, si se me permite la expresión, dos momentos. Un momento que podría llamar de desestructuración del patrón de producción y reproducción anterior que conlleva a su subordinación extra-económica; y otro momento que puede seguir o ser concomitante a este (superponerse, entrelazarse, etc.) y cuyo contenido es la reproducción en escala ampliada de las condiciones de existencia/valorización del capital. Ambos momentos son expresión fáctica del ejercicio del poder de un bloque de clases dominantes sobre otras clases subalternas.

Esta definición que acabo de transcribir busca presentar la noción de alienación como categoría articuladora. Es decir, que en su desarrollo abstracto en tanto categoría, e histórico en tanto proceso real, la alienación remite a una serie de otras categorías y procesos que permiten la construcción de una teoría del poder, más precisamente de la violencia y la dominación sobre el trabajo vivo tal y como se produce en la formación capitalista. Entiendo por formación histórica la forma en que una sociedad objetiviza la producción, reproducción y desarrollo de la vida real de los sujetos de la comunidad o comunidades que la conforman. Pueden entenderse a las formaciones históricas<sup>1</sup> como sistemas sociales concretos, donde se cumplen ciertas leyes de desarrollo y evolución social de manera particular en tanto son expresión de la formación en general de la que se trate. Dado que se habla-

---

1 Utilizaré como sinónimos las distintas expresiones formación social, formación socio-económica, formación histórica o simplemente formación.

mos de la forma en que una sociedad objetiviza la vida, la formación económico social incluye la totalidad de la relaciones involucradas en la producción, reproducción y desarrollo de la misma; producción inmediata de la corporalidad de la vida de los sujetos; reproducción de dicha corporalidad en las instituciones sociales como permanencia de la misma –incluida la estabilidad en su reproducción–; y desarrollo de las capacidades humanas hacia niveles superiores de vida dentro de los límites de la formación y el metabolismo por ella impuesto.

Aquí abordaremos la formación capitalista entendiéndola metodológicamente como una formación en general que puede tener desarrollos particulares. Así, lo que en general la caracteriza es que las relaciones de producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos en sus procesos de objetivación están subordinadas a la relación capital, por consiguiente, son parte de su metabolismo de revalorización constante. De allí que, en dicha formación, objetivación y alienación se identifiquen de manera creciente y van generando un proceso de fetichización de las relaciones de la vida real de la comunidad que se impone por encima de la conciencia y voluntad de las y los sujetos que la conforman. Según se vayan subordinando distintos campos prácticos de la vida de dicha comunidad, de manera concomitante, se producen distintas contradicciones o dimensiones de una misma contradicción.

Pues bien, aquí abordamos la formación histórica capitalista y más específicamente el proceso histórico mediante el cual ella subordina a otras formaciones sociales previas a ella; previas en el sentido que otorgan los presupuestos ontológicos, pero también históricos sobre los cuales ella se irá desarrollando e irá estableciendo su propio metabolismo.

## **EL PODER COMO POTENCIA ECONÓMICA: LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA**

El conocido y por demás valioso capítulo XXIV del Libro I de *El Capital* titulado “La llamada acumulación originaria”, nos plantea de entrada dos preguntas fundamentales. Primero, ¿existe *una* acumulación originaria, en el sentido de *una forma* específica en que se produjo esta? Y segundo, ¿a qué llamamos acumulación originaria? Es decir, ¿es claro y distinto el significado del concepto y la realidad a la cual nos remite?

Al leer el capítulo en cuestión lo primero que salta a la vista es que no estamos ante una construcción categorial como en el capítulo sobre la mercancía o sobre el plusvalor relativo y absoluto. Se trata más bien de un capítulo que hace énfasis en lo histórico (como por ejemplo el cap. XIII “Maquinaria y gran industria”) Si nos fijamos,

Marx, antes de mostrar *una forma* determina de cómo se produce la “acumulación originaria”, acepta que estamos ante un conflicto multidireccional o, a su decir, ante una “serie de procesos históricos” (Marx, 2012:893). En particular, se trata de los procesos históricos involucrados en la *escisión* entre los trabajadores y las condiciones de realización de su trabajo.

De entrada, estos procesos son observados metafóricamente como el pecado original de la teología, es decir, la acumulación originaria se encuentra como el *presupuesto* del modo de producción capitalista; y no hablamos de cualquier presupuesto, sino de su mismo “punto de partida” (Marx, 2012:891<sup>2</sup>). Si recordamos el capítulo sobre “La transformación del dinero en Capital”, Marx ya había asentado que el presupuesto del modo de producción capitalista es la existencia en la esfera de la circulación de dos sujetos que se encuentran en condiciones iguales: el comprador de mercancías y el vendedor de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo. Ambos “se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismo derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales” (Marx, 2012:204).

Es decir, el presupuesto necesario para que se desarrolle la producción capitalista es la existencia antagónica de dos bloques de clases sociales: el de las clases de poseedores de dinero, medios de producción y subsistencia, y el de las clases poseedoras de fuerza de trabajo. Al hablar sobre la acumulación originaria como pecado original, Marx retoma esta misma idea:

El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser transformados en capital. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy di-

---

2 Aunque no lo desarrolle en este momento, resulta valioso señalar que la referencia que hace Marx al mito fundante del pecado original no es casual (Dussel, 2007). Antes bien, se trata de la construcción de un discurso teológico con sentido metafórico donde la relación expresada por el pecado original: “Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano”, condiciona *a priori* y de manera a-histórica la relación de dominación entre clases: “se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado” (Marx 2012:891). Sin embargo, para Marx, el pecado original puede ser entendido como una relación histórica sin perder su sentido teológico, donde el pecado original será interpretado como la violencia del capital (los métodos de la acumulación originaria) sobre la clase trabajadora y el orden social injusto que se crea a partir de ella. Véase: Dussel, 2007:158-164

ferentes de poseedores de mercancías; a un lado los propietarios del dinero, de medios de producción y de subsistencia [...] al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo (Marx, 2012:892).

Sin embargo, aquí Marx agrega algo más. Algo que no es visible en la circulación, pero tampoco en la misma producción cuando esta se observa ya consolidada en un país capitalista como la Inglaterra de la cual él se ocupa con mayor detalle. Me refiero a un elemento histórico que, por ser tal, es también político. El mito de la economía política sobre el pecado original es conocido incluso en la actualidad, pues aún se le escucha repetir como verdad inconmensurable de voz de las mismas clases subalternas:

En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primero acumularon riquezas y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa –que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas– y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace bastante tiempo (Marx, 2012:891-892).

En verdad, como sabemos, la historia real es bastante alejada del mito idílico, pues “los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos” (Marx, 2012:892). ¿Qué es lo que realmente actúa en ella? “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (Marx, 2012:892). Nos hallamos, por consiguiente, con un hecho originario: *la formación capitalista necesita de la violencia como mediación para escindir al trabajo vivo de sus condiciones de producción y reproducción*. Por consiguiente, el ejercicio del *poder* como violencia está al origen de la formación capitalista: es el proceso histórico de separación del trabajo vivo de sus condiciones de producción y reproducción.

La naturaleza –comenta Marx– no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otras personas que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al ámbito de la historia natural, ni tampoco es una relación social común a todos los períodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastrocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social (2012:206).



Es precisamente este resultado histórico, de donde surgen las clases trabajadoras y las clases poseedoras en la formación capitalista, la síntesis de los distintos procesos que confluyen en la acumulación originaria, ella no es, “por consiguiente, más que el proceso de escisión entre productor y medios de producción” (Marx, 2012:893). Es en este sentido que se puede entender que el ejercicio del poder como violencia sea una “potencia económica” (Marx, 2012:940), pues es ella la que permite crear las condiciones sobre las cuales se va a desarrollar la relación del capital hasta convertirse en sistema mundial. Lo que habría que revisar, entonces, son las características que adquiere esta violencia en su multidireccionalidad.

### **SUBORDINACIÓN DEL TRABAJO VIVO COMO VIOLENCIA: MULTIDIRECCIONALIDAD EN EL EJERCICIO DEL PODER**

Si bien la violencia es, en cuanto potencia económica que separa a los productores de sus condiciones de producción, “la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva” (Marx, 2012:940), hay que tener en cuenta que la “expropiación que despoja la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso”, y que dicha expropiación “adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases” (Marx, 2012:895). ¿Por qué la expropiación de la tierra al trabajo es el fundamento del proceso? ¿De qué fundamento habla Marx Aquí?

En una palabra, si la tierra es la madre de toda la riqueza social, no es de extrañar que su expropiación –y consiguiente mercantilización– sea el punto de partida de la violencia originaria del capital. Y si, por su parte, el trabajo es el padre de dicha riqueza, este debe encontrarse de manera “libre” en la circulación para poder ser adquirido en función de la valorización del capital (compra-venta de la mercancía fuerza de trabajo). Se entiende por consiguiente que, al origen, el capitalismo esté fundado en la expropiación masiva de la población rural: separación del trabajo vivo de su base material históricamente conformada; y eso tanto en el centro del sistema como en su periferia colonial. En realidad, el patrón del poder moderno/colonial surge también de esta acumulación originaria y de su diferencia en el desarrollo de la violencia ejercida en la polarización centro-periferia.

Además, podemos agregar un elemento empírico importante para la época: “El mundo de 1789 era preponderantemente rural y no puede comprenderse si no nos damos cuenta exacta de este hecho” (Hobsbawm, 1980:29). Los distintos sistemas agrarios que sustentaban las sociedades del momento variaban de un lado del globo al otro pero en términos poblacionales, y aún económicos, el campo (como espacio

social) tenía un peso mucho mayor que las ciudades. Con respecto a Europa, el mismo historiador comenta que

De hecho, fuera de algunas florecientes zonas industriales o comerciales, difícilmente encontraríamos un gran país europeo en el que por lo menos cuatro de cada cinco de sus habitantes no fueran campesinos. Hasta en la propia Inglaterra, la población urbana sólo superó por primera vez a la rural en 1851. (Hobsbawm, 1980:29-30)

Si seguimos a Marx para el estudio de la expropiación de la población rural en Inglaterra encontramos uno de los “ejemplos clásicos” para el centro del sistema. Desde el comienzo se trata del proceso histórico de desarrollo de los distintos momentos en que “se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo.” (Marx, 2012:895). Estamos ante un proceso histórico de largo aliento o, si se quiere utilizar una categoría más acorde, ante un proceso de *larga duración*. Marx describe muy bien varios de sus hitos en el capítulo ya citado sobre la acumulación originaria. En principio, durante el siglo XIV en Inglaterra ya habían desaparecido la relación de servidumbre de la gleba, y la mayoría de la población campesina se encontraba en una relación de propiedad privada individual con la tierra; además, ligado a su producción agraria encontramos la producción manufacturera accesoria que brindaba los distintos valores de uso necesarios para la vida: vestimenta, instrumentos de trabajo, etc. Precisamente, durante el “último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI” se inició el “preludio” de aquella separación violenta: “una masa de proletarios libre como el aire fue arrojado al mercado de trabajo por la disolución de las mesnadas feudales” (Marx, 2012:897-898). ¿Qué sucedió? Aquí el factor estuvo en la confrontación con la clase de terratenientes que transformaba las tierras de labor en tierras para el ganado ovino, lo que le permitía enlazar con la pujante industria lanera flamenca que le proporcionaba buenas ganancias. Luego, durante el siglo XVI, con la *Reforma* y la expoliación de los bienes eclesiásticos “el proceso de expropiación violenta de las masas populares recibió un nuevo y terrible impulso” (p. 901). Un historiador contemporáneo, Renán Vega Cantor, analiza que dicho proceso de expropiación de la tierra se basó en tres modalidades básicas: “expulsión directa de los campesinos, aumento de las rentas privadas o estatales para obligarlos a irse, y venta de las tierras”; las tres modalidades se realizaban contra la misma voluntad de individuos aislados, pero sobre todo de comunidades

enteras, debilitando su capacidad de resistencia. Además, “las tres se apoyaron en la guerra y en la reforma religiosa” (2013:35). De suerte que, comenta Marx,

Hacia 1750, aproximadamente, la *yeomanry* [campesinos independientes] había desaparecido, y en los últimos decenios del siglo XVIII ya se habían borrado las últimas huellas de propiedad comunal de los campesinos. [...] De lo que nos ocupamos es de los medios violentos empleados por la misma [la revolución agrícola]. (2012:903-904)

Según argumenta el historiador Erick Hobsbawm, para 1760 en Inglaterra, con la aplicación de la política de cercado se convirtieron seis millones de hectáreas de tierras comunales en arrendamientos privados (1980:273). Precisamente, es en este período en el cual, a parte de las acciones privadas de los arrendatarios, “la ley misma se convierte ahora en vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo.” (Marx, 2012:906). Finalmente, tenemos que “el último gran proceso de expropiación que privó de la tierra al campesino fue el llamado *clearing of estates* (despejamiento de las fincas, que consistió en realidad en barrer de ellas a los hombres)” (Marx, 2012:911). Hayamos entonces, aproximadamente, más de tres siglos de *violencia* primero individual y luego como bloque de clases dominantes apoyados por el Estado, contra la población campesina ligada a la tierra por distintas relaciones históricas.

La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tanto métodos idílicos de la acumulación originaria. (Marx, 2012:917-918)

No es menor, entonces, el papel jugado por la violencia como potencia económica. Así, los distintos métodos utilizados “conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesidad de oferta de un proletariado enteramente libre” (Marx, 2012:918). Es decir, se logra mercantilizar la “madre de la riqueza” para su industrialización, además, se obtiene la mano de obra necesaria para poner en marcha la industria y, por si fuera poco, los mismos trabajadores que antes satisfacían sus necesidades básicas por sí mismos (industria subsidiaria) deben recurrir al mercado para hacerlo de ahora en adelante. Además, se trató de una *expropiación total*, con lo cual se afectaba la misma objetivación social y cultural de hombres y mujeres, comu-

nidades enteras, basadas en el metabolismo de la formación económica anterior.

Ahora bien, la violencia no termina con este proceso de separación. Es decir, simultánea a la escisión es necesario someter a dicha población y su fuerza de trabajo a la disciplina del trabajo asalariado y las necesidades sociales que va imponiendo el desarrollo industrial; quien no lo haga deberá pagar las consecuencias: surgen progresivamente las leyes contra la vagancia que buscan disciplinar a la masa de campesinos expropiados que se resistía a ser incorporados al naciente modo de producción.

De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado. (Marx, 2012:922)

Así se logró, al origen, la subjetivación inicial de la relación capital en la corporalidad de las y los sujetos de las comunidades expropiadas. Una vez sometida partes crecientes de la masa a la nueva disciplina laboral, el ejercicio del poder ya no se expresa sólo como la violencia despiadada contra una clase que debe ser despojada de todas las condiciones de producción y reproducción de su vida (comenzando por la tierra, pasando por manufactura subsidiaria, y llegando hasta la corporalidad reproductora femenina); es ahora también violencia contra los y las trabajadoras libres que deben entregarse en masa a un patrón que le proveerá los medios de subsistencia necesarios en forma de valores de cambio, a saber, dinero en forma de salario. Esta dominación del trabajo vivo en base a la utilización de distintas formas de coerción extraeconómica (muchas de las cuales alcanzan el estatuto de leyes, otras de prácticas abiertas ilegales pero permitidas de las clases dominantes) es lo que denomina Marx *subordinación formal* del trabajo.

Se trata, en su núcleo fundamental, de subordinar las relaciones de los distintos procesos de trabajo tal y como el capital los encuentra allí, en la formación económica social anterior, y que aún no ha sido completamente trastocada en formación histórica capitalista. Así lo explica Marx:

En un comienzo el capitalista tiene que tomar la fuerza de trabajo como la encuentra, preexistente, en el mercado, y por tanto también su trabajo tal como se efectuaba en un período en el que aún no había capitalistas. (2012:225)

Esto significa que el consumo de la fuerza de trabajo que realiza el capitalista para la producción de plusvalía, cuando aún no está consolidada la formación histórica del capital, es impuesta por vía de la coerción extraeconómica. La historia de desaparición de la clase de los artesanos es, precisamente, un capítulo importante –si bien no el único– en la historia de la subordinación formal del trabajo al capital; ella también es escisión del artesano de sus medios de trabajo, de su objeto y del producto del mismo. En efecto, la concentración de medios de producción que se va desarrollando, los cuales van pasando de manos de la clase de los artesanos a manos del capitalista en forma de *capital constante*, primero con la manufactura y luego con la gran industria, conlleva a que el artesano quede sometido al ejercicio de su oficio a lo interno del espacio dominado por el capitalista y, por consiguiente, este se convierte en un poder que debe supervisar al trabajo asalariado de manera continua para lograr apropiarse tanto de su resultado como de todo el proceso laboral (que incluye el conocimiento del oficio). De allí que la manufactura se diferencia del taller sólo cuantitativamente:

En lo que respecta al modo de producción mismo, por ejemplo, en sus comienzos la manufactura apenas se distingue de la industria gremial del artesanado por el mayor número de obreros que utiliza simultáneamente el mismo capital. El taller del maestro artesano no ha hecho más que ampliarse. (Marx, 2012:391)

No basta, entonces, con separar violentamente a los productores de sus condiciones de producción, se deben reunir la fuerza de trabajo lanzada al mercado bajo una misma relación, es decir, bajo un mismo capital para poder desarrollar las fuerzas productivas. El desarrollo de ellas depende, por consiguiente, de la reunión en un mismo espacio y bajo un mismo proceso indiviso, de los distintos procesos de trabajo que el capital encuentra en la circulación, así como de los medios de producción para absorber el trabajo vivo comprado. Ya sabemos que con la expulsión de las clases campesinas de sus tierras aquellas son violentamente obligadas a venderse como asalariadas; y que son coercionadas a aceptar la disciplina de dicho proceso productivo (destrucción de las relaciones anteriores y subjetivación de las nuevas relaciones). Ahora, bajo un capital particular, este último asume una función “directiva, vigilante y mediadora” sobre los trabajadores; así, para ellos, las relaciones de sus distintos procesos laborales se les enfrenta como “autoridad del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos” (Marx, 2012:402-403). El capitalista, apoyado por las leyes, el Estado

o distintas prácticas de coerción, cumple y vigila la subordinación formal de trabajo bajo el capital.

Otro capítulo importante de la subordinación formal del trabajo al capital es la subordinación de la industria rural subsidiaria, o lo que llama Marx la separación entre manufactura y agricultura. En efecto, con la expropiación de la tierra de los campesinos, también va siendo expropiando los medios alimentarios antes producidos por ellos, pero que ahora deben ser adquiridos como valores de cambio en el mercado interno. Igualmente, se expropia a muchos productores pequeños e independientes que producían de manera directa para consumidores locales del campo, así, “una gran parte de los artículos antes producidos en el campo mismo se convierten en artículos manufacturados” (Marx, 2012:935). Aquí se crea una nueva clase de pequeños campesinos que ya no son propietarios de sus medios de producción artesanal, sino que “cultivan el suelo como ocupación subsidiaria y practican como actividad principal el trabajo industrial para vender el producto a la manufactura, sea directamente o por medio del comerciante” (Marx, 2012:936). Los distintos productores del campo de la industria subsidiaria que se encontraba dispersa y sin conexión, son ahora conectados bajo un mismo capital, pero para trabajar en función del mercado que dicho capital genera. Aquí, la subordinación de los procesos de trabajo también se produce de manera formal, sin transformar completamente el modo de trabajo característico, sino que lo subordina al capital constante tal y como se halla en desarrollo en la formación anterior.

Ahora bien, si este es el proceso inicial –o algunos ejemplos– de subordinación formal del trabajo vivo en el centro del sistema y, en particular, en el país pionero de la revolución industrial, ¿qué sucede cuando volteamos la mirada hacia el proceso en el mundo colonial? Observemos cómo Marx introduce el tema.

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Esos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándole los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario. Se inaugura con el alzamiento de los Países Bajo y su separación de España; adquiere proporciones ciclópeas en la guerra anti-jacobina llevada a cabo por Inglaterra y se prolonga todavía hoy en las guerras del opio contra China, etcétera. (2012:939)

Todos los puntos enumerados por Marx son otras tantas maneras de ejercicio del poder como violencia de manos de la naciente formación capitalista sobre otras formaciones particulares; en este caso, del país pionero del capitalismo: Inglaterra sobre otras sociedades pre-capitalistas<sup>3</sup>. Recordemos que más arriba cité a Marx cuando explicaba que el proceso de expropiación de la tierra adquiere características distintivas según el país del que se trate. Precisamente la lista que él menciona, y a la que aún podemos agregar ejemplos que la harían interminable, representan distintas formas y períodos de la expropiación planetaria que el capitalismo emprendió para lograr convertirse en –y sostenerse como– sistema mundial. ¿Qué es lo característico de dichos procesos? Que, al igual que en el mismo centro del sistema, “se fundan en parte sobre la violencia más brutal”.

Pero –continúa Marx– todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. (2012:940)

De allí que en el espacio internacional en que se producen los procesos concomitantes a la acumulación originaria encontremos, ya no la acción violenta de clases dominantes sobre las clases campesinas, primero, y luego sobre los trabajadores y las trabajadoras libres. Sino que encontramos en primera línea el ejercicio de esa “violencia organizada y concentrada de la sociedad” que es el Estado, sobre los países, territorio y sociedades convertidas en colonias que poseen distintas modalidades.

La conquista y saqueo del continente americano es un episodio histórico de dimensiones mundiales. Como argumenta la historiadora Iraida Vargas Arenas, “El oro, la plata y las piedras preciosas que los colonialistas extraían de las minas de Perú, Bolivia, Colombia y México y de las arenas del río Caroní, Bajo Orinoco, arribaban, vía España, a otros países europeos y asiáticos”; la entrada de esta enorme masa de plata y oro expandió el sistema mercantil europeo, posibilitando “la acumulación de capitales y valores que hizo posible el desarrollo del capitalismo industrial”. De allí se comprende que “sin las riquezas robadas a los pueblos originarios de Nuestra América el

---

3 Pre-capitalista significa aquí exterior histórica y ontológicamente al capitalismo en su nacimiento como formación social que se convertirá, luego de un largo proceso, en formación de alcance mundial.

capitalismo industrial europeo a duras penas habría remontado su fase mercantil en el siglo XVIII” (2014:94)

El juicio de la historiadora no es menor si se tiene en cuenta que, en especial con el descubrimiento de las minas del Potosí (Bolivia) en 1545 y de Zacatecas (México) en 1546, fluyeron desde América hacia Europa 30 mil kilogramos de oro durante los primeros treinta años de conquista. Siglo y medio después, se habían transferido al continente europeo unas 181 toneladas de oro y otras 16 mil toneladas de plata (Vega Cantor, 2013:68). Habría que agregar el amplio comercio no oficial que potencias europeas, Inglaterra y Holanda principalmente, practicaban en los circuitos comerciales que se articularon en torno a la explotación de las minas mencionadas, cuya transferencia de valores en plata y oro es imposible cuantificar con precisión, pero que pudo haber llegado al doble del comercio oficial con el circuito atlántico articulado desde Sevilla (Moutoukias, 1999). Ahora, ¿cómo se obtuvo tal suma de metales preciosos? Por métodos aún más “idílicos” que los empleados en Inglaterra. Se trató, en suma, de un genocidio de aproximadamente 80-90% de la población originaria, incluyendo el exterminio de culturas completas como el caso del caribe insular. Aquí el despojo de la tierra estuvo acompañado de un amplio período de conquista, por lo que el proceso a través del cual los pueblos originarios fueron sometidos materialmente, estuvo acompañado a un mismo tiempo de la destrucción de buena parte las relaciones implicadas en la objetivación de su vida en la formación anterior; por ejemplo, “les aniquilaron gran parte de sus saberes ancestrales y se apropiaron de otra parte de esos saberes, entre ellos relacionados con la alimentación” (Vega Cantor, 2013:72). Como explica la historiadora arriba citada:

La expansión del mercantilismo fuera de Europa creó una situación inédita en la sociedad europea. Roma y Grecia ya habían penetrado regiones lejanas o “exóticas” como Egipto, Irán y la India. Pero estos pueblos no dejaron de ser lo que habían sido luego de las invasiones griegas o romanas. Caso diferente fueron las Galias (Francia), Germania o Brittany, que se transformaron en provincias culturales de Roma. Pero en Nuestra América, tanto los españoles como los portugueses y los ingleses, entre otros, simplemente trataron de hacer tabla rasa con los pueblos y las culturas originarias. Donde hubo urbanismo, lo destruyeron e impusieron el suyo; donde no lo hubo hicieron lo mismo; impusieron también su lengua, su religión, su cultura y sus medios de narrar la historia a su conveniencia (Vargas Arenas, 2014:92).

Buena parte del exterminio de la población originaria se hizo superexplotando su fuerza de trabajo para llevarla a límites insospe-



chados: el límite fue la línea entre la vida y la muerte. Aquí la subordinación del trabajo vivo se muestra con toda claridad como un mecanismo de coerción extraeconómico, pero que hace partícipe a toda una serie de formaciones colonizadas (junto a sus modos de trabajo), de la acumulación de capital en el centro del sistema. El caso de las minas de potosí es paradigmático. Queda claro que el trabajo indígena sujeto a la colonización más brutal permitió la apropiación por parte de Europa de una amplia riqueza en materias primas y metales preciosos que apalancaron el proceso de valorización mercantil en los orígenes del capitalismo<sup>4</sup>.

En el caso de la colonización de África estamos ante una *escisión* de mayores proporciones. Aquí el proceso no comenzó por escindir de sus condiciones históricas y dominar al trabajo vivo de las comunidades originarias, sino que se produce la expropiación de la misma corporalidad humana de hombres y mujeres, de pueblos enteros, para entregarlos al trabajo esclavizado allende a sus tierras originarias. La objetivación de las relaciones históricas de la corporalidad de culturas enteras fue aplastada con el proceso de esclavización y traslado hacia América. Como menciona el historiador Renán Vega Cantor, se trata de la “forma suprema de despojo” o “despojo absoluto”, pues la esclavización sufrida por los pueblos del África subsahariana en manos europeas se tradujo en la “expropiación de los propios seres humanos, de su cuerpo, de su capacidad de trabajo, de su sexualidad y de todo su ser [...]” (Vega Cantor, 2013:78). La acumulación que se genera por la expropiación de la corporalidad adquiere matices impresionantes, porque el propio proceso de esclavización representaba en sí mismo un negocio de amplios beneficios mercantiles; un “negocio” que dura al menos desde 1502 hasta 1880. A ello hay que agregar el costo casi nulo de dicha fuerza de trabajo, pues los “dueños” no siempre proporcionaban los medios de subsistencia a los y las esclavizadas, en muchos casos ellas mismos debían proporcionárselos en condiciones (físicas, sanitarias, sustentables, etc.) adversas desde todo punto de vista; cuando no, sólo se les sustentaban con lo mínimo para continuar las largas y penosas jornadas de trabajo. El revés de dicho bajo costo era el acceso a una fuerza de trabajo super-explotada hasta los límites, muchas veces de muerte, con un amplió plusproducto agrícola comercializado en los circuitos del mercado mundial en formación, el cual apuntaló procesos de intercambio, modernización y acumulación para los países del centro. Queda claro que dicho proceso sólo pudo existir mediante la más cruel coerción extra-económica, un te-

---

4 El proceso de valorización del capital incluirá otros procesos que se dieron, en principio, en Inglaterra. Pero eso aquí no nos incumbe.

rror generalizado que comenzaba con la aprehensión y separación de las personas de sus tierras originarias, de sus familias y comunidades, continuaba con la larga travesía oceánica de la cual se calcula una mortandad del 30-40% por viaje, se cerraba con el sometimiento en los grandes sistemas de plantaciones, y se consolidaba con la dominación de todos los aspectos de la vida cotidiana<sup>5</sup>.

En el caso de la guerra comercial contra China e India, el ejercicio del poder concentrado en el Estado adquiere tonalidades diferenciadas que se plasman en aquella guerra entre potencias europeas que menciona Marx y que se libró por el control de los mercados coloniales; esto incluye principalmente su fuerza de trabajo, su tierra (como espacio mercantilizado, incluyendo sus productos y productividad) y su capacidad de consumo. Con respecto a la India, Marx es bastante claro al señalar las implicaciones que tuvo el monopolio exclusivo que obtuvo la Compañía Inglesa de las Indias Orientales sobre el té, así como del circuito comercial con Europa y el resto de Asia. Por su parte, “los monopolios de la sal, el opio, del betel y de otras mercancías eran minas inagotables de riqueza. Los funcionarios mismos [de la compañía] fijaban los precios y expoliaban a su antojo al infeliz hindú”. Aquí, como indica Marx, “la acumulación originaria se efectuaba sin necesidad de adelantar un chelín” (2012:941). La violencia concentrada en el Estado Inglés, convertido en Imperio, utilizaba la fuerza de sus cañoneras y su fuerza naval –la mayor del mundo de entonces– para hacerse con los circuitos comerciales y los monopolios que necesitaba para apuntalar su desarrollo industrial. Cuando no lo lograban, recurrían a métodos genocidas, como la hambruna provocada en la India entre 1769 y 1770. En relación a la misma India, la destrucción de su industria algodonera para lograr introducir la producción algodonera industrializada en Inglaterra fue otra arma de “guerra comercial” que abrió un mercado de millones de consumidores a la primera gran industria capitalista –en sentido estricto–. Dicha industria combinó a un mismo tiempo la coerción interna del naciente proletariado inglés (incluyendo mujeres, niños y niñas asalariados en peores condiciones que los hombres), la subordinación de trabajo esclavizado (de las plantaciones del sur de los Estados Unidos) y de colonización de un mercado para los productos (la India).

La “guerra del opio” emprendida contra la, hasta entonces, autárquica y céntrica China, o el sistema de deudas públicas y sistema crediticio internacional que tanto daño hizo a los Estados-Nación

---

5 Un valioso testimonio etnológico de la vida de los y las esclavizadas la tenemos en la obra de Barnett, 2012.

hispanoamericanos que recién se independizaban políticamente de España, son otras tantas formas que adquirió aquella guerra comercial emprendida por Europa en la *larga duración* de la acumulación originaria en el naciente sistema capitalista.

Ahora bien, lo que quiero resaltar de lo argumentado es, primero, el origen violento de los distintos procesos históricos que confluyen en la acumulación originaria a los inicios del desarrollo del capitalismo como formación histórica que llegará a ser mundial. Segundo, se trata de un desarrollo cuya expansión de la relación capital se sostiene en la *larga duración* de aquella acumulación. Tercero, la multidireccionalidad del ejercicio de dicho poder como violencia: no es una violencia unívoca, sino que se presentan con distintos métodos y mecanismos (legales e ilegales), y como ejercicio fáctico del poder de distintas clases dominantes (no únicamente las burguesas) sobre clases trabajadoras, así como de Estados-Nación sobre otras sociedades y Estados no-capitalistas. Cuarto, la diferencialidad general en el ejercicio del poder de acuerdo al patrón colonial centro-periferia. Dentro de dicha generalidad encontramos varias particularidades: saqueo de la minas en América, guerra comercial contra China, etc. expropiación de la tierra al campesino, o del instrumento y conocimiento del artesano, etc. Finalmente, todo ello va construyendo un *tejido de relaciones de poder para la subordinación formal del trabajo vivo mundial* (siempre marcado en la diferencialidad colonial centro-periferia), que dará fisiónomía progresiva a la imposición del capitalismo como formación generalizada en todo el mundo.

### **SUBORDINACIÓN DEL TRABAJO COMO DOMINACIÓN: MAQUINARIA, GRAN INDUSTRIA Y TECNOLOGÍA**

El ejercicio de aquella violencia como “potencia económica” por parte del capital no puede ser sostenido permanentemente, aunque reaparezca bajo ciertas condiciones y necesidades. Es decir, a ella se le puede recurrir en cualquier momento, pero, llegado un punto de consolidación del capitalismo en tanto sistema robusto (establecidos sus patrones de funcionamiento), este debe generar mecanismos de reproducción de sus condiciones sin necesidad recurrir a aquella violencia más que eventualmente o cuando sea estrictamente necesario. En este sentido, argumenta Marx: “No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente” (2012:922). ¿Qué hace falta? Hace falta que este proceso se realice de manera permanente y como proceso cuyas leyes de funcionamiento pareciesen naturales.

Recordemos cuando más arriba expuse que la condición necesaria para la existencia del capital es la polarización que se presenta en el mercado entre la clase de los propietarios capitalistas y la clase de los trabajadores libres; y que esta polarización “presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo” (Marx, 2012:893). Por consiguiente, podemos extraer la conclusión –junto con Marx– de que “el proceso que crea la relación capital” no es más que “proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo” (2012:893). Para Marx, es claro que toda formación social tiene como presupuesto para su existencia que las condiciones de producción que las sostienen sean, a la vez, condiciones de reproducción de su metabolismo; para él, “las condiciones de producción son, a la vez, las de reproducción”, por lo que “todo proceso social de producción es al propio tiempo proceso de reproducción” (2012:695). ¿Cuáles son estas condiciones de reproducción del proceso social del capital, de la relación capital? En principio, según lo expuesto, queda claro que aquello inmediatamente necesario de reproducir para el capital es la misma escisión que da origen histórico a su presupuesto ontológico; es decir, que “una vez establecida la producción capitalista” ella no sólo mantiene la expropiación de las clases trabajadoras de sus condiciones de producción “sino que la reproduce en escala cada vez mayor” (Marx, 2012:893).

Ahora bien, la reproducción de dicha escisión supone un cambio en la forma en que se somete a las clases trabajadoras, una vez ellas han sido incorporadas objetivamente *por la violencia* a la nueva formación social y han subjetivado la relación capital. En efecto, si, para el capital, “el punto de partida del desarrollo fue el sojuzgamiento del trabajador”, su reproducción supone “un cambio de forma de ese sojuzgamiento” (Marx, 2012:894). Precisamente, para Marx,

En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. Esa organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia, [...] Para el concurso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizadas y perpetuadas por éstas. (2012:922)

¿De dónde surge este *ethos* que condiciona *a priori* como ley natural la subordinación de las clases trabajadoras? ¿Cómo el capital mantiene de manera perpetua la dependencia de las clases trabajadoras?

Hace su aparición la *subordinación real* del trabajo vivo al capital. En principio, lo decisivo de señalar aquí es el desarrollo e implicaciones que conlleva para las clases trabajadoras y el dominio que ejercen las clases hegemónicas sobre ellas, así como para la relación capital y su valorización, el progreso tecnológico que culmina con la introducción de la maquinaria en la industria, dando origen al régimen fabril en sentido estricto. Una constatación fáctica es fundamental, a saber, que con la introducción de la maquinaria en el proceso de valorización capitalista, a la manera de un autómatas, “el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, como capital, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva” (Marx, 2012:516). Este elemento completa el trastocamiento de la formación anterior para imponer definitivamente la formación capitalista y su modo de producción característico. Veamos en detalle.

La diferencia entre maquinaria en general y su uso específicamente capitalista es esencial. En efecto, para Marx –de acuerdo a los conocimientos y adelantos de la época– la maquina tal y como se desarrolla en el modo de producción capitalista está compuesta de tres partes: 1) el mecanismo motor que otorga la fuerza motriz, interna o externa, impulsora del movimiento; 2) el mecanismo de transmisión que dirige, regula y transforma el movimiento; y 3) la maquina herramienta o maquina de trabajo que, sobre la base del movimiento correspondiente, se apodera del objeto de trabajo modificándolo de acuerdo a un fin, realizando las operaciones que otrora hiciera el obrero o artesano (Marx, 2012: 453-454). La evolución de la maquina como medio fundamental de trabajo dentro del régimen fabril naciente irá consolidando su posición dominante al convertirse en un sistema organizado –de diversas clases de máquinas o grupos de un mismo tipo– el cual, concomitante a su automatización, va reemplazando de manera creciente la intervención directa del trabajador o trabajadora durante el proceso de producción. La maquina y la gran industria, como hermanas siamesas, podrán superar el límite natural inmediato representado por la corporalidad viva de las clases trabajadoras para crear una base material adecuada a su desarrollo, produciendo no sólo un sistema automatizado para la industria maquinizada, sino también una “revolución de las condiciones generales del proceso social de producción, esto es, de los medios de comunicación y transporte” (Marx, 2012: 467). Se logra, así, sustituir definitivamente la organización social del proceso de trabajo en base a criterios subjetivos (como en la manufactura), para asentar el sistema de maquinas de manera totalmente objetiva como condición *a priori* para todo proceso de producción (Marx, 2012:451-470).

Aquí ya tenemos una primera consecuencia. El conocimiento científico acumulado por la sociedad y que es producto de su enfrentamiento constante a la empiria para trascenderla en términos de realización de los fines tecnológicamente factibles, es apropiada por la relación capital que separa a la misma ciencia de su proceso real de producción: el trabajo, y la vuelve una “potencia productiva autónoma” que sirve al capital (Marx, 2012: 440). Ahora, este desarrollo científico que es expropiado y que se introduce empíricamente como innovación tecnológica *puesta por el capital*, se presenta dentro del proceso productivo objetivado materialmente en la maquina: el autómatas que necesita de la fuerza de trabajo para animarse. Pero, que el sistema de maquinas necesite de la fuerza de trabajo para realizar su valor de uso no implica que aquel sirva a esta; al contrario, es la fuerza de trabajo –y por tanto la corporalidad que la posee como condición inseparable– la que queda subsumida a ella. En efecto, si el empleo general de la maquina supone la cooperación de distintos trabajadores y trabajadoras para vigilar y dirigir el funcionamiento del sistema en su conjunto; el empleo propiamente capitalista –del moderno sistema fabril– supone que la máquina/ autómatas se convierte en el sujeto “y los obreros sólo se coordinan como órganos conscientes anejos a los órganos inconscientes de aquel, quedando subordinados con éstos a la fuerza motriz central” (Marx, 2012: 511). ¿Por qué ocurre esta subordinación? Porque la maquina permite consolidar la expropiación de la clase trabajadora sobre sus condiciones de producción, ya no sólo como coerción extra-económica, sino como expresión objetiva del capital *dentro* del proceso de producción y como *medio objetivo presupuesto* para dicho proceso. ¿Cómo lo logra? Profundizando el proceso de escisión que se inicia con la acumulación originaria y que va expropiando progresivamente a las clases trabajadoras de sus condiciones de producción. Con la expropiación de la tierra, fuente principal de toda riqueza, el objeto inmediato de trabajo también es apropiado; pero, ¿qué más es expropiado?

Se expropia a los y las trabajadoras de sus medios de trabajo, de las herramientas con las cuales intervenían en el proceso de trabajo; la máquina se convierte en el medio de trabajo *presupuesto* para cualquier producción quedando en manos, no ya de las clases que la utiliza, sino de los dueños del capital de la cual aquella es su objetivación concreta. Con ello se supera el límite inmediato y natural de la corporalidad para el empleo de herramientas en número e intensidad; la maquina herramienta permite, pues, apoderarse de la herramienta del artesano, dejándolo “a parte del nuevo trabajo de vigilar la máquina con vista y corregir sus errores con la mano, el

papel puramente mecánico de fuerza motriz” (Marx, 2012:455). Con posterioridad, el desarrollo y mejoramiento del mecanismo motor permitirá reemplazar definitivamente “al obrero que manipula la herramienta” por un sistema que no sólo “opera simultáneamente con una masa de herramientas”, sino que también es “movido por una fuerza motriz única, sea cual fuere la forma de ésta” (Marx, 2012: 457). De allí que con la máquina-herramienta se logre transferir “del obrero a la máquina el virtuosismo en el manejo de aquélla [la herramienta]” (Marx, 2012:512); por tanto, si bien en la manufactura los obreros aún se sirven de la herramienta, en la fábrica sirven a la máquina como “mecanismo inanimado independiente” a la que son “incorporados como apéndices vivientes” (Marx, 2012:515).

Asimismo, el conocimiento que ameritaba el manejo de herramientas, el saber hacer de los artesanos o campesinos, como conocimiento producido por la comunidad en largos procesos históricos, transmitidos de generación en generación, mejorados y adaptados, etc., es decir, toda potencia intelectual es ahora concentrada en el capital, y se presenta como autómata enfrentado a la clase trabajadora en el mismo proceso de producción. Los distintos saberes son transmitidos al funcionamiento de la máquina, por lo cual son ya prescindibles como *propiedad* de la clase trabajadora. La división del trabajo que el modo de producción capitalista va imponiendo tiene como consecuencia que “las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contrapongan [a los obreros parciales] como propiedad ajena y poder que los domina” (Marx, 2012:440). Este proceso de escisión del conocimiento comienza con la cooperación simple, se desarrolla con la manufactura, pero se consolida con la industria moderna, la cual “separa del trabajo a la ciencia, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital” (Marx, 2012:440). Entonces, para Marx,

La escisión entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo, se consuma, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria (2012:516).

De igual manera, con la expropiación material que implica el desarrollo capitalista de la gran industria, el desplazamiento concomitante de la centralidad del obrero como sujeto de la producción impone una nueva división del trabajo, tanto en la fábrica como en la sociedad. Al ponerse la máquina como condición *a priori* de la producción, los obreros se convierten en apéndices o auxiliares de las máquinas, vigi-

lantes de su funcionamiento; de suerte que, a lo interno de la fábrica, “la división esencial es la que existe entre los obreros que están ocupados efectivamente en las máquinas-herramientas [...] y los simples peones” (Marx, 2012:512). Con la división tecnológica del trabajo “el carácter cooperativo del proceso de trabajo, pues, se convierte ahora en una necesidad técnica dictada por la naturaleza misma del medio de trabajo” (Marx, 2012:470). La forma de cooperación que establecen los productores está, por consiguiente, determinada *a priori* por el medio de trabajo mismo en cuanto modo material de existencia del capital; la misma existencia de los trabajadores, como portadores de la fuerza viva de trabajo, sólo tiene sentido si se incorporan a la organización impuesta. La parcialización así impuesta a las y los trabajadores implica que, no sólo su herramienta y objeto de trabajo no les pertenece, sino que el mismo producto de su trabajo, ahora parcial, solo encuentra sentido en su relación *mediada por el capital* en la producción de mercancías para la compra-venta dentro del mercado.

A nivel social, esta polarización es total, puesto que se va estrechando progresivamente cualquier espacio que pueda reproducir alguna relación que no este mediado por el capital. En efecto,

La figura automatizada y enajenada que el modo capitalista de producción confiere en general a las condiciones de trabajo y al producto de trabajo, enfrentados al obrero, se desarrolla con la maquinaria hasta convertirse en antítesis radical. De ahí que al aparecer la maquinaria estalle, por primera vez, la revuelta brutal del trabajador contra el medio de trabajo. El medio de trabajo asesina al trabajador (Marx, 2012: 526).

Este proceso de alienación total en que se desarrolla el modo de producción capitalista a partir sus tendencias inmanentes, desde el punto de vista proceso del producción/valorización del capital se expresa como *subordinación real*, en otras palabras, como la dominación total del capital constante, representado materialmente por la maquina, sobre el capital variable, es decir, sobre la fuerza viva de trabajo. Salta a la vista la contradicción inmanente: la concentración de las condiciones de producción expropiadas a las clases trabajadoras y que alcanza un clímax con la revolución tecnológica de la maquinaria introducida en la industria moderna, al expropiar a dicha clase al mismo tiempo la desvaloriza; pero no puede dejar de necesitar lo único que no le puede expropiar: la fuerza viva de trabajo. Desde el punto de vista subjetivo, dicha expropiación se expresa como relación de dominación que pone desde sí el fundamento *a priori* para toda producción, por lo cual la subordinación de la fuerza de trabajo al proceso de producción capitalista se expresa como necesario para las clases trabajadoras.



Nuevamente nos encontramos con la expresión material en el desarrollo histórico del sistema capitalista de una diferencia específica que atiende al patrón de poder colonial y que supone, para el centro, el despegue de la gran industria –en sentido capitalista estricto– y, por consiguiente, la *subordinación real* del trabajo vivo de artesanos y campesinos al capital. Nuevamente, en Inglaterra, encontramos un ejemplo clásico en el centro del sistema de las consecuencias de dicha subordinación.

Lo primero que hay que indicar es que sólo con la gran industria y la introducción de la tecnología fabril se completa definitivamente la expropiación de la población rural al proporcionar el “fundamento constante de la agricultura capitalista”, con lo cual se “lleva a término la escisión entre agricultura e industria doméstico-rural”, completándose, así, la creación del mercado interno (Marx, 2012: 937). Todo el abanico de valores de uso producidos de manera más o menos autónoma por las clases rurales inglesas (la industria subsidiaria como vimos más arriba) son incorporados al proceso de producción del capital, con lo cual, la adquisición de los mismos, que continua siendo necesaria para la vida de dichas clases, pasa por su disponibilidad como valores de cambio en el mercado. Pero, no de cualquier valor, sino de valores que se realizan para la reproducción de más capital. Se mercantilizan, entonces, los bienes esenciales para la vida de las clases trabajadoras y que en la formación anterior eran producidos sin necesidad de mediar con el capital.

Junto a lo anterior también se producen tres consecuencias inmediatas para las clases trabajadoras. En primer lugar, con la máquina el capital logra apropiarse de toda la fuerza de trabajo subsidiaria, así como aquella fuerza representada por corporalidades aún sin desarrollar: niños y niñas, o con un valor de uso aún disponible para el sustento familiar: las mujeres. La máquina se convierte en medio para “aumentar el número de asalariados, sometiendo a todos los integrantes de la familiar obrera, sin distinción de sexo ni edades, a la férula del capital” (Marx, 2012:481). Con ello también se logra desvalorizar la fuerza de trabajo masculina, puesto que el valor de ésta no incluirá en lo seguido el valor de los medios de subsistencia de toda la familia; el valor de estos últimos serán repartidos ahora entre más trabajadores. El trabajo doméstico cuyo propósito era la reproducción de la familia es usurpado por el capital, subordinando así el mismo consumo de las familias trabajadoras y subordinado el trabajo que antes era un valor de uso para sí mismas. Con la usurpación del trabajo doméstico y el vacío que crea la proletarización del trabajo femenino, se amplía la esfera de explotación del capital; es decir, lo que antes eran trabajos que no reproducían capital, pero

que reproducían condiciones de vida para la familia (como cocinar, coser, cuidar, etc.) ahora en adelante deberán ser pagados como trabajo de otros(as), aumentando así los costos de reproducción de las mismas familias asalariadas. Finalmente, el trabajo infantil conlleva un deterioro acelerado de la corporalidad aún en desarrollo, deterioro físico y cognitivo que resultan en un aumento de la mortalidad infantil y de jóvenes explotados en las salas de maquina a un valor menor de lo que es explotado un adulto (hombre o mujer). Entonces, con la incorporación de la población femenina e infantil a los procesos de trabajo internos al sistema fabril se logra quebrar de manera definitiva la resistencia que aún mantenía el sistema manufacturero sobre el avance del capital.

En segundo lugar, el horizonte productivo que desarrolla la maquinaria en la gran industria va generando distintos puntos de confrontación que tienen como consecuencia la ampliación, de manera contradictoria, de la jornada laboral. En efecto, si bien la maquinaria acrecienta la productividad del trabajo al reducir el tiempo necesario, por otra parte se convierten en “el medio más poderoso de prolongar la jornada de trabajo más allá de todo límite natural” (Marx, 2012:491). Desde el punto de vista de su capacidad material productiva, en tanto medio de trabajo el sistema de maquinas logra convertirse en un *perpetuum mobile* cuya producción ininterrumpida tiene como única barrera los límites naturales de la corporalidad viviente de las clases trabajadoras; así, cuanto más se prolongue su funcionamiento, mayor será la masa de productos en que ella transfiere su valor. No obstante, este funcionamiento depende de la extensión de la jornada laboral y la cantidad de días en que ella se renueva. Si además tenemos en cuenta que la maquina sufre un doble desgaste material, tanto por su uso como por su no-uso, así como un desgaste social dado por la competencia tecnológica entre varios capitales; luego, es de esperar que con la introducción de la maquinaria en alguna industria, el primer período de vida útil de la misma proporcione motivos para prolongar la jornada laboral hasta los límites naturales de las y los trabajadores; es decir, se busca utilizar la mayor cantidad de valor de la maquinaria en el menor tiempo posible antes de una desvalorización que no corresponda directamente a su uso, es decir, a su transferencia de valor en masas de mercancías. Ahora bien, esta prolongación tienen un sentido de ahorro para el mismo capital. En efecto, si se quiere ampliar la escala de producción sin necesidad de invertir en mayor capital constante, en vez de contratar a más trabajadores, resulta más beneficioso en términos de plusproducción extender la jornada laboral. Desde el punto de vista de la introducción progresiva de la maquinaria en las distintas ramas industriales,

cuando se hace por vez primera en alguna industria particular y antes de su generalización en la rama correspondiente, el incremento de la productividad que desvaloriza la fuerza de trabajo incrementa de manera extraordinaria las ganancias del capital, que busca aprovechar dicha productividad con al extensión de la jornada laboral. Luego, al generalizarse la maquinaria en la rama industrial de la que se trate, la productividad impone una reducción de la masa de obreros ahora innecesarias en el proceso laboral que busca acrecentar la tasa de plusvalor; ello conduce a la prolongación de la jornada laboral para compensar la disminución del capital variable subordinado. Esta contradicción es inmanente al desarrollo industrial que supone, a un mismo tiempo, tanto la ampliación de la esfera de explotación de las fuerzas de trabajo, como la disminución de la masa de obreros ocupados al generalizarse la maquinaria en una industria determinada. De allí, sentencia Marx, que “el medio más poderoso para reducir el tiempo de trabajo se trastrueque en el medio más infalible de transformar todo el tiempo vital del obrero y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización de Capital” (Marx, 2012:497).

La tercera consecuencia inmediata de la introducción de la maquinaria en el proceso productivo capitalista se expresa cuando el desarrollo tecnológico permite la intensificación del trabajo, es decir, un mayor gasto de fuerza de trabajo en menor tiempo posible. Se impone a las clase trabajadoras que aumenten la cantidad de fuerza de trabajo gastada en la misma jornada laboral. “Esta compresión de una mayor masa de trabajo en un período dado, cuenta ahora como lo que es, como una mayor cantidad de trabajo. Junto a la medida del tiempo de trabajo como magnitud de extensión, aparece ahora la medida del grao alcanzado por su condensación” (Marx, 2012:499-500). ¿Cómo actúa la maquina en esta intensificación del trabajo? Ella se convierte en el principal medio objetivo para aumentar la regularidad, uniformidad, ordenamiento, y continuidad de la fuerza de trabajo; ello mediante dos formas: el aumento de la velocidad de las máquinas (su perfeccionamiento mecánico mediante innovaciones tecnológicas) y con la ampliación de las maquinas que debe vigilar un mismo trabajador o trabajadora.

La construcción perfeccionada de la maquinaria en parte es necesaria para ejercer la mayor presión sobre el obrero, y en parte acompaña de por sí la intensificación del trabajo, ya que la limitación de la jornada laboral fuerza al capitalista a vigilar de la manera más estricta los costos de producción. (Marx, 2012:502)

Queda claro que la reducción de la jornada laboral que se va imponiendo ante la indiscriminada explotación de los obreros ingleses

va acompañada de un perfeccionamiento de la maquinaria que permite compensar dicha reducción con una intensificación del grado en que estos gastan su fuerza de trabajo en el mismo período de tiempo. De allí que Marx concluya de manera tajante las consecuencias que tiene la maquinaria cuando es introducida en el proceso de producción capitalista:

¡Las contradicciones y antagonismo inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista! Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc. [...] (2012:538).

Ahora bien, ¿es esto así en la periferia colonial? ¿cómo se produce la subordinación real del trabajo bajo el patrón de poder colonial? El punto de partida aquí para Marx es claro: el desarrollo tecnológico de la industria moderna crea consigo una nueva división internacional del trabajo adecuada a los centros productivos de dicha industria. Y en la construcción de dicha división, el sistema de máquinas junto a su constante renovación tecnológica se localizan como atractores principales. Más arriba argumenté cómo el proceso de expansión de la relación capital supone el ejercicio de la coerción extra-económica sobre la periferia colonizada de manera diferenciada según las distintas áreas geohistóricas. Con el desarrollo de la maquinaria y el impulso que ello supone para el régimen fabril, la maduración progresiva de éste es concomitante a la creación de las condiciones generales del sistema productivo dentro de la gran industria. En lo tocante al punto de la división internacional de trabajo, dos cuestiones son fundamentales. Primero, la capacidad de producir máquinas por medios de máquinas, es decir una revolución técnica en el mismo plano de producción del medio característico para construir la base tecnológica adecuada a las demandas de crecimiento del capital. Segundo, la revolución de los medios de transporte y circulación, es decir, de las condiciones generales de la producción social, apuntaladas por el mismo desarrollo tecnológico. Así, una vez alcanzado este nivel de madurez del moderno sistema fabril, el modo de producción capitalista que se funda en él “adquiere una elasticidad, una capacidad de expansión súbita y a saltos que sólo encuentra barreras en la materia prima y en el mercado donde coloca sus propios productos” (Marx, 2012:549).

Precisamente, la impronta del patrón de poder colonial supone la adecuación progresiva de los modos de producción que el capitalismo encuentra en su expansión, primero, como subordinación formal, y segundo, como subordinación real de sus procesos laborales. La línea divisoria de transición entre el cambio de formas de dominación no es del todo visible para la época de publicación de *El Capital*; en especial porque no se habían completado los mecanismos para la subordinación real del capital variable mundial bajo la relación capital (para ello habrá que esperar entrado el siglo XX<sup>6</sup>). Con aquel cambio, también se produce una transición del patrón de poder colonial al patrón de poder propiamente moderno capitalista, la cual supuso la transformación de los modos de producción periféricos en modos de producción propiamente capitalistas, pero cuyas características específicas irán desarrollándose según las singularidades geohistóricas<sup>7</sup>.

Sin embargo sí son visibles, tal y como lo muestra Marx, algunas de las tendencias del proceso de subordinación real de la fuerza de trabajo en la periferia, en este caso, bajo el capital nucleado en Europa central, y más específicamente en Inglaterra, que toma un claro impulso con la revolución industrial iniciada en este último país. Si retomamos la afirmación de la cita arriba transcrita, a saber, que las únicas barreras que encuentra el capital cuando su base productiva fundada en el sistema fabril ha completado cierta madurez son: la materia prima y los mercados, observamos dos tendencias de la división internacional del trabajo que suponen la subordinación real de la fuerza de trabajo periférica (no olvidemos, siempre condicionada por la singularidad geohistórica).

La primera tendencia refiere a la determinación material sobre los modos de producción coloniales para convertirse en enclaves que sólo producen materias primas necesarias para el desarrollo industrial, o para el sostenimiento de la fuerza de trabajo proletarizada. Es el caso, por ejemplo, de la industria textil inglesa que sostuvo un crecimiento durante el siglo XIX, período durante el cual, entre otros enclaves, obtuvo de las Indias Orientales el material necesario para su producción: en 1846 la India exportaba hacia Inglaterra más de 4 millones de yardas de lana y más de 34 millones de yardas de algodón, para 1865 la suma era de más de 20 millones de lana y más de

---

6 Quién ha desarrollado estas perspectivas ha sido Jorge Veraza. Entre otros sitios, véase Veraza, 2013:444-535; así como su contribución en el presente volumen.

7 En este punto se ubican, precisamente, los distintos enfoques sobre la dependencia, así como las discusiones de la arqueología marxista, las cuales no abordaremos por cuestiones de espacio.

445 millones de algodón (datos en Marx, 2012:550). Otro tanto sucedió con América Latina y el Caribe cuyo proceso de independencia política de los Imperios Ibéricos confluye con la revolución industrial inglesa. La demanda de materias primas para la producción industrial así como de alimentos para la población obrera, supuso la acentuación de los procesos de monoproducción y concentración de la tierra en todo el continente latinoamericano, “se trataba de producir más y transportar con mayor rapidez innumerables productos para el consumo de los centros industriales”, con ello “la producción latinoamericana creció dentro de los límites de un monocultivo que producía para el mercado internacional lo que diese más beneficio” (Beyhaut y Beyhaut, 1985:33-34). El salitre chileno, el cacao venezolano, el azúcar caribeña, el café brasileño, el guano peruano o las carnes y cueros argentinos, fueron parte de aquellos monoprodutos demandados por Europa en proceso de industrialización y que encontraron en las economías de los países recién independizados las condiciones para su subordinación real. De suerte que la renovación tecnológica también modifica el modo de producción periférico adecuando la productividad a las demandas de industrialización del centro. En ese sentido, no solamente crece el comercio internacional de la mano de la formación del mercado mundial, sino que también “crece el área de la economía capitalista y su influencia en las regiones periféricas” (Beyhaut y Beyhaut, 1985:31).

La segunda tendencia, concomitante a la primera, se expresa en la conquista progresiva de mercados externos para las nacientes industrias y se resuelve en la construcción progresiva del mercado mundial. El desarrollo tecnológico aplicado tanto a los medios de producción como a los medios de comunicación y circulación se convierten, así, en armas para subordinar los mercados periféricos y poner las condiciones de producción de las formaciones colonizadas como momentos de la circulación del capital a escala mundial. Como vimos, la maquinaria “promueve un incremento directo de la materia prima”, pero además, “los bajos costos de producción y de circulación obtenidos permite desmontar la producción local con la introducción, primero forzada y luego metabolizada, de mercancías a bajo costo. Nuevamente el caso de la industria textil, y en especial del algodón es paradigmático. Cómo apunte más arriba, el poder concentrado en el Estado Inglés le permitió conquistar por la fuerza el mercado indio; una vez son ocupados espacios clave para lograr el monopolio de su comercialización, se hizo posible modificar las relaciones de producción para que el mismo capital *pusiera* el mercado interno indio (la circulación) como momento suyo, y por tanto como mercado asegurado para la producción industrial inglesa; de igual forma, logró

determinar el modo de producción como enclave de materias primas para dicha industria. Así, la india fue obligada a producir “algodón, lana, cámaño, yute, añil, etc., para Gran Bretaña” (Marx, 2012:550). En esta dirección, luego de haber sido uno de los principales centros apuntalados por la Compañía de la Indias para la exportación de algodón, la India fue desindustrializada, pasando a ser consumidora de los algodones ingleses: paso de importar 20 millones de yardas en 1820 a importar 145 millones en 1840 (datos en Hosbawm, 1980:78). Por su parte, para latinoamérica y el Caribe fue determinante que sus mercados nacionales que recién comenzaban el trayecto hacia la independencia política, fuesen dominados casi en su totalidad por los productos ingleses, así como sus modos de producción dominados por el capital circulante inglés. En esta dirección, la región “vino a depender virtualmente casi por completo de las importaciones británicas durante las guerras napoleónicas, y después de su ruptura con España y Portugal se convirtió casi por completo en una dependencia económica de Inglaterra” (Hobsbawm, 1980:71). Para este último propósito el desarrollo tecnológico fue determinante en una doble dirección complementaria, primero, para el aumento de la productividad de materias primas y alimentos con el mejoramiento de las condiciones productivas y la adecuación espacial del proceso productivo (medios de circulación y transporte) para la exportación de los mismos; segundo, para la importación de productos manufacturados cuyo precio hizo insostenible la producción local que había sobrevivido a la destrucción colonial.

Si pensamos en las barreras arriba mencionadas para la expansión internacional de la industria suponiendo, además, el proceso de repulsión y atracción de los obreros al crearse la industria maquinizada con la consiguiente creación de una población supernumeraria, obtendremos otra tendencia de la división internacional del trabajo, a saber, la colonización de nuevos territorios a manos de obreros desempleados que conformaban nuevas sociedades cuyo modo de producción se basó en propiedad fundada en el trabajo individual.

La constante conversión en “supernumerarios” de los obreros en los países de gran industria fomenta, como en un invernáculo, la emigración hacia países extranjeros y la colonización de los mismos, transformándolos en semilleros de materias primas para la metrópoli, como se transformó por ejemplo a Australia en un centro de producción lanera (Marx, 2012:550).

Posteriormente, éstas sociedades también serán incorporadas al mercado mundial transitando un proceso diferenciado a los anteriormen-

te comentados, y que supondrá la eliminación de la propiedad privada fundada en el trabajo individual con el consiguiente trastrocamiento de la misma en propiedad privada capitalista (es decir, un proceso de expropiación de las y los trabajadores).

En conclusión para el apartado, quiero destacar algunos elementos de la argumentación presentada que considero fundamentales. Primero, la transición que supone el cambio en la forma de dominación que la relación capital ejerce sobre la sociedad determina materialmente el cambio de la subordinación sobre la fuerza de trabajo, con lo cual, el capital es completamente subjetivado en el metabolismo social poniéndose, de ahora en adelante, como condición objetiva de dicho metabolismo. Segundo, el elemento dinamizador del cambio en el patrón de dominación es la tecnología en su subordinación misma al capital, ello en tanto que permite completar el proceso de expropiación de las clases trabajadoras para condensar objetivamente las condiciones de producción en manos del capital. Tercero, la maquina y el desarrollo del sistema de maquinas en la gran industria –con todas las consecuencias que ella conlleva– es la expresión concreta a lo interno del proceso de producción que permite ejecutar aquel cambio en la dominación sobre la fuerza de trabajo. Cuarto, la revolución que supone la realización tecnológica a lo interno del proceso productivo, en especial el impulso que toman las condiciones generales de producción: medios de transporte y medios de comunicación, permite la expansión cualitativa del capital para la creación del mercado mundial. Ello supone la incorporación de nuevos territorios en la relación capital, así como la subordinación real de la fuerza de trabajo de la periferia a su metabolismo centrado geográficamente, para el momento, en Inglaterra. Finalmente, con aquella expansión, las condiciones de producción de las formaciones periféricas serán trastocadas definitivamente en condiciones capitalistas puestas de manera diferenciada por el capital, ingresando en la formación del sistema mundial bajo una determinada división internacional del trabajo y con una diferencialidad en la subordinación/explotación de su fuerza laboral.

### **CONCLUSIÓN: HACIA UNA ARQUITECTÓNICA DEL PODER COMO DOMINACIÓN (EL DILEMA DE LA ALIENACIÓN)**

Como mencioné al principio, el desarrollo presentado es sólo indicativo de una posible lectura de la categoría de alienación como teoría del poder, y más estrictamente, de la dominación en la formación económico-social capitalista. En esta ocasión, la lectura fue propuesta desde una revisión de *El Capital*. ¿Qué alcanzamos con dicha revisión? ¿Qué dejamos pendiente?



De acuerdo a la definición preliminar arriba transcrita, con el argumento presentado intenté mostrar la arquitectónica de una teoría del poder fundada en la categoría de alineación. En primer lugar, desde la perspectiva del poder como potencia económica, partimos de la historicidad fáctica en la conformación de la relación capital para asentar su violencia originaria. Al origen, entonces, la formación capitalista irrumpe como violencia ante las formaciones anteriores y sobre las cuales va construyendo sus presupuestos metabólicos. De acuerdo a ello, en segundo lugar, es inherente al capital como relación el subordinar formalmente, es decir, por la fuerza extra-económica, aquellas relaciones que aún no puede poner desde sí y para sí; por lo cual comienza su existencia y expansión sin aún transformar definitivamente el metabolismo históricamente anterior. En tercer lugar, concomitante a aquella subordinación formal se van creando las condiciones necesarias para cambiar la forma de dominación sobre las clases trabajadoras. Surge así la subordinación real que deja para casos particulares el tipo de violencia originaria y asegura una dominación reproducida por el mismo metabolismo social definitivamente puesto por el capital mismo. ¿Cómo se presenta la alienación a lo largo dicho proceso? Precisamente, como la síntesis del proceso histórico mediante el cual las condiciones de producción y reproducción de la vida real de una comunidad son subordinadas al metabolismo del capital mediante la expropiación y escisión de dichas condiciones de las clases trabajadoras. Con la violencia se inicia dicha expropiación, seguidamente, con la subordinación formal se sostiene para ir creando las condiciones adecuadas para, finalmente colocar las bases de la subordinación real que reproduce aquella escisión en escala ampliada y como tendencia natural del modo de producción capitalista.

¿Qué más debemos destacar? El punto de partida del proceso de escisión de las condiciones de trabajo: la expropiación de la tierra y, por consiguiente, de las clases rurales; es decir, de la primera fuente de toda riqueza y, por consiguiente, del valor de uso inmediato del trabajo. A ello se le suma el papel de la innovación tecnológica que imprime al modo de producción capitalista su fisonomía definitiva al permitir completar la expropiación definitiva de las condiciones de producción. Para ello, la relación capital otorga un uso a la tecnología y su objetivación en el proceso productivo: la máquina, que logrará completar la expropiación de las condiciones de producción al dejar a las clases trabajadoras únicamente con su fuerza de trabajo: el medio, el producto y el conocimiento del proceso productivo son expropiados y objetivados en la máquina. Además, el Estado como poder concentrado de la sociedad permite, tanto apalancar la violencia originaria

y su sostenimiento, como disciplinar las subjetividades de las clases trabajadoras en función del nuevo metabolismo que se va conformando con el cambio de dominación. Atravesando el proceso, observamos la clara diferencialidad del patrón de poder centro-periferia al determinar transformaciones que responden a cada singularidad geohistórica. Así, tanto la expropiación como la subordinación formal y real tienen expresiones particulares tanto en el centro del sistema como en la periferia del mismo.

Comprensiblemente he dejado de lado distintos problemas. Unos que tocan directamente a la arquitectónica esbozada. Otros, problemas de comprensión de la propia historicidad de la conformación de la formación capitalista en sistema mundial. En el primer reglón no he argumentado la relación de la alienación con las teorías del valor, del fetichismo y con las consecuencias inmediatas del proceso de producción. Igualmente, no argumenté cuales son los factores puestos por el capital que reproducen su dominación como alienación. En el segundo reglón, no precisé el tema de las clases sociales y las relaciones que se van tejiendo entre estas a lo interno de las formaciones sociales precapitalistas y de éstas con la formación capitalista hasta su conformación definitiva. Tampoco trabajé la cuestión del problema de las clases a escala nacional cuando se trata de la expansión de la relación capital por la geografía mundial. En ambos casos se muestra la alienación en el sentido que he manejado, aunque no lo haya desarrollado. Finalmente, no desarrollé las distintas dimensiones que entran en eso que llamo, siguiendo a Marx, alienación de las condiciones de producción.

Con todo, espero que el argumento expuesto pueda ser desarrollado en perspectivas más provechosas para comprender, no solo la actualidad de *El Capital*, sino los escollos en que nos encontramos quienes luchamos contra los procesos de dominación y a 150 años de su publicación aún planteamos proyectos de emancipación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barnet, Miguel 2012 *Biografía de un cimarrón. Estudios y ensayos* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Beyhaut, Gustavo y Beyhaut, Héléne 1985 *América Latina. De la independencia a la globalización* (México: Siglo XXI Editores).
- Dussel, Enrique 2007 (1993) *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: El Perro y la Rana).
- Dussel, Enrique 2009 (1998) *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta).
- Hinkelammart, Franz 1986 *Crítica de la razón utópica* (San José de Costa Rica: DEI).

- Hobsbawm, Erick 1980 (1964) *Las revoluciones burguesas* (Barcelona: Editorial Labor) 2 vols.
- Marini, Ruy Mauro 2008 (1973) “Dialéctica de la dependencia” en *América Latina, dependencia y globalización* (Buenos Aires/ Colombia: CLACSO).
- Marx, Karl 2009 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores) Tomo I.
- Marx, Karl 2012 *El capital. Crítica de la economía política*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores) Tomo I, 3 vols.
- Moutoukias, Zacarías 1999 “Contrabando y sector externo en Hispanoamérica colonial” en Hernández Chávez, Alicia; Romano, Ruggiero; Carmagnani, Marcello (coord.) *Para una historia de América Latina: Los nudos 1* (México: Fondo de Cultura Económica) Vol. 2.
- Vargas Arenas, Iraida 2014 “La arqueología marxista del capitalismo y la reconstrucción de una historia protagonizada por el pueblo” en *Nuestro Sur* (Caracas) N° 8.
- Vega Cantor, Renán 2013 *Capitalismo y despojo. Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes* (Bogotá: Impresol Ediciones).
- Veraza, Jorge 2013 *El sentido de la historia y las medidas geopolíticas del capital. Crítica a intérpretes del Manifiesto del Partido Comunista* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).

Américo Alvarado

## **LA PRAXIS EN *EL CAPITAL* DE MARX**

### ***EL CAPITAL* DE MARX COMO EL DISEÑO DE UNA EPISTEMOLOGÍA CRÍTICA QUE DEVELA EL CARÁCTER ONTOSOCIAL Y EL SENTIDO HISTÓRICO DEL CAPITALISMO, COMO FORMACIÓN SOCIAL DEVENIDA DEL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA PRAXIS HUMANA**

CREO QUE LO PRIMERO QUE debo decir en honor a la obra cime-  
ra del pensamiento de Marx, de la revolución de Marx, es que somos  
hijos de la ilusión, de una prodigiosa ensoñación que se instaló en  
nosotros, interiormente, como distancia con la realidad (Rozitchner,  
1972), al iniciar, desde el nacimiento, el tránsito de la naturaleza a  
la cultura, con la indispensable e indeleble huella de la mediación  
del *otro* que, en definitiva, nos hará ser, en buena medida, lo que  
somos y seremos, progresivamente, como identidad propia y como  
diversidad. Así como nos cuesta un buen tiempo de la existencia en-  
el-mundo, comprender y saber que no nos ha sido dado crear nada  
ni producir nada *ex nihilo*, así también nos costará, en adelante, des-  
embarazarnos del enredo que la luz de un poderoso vitral prolongó  
en nuestra mirada como distorsión encubierta de la realidad, y que  
nos la muestra transfigurada, bajo el ropaje de una verdad aparente,  
esto es, como siendo cierta, indubitable y *normal* ante nuestros ojos.  
Este vitral ideológico es la ilusión omniabarcante que la cultura de  
la dominación decantó en nosotros y desde la cual todo en la reali-  
dad parece estar hecho de una vez y para siempre, que las *cosas* y  
los objetos corresponden a un *mundo-en-el-que-estamos*, y que son  
tal cual los percibimos y conocemos, así, *perfectos*, objetuales y aca-  
bados; como si la realidad estuviese frente a nosotros, y constitui-

da por cosas y objetos fijos e inalterables en sí mismos, exánimes, sin ningún indicio de movimiento o actividad, ni en sus orígenes ni en su complexión ontológica, que nos incluya, por así decirlo. Todo lo cual indicaría, inmediatamente, que somos sujetos llamados a vivir en una realidad integrada, en sí misma, por cosas que están allí, frente a nosotros, misteriosamente constituidas de maravillosas cualidades, inherentes e innatas, que nosotros, en tanto *sujetos*, comprenderemos, contemplativamente, para la trama posterior de su manipulación utilitaria en el desarrollo pragmático-instrumental de nuestras vidas, que en buena medida las consumen y que también se consumen en ellas, en su reproducción material y espiritual, como cosificación de la vida humana (es decir, de la actividad autocreadora de los seres humanos). Aquel proceso que nos constituyó como seres histórico-naturales (humanos) desde el origen y que, por lo tanto, también es el proceso que origina históricamente la conciencia, permanece oculto para nosotros desde la propia trayectoria de ese tránsito de la naturaleza, a partir del nacimiento, a la cultura. El hecho fundamental de nuestra realidad, social e individual, como un proceso de autocreación producto del desarrollo de la actividad humana que tiene lugar, originariamente, en el trabajo humano, como actividad necesariamente transformadora de la naturaleza, para la conservación y reproducción de la vida, individual y social de los seres humanos y que devela, incontrovertiblemente, la condición práctica del mundo humano y, por tanto, de la vida humana, que es actividad transformadora de los propios seres humanos, a través de sí mismos, mediante sus *relaciones sociales* (como lo mostrará Marx desde los Manuscritos parisinos de 1844 hasta la *Historia Crítica de las Teorías de la Plusvalía*) es encubierto y desfigurado en su verdadera significación, práctica y teórica, por el *sistema social* de dominación en que deviene, internamente, toda formación social capitalista (especialmente en las sociedades capitalistas contemporáneas). Es la pertenencia ontosocial a la sociedad capitalista que nos incluye como formando parte de su *sistema* (de su estructura dinámica) lo que determina, ideológicamente, que no aprendamos, de aquel tránsito a la cultura, la significación de nuestra condición histórica, tanto individual como social y que, por consiguiente, no se configure nuestra conciencia como una conciencia inmediatamente práxica, es decir, que comprenda su origen desde el origen verdadero; que somos en verdad *seres humanos*, lo que significa, que nos hemos autoproducto histórica y socialmente y que, por lo tanto, hemos creado nuestra realidad social (humana) la cual podemos cambiar más allá de los términos convencionales de ésta y de nosotros mismos, es decir, revolucionariamente.

Es la ruptura de la ilusión de una realidad antroposocial fija, perenne, intransformable y ajena a nosotros (Freud, 1986) que como *porvenir* había decantado el modo capitalista de producción y reproducción en la civilización occidental lo que fundamentalmente le debemos a Marx y su descubrimiento de la praxis humana, es decir, de la condición transformadora de la actividad práctica humana (el hombre definido, auténticamente, desde su ser real y no ideal o imaginario), que se ha creado a sí misma a partir de sí misma, en el proceso del trabajo como simbiosis de hombre y naturaleza.

Esa ilusión era una poderosa forma ideológica de dominación (a nivel del pensamiento y de la cultura) que había creado y asumido la filosofía de Europa occidental (prevalida de sus antecedentes platónico-aristotélicos en la Grecia clásica) llevada a su máxima expresión en lo más avanzado del pensamiento desarrollado, histórica y socialmente, por la burguesía y que era, como sabemos, la filosofía clásica alemana.

Esta filosofía constituía el mayor producto del pensamiento de la clase históricamente triunfante que era la burguesía, única clase social que había logrado, históricamente, la producción material y *espiritual* (cultural) más desarrollada y elevada de la humanidad hasta entonces, teniendo como representantes máximos, como sabemos, a Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Feuerbach, quienes de manera diversamente idealista dan cuenta de la explicación más profundamente irreal, aunque pretendidamente verdadera, del hombre y su mundo, del conocimiento y de la realidad, tanto natural como social e histórica.

Pero Marx crea, desarrolla y madura su pensamiento crítico revolucionario, a partir de una profunda y radical confrontación crítica de los productos intelectuales y políticos, más excelsos y prominentes, de la burguesía que, como él mismo había desacralizado –“el pensamiento de la clase dominante, sus ideas, son también las ideas de la época” (Marx y Engels, 1975: 50)– precisamente gravitaban, poderosamente, en la atmósfera cultural de la Europa de su tiempo. No sólo la filosofía clásica alemana, sino también el socialismo utópico, el anarquismo y el reformismo, y en el plano económico la economía política (del capitalismo) en la obra de sus máximos representantes David Ricardo y Adams Smith.

De estas tres críticas, como sabemos, Marx produce la concepción científica de la historia (*la concepción materialista de la historia o materialismo histórico*), *La Crítica de la Economía Política* del capitalismo (*El Capital*) y sus tesis políticas que, en conjunto, conforman su teoría política: la teoría del Estado capitalista, la lucha de clases entre burguesía y proletariado y la revolución socialista.

No podemos dejar de mencionar que, en relación a lo anterior, las obras clásicas entre los clásicos son las obras de Engels (1970), Lenin (1967) y Lukács (1973) y que, en general, figuran como *fuentes del marxismo* (si entendemos el marxismo como, genuinamente, el pensamiento de Marx en tanto es la crítica filosófica, política y científica del capitalismo). Pero es la *filosofía de la praxis* (Vázquez, 1972) la piedra angular del *nuevo punto de vista* que permitirá a Marx su concepción revolucionaria, de base científica, en torno a la crítica del capitalismo; todo lo cual significó, muy importantemente, y como una conquista de la humanidad en su proceso histórico de emancipación, tanto intelectual como material, –así creemos– el abatimiento crítico y epistemológico del *punto de vista de la economía política* que pretendía imponer y universalizar la *eternización de las relaciones de producción capitalistas*, como el fundamento del desarrollo de la sociedad humana y el principio de su explicación económica.

Los intentos de una explicación acertada de la realidad como mundo del hombre y creado por él han acercado y alejado, al mismo tiempo, a la realidad y de la realidad, tanto a Hegel como a Feuerbach que son, finalmente, los máximos exponentes del idealismo Alemán.

Hegel considera que es el *espíritu*, como sustrato y esencia racional de la realidad, lo que constituye la actividad y el movimiento de la misma. El despliegue del *espíritu* en el tiempo es la historia, y en el espacio es la naturaleza. El *espíritu* avanzará a través de sus diversas *formas enajenadas* de existencia en la realidad (las sucesivas y diversas formas históricas de la conciencia) hacia la libertad que hallará, finalmente en la conciencia de sí, en la autoconciencia o saber absoluto en la *fenomenología* o, lo que es lo mismo, en la lógica (*la Ciencia de la lógica*) la Idea Absoluta, que equivaldrá, finalmente, en sus términos idealistas, en la praxis marxista, a la *unidad de la teoría y la praxis* (Marcuse, 1976)

El trabajo, la actividad creadora del hombre frente a la naturaleza, es una actividad real que permite a la conciencia (racional) portada por el hombre elevarse, mediante esta importante fase, a la autoconciencia o conciencia de sí. A este nivel la actividad humana como trabajo es formación del hombre como proceso y camino de su liberación (en este escenario fenomenológico, histórico y real, enajenado, en la marcha hacia la libertad, se va a producir, según Hegel, la lucha por el *reconocimiento* entre el amo y el esclavo, que resulta en términos idealistas, simbólicos y desencarnados, la expresión de la lucha de clases y de la dominación de una clase sobre otra). El trabajo humano es una actividad *espiritualizadora* por cuanto que quien trabaja es realmente el espíritu presente, práctica y fenomenológi-

camente, en la conciencia del hombre. En este sentido, respecto del trabajo, Hegel es el filósofo idealista que más profundamente se ha asomado a la economía política de Smith (mucho más que Kant y su “espíritu comercial”, que es *racionalmente* el fundamento de la guerra entre los Estados).

Feuerbach que ha criticado la mistificación religiosa de Hegel alienando, enajenando los poderes reales del hombre en la transfiguración divina, religiosa de los mismos, concibe un hombre material, *concreto*, como ser natural pero, en realidad, individual abstracto, desligado ontológicamente de la actividad *sensorial* humana como actividad creadora y humanizadora del mundo, de la realidad humana. Pero es en sus *Tesis Sobre Feuerbach* de 1845 donde Marx, sobre fondo de la crítica de Hegel, desde los Manuscritos parisinos de 1844 y de Feuerbach, desde luego, perfila en propiedad una concepción clara de la praxis como actividad humana ontocreadora (Kosik, 1979) que ya desarrolla una importante y profunda relación entre el trabajo *alienado* y la propiedad privada como el ámbito social e histórico de la alienación del trabajador, en tanto sujeto del trabajo vivo que experimenta su propia actividad, su trabajo y el producto de éste como totalmente extraños y ajenos a su ser, a su *esencia humana*.

Feuerbach no concibe, igual que todo el materialismo que le precede, la realidad si no sólo como objeto (*objekt*), como mera contemplación, sin alterarlo de ningún modo. No accede a concebir la realidad como actividad *sensorial humana*, como práctica. La subjetividad no aparece participando *activamente* en la conformación de la realidad que conoce, que intenta conocer; la deja intacta, la conserva sin comprender que esa realidad de la cual forma parte es actividad humana que crea, también, esa realidad como mundo humano, sin lo cual no podría conocerla, comprenderla, ni, por tanto, transformarla. El hombre que existe realmente, diferente del *espíritu*, de la *idea* hegeliana es un hombre real, *concreto*, en tanto es un ser natural que como tal, es un género, siendo allí donde reside su única universalidad. No es un ser que tenga *concreción* histórica, social, es sólo un ser natural y es, por consiguiente, un hombre abstracto e individual en tal sentido, y que así concebido inutiliza las posibilidades transformadoras y revolucionarias de la realidad (social, histórica)

Como sostenemos, el concepto de objetivación ha sido una de las claves principales en la concepción de Marx de la filosofía como una filosofía activa, que se niega a sí misma como mera contemplación y conservación de la realidad y se asume, por el contrario, como *arma* de transformación de la realidad, máxime cuando descubre que la realidad social del capitalismo (es decir, de la propiedad pri-



vada, del capital) produce las condiciones prácticas y teóricas para la revolución transformadora de sí misma, y que las produce contra sí misma, como el producto de los antagonismos de su propio desarrollo histórico.

La concepción (contraria a toda filosofía de la historia y, por lo tanto, a todas las filosofías de la historia hasta mediados del siglo XIX y, aún, más allá) de la historia (que es en el fondo la concepción ontológica de la praxis para Marx) que sobre la crítica de los productos culturales más avanzados de la burguesía del siglo XIX (explicados más arriba) desarrolla Marx, comienza a perfilarse como una concepción científica, de base real, materialista, objetiva.

La *concepción materialista de la historia* que es una concepción ontosocial, ontológica de la realidad humana como siendo producida por los seres humanos, paralelamente al proceso de su propia autocreación, de su propia autoproducción, a través del trabajo (Marx y Engels, 1975), explica las ideas, el pensamiento humano como proveniente de la práctica y no al revés (lo cual representa un giro *copernicano* en la historia epistemológica de la construcción de las verdaderas bases originarias y reproductivas del pensamiento humano según, sostenemos, en base a la elaboración epistémica de Marx)

Estas ideas que se convierten en las ideas dominantes de una sociedad y de una época, son las ideas de la clase históricamente dominante (Marx y Engels, 1975), y no podrán ser desmontadas, desmanteladas por una simple lucha de ideas que, además, no hay posibilidad igualitaria de entablar, por lo menos desde el lugar social e histórico de las clases dominadas, sino por el derrocamiento de las relaciones sociales materiales que le dieron lugar. Las fuerzas productivas de una *formación social* determinada se desarrollan, permanentemente, como producto y necesidad de la reproducción material de la vida humana. Pero habiendo llegado a cierto momento de su desarrollo histórico, estas chocan (antagónicamente) con las relaciones de producción características y determinantes de ese *modo de producción* de la vida social, todo lo cual hace brotar en esa sociedad la conciencia básica de una revolución (*einer gründlichen Revolution*).

Es ese estado, esa forma histórica de la praxis humano-social que es la sociedad capitalista (articulada por las grietas de sus contradicciones inherentes), la que se ha presentado como condición histórica de surgimiento del marxismo en tanto filosofía de la praxis, y la cual ha devenido, como develación científica de sí misma en la obra científica de Marx, *El Capital*.

Como afirmó y escribió innumerables veces Marx, *El Capital* fue escrito para la clase obrera, para la contribución (teórica y práctica, lo que implica el desarrollo histórico de su conciencia,

como conciencia de clase, como clase ineludiblemente revolucionaria que, por tanto, no puede situarse ante su propio destino histórico sino revolucionariamente) a la construcción histórica de su liberación, y el correspondiente desmoronamiento (el *derrumbe*) del capitalismo, y la consiguiente transición socialista que, como revolución anticapitalista es el proceso de construcción del mundo que advendrá, como una *forma histórica nueva* basada en el *modo de producción* comunista como su cimiento esencial, como su base material fundamental.

Como sabemos, las “prácticas sociales” (Núñez Tenorio, 1998) constituyen las bases materiales (reales) de los criterios de objetivación de la verdad científica en la ciencia social que inaugura, revolucionariamente, Marx en *El Capital* y, en términos más generales, pero igualmente científicos en el campo de la ciencia de la historia (la concepción materialista de la historia o materialismo histórico).

Entonces, diremos que *El Capital* es la cristalización teórica de la filosofía de la praxis, transfiguradamente presente, a través de un elevado nivel de abstracción en el tratamiento y mirada epistemológicos de la realidad práctica que la produjo históricamente, y mediante el método *dialéctico histórico* como instrumento científico de su propia construcción gnoseológica, como resultado de su crítica (teórico-práctica) del capitalismo. La filosofía de la praxis es llevada por Marx a construir y constituir la base científica de la crítica de la realidad social que en su dinámica histórica ha arribado al momento o fase de la sociedad capitalista, como un resultado de la *praxis económica* de aquella realidad social que, en tanto que producción y reproducción material y espiritual de la vida humana representa hasta ahora (y desde los tiempos de los resultados objetivos de la investigación de Marx en *El Capital*) “la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción” (Marx, 1982: 26)

En ese sentido podemos decir que la filosofía de la praxis se halla, en *El Capital*, en un estado científico de objetivación (cognitiva) de su propia realidad, es decir, de la praxis humana, en un determinado momento histórico de su devenir, lo cual representa un alto desarrollo, igualmente histórico, de la conciencia social de la humanidad y, por tanto, de su nivel histórico de *emancipación*, aun cuando esto sea repelido, desvirtuado y encubierto, ideológicamente, por todo lo que pudiéramos llamar la organización y determinación gnoseológicas de la dominación global del imperialismo *esquizofrénico* contemporáneo. En otras palabras, *El Capital* es, como producción científica y crítica del capitalismo, la conquista de un gran nivel civilizacional de desarrollo de su *autoconciencia* que aunque en poderosa contradicción con su propia praxis ontosocial, descorre el velo ideológico,

históricamente mineralizado (consolidadamente *normalizado*) de su mirada presente hacia el futuro, no pudiendo eludir en ella la mirada de su pasado para, desde él, hacer aparecer el futuro como el resultado de su *derrumbe* progresivo y actual, de su permanencia atávica en el enredo de la frontera de sus propios *límites históricos* y como la *forma histórica nueva* (Mészáros, 2001), como lo hemos dicho, del mundo que advendrá, producido por el propio movimiento de su trama intrínseca y antagónica, progresivamente consciente, de su propia praxis total, de su propio ser social.

La praxis es el hombre y su mundo; mundo que, en todo y por todo es su propia realidad, fruto del proceso histórico de su autoproducción, de su autocreación, en tanto que proveniente de la naturaleza se ha desarrollado a sí mismo, mediante la creación social de sí mismo a través del trabajo.

Marx asume, en términos absolutamente desmitificados que, mediante el trabajo como proceso de transformación de la naturaleza, el ser humano se ha transformado a sí mismo, en lo que pudiéramos llamar el proceso histórico de su propia autoproducción, de la creación de sus propios poderes, facultades y cualidades humanas y, por tanto, de su hábitat histórico y social (cultural) que es el mundo humano. En este sentido Marx descubre que el hombre es un ser práctico que crea su mundo (histórico-natural) a través de la transformación de la naturaleza mediante el trabajo, mediante la praxis económica productiva del trabajo. El humano se ha creado conjuntamente con el trabajo y a través de él, por lo cual su condición en tanto humano es la de un ser práctico (si se nos permite) cuya conciencia (Mészáros, 2013) ha sido producida, igualmente, desde ese lugar fundamental de su actividad material humana, de su praxis. Su pensamiento proviene, igualmente como autocreación, de su actividad transformadora de la naturaleza mediante el trabajo; de esa actividad práctica material que es su ser y que, en tanto que tal ser, lo ha producido como ser humano, por lo cual se ha autoproducido y reproducido como ser práctico real (social). De modo que el ámbito real (social) de su mundo es la praxis como totalidad, es decir, como unidad del ser social y la conciencia social.

Un nivel científico cuyo contenido de realidad es, igualmente, la praxis humana y que en cierto modo se convalida y acredita, en tanto objetividad y científicidad en *El Capital*, que como sabemos corresponde al modo de producción, es el nivel de la *formación social* que representa un nivel de análisis de mayor concreción que el correspondiente al *modo de producción*.

*La formación social* representa un nivel de análisis de la realidad de mayor concreción y presenta el contexto integrado del capitalismo como sociedad, como la sociedad capitalista.

*La formación social*, como un nivel de análisis del capitalismo, como hemos dicho, de mayor concreción, corresponde al análisis y tratamiento científicos de la historia humana. Es la concepción científica de la historia (*el materialismo histórico*) que, como hipótesis científica de carácter más general ha logrado su nivel de objetivación (veritativa) en la crítica de la *economía política* del capitalismo como ciencia, como conocimiento científico de la práctica (social) económica capitalista.

*La formación social*, en tanto realidad social, reúne en sí (integra) al conjunto de las *relaciones de producción* que constituye la *estructura económica* de la sociedad, o *base (basis) económica* sobre la cual se eleva, para decirlo con Marx, gráfica y esquemáticamente la “superestructura político-jurídica”, “y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx, 1976: 518). Pero la *estructura económica* de la sociedad capitalista, más precisamente, está integrada por las *relaciones de producción* en articulación con las *fuerzas productivas* materiales de la sociedad, lo que constituye una relación dinámica que se desarrolla en el tiempo de manera progresiva, culminando en una relación antagónica entre ambas que se resuelve mediante el *método* de una revolución.

El *modo de producción* de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1976: 518 énfasis propio).

Las *formaciones sociales*, como formaciones históricas que son, han existido, se han producido, diversa y sucesivamente en el tiempo. Marx desliza, a manera de ejemplo, cuatro modalidades de formaciones sociales que comprobadamente se han producido, de cierta manera sucesiva, históricamente, y sobre la base, cada una de ellas, de un *modo de producción distinto* “[...] A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal, y el moderno burgués” (Marx, 1976: 518).

La *formación social* capitalista, en la producción científica de Marx que *El Capital* verifica, es la categoría que nos presenta en contexto real, ontosocial, la praxis humana como siendo la realidad (en su movimiento histórico) del mundo humano, el movimiento real de la actividad práctica de los seres humanos en la *producción social de su vida*, en la producción y reproducción histórica de su mundo, como seres prácticos ontocreadores (creadores de su propia realidad) cuya condición histórico-natural se ha decantado, autoproducido, como

una condición social prÁxica, y que es por lo que Marx sostiene en la Tesis VI sobre Feuerbach:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto obligado: A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo y suprimiendo un individuo humano abstracto, aislado [...] (Marx, 1969: 11).

Y en la Tesis VIII: “La vida social es esencialmente prÁctica. Todos los misterios que descarrían la teorÍa hacia el misticismo, encuentran su soluci3n racional en la prÁctica humana y en la comprensi3n de esta prÁctica” (Marx, 1969: 11). Por lo tanto, concluirÁ Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach, de manera muy contundente respecto de una realidad social humana *creada* por los seres humanos y en la cual se han autoproducido a sí mismos como tales seres humanos, con su diversidad de capacidades individuales y sociales que: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo”. (Marx, 1969: 12)

Marx comprende, contra Hegel y Feuerbach y en general contra todo el idealismo alemán, que todo pensamiento (toda teorÍa) proviene de la actividad prÁctica (social) de los hombres; actividad prÁctico-social que es *en sí* un entramado real, *objetivo*, de *relaciones sociales* mediante las cuales estos producen y reproducen su existencia social, la cual es, obviamente, asidero y fundamento de la existencia individual de los mismos.

Estos análisis que venimos desarrollando respecto de la categorÍa de *formaci3n social* nos conducen a afirmar ahora, justificadamente en la obra ontoepistémica de Marx, que la filosofÍa de la praxis aparece en *El Capital* transfigurada en el campo revolucionario de una *epistemología dialéctica* que, metodológicamente, da cuenta de la ciencia social (hist3rica), confirmada y convalidada en su objetividad (en su veracidad) por la ciencia de la *crítica de la economÍa polÍtica del capitalismo*. En este sentido, nos devela la comprensi3n y explicaci3n de una realidad cuyo sentido, social e hist3rico, nos incluye como vÍctimas y victimarios, como videntes e invidentes, al unÍsono, de un sistema de explotaci3n altamente *desarrollado* y brutal de la vida humana, trabajo mediante y de sus fuentes naturales, vulnerables y extinguidas.

La *formaci3n social* capitalista mundial –se muestra en *El Capital*– es, de fondo, el régimen de producci3n capitalista como sistema econ3mico de producci3n y reproducci3n social de la vida humana. En él, la objetivaci3n social de los productos y creaciones humanas

regida, en su eje principal, por la explotación del trabajo asalariado a manos del capital, cobra el carácter general de una gran cosificación (fetichización) universal, por la forma de mercancías que asumen, necesariamente, como frutos del trabajo social que son, y que en tanto tales, adquieren la forma de valor, la cual no es más que la forma social que en el sistema de producción capitalista, en tanto mercancías, revisten los productos del trabajo.

En el sistema capitalista, que es sólo una forma histórica específica y transitoria que adquiere el desarrollo de la producción social de la vida de los seres humanos, el carácter social de los productos del trabajo, por ser el fruto de trabajos privados e independientes los uno de los otros, trabajos diversos y especializados entre los cuales no media la relación directa entre los productores, aparece disfrazado, encubierto; se refleja este carácter social de los productos del trabajo, en tanto son mercancías, en una extraña y aparente (mistificada), condición de portadores de cualidades que trascienden su simple objetualidad de ser productos del trabajo humano que, siendo el trabajo de diversos productores, es también trabajo social, el trabajo general de una sociedad. De modo que estos productos, en tanto mercancías, son el resultado de diversos trabajos concretos, pero también, son el fruto indistinto común y general de la fuerza humana, de la energía corporal, física e intelectual de los hombres y, en este sentido, son el fruto del trabajo abstracto, del trabajo general de una sociedad. Estos productos son producidos, directamente, para el cambio y no para la satisfacción inmediata de las necesidades humanas, es decir, que no son producidos en atención, principalmente a su utilidad, es decir, a su valor de uso. Es en el cambio de los productos del trabajo como valores donde entran en contacto los productores privados que a través de sus productos lo que hacen es intercambiar sus diversos trabajos, los cuales, justamente a través de su diversidad, son susceptibles de intercambiarse por lo que tienen de común todos por ser el resultado de un trabajo humano igual, en tanto es gasto de energía y fuerza humana de trabajo. Aquellos trabajos concretos al entrar en contacto a través del cambio, mediante el intercambio de sus productos como valores, se intercambian ellos mismos como trabajo humano igual, como trabajo abstracto, despojado, cada cual, de sus particularidades específicas, de su carácter concreto (Rubín, 1980).

Así, los productos del trabajo, al ser producidos directamente para el cambio, asumen el carácter de mercancías, es decir, la forma social del valor. Esta forma social del valor, característica del sistema de producción de mercancías, propia del régimen del capital, crea la apariencia, en estas mercancías, de ser original y autónomamente en-

carnaciones de propiedades y cualidades sociales mediante las cuales se relacionan entre ellas mismas, con autonomía e independencia respecto de los seres humanos que son sus productores reales, los cuales parecieran relacionarse cósicamente entre ellos, como si mantuvieran relaciones puramente materiales; apariencia que se crea, porque los productores se relacionan a través de cosas y no directamente; sus relaciones aparecen mediadas por las cosas, por las mercancías lo cual hace parecer que hay relaciones sociales entre cosas y relaciones materiales, objetuales entre las personas; todo lo cual determina una insensible tendencia a la cosificación universal de las relaciones sociales y, por tanto, de la conciencia social e individual. Es lo que Marx denomina el *fetichismo de la mercancía* o “el fetichismo bajo el que se presenta los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción” (Marx, 1977:38, tomo I).

[...] Tan pronto como los hombres trabajan los uno para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma social. De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo tan pronto como reviste la forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobra la forma de una relación social entre los propios productos del trabajo. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de sus trabajos, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. Este Quid pro quo es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales (Marx, 1977:37, tomo I).

La objetivación de la actividad humana en sus productos y creaciones es, inmediatamente, un proceso de cosificación, de alienación, donde objetivación y enajenación vuelven a identificarse como ocurría en la visión hegeliana de la actividad del Espíritu en la *fenomenología*. Los tres tomos de *El Capital* muestran, recurrentemente, el fetichismo de la praxis humana que le es inherente en la sociedad capitalista. En el

tomo 3 Marx analiza, crítica y científicamente, para mostrar lapidariamente las formas fetichizadas del régimen capitalista de producción, lo que denomina “la fórmula trinitaria”:

Capital–interés; tierra–renta del suelo; trabajo–salario, con lo que se elimina bonitamente la ganancia, o sea, la forma de la plusvalía específicamente característica del régimen capitalista de producción” (Marx, 1977: 754, tomo III).

Esta *fórmula trinitaria* es la manera ideológica y fetichizante de presentar las tres fuentes de rentas articuladas, de esta manera, en la producción de la riqueza capitalista.

Según esta *fórmula* el capital, de suyo, propiamente, genera mágicamente el interés, la tierra igualmente, desde sí misma, por propia condición genera la renta del suelo, y el trabajo genera el salario, autónomamente. Por lo tanto, no es un proceso de relaciones de producción que en base al trabajo crea riqueza de una manera histórica específica. Son las cosas (el capital, la tierra y el trabajo) las que tienen el poder social de producir riqueza, no se sabe cómo, pero lo tienen...

Marx explica que el capital no es una cosa material sino una determinada relación de producción que corresponde a una determinada formación histórica de la sociedad, y que se materializa en una cosa y le confiere un carácter social específico.

El capital no es la suma de medios de producción materiales y producidos. Es el conjunto de los medios de producción convertidos en capital y que de suyo tienen tan poco de capital como el oro o la plata, como tales, de dinero. Es el conjunto de los medios de producción monopolizados por una determinada parte de la sociedad, los productos y condiciones de ejercicio de la fuerza de trabajo sustantivados frente a la fuerza de trabajo vivo y a la que este antagonismo personifica como capital. No son solamente los productos de los obreros convertidos en potencias independientes, los productos como dominadores y compradores de quienes los producen sino también las fuerzas, relaciones y formas sociales de este trabajo, que se enfrentan con ellos como propiedades de sus productos. Nos encontramos, pues, ante una determinada forma social, muy mística a primera vista, de uno de los factores de un proceso social de producción históricamente fabricado (Marx, 1977: 754-755, tomo III).

Este planteo de Marx del fetichismo de las relaciones de producción en el sistema capitalista que figura en el tomo 3 de *El Capital*, vuelve a hacer aparecer el profundo sentido crítico de la noción de alienación en el modo de producción basado en la propiedad privada y, por



tanto, en el capital como la relación de producción fundamental del sistema capitalista que Marx desarrolló en los *Manuscritos parisinos de 1844*, en *La Ideología Alemana* y en *Los Grundrisse*. El capital que es producido por el trabajo, ahora se enfrenta a éste como un inmenso poder, como trabajo objetivado que se manifiesta hostilmente como una fuerza de dominación del trabajo vivo.

La ley de producción de plusvalía establece la coherencia integradora de los resultados de la investigación científica del *modo de producción* capitalista presente en *El Capital*. La venta de la fuerza de trabajo del obrero *libre* al capitalista le otorga a éste el valor de uso de la mercancía del obrero (su fuerza de trabajo) que es sólo valor de cambio para él. Pero el valor de uso de esa fuerza de trabajo de la que ahora dispone el capital es, justamente, el poder, la capacidad creadora del trabajo vivo que produce valor, muy por encima de su precio como tal mercancía (el salario), muy arriba de su valor de cambio, por ejemplo, en un solo día de trabajo. De modo que por el uso que el capital hace del valor del trabajo vivo (que representa la mercancía que posee el obrero) se produce un excedente que, medido en tiempo de trabajo, el capitalista jamás pagará al vendedor de la fuerza de trabajo, lo cual hará aparecer la plusvalía, clave de la acumulación y, por consiguiente, de la riqueza capitalistas. En otras palabras, esta desproporción y desequilibrio equivalenciales constituyen la base central de la riqueza capitalista que como ley de generación de plusvalía es el eje gravitacional de otras leyes del capital como la ley de la acumulación, la ley del valor y la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Estas leyes constituyen el corazón del sistema del capital y son, en articulación con otro tanto conjunto de leyes que organizan desde el capital la explotación del trabajo humano, la trama que constituye su fuerza de expansión y, al mismo tiempo, sus propios límites históricos; límites que el capital no podrá sobrepasar a costa de la naturaleza y, menos aún, de la vida humana. Las bases materiales y espirituales de la actividad humana creadora y transformadora de la realidad, es decir, de la praxis humana, crecen dentro de él (del sistema de producción del capital), configurado y movido por sus propias contradicciones inherentes y de progresiva complejidad. El desarrollo histórico de la conciencia (social e individual) es también un proceso social que es capaz de producir, desde sí mismo, el germen y las capacidades que subviertan (dialécticamente) la alienación y cosificación de la propia conciencia, como un poderoso impulso ontológico a la emancipación humana. Marx dejó inscrita en las páginas de *El Capital* la convicción definitiva de que una gran perspectiva real de la esperanza histórica de la vida humana se acrecentaba cada vez más a través

del *desarrollo histórico de la conciencia* y del progresivo avance de la *emancipación humana*.

En este sentido es indudable que *El Capital* de Marx, como crítica del capitalismo, y en tanto producción cultural que es surgida del seno de sus propias condiciones antagónicas de existencia y desarrollo, es el resultado de la unidad de la teoría y la praxis que se produce, teórica y metodológicamente, a través del desarrollo de toda la obra de Marx, como fruto del nuevo punto de vista de la filosofía que concibe la actividad humana (insistimos reiterativamente) como actividad práctica social transformadora de la realidad (tanto natural como social) y que contiene, en sí misma, las claves para la comprensión del mundo humano y de su historia como producidas por los propios hombres a través de sus *prácticas sociales*.

*El Capital* transforma el campo epistemológico de la investigación científica (social) al abordar la *práctica económica* de la sociedad capitalista, (que en tanto *práctica social*, constituye, en propiedad, el objeto teórico y metódico de la investigación y del conocimiento científicos) con el método dialéctico materialista, producto de la crítica de Marx al método dialéctico idealista de Hegel y que hoy denominamos método “dialéctico histórico” (Núñez Tenorio, 1976) que consiste, huelga decirlo inmediatamente, en la utilización de la abstracción analítica a partir de la representación de la realidad como totalidad concreta, primero como representación caótica de ésta, y descender, progresivamente, hasta los planos y determinaciones más simples (abstractos) de la realidad, para elevarse luego de esos niveles, de esas categorías simples y abstractas ya analizadas en sí mismas y en sus conexiones con las demás determinaciones, nuevamente a lo concreto, que ahora no es más una representación caótica de la realidad como totalidad, sino una representación plena de sentido y rica en determinaciones múltiples y diversas que aparecen sintetizadas, integradas en una totalidad concreta, como un “concreto de pensamiento” (Marx 1982 : 22, tomo I).

Este método permite en la investigación científica de la realidad social reproducir la realidad, como dice Marx, en un “concreto de pensamiento”, el cual aparece, valga la redundancia, en el pensamiento como un resultado, como un proceso de síntesis. Lo concreto es concreto por ser *la unidad de lo diverso*, síntesis de múltiples determinaciones, y que aun siendo un resultado en el proceso de pensamiento es *el verdadero punto de partida* en la investigación, representación y conocimiento objetivos de la realidad:

[...] como todo del pensamiento, tal como aparece en la mente, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único

modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, este siempre presente en la representación como premisa. (Marx 1982 : 22, tomo I)

Este proceso hay que diferenciarlo de la formación de lo concreto mismo como realidad autónoma, esto es, externa al pensamiento (y en esto insiste Marx muy especialmente, como una clave fundamental para la averiguación objetiva de la realidad, en su independencia respecto del pensamiento). La formación ontológica (ontosocial-ontohistórica) de la realidad ha sido un proceso muy diferente y, en general, contrario al proceso del pensamiento. Esta diferencia es muy importante tenerla en cuenta para la consideración, ontoepistemológica de una conciencia que tiene su origen histórico, tanto individual como social, en la propia *formación social* en la cual ella misma (o sea, esa conciencia) piensa, de diversos modos, esa realidad que la incluye como formando parte de sí misma, de su concreción; de modo que la praxis, como totalidad social *in vita*, esto es, como proceso vivo de la realidad humana, se prolonga hasta ser incluida por la conciencia como su contenido histórico, que al mismo tiempo determina sus propios *límites*.

Finalmente diremos que *El Capital* es el fruto histórico del desarrollo de la praxis humana, donde ésta ha adquirido la mayor dimensión de su propia conciencia, la crítica de sí misma como arma de su transformación revolucionaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Engels, Friedrich 1970 *Del socialismo utópico al socialismo científico* (México DF: Grijalbo).
- Freud, Sigmund 1986 *El malestar en la cultura* (México DF: Siglo XXI).
- Kosik, Karel 1979 *Dialéctica de lo Concreto* (México DF: Grijalbo).
- Lenin, Vladimir 1967 *Tres fuentes y partes integrantes del Marxismo* (Moscú: Progreso).
- Lukács, Georg 1973 *Historia y conciencia de clase* (Barcelona: Grijalbo).
- Marcuse, Herbert 1976 *Razón y Revolución* (Madrid: Alianza Editorial).
- Marx, Karl 1969 *Tesis sobre Feuerbach*. En Marx, Karl y Friedrich, Engels *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (México D.F: Grijalbo).

- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1975 *La Ideología Alemana* (Bogotá: Arca de Noé).
- Marx, Karl 1976 *Prologo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En Marx, Karl y Engels, Frederick *Obras escogidas* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1977 *El Capital* (México: FCE) III Vol.
- Marx, Karl 1982 *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. (Grundrisse)* (México DF: Siglo XXI) Tomo I.
- Mészáros, István 2001 *Más allá del Capital* (Caracas: Vadell hermanos).
- Mészáros, István 2013 *Estructura social y formas de conciencia* (Caracas: Monte Ávila editores) Vol. II.
- Núñez Tenorio, José Rafael 1976 *Teoría y Método de la Economía Política* (Caracas: UCV).
- Núñez Tenorio, José Rafael 1998 *La Vigencia Contemporánea del Marxismo* (Caracas: UCV).
- Rozitchner, León 1972 *Freud y los límites del individualismo burgués* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Rubín, Isaak 1980 *Ensayo sobre la Teoría Marxista del Valor* (México DF: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez Adolfo 1972 *Filosofía de la Praxis, México DF: Grijalbo*).



Renán Vega Cantor

## EL REINO CAPITALISTA DE LA MERCANCÍA Y SUS LÍMITES

*“Cada capitalista [...] recurre a todos los medios para incitarlos a consumir [a los obreros], para prestar a sus mercancías nuevos atractivos, para hacerles creer que tienen nuevas necesidades, etc. Precisamente este aspecto de la relación entre capital y trabajo constituye un elemento fundamental de la civilización; sobre él se basa la justificación histórica, pero también el poder actual del capital”.*

Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1957-1958*

*“Marx hizo famoso el término ‘fantasmagoría’, utilizándolo para describir el mundo de las mercancías que, en su mera presencia visible, oculta todo rastro de trabajo que las produjo. Echan un velo sobre el proceso productivo y, al igual que las pinturas de estados de ánimo, alientan a sus espectadores a identificarlas con sueños y fantasías subjetivas”.*

Susan Buck-Morss, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*

“LA RIQUEZA DE LAS SOCIEDADES en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía” (Marx, 1988:43 vol 1). Con estas palabras se abre el primer capítulo de *El Capital*, publicado en 1867. Salvo para los habitantes de Inglaterra, esa afirmación era enigmática y hasta exagerada, puesto que el capitalismo propiamente hablando –es decir, que se hubiera apoderado de la producción– sólo existía en ese país, pero en ningún otro lugar había alcanzado ese nivel de desarrollo, en unos cuantos países se estaban gestando y en muchos lugares del mundo ni siquiera había surgido. En este sentido, los lectores contem-

poráneos de Marx podían pensar que su punto de partida, el análisis de la mercancía, no era muy convincente y resultada dudoso que la mercancía se hubiera generalizado.

Hoy, un siglo y medio después, las palabras de Marx son de una impresionante actualidad, casi una trivialidad, puesto que la forma mercancía reina a lo largo y ancho del planeta. En efecto, la expansión mundial del capitalismo lleva aparejada la universalización de las mercancías, lo cual debe ser entendido en un doble sentido. De un lado, en el ámbito geográfico, el dominio del capitalismo en los cinco continentes supone, de manera automática, la generalización del reino mercantil. Y de otro lado, la forma mercancía ha colonizado todas las esferas de la sociedad, la vida y la naturaleza, incluso en niveles que se suponían impensables hace unas cuantas décadas, como sucede con los óvulos y los espermatozoides. Por primera vez en la historia humana todo ha sido convertido en mercancías, desde elementos microscópicos (como los genes) hasta gigantescas estructuras (como los satélites artificiales). El mundo ha sido transformado en un inmenso bazar planetario donde se compran y se venden las cosas más inverosímiles: órganos del cuerpo humano, genes, bebés, futbolistas, modelos y vedettes de la farándula, junto con los sentimientos más abstractos y sublimes (empezando por el amor). Cualquier necesidad de los seres humanos se ha vuelto una vulgar mercancía que se cotiza en el “libre mercado”, como acontece con los alimentos, la salud, la educación, la recreación y la cultura.

### **LA MERCANCÍA Y LAS NECESIDADES**

En principio, puede pensarse, como lo hacen los capitalistas y sus ideólogos, que producir mercancías es indispensable para satisfacer necesidades humanas y, en consecuencia, está más que justificada su producción puesto que la misma beneficia a los seres humanos y ello haría no sólo inevitable la producción de mercancías sino que convertiría en benefactores a los capitalistas.

Este supuesto debe discutirse, y Marx lo hace, a partir no sólo de la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio, el doble carácter de la mercancía, en el que predomina el segundo aspecto, sino considerando las *necesidades humanas*. Al respecto, puede diferenciarse entre necesidades básicas, vitales, y necesidades superfluas o instrumentales. Las primeras hacen referencia a la satisfacción de los requerimientos biológicos y animales que tenemos los seres humanos (tales como comer, vestirse, tener un techo que nos cobije, mantener relaciones sexuales y reproductivas), como a algunas necesidades históricas y culturales, que se van construyendo en el proceso de evolución social. En ese sentido, Marx indica que se puede hablar

de “medios de consumo *necesarios*”, “siendo indiferente que tal o cual producto, como por ejemplo el tabaco, sea o no un medio de consumo necesario desde el punto de vista fisiológico; bastará con que lo sea por la fuerza de la costumbre” (Marx, 1984:493 vol 5).

Pero Marx anota en otra de sus escritos que existe una relación directa entre la producción y el consumo, ya que “la producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a este le faltaría el objeto”. Pero,

el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su final sólo en el consumo. [...] Sin producción no hay consumo pero sin consumo tampoco hay producción ya que en ese caso la producción no tendría objeto. El consumo produce la producción de dos maneras: 1). En cuanto el producto se hace producto sólo en el consumo [...]; 2) en cuanto el consumo crea la necesidad de una nueva producción, y por lo tanto el móvil ideal de la producción, su impulso interno, que es su supuesto. El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto del consumo en su aspecto manifiesto, no es menos cierto que el consumo *pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades (Marx, 1971a:11-12 tomo 1).

Dicho en forma resumida: salvo las necesidades biológicas, las demás son históricas y culturales y, algo acentuado en el capitalismo, la producción genera el objeto del consumo, el modo de consumo, el impulso del consumo y, por supuesto, al propio consumidor. En ese análisis ya se insinúa lo que hoy es dominante a nivel mundial, que el consumo “reproduce las necesidades”, lo que conduce a plantear el consumo de lujo o consumo suntuario. En principio, durante las primeras fases del capitalismo en un territorio determinado, ese consumo suntuario se limitaba a las clases dominantes, pero luego a medida que se abarataba la producción de mercancías y aumentaba el poder adquisitivo de los trabajadores ese consumo suntuario tendió a incrementarse. Marx eso lo vio asociado a los momentos de prosperidad en el ciclo capitalista, cuando florece la especulación, instante en el que

no sólo aumenta el consumo de medios de subsistencia necesarios; la clase obrera (a la que ahora se incorpora, de manera activa, su ejército de reserva en pleno) participa momentáneamente también en el consumo de artículos suntuarios, que en otras circunstancias



le son inaccesibles, y además, asimismo, en la clase de artículos de consumo necesarios que en la mayor parte son, de ordinario, medios de consumo “necesarios” sólo para la clase de los capitalista, lo cual provoca a su vez un aumento de los precios (Marx, 1984:501-502 vol 5).

Después del fin de la Segunda Guerra Mundial se produce una “explosión del consumo” –lo que llevó a que algunos autores acuñaran la vaporosa denominación de “sociedad de consumo”– que está asociada a los incrementos en la producción de mercancías, que a su vez son el resultado, desde el punto de vista material, de la existencia de fuentes abundantes de energías fósiles, principalmente petróleo, y de los notables desarrollos de la tecnociencia aplicada a la industria y a la agricultura. Y desde el punto de vista social, eso sólo es posible con la explotación de importantes contingentes de fuerza de trabajo en el mundo. Con petróleo y materiales se produce una gran cantidad de mercancías, muchas de las cuales en la época de Marx podían considerarse como propias de un consumo suntuario (como los medios de transporte privados, v.g. el automóvil) o que incluso no existían (como los electrodomésticos), pero que en algunos lugares, como en Europa central y nórdica, así como en los Estados Unidos se extienden al consumo cotidiano de importantes sectores de la población, incluyendo a los trabajadores. Ese proceso se ha expandido en las últimas décadas a otros países, China por ejemplo, donde se impone el mismo modelo de producción-consumo derrochador de energía y materiales, y se origina en la explotación intensiva del trabajo humano.

Así las cosas, ¿qué queda de lo necesario e indispensable y a donde llega lo superfluo o innecesario? Por necesario deberíamos definir a aquello que es indispensable para mantener el organismo humano y desarrollar una vida socialmente aceptable. Necesario es el consumo diario de 3000 calorías que requiere el organismo humano para reponer las energías gastadas, más allá de ese punto puede considerarse el consumo de calorías como innecesario, lujoso e incluso perjudicial, lo que se evidencia, para señalar un caso, en el consumo de calorías, en forma de alimentos, de un estadounidense promedio, con respecto a un haitiano. Mientras el primero consume 3.620 kilocalorías, el segundo consume 1.830. Es decir, que uno está sobrealimentado y el otro se encuentra subalimentado y desnutrido. Pero si tenemos en cuenta el consumo de energía per cápita (en la que se incluye el uso de cualquier fuente energética y su conversión final en electricidad) las diferencias son más apabullantes: en el 2003, un haitiano tenía un consumo de 270 kilocala-

lorías, mientras que un estadounidense consumía 7.795<sup>1</sup>. Resulta necesario que una persona cuente con un techo adecuado y con la ropa indispensable para preservar su salud y su autoestima, superfluo que como el ex futbolista David Beckham, estrene calzoncillos todos los días y al otro día los bote a la basura (es decir, despilfarrar al año 365 calzoncillos) o como el caso de Imelda Marcos de Filipinas, la esposa de un dictador de ese país, que tenía una colección de 3.000 pares de zapatos.

Para aumentar la producción de cosas innecesarias se fomenta el consumo y se crean necesidades artificiales, sin las cuales se puede vivir y de las cuales se puede prescindir, pero que en muchos casos aparecen como signos de estatus, de superioridad de clase, de género o de raza. José Saramago en su crítica al centro comercial alude en forma sarcástica a la propaganda mercantil encaminada a crear necesidades artificiales: “En la fachada del Centro, sobre sus cabezas, un nuevo y gigantesco cartel proclamaba, *Venderíamos todo cuanto usted necesitara si no prefiriésemos que usted necesitase lo que tenemos para venderle*” (Saramago, 2001:365).

Algunos voceros capitalistas, como un directivo de la General Motors (Charles Kettering citando en Sempere, 2009:57), reconoció en una ocasión que “la clave para la prosperidad económica consiste en la creación organizada de un sentimiento de insatisfacción”, lo cual confirma lo dicho por Saramago.

De la misma forma, se reduce el tiempo de duración de las mercancías (la obsolescencia programada) para que el consumidor se vea obligado a comprar nuevos productos que sustituyan a los que han fenecido en forma rápida. El colmo de ese proceso es el de los productos desechables, que desaparecen en el acto mismo del consumo, como sucede con artefactos plásticos (platos, vasos, cubiertos...)

Así, la vida media de los artefactos microelectrónicos cada vez es más breve, llegando a ser en el mejor de los casos de unos 18 meses. Para inducir al consumo, y por tanto producir más mercancías, un instrumento indispensable es la publicidad y la propaganda, a través de lo cual se ofrece lo divino y lo humano mediante la inducción de necesidades ficticias y artificiales, que aplauden lo efímero y desechable, como pretendida característica inherente a la naturaleza humana. Esto tiene que ver con el “efecto rebote”, que supone simplemente

---

1 Datos de 1998 proporcionados por la FAO. Véase: *El nuevo mapa de nutrición de la FAO revela un fuerte desequilibrio en la disponibilidad de alimentos entre países ricos y pobres*, disponible en: <http://www.waternunc.com/esp/fao3sp.htm> y [https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses\\_por\\_consumo\\_de\\_energ%C3%ADa\\_per\\_c%C3%A1pita](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses_por_consumo_de_energ%C3%ADa_per_c%C3%A1pita)

que a medida que mejora la eficiencia de una mercancía, o disminuye su costo, aumenta su consumo, como lo demuestra hoy la adicción a aparatos microelectrónicos, empezando por el celular, que hace que una persona, aunque sólo tenga dos oídos, y pueda solamente escuchar por uno sólo de ellos, use dos o tres celulares, con lo que además se produce una gran cantidad de chatarra electrónica, además que se despilfarra energía a granel y supone la explotación de niños y el asesinato de millones de pobres. Como lo dice el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal en su poema *El Celular*:

Hablas en tu celular, y hablas y hablas.  
Sin saber cómo se hizo y menos cómo funciona, pero qué importa eso.  
Lo grave es que no sabes, como yo tampoco sabía, que muchos mueren en Congo, miles y miles, por ese celular mueren en Congo.  
En sus montañas hay coltán, además de oro y diamantes. Usado para los condensadores de los teléfonos celulares.  
Por el control de los minerales, corporaciones multinacionales hacen esa guerra inacabable. Cinco millones de muertos, en 15 años y no quieren que se sepa.  
País de inmensa riqueza, con población pobrísima. Ochenta por ciento de las reservas mundiales de coltán, están en Congo. Yace el coltán desde hace 3.000 millones de años.  
Nokia, Motorola, Compaq, Zenith, compran el coltán. También el Pentágono, también la corporación del *New York Time* y no quieren que se sepa.  
No quieren que se pare la guerra, para seguir agarrando el coltán. Niños de siete a 10 años extraen el coltán, porque sus pequeños cuerpos caben en los pequeños huecos, por 25 centavos al día.  
Y mueren montones de niños por el pan del coltán, martillando la piedra que les cae encima.  
También el *New York Times*, que no quiere que se sepa.  
Así es que no se sabe, ese crimen organizado, de las multinacionales. La Biblia identifica: justicia y verdad y el amor y la verdad, la importancia, pues, de la verdad, que los hará libres. También de la verdad del coltán.  
Coltán dentro de tu celular, en el que hablas y hablas.

En ese mismo sentido, podría hablarse de lo que István Mészáros denomina como la tasa de utilización decreciente en el capitalismo, lo que quiere decir que se impone un aumento de la producción de mercancías y un menor uso de las mismas y en menos tiempo del que se podrían emplear, o sea, que son desechadas en forma prematura (Mészáros, 2001:635-636). Un ejemplo al respecto es el del automóvil privado, que por lo general sólo lleva un pasajero, su conductor, cuando está hecho para cuatro o cinco personas, y a veces suele utilizarse

sólo una parte de su vida útil o también que aunque un coche todavía funcione normalmente sea cambiado, por imperativos de la moda, cada uno o dos años y terminen en los “cementeros de autos”.

### LA MERCANCÍA, EL TRABAJO Y LAS GANANCIAS

Decir que en el capitalismo la forma mercancía se generaliza resulta una afirmación incompleta, si a ella no se agrega que se está hablando de una producción capitalista de mercancías, cuya finalidad es obtener ganancias y que la fuente de las mismas sólo puede ser la explotación de fuerza de trabajo, también convertida en una mercancía. De manera explícita, Marx sostiene en el llamado *capítulo VI inédito* de *El Capital*, tres premisas indisociables:

1. la producción capitalista por primera vez convierte a la mercancía en forma general de todos los productos.
2. La producción de mercancías lleva necesariamente a la producción capitalista, tan pronto como el obrero ha cesado de ser parte de las condiciones de producción (esclavitud, servidumbre) o la comuna primitiva (India) ha dejado de ser la base. Desde el momento en que la fuerza misma de trabajo se ha convertido de manera general en mercancía.
3. la producción capitalista suprime la base de la producción mercantil, la producción dispersa e independiente y el intercambio de los poseedores de mercancías o el intercambio de equivalentes. El intercambio entre el capital y la fuerza de trabajo se vuelve formal (Marx, 1971b:112-113).

Más enfáticamente, y en forma resumida, Marx asegura: “Como la *plusvalía* es el producto específico del proceso de producción, su producto no sólo es mercancía, sino *capital* [...] es un proceso en el que no sólo se produce mercancía, sino plusvalía y en consecuencia capital” (Marx, 1971b:50-53).

Sin embargo, cuando las mercancías se encuentran en los escaparates en que se ofrecen y se venden da la impresión que no poseen ni un solo átomo de trabajo, es como si hubieran sido producidas de la nada y sin haber empleado a ningún trabajador. Este es el verdadero carácter fantasmagórico de la mercancía, cuya mera presencia oculta el trabajo que las ha producido; los objetos mercantiles son como velos que ocultan los procesos productivos e invitan al consumidor a identificarlas con sueños y fantasías subjetivas. Como lo dijo Theodor Adorno: “*En el objeto de consumo debe hacerse olvidar la huella de su producción. Debe tener una apariencia como si no hubiera sido hecho en absoluto, no vaya a ser que delate que el que lo intercambia no es el que lo ha hecho, sino que se apropia el trabajo contenido en él*” (citado en Zamora, s/a).

En términos prácticos, esto quiere decir dos cosas: primero, la producción de cualquier tipo de mercancías, de las cuales está literalmente inundado el planeta, sólo es posible por la explotación intensificada de los trabajadores en los cinco continentes; y segundo, las extraordinarias ganancias que obtienen unos cuantos supermillonarios en el mundo, que hacen de la época actual la época más injusta y desigual en la historia de la humanidad, sólo pueden explicarse por esa explotación.

China, el taller del mundo de nuestro tiempo, produce mercancías a granel, con las que está repleto el globo terráqueo, y eso es resultado de la explotación de millones de hombres y mujeres, que han sido convertidos en el nuevo proletariado industrial, que se arremolina en fábricas de la muerte. Las ganancias de esa producción, y de la venta de mercancías allí producidas, beneficia en forma directa a las grandes multinacionales y a sus dueños capitalistas.

Ya Marx había dicho que:

de ningún modo corresponde al curso del desarrollo social que porque un individuo haya satisfecho su necesidad, cree ahora su excedente; sino porque se obliga a un individuo o clase de individuos a trabajar más allá de lo preciso para la satisfacción de su necesidad, porque se pone el plustrabajo de un lado, se ponen el no-trabajo y la plusriqueza del otro lado (Marx, 1971a:352-353 tomo 1).

Esto es lo que permite que una parte de la sociedad, minoritaria, se aleje del trabajo material duro y agobiante, mientras que otra parte, mayoritaria, se ve obligada a trabajar para otros en las peores condiciones, en muchos casos propias del esclavismo, como acontece en Bangladesh y en otras paíes.

Cuando se habla de una explotación intensificada del trabajo, se está constatando que la vida laboral de la clase que vive del trabajo es más difícil, precaria y produce sufrimiento, si tenemos en cuenta que la mercancía que más se ha abaratado y envilecido es la fuerza de trabajo. Eso puede constatarse en cualquier lugar del mundo: en China, en la frontera norte de México, en las zonas de maquila, en las fábricas de la muerte, en las “oficinas inteligentes”, en los call-centers, en Silicon Valley y donde se nos ocurra imaginar. Al respecto, Marx había indicado que “la baratatura del sudor y la sangre humanas, transformados en mercancías, [...] expandió constantemente y expande día a día el mercado donde se colocan los productos” (Marx, 1988:574 vol 2).

También Marx había señalado las consecuencias sobre la vida de los trabajadores del aumento de la producción y de la extracción de plusvalía en el siglo XIX, una descripción que es de una impresionante actualidad:

Todos los órganos de los sentidos son uniformemente agredidos por la elevación artificial de la temperatura, la atmosfera cargada de desperdicios de la materia prima, el ruido ensordecedor, etc., para no hablar del peligro moral que se corre entre la apiñada maquinaria, la cual produce sus partes industriales de batalla con la misma regularidad que se suceden las estaciones (Marx, 1988:519-520 vol 2).

Esto trasladado al mundo de hoy quiere decir, entre algunos ejemplos, feminicidio laboral en las maquilas de México y América Central; muerte de miles trabajadores en las fábricas de confecciones de Bangladesh y otros “nuevos países industrializados”; suicidios en Telecom France y en las fábricas de electrodomésticos de China; millones de accidentes que dejan a miles de trabajadores lisiados de por vida, por no tener elementales instrumentos de seguridad laboral, y un interminable etcétera. Nada de este dolor se ve, ni se aprecia en las mercancías que se exhiben en los escaparates del bazar planetario.

### **EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA**

La mercancía es un producto que tiene como finalidad venderse en el mercado, sin que cuente la utilidad del producto (valor de uso) sino el hecho que se venda (valor de cambio) por dinero y este luego se convierta en otra mercancía. Para acceder al valor de uso que tiene cualquier mercancía, es necesario comprarla con dinero, puesto que el trueque directo entre mercancías ha desaparecido. Las mercancías que se ofrecen en el mercado son producto del trabajo, pero cuando nos enfrentamos a cualquier mercancía en ella no encontramos de manera evidente ni pizca de actividad humana, dando la impresión de que son un resultado casi mágico de fuerzas impersonales que nos controlan a todos. La mercancía se convierte en un sujeto autónomo, aparentemente dotado de vida propia, que se realiza en el mercado, de tal forma que “los procesos vitales de los hombres quedan abandonados a la gestión totalitaria e inapelable de un mecanismo ciego que ellos alimentan pero no controlan” (Jappe, s/a).

En el mundo mercantil capitalista, el valor de uso se convierte en un mero portador del valor de cambio, lo que lo diferencia de todas las otras formas de sociedad en donde primaba el valor de uso, es decir, la satisfacción de las necesidades humanas. El valor de cambio no puede, sin embargo, prescindir del valor de uso, lo cual se constituye en la contradicción suprema de la mercancía, lo que implica que el capitalismo tiene un límite contra el que se estrella su tendencia a incrementar el valor de cambio y el dinero de manera indefinida.

La mercancía es una forma específica e histórica de la acción humana, una forma social que no siempre ha existido (aun hoy sobrevi-

ven algunas sociedades indígenas en el Amazonas y en otros lugares de la tierra que no conocen las mercancías) y sólo se ha generalizado en la última parte del siglo XX. A pesar de esa breve fracción de tiempo, los portavoces del capitalismo (encabezados por los economistas) nos dicen que la mercancía siempre ha existido, que es consustancial a la naturaleza humana y, en consecuencia, es imposible concebir un mundo sin mercancías y, sin la principal de ellas, el dinero.

Para adorar las mercancías han aparecido los sacerdotes del culto, economistas, teóricos de la comunicación, mercachifles y comerciantes. Ellos se han encargado de difundir por el mundo la “buena nueva” de que la existencia de mercancías es sinónimo de progreso y su consumo garantiza el confort y la libertad. No es de extrañar que hayan cobrado fuerza las teorías que exaltan la soberanía del consumidor como máxima expresión de la libertad humana y algunas de sus versiones más “refinadas” lleguen a afirmar sin ningún desparpajo que las “mercancías ayudan a pensar” y “los ciudadanos somos también consumidores” y “el mercado de opiniones ciudadanas incluye tanta variedad y disonancia como el mercado de la ropa y los entretenimientos” (la desafortunada expresión es de García Canclini, 1995; un libro que puede considerarse como una apología al fetichismo de la mercancía).

Los centros comerciales y los supermercados han sido erigidos como los templos en los que se adoran de día y de noche las mercancías y ante ellas, brillantes y lustrosas, se inclinan millones de seres humanos. Las mercancías son adoradas como cualquier fetiche: automóviles, teléfonos celulares, computadores, televisores, perfumes, vestidos... aparecen dotados de vida propia, como si no fueran productos sociales –resultado del trabajo humano– sino cosas misteriosas que han resultado de la nada o que siempre han existido porque son productos naturales, sin tiempo y sin historia, cosas embrolladísimas, llenas de “sutileza metafísica y caprichos teológicos”, como decía Carlos Marx al comenzar *El Capital*.

En el capitalismo actual el culto a la mercancía se ha convertido en todo un espectáculo, por ello Guy Debord señalaba a fines de la década de 1960 que “el espectáculo es el momento en que la mercancía ha conseguido la ocupación total de la vida social”, y en esa sociedad “la mercancía se contempla a sí misma en un mundo por ella creado”, en donde “el espectáculo no canta a los hombres y sus armas, sino a las mercancías y sus pasiones” (Debord, s/a).

El fetichismo de las mercancías como cualquier otro fetichismo (que dota de vida propia a cualquier objeto inanimado) le da un hábito misterioso a las mercancías, atribuyéndoles las características del mundo social a esos valores de cambio. Los seres humanos parecemos

ser controlados por las mercancías, las cuales se han hecho independientes tanto de sus productores en los procesos de producción como de quienes las consumimos. Desde este punto de vista, el culto fetichista de las mercancías es una manifestación más alienante que el culto que ciertas sociedades le profesaban a sus tótems y dioses, puesto que se ha generalizado a las diferentes actividades de la vida cotidiana como resultado de la universalización del mercado capitalista. De esta forma, nuestras necesidades, sueños y deseos se expresan en el consumo de mercancías, las cuales han pasado a ser adoradas como fetiches poderosos. La mercancía ha embrujado a toda la vida social porque “todo lo que la sociedad hace o puede hacer se ha proyectado en las mercancías” (Jappe, s/a). Por eso, el fetichismo de la mercancía es el secreto fundamental de la sociedad capitalista y uno de los lugares emblemáticos donde se le rinde culto es el centro comercial, como lo indicó críticamente el escritor José Saramago en su obra *La Caverna*, nombre alegórico del mercado capitalista.

Muchas décadas antes, el pensador alemán Walter Benjamín al estudiar las exposiciones universales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, como anticipos de los centros comerciales había anunciado que “las exposiciones universales glorifican el valor de cambio de las mercancías. Crean un marco donde su valor de uso pasa a segundo plano. Abren una fantasmagoría donde el hombre ingresa para distraerse. Y la industria del entretenimiento le alivia este pasaje al elevarlo a la altura de la mercancía” (Benjamín, 2012:52).

Recordemos que fantasmagoría significa representaciones fantasmales. En el caso de la mercancía lo había dicho el mismo W. Benjamin:

La mercancía se ha vuelto una abstracción. Una vez que huyó de las manos del productor vaciándose de especificidad real, ha cesado de ser producto y de quedar bajo el dominio de los hombres. Ha alcanzado una “objetualidad fantasmal” y lleva una vida propia [...]. Se inscribe, desligada de la voluntad de los hombres, en un orden jerárquico misterioso, desarrolla o inhibe su capacidad de intercambio, actúa según sus leyes propias, como un actor sobre un escenario espectral. En los informes de la Bolsa, el algodón “sube”, el cobre se “precipita”, el maíz “revive”, el lignito se “estanca”, el trigo “atrae”, y el petróleo “tiende al alza o a la baja”. Las cosas se han entendido a sí mismas, adoptando ademanes humanos. La mercancía se ha transformado en un ídolo que, aun producto de la mano del hombre, manda sobre los hombres (Benjamín, 2007:201).

En últimas, los seres humanos convertidos en consumidores compulsivos de mercancías hemos sido transformados en zombis, muertos



vivientes, que deambulamos por el centro comercial y los supermercados, vampirizados por el capital en su afán de chupar hasta la última gota de sangre, expresada en dinero, que se abalanza sobre el consumidor como el vampiro Drácula lo hace sobre sus indefensas víctimas. Sólo de esta forma, es posible transformar la “sangre capitalizada” (y el término es de Marx) de hombres, mujeres y niños que se encuentra inmersa en la mercancía, aunque no se vea por ninguna parte, en la ganancia del capitalista. Si se duda de esta afirmación, no más obsérvese cualquier teléfono celular, a ver si vemos la sangre de los millones de congolese que han muerto en los últimos años extrayendo el coltan, una materia prima sin las cuales esos fetichizados aparatejos no funcionarían<sup>2</sup>.

### EL CARÁCTER DESTRUCTIVO DE LA FORMA-MERCANCÍA

Si la forma-mercancía, universalizada en nuestro tiempo, que se basa en el principio de la lógica capitalista de una producción ilimitada, para obtener cada vez más ganancias e incrementar la acumulación de capital, se produjera en un planeta que tuviera bienes inagotables (materiales y energía) no enfrentaría ningún límite natural. Pero eso mundo no existe, salvo en la mente enceguecida por el afán de lucro del capitalismo. En ese sentido, algunas indicaciones de Marx son pertinentes para entender lo que sucede hoy con la destrucción ambiental y de los seres humanos, sobre todo con los pobres y trabajadores. Ya Marx había anunciado que “la producción capitalista [...] no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 1988:613 vol 2).

Si eso fue anunciado hace 150 años, que no decir hoy cuando esa destrucción ha llegado a extremos antes impensados. Y ese carácter destructivo se encuentra en la bomba de tiempo que es la producción mercantil, algo que se deduce de la lógica individual, apartemente racional, de cada capitalista que en su relación con el mundo natural se basa en el supuesto “Después de mí, el diluvio”. Esa misma lógica depredadora fue expresada en varias ocasiones por Marx, tanto en *El Capital* como en otras de sus obras, con la figura del vampiro. En efecto, el capital efectúa una relación vampírica con la naturaleza, algo así como una especie de muerto viviente que sólo se mantiene porque chupa la sangre del mundo.

---

2 Véase: *Sangre en los teléfonos móviles; Nosotras morimos para que ustedes puedan tener sus smartphones*; y ¿Cuánta muerte y sangre infantil tienen nuestros celulares?

El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa” (Marx, 1988:279-280 vol 1). Lo que finalmente absorbe el vampiro capitalista (la sangre) es fuerza de trabajo de los seres humanos y naturaleza, y a ambos destruye y aniquila. Dicho con el lenguaje propio de Marx, el capitalismo tiene una sed de plusvalía que nunca podrá ser saciada, siempre quiere arrancar más y más trabajo excedente, para aumentar su acumulación de capital y de riqueza. Y, como ya se ha dicho antes, esa plusvalía se plasma en mercancías, las cuales se producen con materiales y energía, incluso las llamadas “mercancías inmateriales”.

Algunos ejemplos ilustran ese carácter destructivo con respecto a la naturaleza. Un concepto de la ecología nos ayuda a entender lo que estamos diciendo, el de *mochila ecológica*, que involucra “la suma de todos los materiales que han sido necesarios para la elaboración de un determinado producto, durante todo su ciclo de vida (extracción de materias primas, transporte, producción y vertido)”. Algunos ejemplos son ilustrativos de ese carácter destructivo de la producción mercantil capitalista: para fabricar un cepillo de dientes se necesitan 1,5 kilos de materiales, 75 kilos para un teléfono móvil, 1,5 toneladas para un computador, 14 toneladas para un automóvil, y un chip electrónico “que pesa 0.09 gramos”, requiere “20 kilogramos, ¡más de 220.000 veces su peso!”; fabricar un computador, con una pantalla plana de 17 pulgadas, necesita de 240 kilogramos de combustibles, 2,2 kilogramos de productos químicos y 1500 kilogramos de agua; cuando un automóvil circula expulsa a la atmosfera más de mil sustancias diferentes, sin que tengamos ni idea de sus efectos sobre la salud humana y animal (Herrero et al., 2011:72, 119 y 164).

La mercantilización de la vida, de la naturaleza, de la cultura, del medio ambiente tiene límites económicos, ecológicos y políticos que no son otra cosa que la expresión a basta escala de las contradicciones de la mercancía y del capitalismo que la ha universalizado, que en el fondo consiste en el intento imposible de hacer que las mercancías se liberen del valor de uso y el valor de cambio pueda crecer de manera ilimitada.

Como la mercancía es la célula económica y social del capitalismo, su análisis y comprensión es esencial para entender fenómenos tan diversos como las guerras contemporáneas (tras las cuales asoma el control del petróleo, un producto natural convertido en mercancía), las crisis económicas (con la sobreproducción y no realización de las mercancías), los desastres hidrogeológicos de nuestros días (por la mercantilización, entre otras, de las selvas, bosques, ríos y sistemas ecológicos del mundo), la crisis de los Estados nacionales (obligados

a plegarse al “libre comercio”, un eufemismo para dejar entrar y salir mercancías), el hambre en el mundo (ya que los alimentos se han transformado en bienes mercantiles, y quien no tiene como comprarlos no es un “ciudadano solvente” que la mejor contribución que puede hacerle a la “civilización capitalista” es morir de hambre) y así sucesivamente. Como lo dice Cipriano Algor, el alfarero que protagoniza *La Caverna*: “Ojalá estas figurillas de ahora no tengan la misma suerte, La tendrán más tarde o más pronto, como todo en la vida, lo que ha dejado de tener uso se tira, Incluyendo a las personas, Exactamente, incluyendo a las personas, a mí también me tirarán cuando ya no sirva” (Saramago, 2001:170).

### LOS LÍMITES DE LA MERCANCÍA Y DEL CAPITALISMO

En estos momentos soportamos una *crisis civilizatoria*, que marca la frontera de una época histórica en la que se ha puesto en peligro la misma existencia de la especie humana, conducida al abismo por un sistema ecocida y genocida regido por el afán de lucro, la razón de ser de la producción mercantil. Sin embargo, el capitalismo pretende en forma arrogante que no existen ningún tipo de límites que impida su funcionamiento hacia el futuro inmediato, y por ello sus voceros más emblemáticos (jefes de Estado, banqueros, empresarios, economistas) proponen como recuperación de la economía un regreso a las pautas de crecimiento económico existente antes de que comenzaran la crisis, esto es, incremento en la mercancías, con derroche de materia y energía, para que se sigan consumiendo y se reactive la economía en su conjunto. Como lo dice el científico argentino Mauricio Schoijet:

Frente a esta posibilidad de una gran perturbación que pondría en peligro la base material de la reproducción social, los sectores dominantes de la burguesía han caído aún más bajo, en una degradación moral sin precedentes, que pone en peligro el futuro de la humanidad en su temerario intento de continuar las prácticas productivas que han creado esta situación (Schoijet, 2008:341).

De manera muy somera pueden señalarse los principales límites que enfrenta la forma mercancía y en general el capitalismo:

1. El *límite energético*, como producto del agotamiento del petróleo, el gas y el carbón y cuando no emerge a la vista una alternativa real a esos combustibles fósiles, lo cual indica que la sociedad del automóvil y de las ciudades iluminadas no tiene perspectivas de mantenerse en el largo plazo, aunque de seguro

se va extender en los próximos años, con lo cual se acelera la extinción de los mencionados combustibles.

2. El límite *científico y tecnológico*, que se origina porque la tecnociencia no puede rebasar ciertos condicionantes naturales (como la ley de la entropía o la velocidad de la luz para hablar de los más evidentes), pero tampoco es capaz de sustituir a los ecosistemas o a los seres vivos, o producir energía de la nada, a partir de lo cual se debería reconocer el carácter restringido y relativo de cualquier solución basada en los desarrollos de la ciencia y la tecnología como panacea para afrontar cualquiera de los problemas creados por la sociedad capitalista, problemas que en muchos casos son causados y agravados por los mismos inventos tecnológicos o los descubrimientos científicos.
3. El límite *ambiental*, porque los bienes naturales se encuentran en un momento crítico, en razón del ritmo desenfrenado de explotación a que han sido sometidos en los últimos decenios, junto con la extinción de miles de especies, y aunque esto último no parece preocupar al capitalismo éste si debe enfrentar la perspectiva poco halagadora de mantener unos irracionales ritmos de producción y consumo que no pueden ser satisfechos ante la disminución real de los bienes materiales que posibilitan la producción.
4. El límite *demográfico*, como producto del crecimiento de la población, que se apiña en grandes urbes de miseria, y cuya mayoría soporta deplorables condiciones de vida –mientras recibe mensajes ideológicos y propagandísticos de que las cosas van a mejorar para los exitosos y triunfadores- y deben luchar por participar en la repartición de un pedazo de la tarta, cada vez más concentrada en pocas manos, lo cual hace que, tarde o temprano, el capitalismo busque la reducción de población y para eso, como está demostrado hasta la saciedad, ha empezado por eliminación de los más pobres, como se ejemplifica hoy con las epidemias, hambrunas, guerras y otros mecanismos maltusianos de control demográfico.
5. *Límites sociales y laborales*, porque con la crisis se acentúan las diferencias de clases, la explotación y diversas formas de opresión que, de seguro, originarán resistencias, rebeliones, revoluciones y estallidos sociales, de los cuales no sabremos hacia donde conduzcan, pero si podemos decir que estarán presentes ante la desigualdad acentuada por la generalización del capitalismo y la universalización de la forma-mercancía.

El pensador brasileño Leonardo Boff ha entendido bien el sentido de los límites al capitalismo, al resaltar la importancia de los aspectos ecológicos:

Una naturaleza devastada y un tejido social mundial desgarrado por el hambre y por la exclusión anulan las condiciones para reproducir el proyecto del capital dentro de un nuevo ciclo. Todo indica que los límites de la Tierra son los límites terminales de este sistema que ha imperado durante varios siglos.

El camino más corto hacia el fracaso de todas las iniciativas que buscan salir de la crisis sistémica es esta desconsideración del factor ecológico. No es una “externalidad” que se pueda tolerar por ser inevitable. O lo situamos en el centro de cualquier solución posible o tendremos que aceptar el eventual fracaso de la especie humana. La bomba ecológica es más peligrosa que todas las bombas letales ya construidas y almacenadas (Boff, 2009).

Ante la crisis civilizatoria se precisa complementar dos tipos de crítica, la de Marx a la explotación de los trabajadores y otra, más reciente del ecologismo anticapitalista, a la destrucción de las condiciones que permiten la reproducción de la vida. Y esta doble crítica debería recobrar la indignación, una premisa indispensable para enfrentar las consecuencias de la crisis ambiental y la transformación climática, porque “en el mundo de hoy, razonar con lucidez y obrar con justicia conduce a la indignación, el fervor y la ira, allí donde se nutren los espíritus de la revuelta. Pues el presente estado del mundo es intolerable; y si la historia algo nos dice es que, a su debido tiempo, no será más tolerado” (Gilly y Riox, 2009:38).

Con relación a la decadencia moral e histórica de las clases dominantes interesadas en mantener al capitalismo, es imprescindible reivindicar otra ética, la de los límites y la de la autocontención, que deben llevar a plantear urgencia del decrecimiento en los países altamente industrializados, junto con la redistribución económica allí y en el sur del mundo, como resultado de una modificación revolucionaria en las relaciones de propiedad. En consecuencia, hoy tiene más vigencia que nunca la construcción de una civilización distinta al capitalismo que recobre los valores de la justicia, la igualdad, el valor de uso, la solidaridad, la fraternidad y otro tipo de relaciones con la naturaleza y que rompa con el culto al consumo, a la mercancía y al dinero. Eso supone reconocer la existencia de límites de diversa clase para los seres humanos: naturales, materiales, energéticos, económicos, tecnológicos y sociales que tornan imposible

un crecimiento ilimitado, como el postulado por los ideólogos del capitalismo realmente existente, para quienes no habría ningún tipo de barrera, ni natural ni social, que pueda impedir una expansión incontenible de la producción de mercancías y la acumulación de capital. Porque, en pocas palabras, “la dinámica del capitalismo de consumo masivo desemboca en la aberración de un planeta para usar y tirar. Frente a esto el ecologismo es insurgente: ¡la Tierra no es desechable!” (Riechmann, 2004:113).

Para concluir, en la lucha contra el capitalismo y la forma mercancía que lo domina es vital reivindicar seis principios básicos, tal y como nos lo recomienda el poeta y filósofo español Jorge Riechmann. De manera muy sintética mencionemos cada uno de esos principios, imprescindibles en un proyecto ecosocialista.

El *principio de precaución* es indispensable para contrarrestar el “impulso fáustico y luciferino de la tecnociencia” que se niega a aceptar la idea de límites humanos y naturales a su impulso destructor y para plantear un urgente mensaje de no hacer todo lo que se quiera sin medir las consecuencias y operar después en forma tardía e inútil sobre los daños causados, como lo podemos apreciar hoy con la energía nuclear y con la ingeniería genética. En términos de producción de mercancías, como en el caso de la tecnociencia, no todo lo que se quiera se debe hacer; no sólo porque los resultados son impredecibles, sino porque es un comportamiento absolutamente irresponsable con nosotros y con todos los seres vivos.

El *principio de solidaridad sincrónica y diacrónica* entre las poblaciones de todo el mundo y con las generaciones de hoy y las de mañana, porque no se puede aceptar que los beneficios que produce la producción de mercancías a unas pocas porciones de la población mundial se hagan a costa del sacrificio, sufrimiento y destrucción de los pobres, de los países dependientes y de los ecosistemas. No podemos aceptar a nombre de pretendidos avances tecnológicos y científicos que se justifique un *apartheid tecnosocial e histórico* que sólo piensa en el confort inmediato que proporcionan los inventos sin medir las consecuencias de los mismos con respecto al resto de los mortales y de nuestros herederos, a los que les estamos dejando sólo desechos, contaminación y miseria generalizada.

El *principio democrático* que suponga la participación consciente y activa de los sujetos sociales en lo concerniente a las decisiones sobre la producción y consumo que, finalmente, inciden en la vida de todos nosotros. Hay que contrarrestar la arrogancia tecnocrática de los pretendidos expertos que nos dicen que ellos lo saben todo en lo referente a la producción de mercancías (como los economistas neoliberales) y su sapiencia está a prueba de errores y que sus técni-

cas son tan sofisticadas que ninguno de nosotros, simples mortales, podemos intervenir ni discutir sobre sus grandes realizaciones.

El *principio de autocontención* tanto para reconocer nuestros propios límites como individuos y especie como para fijar unos criterios que se opongan al supuesto de que la forma mercancía es algo aceptable en sí mismo. Con este criterio se cuestiona, para empezar, el culto al crecimiento económico, con el que se supone que se puede propender por un incremento infinito de mercancías, sin tener en cuenta el carácter limitado de los bienes naturales, porque incluso los bienes que son renovables necesitan tiempo para recuperarse y preservarse. Con este principio se cuestiona el consumo ostentoso y despilfarrador y la idea nefasta de que la felicidad se expresa en tener muchas mercancías, materiales e inmateriales, como expresión de lo que Pierre Paolo Pasolini llamó el “fascismo del consumo”. En contra, es necesario proponer otra forma de vivir plenamente la vida, con la satisfacción de las necesidades básicas como seres humanos, planteando que se puede vivir mejor con menos. De la misma forma, la autocontención exige la renuncia al supuesto falso de que con la tecnociencia mercantil se puede hacer de modo impune lo que se nos venga en gana, sin medir las consecuencias sobre la naturaleza y sobre los seres humanos.

El *principio de biomímesis* o imitación de rasgos de la naturaleza, lo que se constituye en un criterio indispensable de sostenibilidad ecológica. Con la biomímesis se plantea la urgencia de hacer compatibles los sistemas productivos de la humanidad con la biosfera. Este principio ya había sido anunciado por Demócrito de Abdera en la antigua Grecia, cuando afirmó que “somos discípulos de los animales en las cosas más importantes: de la araña, en el tejido y la costura; de la golondrina, en la construcción de la casa; de las aves canoras del cisne y el ruiseñor, en el canto; y (todo ello) por imitación” (citado en Riechmann, 2006:194). La biomímesis implica considerar cosas elementales, pero olvidadas en medio de la histeria productivista y consumista de mercancías, pero que en épocas de catástrofes la naturaleza se encarga de recordárnoslas: funcionar a partir de la luz solar, utilizar únicamente la energía imprescindible, reciclar lo que se pueda, mantener la diversidad, aprovechar la cooperación, pensar en las generaciones futuras. Esto, desde luego, no puede ser separado de un proyecto anticapitalista que reorganice la sociedad y oriente de otra forma las relaciones hombre-naturaleza, con la perspectiva de impedir la destrucción de nuestra casa común. Y todo esto se basa en una realidad insoslayable que puede ser expresada en parte de la misma jerga tecnoeconómica: la naturaleza es la “única empresa que no ha

quebrado en unos cuatro mil millones de años” (palabras del biólogo Federic Vester citado en Reichmann, 2006:196).

Finalmente, *el principio de ecoeficiencia* porque hoy cuando se proclama que estamos en una pretendida “sociedad del conocimiento”, una “era de la información” o una época “posmaterial”, lo que se ha impuesto es el derroche generalizado de materiales y energía, y el capitalismo es la forma más ineficiente de sociedad que alguna vez se ha podido construir, en contra del sentido común de los economistas de que es una sociedad eficiente. Su ineficiencia es tan palpable que la producción a vasta escala sólo ha sido posible por el gasto en pocas décadas de la energía fósil que había permanecido durante millones de años en las entrañas de la tierra. En contravía, se hace necesario volver a plantear la cuestión que las actividades humanas tienen que ser sostenibles y eso sólo es posible con acciones de ecoeficiencia, que gasten la cantidad indispensable de materia y energía, que conduzcan a la satisfacción de las necesidades básicas de la gente y rompan con la lógica del consumo ostentoso y derrochador. Por ello, un proyecto revolucionario de nuestro tiempo debe plantearse una estrategia que apunte a transformar los hábitos de producción y de consumo, propios del capitalismo, con su idea de devorar lo que existe y en esta labor se necesita volver a recuperar los saberes ancestrales de los pueblos indígenas de nuestra América, como requisito para proponernos un “buen vivir”, un precepto que guía las luchas de los indígenas en Bolivia, Ecuador y otros países. En efecto, los autos devoran las ciudades, los transeúntes, y los pozos de petróleo; las ciudades devoran el campo, los humedales, los ríos y los campesinos; las fábricas y oficinas devoran a los trabajadores, a las mujeres y a los niños; las vacas, sembradas para producir hamburguesas y aumentar el número de obesos en el planeta, devoran la selva y producen metano, y esas vacas son devoradas por el irracional consumo de carne de una porción de la población, mientras que la mayoría de los habitantes del planeta no tiene un pan que llevarse a la boca, y por eso se les destina la televisión para que la devoren y consuman su tiempo, pleno de miseria y carencias de toda índole. Eso no nos debe extrañar porque, al fin y al cabo, la ideología de la globalización es la del hambre, esto es, el “derecho a comer ilimitadamente”. La ecoeficiencia como principio va contra el capitalismo que es como un canibalismo generalizado, “una sociedad de langostas”, “una sociedad-plaga a la que parece admirable representarse el mundo –con todos sus fungibles y maravillas– no como una *plaza* sino como un *plato*” (Alba Rico, 2007:37 y 39).

En síntesis conclusiva, un nuevo proyecto civilizatorio deberá basar el productivismo de Prometeo y el consumismo de Narciso, y



deberá recobrar la imagen de Anteo, el Dios cuya característica principal era tener los pies sobre la tierra. Como bellamente nos lo cuenta Jorge Riechmann:

Ni Prometeo –el productivismo malchihembrado con la tecnociencia- ni Narciso –el individualismo consumista- pueden ser guías apropiadas para hacer frente a la terrible crisis del siglo XXI. Ni prometeísmo desde el lado de la producción, ni narcisismo del lado del consumo: hay que volver la vista hacia otras figuras.

Anteo, para los antiguos griegos, era el gigante que se volvía invencible cuando apoyaba los pies sobre la madre tierra (Gea). Heracles sólo logró derrotarle levantándolo en vilo sobre el suelo.

Anteo, hijo de Neptuno y de Gea, el santo patrón de quienes no deseamos viajar a Marte (Riechmann, 2009:119).

Si, como Anteo nosotros queremos tener los pies sobre la tierra, el único planeta que tenemos y el que debemos preservar para todos y no solamente para los beneficiarios inmediatos del prometeísmo fáustico del capitalismo y la mercancía.

Al fin y al cabo, por más que el capitalismo lo intente –lo que es una de sus utopías reaccionarias– no todo lo puede mercantilizar ni expresar en dinero, tal y como lo dice Calle 13 en su poema-canción *Latinoamérica*:

Tú no puedes comprar el viento  
Tú no puedes comprar el sol  
Tú no puedes comprar la lluvia  
Tú no puedes comprar el calor  
Tú no puedes comprarlas nubes  
Tú no puedes comprar los colores  
Tú no puedes comprar mi alegría  
Tú no puedes comprar mis dolores  
No puedes comprar mi vida  
Mi tierra no se vende

## **BIBLIOGRAFÍA**

Alba Rico, Santiago 2007 *Capitalismo y nihilismo, Dialéctica del hambre y la mirada* (Madrid: Editorial Akal).

Boff, Leonardo 2009 “El camino más corto hacia el fracaso” en *Rebelión*, 26 de abril.

Buck-Morss, Susan 2005 *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (Buenos Aires: Interzona Ediciones).

Benjamín, Walter 2007 *El libro de los pasajes* (Madrid: Akal).

Benjamín, Walter 2012 *Escritos franceses* (Buenos Aires. Amorrourtu).

- Debord, Guy s/a *La sociedad del espectáculo s/e*.
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos, Conflictos multiculturales de la globalización*, (México: Editorial Grijalbo).
- Gilly y Riox, Adolfo 2009 “Capitales, tecnologías y mundos de la vida. El despojo de los cuatro elementos”, en *Herramienta*, N° 40 marzo.
- Herrero, Yayo et al. (coords) 2011 *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad* (Madrid: Libros en Acción).
- Jappe, Anselm s/a *Las sutilezas metafísicas de la mercancía*, en <<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/jappe.htm>>
- Marx, Karl 1971a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1957-1958* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores) 3 Tomos.
- Marx, Karl 1971b *El Capital. Capítulo VI (inédito)* (Buenos Aires: Ediciones Signos).
- Marx, Karl 1984 *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de circulación del capital* (México: Siglo XXI Editores) Tomo II vols 4-6.
- Marx, Karl 1988 *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital* (México: Siglo XXI Editores) Tomo I vols 1-3.
- Mészáros, István 2001 *Más allá del capital* (Caracas: Vadell Hermanos Editores).
- Riechmann, Jorge 2004 *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, (Madrid: Libros de la Catarata).
- Riechmann, Jorge 2006 *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención* (Madrid: Libros de la Catarata).
- Riechmann, Jorge 2009 *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención* (Madrid: Libros de la Catarata).
- Saramago, José 2001 *La Caverna*, (Bogotá: Editorial Alfaguara).
- Sempere, Joaquim 2009 *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica* (Barcelona: Editorial Crítica).
- Schoijet, Mauricio 2008 *Límites del crecimiento y cambio climático* (México: Siglo XXI Editores).
- Zamora, José A. s/a *El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y ThW. Adorno* en: <<https://>

es.scribd.com/document/322995101/El-concepto-de-fantasmagoria-pdf>

### **OTRAS FUENTES**

- “El nuevo mapa de nutrición de la FAO revela un fuerte desequilibrio en la disponibilidad de alimentos entre países ricos y pobres” en: <<http://www.waternunc.com/esp/fao3sp.htm>> 9 de diciembre de 1998
- “Países por consumo de energía per cápita” en: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses\\_por\\_consumo\\_de\\_energ%C3%ADa\\_per\\_c%C3%A1pita](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pa%C3%ADses_por_consumo_de_energ%C3%ADa_per_c%C3%A1pita)>
- “Sangre en los teléfonos móviles” en: <<http://www.contrainfo.com/15753/sangre-en-los-telefonos-moviles/>> 24 julio de 2015
- “Nosotras morimos para que ustedes puedan tener sus smartphones” en: <<http://www.contrainfo.com/15652/nosotras-morimos-para-que-ustedes-puedan-tener-sus-smartphones/>> 17 de julio 2015
- “¿Cuánta muerte y sangre infantil tienen nuestros celulares?”, en: <<http://www.contrainfo.com/18406/cuanta-muerte-y-sangre-infantil-tienen-nuestros-celulares/>> 23 de enero de 2016

Franz Hinkelammert

## **EL SER HUMANO COMO SER SUPREMO PARA EL SER HUMANO**

### **MÁS ALLÁ DE LA RELIGIÓN NEOLIBERAL DEL MERCADO**

EN LO QUE SIGUE, QUIERO presentar el fundamento de un proyecto de investigación, que quiero realizar en los próximos dos años. Lo he formulado de manera siguiente: La ética de la religión del mercado y el ser supremo para el ser humano, como Marx lo ve.

Una ética que va más allá de la religión del mercado, está implícita en la obra de Marx y me gustaría desarrollar eso explícitamente. Para mí es obvio lo que dice Walter Benjamin sobre el capitalismo: “El capitalismo *es* una religión”. Así también ya lo sostiene Marx, aunque con otras palabras. Para Marx el capitalismo es siempre y necesariamente un fetichismo. Marx sustituye la palabra crítica de la religión por la palabra crítica del fetichismo. Pero esta palabra no se ha podido imponer en general en la discusión. Por eso Walter Benjamin vuelve a la palabra crítica de la religión. Pero lo que critica como religión del capitalismo, es lo que en la obra de Marx deviene su crítica del fetichismo. Pero por ello mismo resulta, que en la tradición del pensamiento de Marx cada crítica del capitalismo tiene que ser a la vez una crítica de la religión. Eso es precisamente lo que quiero seguir haciendo.

Esto significa, que la propia crítica de la ideología no llega realmente a las raíces del problema, si no es a la vez una crítica de la religión.

Marx desarrolla su propia crítica de la religión en su discusión de la crítica de la religión de Feuerbach. Marx busca un punto de partida

de su propia crítica de Feuerbach, a quien por otro lado lo estima mucho. La diferencia que Marx introduce en su crítica a Feuerbach la expresa ya muy temprano en su prólogo para su tesis doctoral en 1841, cuando insiste en dos puntos de partida diferentes para la crítica de la religión, es decir la crítica de los dioses celestes por un lado y de los dioses terrestres por el otro. Feuerbach parte más bien solo de la crítica de los dioses celestes y al comienzo Marx le sigue en eso. Pero posteriormente Marx se dedica cada vez más a la crítica de los dioses terrestres, sobre todo del mercado, del dinero y del capital. Esta tematización lo lleva a sus *Tesis sobre Feuerbach* del año 1845. Feuerbach en cambio no le da a este aspecto de la crítica de la religión casi ninguna importancia. Esto le lleva a Marx a concentrarse en este tipo de crítica de la religión para posteriormente llamar a este tipo de crítica como la crítica al fetichismo de los dioses terrestres. Marx entonces ya menciona muy poco la crítica de los dioses celestes. Lo hace por una razón que hoy ha perdido su validez. Se trata de la idea de que la victoria del socialismo será a la vez una victoria sobre la propia producción de mercancías, que ahora desaparecería con el resultado de que como consecuencia de eso los dioses terrestres mencionados necesariamente se disuelven. Si esto ocurre, según lo que espera Marx, la propia religión de los dioses celestes se puede disolver también. Por eso, para Marx no se trata de abolir la religión. La religión morirá.

Efectivamente, el socialismo soviético intentó al comienzo abolir las relaciones mercantiles, pero muy pronto tuvo que renunciar a esta meta como realización inmediata. Primero se postergó esta abolición hacia el futuro, pero después resultaba bastante obvio que tampoco ningún socialismo del futuro iba a poder abolir estas relaciones mercantiles. Pero de ello se sigue, que tampoco ningún socialismo puede abolir en el futuro el fetichismo mercantil y que solamente puede darle otras formas. Por tanto, tiene que continuar la crítica del fetichismo del mercado, porque con cualquier tipo de producción de mercancías seguirá apareciendo la problemática de la crítica del fetichismo, es decir, de la crítica de los dioses terrestres falsos. Por lo tanto, tampoco puede terminar la crítica de la religión, aunque todos los seres humanos se hicieran ateos. El ateísmo es un problema de los dioses celestes. En cambio, los dioses terrestres no se pueden abolir por el simple hecho de dejar de creer en ellos. Son fetiches que surgen de la propia acción en el interior de la producción de mercancías. Nos engañan, pero no se puede engañarlos. Sin embargo, se los puede entender a condición de aprender el idioma de estos fetiches.

Con eso cambia también la relación del ateísmo con los dioses celestes. Resulta, que cualquier exigencia del ateísmo solamente tiene sentido en relación a los dioses celestes. Frente a los dioses terrestres

no puede haber ningún ateísmo. Los dioses terrestres *están*. Por supuesto que no tienen existencia sensual, tampoco ninguna existencia ontológica o metafísica. También los dioses terrestres son invisibles, pero son invisibles en el mismo sentido en el cual todas las instituciones también lo son. Las instituciones son invisibles, pero *son*, es decir, existen. Se los puede considerar inclusive como “espíritu objetivo”, como lo hace Hegel. Vivimos en un mundo invisible, que ordena el mundo visible sensual y material. El mundo invisible está realmente, pero es invisible. Es como con el capitán de Köpenick. Se lo ve como persona corporal, pero no se puede ver si realmente es capitán. Tampoco se puede ver, si no lo es. Su uniforme de capitán no nos comprueba que realmente es capitán.

Los dioses terrestres se hacen presentes en esta esfera de la realidad invisible. Por eso no son fantasmas, en los cuales se cree y que dejan de existir cuando uno no cree en ellos. Los dioses terrestres son como todo el mundo invisible, en el cual vivimos. *Mercedes* es una empresa, por tanto una institución. La empresa Mercedes no se puede ver y nadie la ha visto jamás, ni el presidente del consejo de administración. Lo que se ve, son las fábricas y las instalaciones que son propiedad de la empresa Mercedes. Pero tampoco se ve si son o no propiedad de la empresa Mercedes. Se lo puede solamente derivar. Es lo mismo como con el capitán de Köpenick. En el caso, de que la empresa Mercedes perdiera todas su propiedades visibles, puede seguir existiendo la empresa. La prueba de su existencia sería entonces la empresa Mercedes como persona jurídica apuntada en alguna burocracia competente. Puede haber esta personalidad jurídica, aunque no tenga propiedad visible alguna.

## EL DESDOBLAMIENTO DEL MUNDO

Con ello tenemos como resultado un desdoblamiento del mundo, que ya no tiene nada que ver con el tradicional y religioso desdoblamiento del mundo entre el cielo y la tierra. Marx es el primero que habla de este desdoblamiento del mundo: el desdoblamiento de la mercancía en valor de uso y valor de cambio. El valor de uso se expresa en términos reales sensuales y es visible. El valor de cambio, sin embargo, es invisible, pero su existencia sin embargo podemos notar y experimentar. Si consideramos el valor de cambio de la mercancía, la mercancía está llena de caprichos, de casualidades, de aventuras. La mercancía no se produce directamente sino a través de la producción del valor de uso. Todo lo que no es valor de uso, es producto del mercado, que se puede prever solo de modo muy limitado. Como producto del mercado, *es* producto de una institución invisible, que la gente solamente puede conocer muy limitadamente y frente al cual se puede actuar

también solamente de modo limitado. Este carácter le permite a Marx hablar del fetichismo de la mercancía. En la lógica de esta realidad resulta como consecuencia el desdoblamiento del mundo, en la parte que se ve y en la parte que no se ve, en el cual el desdoblamiento de la mercancía es solamente una parte, aunque fundamental. Vivimos constantemente este desdoblamiento del mundo, aunque solamente raras veces tomamos conciencia de él.

Se trata de un problema de la conciencia, que se puede solucionar o alcanzar solamente si uno conscientemente quiere crear esta conciencia. Por eso es siempre necesario, hacerse consciente esta conciencia y mantener claridad en cuanto al hecho de que toda esta realidad inconsciente es parte de nuestra realidad vivida. No es ningún “fantasma”. Experimentamos la presencia de este mundo invisible. Este mundo en buena parte sigue sin control. Todo es penetrado por un carácter de aparentes juegos, que en realidad es un carácter de riesgo de las situaciones. Ninguna teoría de los juegos puede ir más allá de esta situación, porque es parte de este gran juego. Por el contrario, las teorías científicas –de las ciencias empíricas– suelen crear conceptos que hacen abstracción de este mundo invisible. Esto sucede por ejemplo en el caso de la construcción de parte de la teoría económica del concepto de competencia perfecta, pero igualmente de la planificación perfecta y en el caso de la actual teoría de la firma. Pero algo parecido ocurre en el caso de la física clásica con la ley de la inercia. En general se trata de conceptos más bien transcendentales. En la filosofía, la filosofía analítica efectúa esta abstracción de este mundo invisible e incalculable. No quiero sostener que tales abstracciones sean de por sí no-científicas. Lo que sostengo, es, que como tales no implican un conocimiento de nuestra realidad. Para el conocimiento de nuestra realidad solamente pueden tener un carácter auxiliar.

Wittgenstein nos muestra esta consecuencia. En su conferencia sobre ética llega a la conclusión de que: “No hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra” (Wittgenstein, 1930). Se puede dar a esta afirmación un sentido escandaloso diciendo por ejemplo que: No hay ninguna diferencia entre Auschwitz y la caída de una piedra. La conclusión no es más que el resultado de una abstracción de esta realidad invisible, que sin embargo tiene una existencia objetiva. Igualmente podríamos decir: “No hay ninguna diferencia entre una guerra atómica y la caída de una piedra”. La diferencia, que Wittgenstein niega, se da solamente en el nivel de este mundo invisible. Si se hace abstracción de este mundo, la conclusión de Wittgenstein es completamente correcta. Pero es una simple tautología. Si hacemos abstracción de un aspecto de la realidad, entonces este aspecto de la realidad deja de existir para nosotros, es decir, se hace

invisible. Esta posición de Wittgenstein sobrevive hoy todavía en casi todas las ciencias empíricas. Directamente la asume el fundador de la tal llamada teoría del capital humano Gary Becker. De Gary Becker la tomó Foucault y muchos otros. De hecho, en el campo de ciencias sociales el mismo Max Weber afirma tesis parecidas.

Con esta visión del mundo se puede construir bombas atómicas, pero no se puede impedir la guerra atómica. Para impedirla, hay que tomar en cuenta este mundo invisible en toda su complejidad. La capacidad de construir una bomba atómica presupone la abstracción de la misma realidad. La realidad reducida que resulta de esta abstracción de la realidad, la llamamos empiría. Para construir bombas atómicas, hay que meterse en esta realidad del mundo abstracto y hacerse físico atómico. Pero cuando se trata de evitar la guerra atómica, tenemos que orientarnos en la realidad compleja. Tenemos que hacernos seres humanos. Un físico atómico no lo sabe hacer mejor que cualquier otro. Los argumentos ahora son completamente otros que aquellos que permiten construir la bomba atómica. Ahora hacen falta la ética y la sabiduría. Estas solamente se pueden desarrollar en relación con toda la realidad compleja. Volveremos ahora de nuevo a la realidad abstracta de la empiría que nos puede solamente molestar.

Esta negación de la complejidad del mundo es muy general en los autores neoliberales. Hayek, uno de los gurús más importantes del neoliberalismo, dijo en una entrevista en Chile después del golpe militar:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato (Mercurio, 1981: 8-9).

De toda la complejidad del mercado no ha quedado nada. Todo está reducido a dos simples principios. Un niño de 6 años ya puede decidir una política económica de manera perfecta, en cuanto que conozca estos dos principios: la propiedad y el contrato. Desde estos principios de Hayek se puede entender bien la política económica del ministro alemán de hacienda Schäuble y su tratamiento de Grecia. No hay complejidad en la posición de Schäuble, la cual está respaldada por la Unión Europea, la canciller A. Merkel y todos los neoliberales del mundo. De Grecia han hecho una semi-colonia sin casi nada de soberanía. Lo que resulta, es lo que en Grecia ya se hace



y que amenaza ahora al mundo entero: es decir la destrucción total por estos *simplificadores terribles*, que amenazan con tomar los gobiernos del mundo entero.

Pero tomar en serio el mundo no significa poder realizar un mundo transparente. Por eso en las últimas décadas surgió en América Latina la imaginación de otro mundo, que no contiene ninguna utopía de transparencia completa. Se trata de: “crear un mundo en el cual todos caben, inclusive la naturaleza”. Esta imaginación viene precisamente de las culturas pre-colombinas que quedan, sea en el espacio cultural mexicano como en el espacio cultural de los Andes y en otros.

Imaginaciones muy parecidas habían surgido en África y especialmente en la cultura Ubuntu y de la tradición bantú. Lo expresan como: yo soy si tú eres. Por supuesto, estas llamadas están también presentes en las grandes culturas posteriores de la humanidad, pero más bien como restos. Están así en la tradición judío-cristiana, en la cultura budista, en la cultura del Islam y en la cultura taoísta y por supuesto en muchas otras. En esta imaginación de otro mundo no se maximiza ni se optimiza tampoco. No hay tampoco imaginaciones de un crecimiento económico infinito y la voluntad absoluta de maximización. Se trata entonces de la pregunta de si se puede vivir con lo que se produce incluyendo en esta vida la vida de todos. Pero nada se maximiza sin consideraciones de las consecuencias. Pero ni eso debe transformarse en un ideal total al cual uno se acerca por algún movimiento asintótico infinito.

Esto es una declaración general de paz frente a la declaración de guerra de parte de la lucha de competencia neoliberal. Paz con todos los seres humanos y con la naturaleza también. Tiene que sustituir nuestra declaración universal de guerra, que dice: paz, para que se pueda desarrollar ilimitadamente nuestra guerra mortal de la competencia. Esta guerra en los mercados hoy ya se está transformando en el comienzo de una tercera guerra mundial que –inclusive según el criterio del actual Papa– hoy se realiza a gotas y que en cualquier momento puede desembocar en una nueva “solución final”. Enfrentar todas estas tendencias catastróficas no excluye de por sí la competencia. Pero la debe limitar de una manera tal, que nadie arriesgue como su resultado su propia vida.

Ni la competencia, pero tampoco la maximización u optimización deben transformarse en una guerra mortal, como lo vivimos hoy. Esta guerra mortal de la competencia es hoy el punto de partida de la gran mayoría de las guerras y de lo que llamamos terrorismo. Es la política del autollamado mundo libre, que hoy es el responsable de la mayoría de las guerras y de los diversos terrorismos. A la vez estos países de este mundo libre ganan con eso mucho dinero. Para ellos es un buen negocio, por lo menos para sus clases dominantes.

Todo esto se podría resumir como la actual religión neoliberal del mercado, que penetra toda nuestra vida. No se trata de algún materialismo, sino de un extremo y vergonzoso idealismo. La transformación del dinero en un dios –si se quiere en un dios Mamón– es la transición a una determinada forma de idealismo. Por eso precisamente, aquellos que confiesan incondicionalmente el dios como dinero, son tan piadosos. comparten la piedad monetaria.

### LA CRÍTICA A LOS DIOSSES

¿A dónde nos lleva la crítica al dios dinero? No lleva a la fe en un Dios verdadero. Esto es lo interesante y es descubierto por Marx o más bien redescubierto y desarrollado por él. Marx lo dice con las siguientes palabras:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo [no: la esencia suprema] para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1964: 230).

La cita viene de uno de los primeros artículos teóricos de Marx y que publicó ya en el año 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anuarios franco-alemanes). Presenta una posición que Marx sigue teniendo toda su vida posterior, aunque la repite con otras palabras. Eso tiene que ver con el hecho de que Marx lo que él llama en esta cita “crítica de la religión”, posteriormente lo llamará “crítica del fetichismo”. La cita resulta de su crítica de la religión muy claramente: el ser supremo para el ser humano no es Dios, sino el mismo ser humano. La segunda parte de la frase citada se refiere a lo que el ser humano hace, en cuanto trata al ser humano como ser supremo para el ser humano. Lo que hace es: cumplir con el “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Esta acción Marx la llama una acción correspondiente al imperativo categórico. Esto es una evidente crítica a Kant. El imperativo categórico de Kant es un criterio orientado por la ley y su cumplimiento como deber. El imperativo categórico que Marx le opone es una acción que libera al ser humano frente a la ley y que lo pone encima de la ley y con eso limita la vigencia de la ley siempre y cuando lo exige la propia vida humana. Marx habla aquí desde el punto de vista de una determinada crítica de la ley.

La cita de Marx es una llamada de atención. Esta llamada, en forma muy parecida, ha tenido ya varias veces lugar en nuestra historia en situaciones determinadas. Según la biblia judía se la formula la primera vez después del fin del cautiverio babilónico en el texto de Isaiás:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar el año de Gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido (Isaías: 61, 1-3).

No se dice, quien es el Mesías, sino en qué consiste, o cual es la acción mesiánica en la situación histórica determinada. Esta llamada de atención tiene como la llamada de Marx, dos partes. La primera parte dice, quién hace la llamada y la segunda parte dice, a qué acción se llama. La primera parte es: “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh”. Sigue la segunda parte, en la cual se dice a qué acción se llama.

Lo que en seguida llama la atención es que la segunda parte de la llamada de Isaías coincide de hecho con el contenido de lo que es la segunda parte de la llamada de Marx. Solamente se lo dice con palabras diferentes.

Hay otro lugar famoso, en el cual se hace una llamada muy parecida. Se trata de una llamada de Jesús según el evangelio de Lucas:

El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor (Lc. 4,18-19).

Aquí aparece otra vez la primera parte, en la cual se presenta aquél que hace la llamada: “El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido”. Esta primera parte está casi idéntica con la primera parte de la llamada de Isaías. A eso sigue la segunda parte de la llamada y resulta, que la segunda parte de la llamada está idéntica en los tres casos citados.

Se trata aquí de llamadas de atención, que llaman a algo, que está idéntico en los tres casos. Pero hay una diferencia muy significativa en relación a aquél quien hace la llamada. En los dos primeros casos es una llamada *religiosa*; se trata de llamadas en el interior de mundos que se entienden a sí mismos como mundos religiosos. Por eso son llamadas en nombre de Dios de parte de personas *ungidas*. La tercera llamada –la llamada de atención formulada por Marx– no se hace ya en un mundo religioso, sino en un mundo profano. La llamada se expresa en nombre de lo humano, en nombre de un humanismo, en nombre del ser humano. Las otras llamadas ocurren en el nombre de Dios. En la llamada de Marx se llama en el

nombre de un humanismo de la praxis: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” En las otras dos llamadas éstas se hacen en el nombre de Dios, para el cual aquél, que hace la llamada, es un *ungido* de Dios y en ambos casos del dios Yahveh. Eso significa, que la acción, que se anuncia, se origina en Dios. En Marx, sin embargo, se origina en el ser humano mismo. Dios se ha hecho humano, se ha hecho hombre.

Marx establece una nueva relación entre la primera y la segunda parte del llamado. Llama el ser humano el ser supremo para el ser humano y sigue que “por consiguiente”, se tiene que pasar forzosamente a “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Al pensarse el ser humano como ser supremo para el ser humano, el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” pasa al primer lugar. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa necesariamente a la vez que el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” ocupe el primer plano.

Esta diferencia se podría describir por una expresión de Dietrich Bonhoeffer: en la llamada de Marx se hace la llamada en un “mundo con mayoría de edad”, ya que se dirige a personas “con mayoría de edad”. El mundo, en el cual ocurre la tercera llamada, es otro mundo diferente que el mundo en el caso de las dos anteriores. Por eso la llamada de Marx puede ser definitivamente universal. Cada cual se puede entender en los términos de esta tercera llamada, sin diferencia de religiones o inclusive de posiciones ateas. No aparece ninguna diferencia específica entre religiones o ateísmos.

Por eso llama mucho la atención la posición de Bonhoeffer en sus cartas publicadas en el libro: *Resistencia y sumisión*<sup>1</sup>. Allí dice:

Yo trabajo para acercarme paulatinamente a la interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos. Yo veo la tarea, aunque no veo todavía mi capacidad de solucionar esta tarea (Bonhoeffer, 2005: 191).

Me parece evidente que la formulación que hace Marx es precisamente en el sentido de Bonhoeffer; es decir, de una “interpretación no-religiosa” de un concepto bíblico. Bonhoeffer llama a este mundo con su “mayoría de edad” un mundo “*etsi deus non daretur*” (como si no hubiera Dios), y añade:

---

1 No tengo acceso a la edición española del libro. Por eso lo cito, traduciendo de la edición alemana. Norbert Arntz, a quien agradezco, me dio la idea para la siguiente ampliación de las posiciones de Dietrich Bonhoeffer.

Por eso se puede decir, que el desarrollo descrito hacia la mayoría de edad del mundo, por medio del cual se puede terminar una falsa imaginación de Dios, libera la visión para el Dios de la Biblia, quien por medio de su impotencia llega a tener poder y espacio. Parece que por aquí tiene que empezar la interpretación mundana. (2005: 193)

Bonhoeffer añade: “Yo creo, que Lutero ha vivido esta mundanidad (*diesseitigkeit*)” (2005: 195)

Obviamente se trata de la mundanidad de un humanismo de la praxis. Para Bonhoeffer es el verdadero acceso a Dios. Se trata de una mundanidad, que hace visible el núcleo transcendental de la inmanencia (el núcleo celeste de lo terrestre).

Lo extraordinario de este análisis me parece ser, que una perspectiva para la cual Bonhoeffer todavía no descubrió el acceso, haya sido descubierto precisamente por Marx y su formulación de la llamada mesiánica. Se trata de la formulación de una mundanidad, que según Bonhoeffer puede desarrollar aquella vista del mundo, que él describe por su “*etsi deus non daretur*”.

Con eso resulta la formulación de Marx como la formulación más adecuada para poder exponer críticamente a las idolatrías como la religión neoliberal del mercado, como religión falsa o como una religión de dioses falsos. Se trata de las religiones, para las cuales el ser humano no es el ser supremo para el ser humano. Se ve enseguida, que el criterio de la crítica de los ídolos o fetiches no puede ser y por tanto no debe ser un criterio religioso. No ocurre en nombre de un dios verdadero frente a un dios falso. El criterio no es ningún dios, sino el ser humano (en cuanto ser supremo para el ser humano).

## **LA PRIORIDAD DEL SER HUMANO**

Lo que formula la llamada, resulta de una manera muy parecida de una expresión que tiene una larga historia. Eso se hizo presente por una opinión de la canciller alemana Angela Merkel, cuando decía que la democracia tiene que ser conforme al mercado.

Nosotros vivimos en una democracia y estamos contentos por eso. Se trata de una democracia parlamentaria. Por eso el derecho de presupuesto es un derecho nuclear del parlamento. Por eso vamos a encontrar caminos para crear una coestión parlamentaria de una manera tal, que sea a pesar de todo ‘conforme al mercado’, y por tanto se dan en los mercados señales correspondientes (F.A.Z, 2016).

Resultaron protestas, que preguntaron por qué no sería precisamente el mercado la instancia para ser conforme a la democracia. Esta posi-

ción la podemos expresar de la siguiente manera: “El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano”. La señora Merkel dejó bien claro que según su opinión, el ser humano tiene que ser para el mercado como su instancia suprema. El ser humano tiene que dejarse arrastrar por el mercado sin ninguna resistencia legítima. Esto corresponde completamente a la exigencia de la religión neoliberal del mercado.

Pero no se trata solamente de la opinión de Frau Merkel. Los burócratas del partido republicano de EEUU, formularon en el año 1980 una declaración para la preparación del nuevo gobierno de Reagan, que llevó el nombre de Declaración de Santa Fe. Para poderle dar a la declaración el nombre de Santa Fe, se reunieron en la ciudad que se llama Santa Fe. Efectivamente se trata de una declaración de la fe de la religión neoliberal del mercado y hasta se llama así, aunque se evite legitimar efectivamente el nombre de Santa Fe que lleva la declaración. La Declaración de la Santa Fe (1980) se expresa de la siguiente manera:

Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.

Otra vez se trata de afirmar, que el ser humano es para el mercado. Eso se expresa por el hecho de que la declaración se refiera a “la propiedad privada y el capitalismo productivo”, que es a la vez celebrada como si fuera el cristianismo verdadero.

De esta manera la burocracia del partido de Reagan y detrás de ella la propia CIA llegaron a ser la autoridad suprema en el campo de la teología. Defienden el cristianismo, pero bajo la condición de que se base en la religión del mercado y del capitalismo. Si no, la CIA tiene su propia teología que condena el mismo cristianismo al trato inhumano que se tiene para los comunistas.

De esta manera la religión del mercado es transformada en el criterio de verdad para todas las demás religiones, que no pueden tener verdad si no coinciden con los fundamentos básicos de la religión del mercado. Así, una discusión con la propia teología es perfectamente innecesaria, pero a la vez imposible. De todas maneras vale: el dios verdadero es el dios de las mercancías. *Extra ecclesiam nulla salus*. La iglesia correspondiente es el mercado mismo.

Pero ya antes había llegado Rockefeller como Vicepresidente del gobierno de Nixon en el año 1969, en la ocasión de un viaje por Latinoamérica, a un resultado muy parecido. En su declaración posterior

decía, que la teología de la liberación es una amenaza para la seguridad de los EEUU.

El resultado ha sido una catástrofe. A partir de este viaje de Rockefeller se realizó una de las grandes persecuciones de cristianos de nuestra historia. Miles de cristianos fueron asesinados, muchos de ellos torturados hasta la muerte. Muchas monjas fueron violadas, muchos otros sacerdotes asesinados, inclusive se mató a varios obispos. Una de las últimas acciones de esta persecución fue el asesinato de todo un grupo de jesuitas en El Salvador. Fueron asesinados 6 jesuitas y dos mujeres que les ayudaban. La responsabilidad para estas persecuciones la tiene tanto el gobierno de EEUU como también de los gobiernos de los países afectados, que en su mayoría eran dictaduras totalitarias de la Seguridad Nacional. Se trataba de mártires cuyas muertes fueron justificadas desde la religión neoliberal del mercado. Pero frente a estos mártires se dividió el propio cristianismo. Una gran parte apoyó esta propia persecución de cristianos. Y otra vez se cumplió la palabra de Jesús: “E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios” (Juan 6,2).

Estos conflictos se expresan también en un lenguaje más bien teórico. La centralidad del ser humano como ser supremo para el ser humano apareció entonces de una forma muy especial: “El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano”. En seguida uno descubre que se trata de una expresión que también ya tiene miles de años. Eso demuestra una frase usada por Jesús, que dice: “El ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano”. En vez del sábado también podemos decir domingo y en vez del domingo podemos decir día del Señor. Entonces cambia la apariencia de la frase citada de Jesús. Dice ahora, que el ser humano no es para el día del Señor, sino que el día del Señor es para el ser humano. Yo supongo, que el mismo Jesús ha tenido presente este significado de su frase. Esta frase ahora dice también: “Dios se hizo hombre, es decir, ser humano”. Entonces la frase revela que tiene un sentido altamente crítico frente a todas las autoridades, inclusive a los dioses.

Pero en la historia del cristianismo apenas se ha hecho visible esta crítica a las autoridades. Eso es comprensible, si uno recuerda, que la cristianización del imperio ha implicado a la vez una imperialización del cristianismo. Con el período constantiniano, el cristianismo se transformó en religión de las autoridades. De eso sigue, que no se haya desarrollado posteriormente el contenido de la crítica de las autoridades presupuesta en la frase de Jesús sobre el sábado, sino más bien se lo reprimió. Un nuevo desarrollo en la interpretación de esta frase parece posible recién hoy.

Pero tampoco el pensamiento del propio Marx ni del marxismo surgió después de Marx, ha aceptado o continuado esta argumentación. Es importante discutir entonces las razones de por qué no se lo continuó, porque hacen ver inclusive una determinada deficiencia de la base de la argumentación del propio Marx.

### **EL FRACASO DEL PROYECTO DE LA ABOLICIÓN DE LAS RELACIONES MERCANTILES**

Para la argumentación que el propio Marx hace e introduce, no tiene ningún sentido desarrollar una, –aunque sea sumamente conflictiva– colaboración con el mercado. Esto por la razón de que en verdad se trata para este punto de vista de la abolición definitiva del mercado. Por tanto, lo que se tiene que desarrollar son grandes esfuerzos para lograr la abolición del mercado. Desde este punto de vista, partir del mercado para intervenirlo, parece ser un reformismo falso, que hace falta combatirlo. Yo estoy convencido, que esta actitud le ha hecho a todo el movimiento socialista un gran daño. Sin embargo, hoy está en gran parte superada esta posición, porque la imposibilidad de la abolición de las mismas relaciones mercantiles ha sido y es una experiencia dolorosa de la historia de los diversos socialismos. Por eso ahora hay que desarrollar una forma de praxis, que en cada momento parta de la convicción, de que se puede cambiar las relaciones mercantiles, pero precisamente no abolirlas. Hoy hay varios desarrollos teóricos en esta dirección.

Como consecuencia de ello, la imaginación del comunismo, que Marx desarrolla en 1844 en sus manuscritos económico-filosóficos, se transforma aquí en una imaginación transcendental. No pierde simplemente vigencia, sino que se transforma en un horizonte, que se puede hacer presente, pero no realizar. Define valores fundamentales, que siempre y en cada momento de nuevo pueden ser aproximadas en el interior de las instituciones como el mercado y el Estado. Llega a ser el núcleo transcendente de la inmanencia. Este concepto también se puede llamar el núcleo celeste de lo terrestre.

La convicción de la posibilidad de realizar estas imaginaciones del comunismo, visiblemente ha dañado mucho todo el movimiento socialista desde el siglo XIX. Sin embargo, se trata de un mito integrado por imaginaciones de lo que se puede realizar, que ha dominado toda la modernidad. Hoy este mito de la posibilidad ilimitada de realización dejó de ser la imaginación dominante en el pensamiento marxista y por eso de hecho ha sido superado en un grado alto por su transformación en un concepto transcendental. Sin embargo, en nuestra sociedad presente, en la actual estrategia de globalización con su base en el pensamiento neoliberal, siguen todavía vigentes ilusio-



nes de posibilidades ilimitadas que se expresan en su mito fundamental de la mano invisible, del automatismo del mercado y de la autorregulación. Esta es una de las razones principales de la peligrosidad absoluta de la estrategia neoliberal en nuestro tiempo. Los neoliberales no tienen siquiera idea de lo que significa hacer una crítica de su propia razón utópica, que hoy sería necesaria frente a este neoliberalismo<sup>2</sup>. Se trata de aquello que Kant en otro contexto llama una *ilusión trascendental*. Esta ilusión trascendental sobrevive hoy en toda la estrategia de globalización.

En el partido alemán de izquierda aparecen hoy conceptos desarrollados bajo el punto de vista de una crítica de la razón utópica. Un rol importante jugó en eso la diputada Sarah Wagenknecht. De esta manera se aclaró que la alternativa para el capitalismo salvaje dominante no puede ser la abolición de las relaciones mercantiles y el dominio general de una economía planificada, sino que tiene que ser hoy una intervención sistemática en el mercado y en los mercados. Eso llevó a un interés nuevo en la revisión de los antecedentes de las intervenciones en los mercados en el capitalismo del siglo XX pasado. Con eso entró a la discusión un período del capitalismo, en el cual el propio capitalismo desarrolló una política de la intervención sistemática del mercado. Ese fue sin duda el período después de la II. Guerra Mundial hasta fines de los años 70 del siglo pasado. Se discutió de nuevo, precisamente en la izquierda, la importancia del economista más importante de esta intervención sistemática en los mercados, Walter Eucken (1891-1950). Además se volvió a discutir a aquellos políticos de la economía que impusieron esta organización de la economía en estas décadas posteriores a la guerra. Se trataba en especial del ministro Ludwig Erhard y Alfred Müller-Armack, que fue su más importante colaborador. Se trata del período más exitoso de un desarrollo económico en el capitalismo moderno con tasas de crecimiento económico extremadamente altas y un crecimiento paralelo extraordinario de un importante Estado social. Eso entró ahora en la discusión de la izquierda. No se trata de copiar hoy o usar como modelo esta política económica anterior, sino que se trata de fundar cualquier otra alternativa política al capitalismo salvaje vigente en una política de intervención sistemática del mercado. Evidentemente se trata muchas veces de otras intervenciones necesarias hoy, como, por ejemplo, un cambio muy necesario de todo lo que tiene que ver con la política de crecimiento económico y con la situación ecológica.

Sin embargo, desde finales de los años 70 del siglo XX el capitalismo se definió de nuevo como capitalismo salvaje. La vuelta a este

---

2 Véase: Hinkelammert, 2000

capitalismo empezó con el golpe militar chileno en 1973 y el desarrollo de los regímenes totalitarios de la Seguridad Nacional tanto en Chile como en muchos otros países de América Latina. A eso le siguió la redefinición del capitalismo por Margaret Thatcher en Inglaterra y posteriormente por Reagan en los EEUU a partir de 1980. Eso llevó entonces al tal llamado Consenso de Washington y a lo que se llama hoy la política de la globalización, que hoy en día se está transformando en una crisis mundial de todo el sistema económico y social y también político.

Eso llevó en ese tiempo a una importante redefinición de los propios partidos políticos que habían llevado la política de la intervención sistemática de los mercados. Se trata en especial de los partidos demócrata-cristianos y social-demócratas. En Alemania se transformó radicalmente el partido demócrata-cristiano. Con eso su nombre "cristiano" se transformó en una especie de blasfemia. Hoy en día ningún político demócrata-cristiano podría proponer una política parecida a la política económica después de la II Guerra Mundial llevada a cabo por la propia democracia alemana con su ministro Ludwig Erhard<sup>3</sup>. Todo el mundo oficial y todos los medios de comunicación lo acusarían de extrema izquierda y lo tratarían como a un enemigo. Casi lo mismo ocurrió en la Socialdemocracia alemana. El dogma de la religión neoliberal del mercado lo ha devorado todo.

Un cambio de este tipo tenía que tener consecuencias muy amplias para la crítica de la religión de Marx como parte esencial de todo el pensamiento de Marx. Hay que recordar, que el ateísmo de Marx no es un ateísmo metafísico o dogmático, como posteriormente se impuso en la mayoría de los países socialistas. Para Marx no hay duda de que, si no se puede probar la existencia de Dios, su no-existencia no se puede probar tampoco.

La crítica de la religión de Marx, como la de Feuerbach, es una crítica de la enajenación humana, para la cual la religión puede ser un elemento clave. Posteriormente Marx pone en el lugar de la enajenación humana el problema del fetichismo. Por eso es entendida en su obra posterior toda religión –cualquier Sinaí–, como una ética heterónoma, que tiene que ser sustituida por una ética autónoma. De eso se sigue, que Marx espera de la superación de esta enajenación humana o de este fetiche, el fin de la propia religión, que según él va a morir. Marx quiere abolir la producción mercantil, no la religión. Más bien Marx parte de la convicción, que con la abolición de la producción mercantil se inicia la muerte de la religión. Por eso se pronuncia, junto con Engels, en contra de las propuestas

---

3 Véase: Hinkelammert, 1976

de hacer depender la entrada en el partido socialdemócrata de la confesión de algún ateísmo de parte de la persona correspondiente. Esta declaración del ateísmo como condición de la entrada al partido es exigida por muchos partidos socialistas, recién después de la I Guerra Mundial.

El resultado que sigue, es, que la crítica de la religión tiene que cambiar una determinada dimensión como consecuencia de la transformación del concepto de comunismo en un concepto transcendental. Como resultado de las experiencias del socialismo del siglo XX se transforma aquello que Marx critica en su crítica de la religión, en un adversario que no se puede abolir definitivamente. Se trata de aquello, que Marx al comienzo llama enajenación humana y posteriormente el fetichismo de la mercancía. La crítica de la religión de Marx no puede mantenerse simplemente como una posición anti-religiosa, sino tiene que descubrir en la historia de la religión los muchos conflictos con estos mismos fenómenos religiosos de los dioses terrestres, que no desaparecen y no desaparecerán.

Es ahora cuando la misma complejidad del presente es la que exige la crítica de la religión que Marx hizo. Precisamente no es refutada, sino interpretada de nuevo frente a los fenómenos nuevos ahora descubiertos. Sin embargo, precisamente en esta forma es que es confirmada en su validez. Y se muestra entonces, que la crítica de la religión de Marx es el resultado de una larga historia de la crítica de los ídolos, que viene no exclusivamente, pero sobre todo, de la tradición judía-cristiana. Sin embargo, se trata de una tradición que ha sido interrumpida muy frecuentemente y fue muchas veces considerada como herejía, y mantiene inclusive hoy esta posición de sospecha. De hecho Marx la redescubre y la introduce en la sociedad moderna de una manera muy nueva y muy amplia. Y yo estoy convencido, que precisamente hoy vuelve a ser sumamente necesaria y se transforma en uno de los elementos fundamentales de una posible y necesaria transición a la *transmodernidad*, como Enrique Dussel lo llama. Esta crítica de la religión no está refutada, como vimos, sino de nuevo confirmada en su validez.

En esta forma actual la crítica de la religión de Marx nos lleva a la confirmación de una tesis, que ya antes hemos mencionado: “el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano”.

Eso no vale solamente para el mercado, sino igualmente para el dinero y el capital. De nuevo se trata de una exigencia universal. Como hoy el mercado es la más alta institución para estructurar toda la economía mundial, esta exigencia universal mencionada entonces, hay que ponerla al lado de la exigencia anteriormente

mencionada, según la cual ‘el ser humano es el ser supremo para el ser humano’.

Eso vale más allá de cualquier religión y más allá de la religión misma. En seguida se ve la cercanía que esta universalidad de las exigencias tiene con aquello, que en la Edad Media se llamaba el derecho natural aristotélico-tomista. Pero este derecho natural no tenía el mismo grado de universalidad, que hemos desarrollado aquí, sobre la base del pensamiento de Marx y que hoy es la base misma de la libertad humana. Hoy da lugar a un amplio humanismo de la praxis, que es universal. La debilidad principal de este derecho natural aristotélico-tomista es, que no transforma estos derechos en derechos humanos de la propia gente afectada, sino los considera una exigencia moral frente a las autoridades, que no puede ser reivindicado por esta gente derrotando estas propias autoridades.

### **EL DESARROLLO LIBRE DE TODOS**

En el manifiesto comunista Marx introduce un concepto, que une en una síntesis los hasta ahora mencionados conceptos centrales de Marx –las imaginaciones universalistas según las cuales el ser humano es el ser supremo para el ser humano, como también la exigencia según la cual el ser humano no es para el mercado, sino el mercado para el ser humano–. Dice:

Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos (Marx y Engels 1985).

Esta asociación, en la cual el desarrollo libre es la condición del desarrollo libre de todos y de cada uno, presupone la validez de los conceptos universales mencionados y los implica. Por eso no se puede dejar de lado simplemente los correspondientes enunciados de Marx del año 1844 como enunciados del joven Marx, que todavía no es “marxista”, como lo hace Althusser. Se trata del mismo Althusser, que posteriormente deja de lado toda teoría marxiana del fetichismo declarándola una simple ideología y que a la vez sostiene que: el marxismo no es un humanismo. Por eso insistimos, que el pensamiento de Marx constituye un nuevo humanismo de la praxis.

### **EL ASESINATO DEL HERMANO COMO ASESINATO FUNDANTE**

El lado humanista de toda la argumentación aparece entonces en Marx en un lugar muy destacado. Se trata del final de su primera edición del libro *El Capital*, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en ese tiempo un solo tomo. Posteriormente y después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de ma-

nuscritos no publicados de Marx. Quiero presentar una cita, que se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política en esa primera edición. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulos 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la acumulación originaria. Con el capítulo 23 termina su teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste de las últimas frases de este análisis, con las cuales termina el análisis principal en el capítulo 23. Como se ve, se trata de un lugar muy especial y simbólico. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita. Escribe Marx:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *“Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.*

El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Posteriormente fue traducida, pero de una manera muy problemática y confusa. En la edición de *El Capital* en español se traduce de la misma manera como en la alemana: Un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio”. Aparentemente aquí el “duro destino” no es producto directo del “fratricidio”. Esta traducción es falsa. Tendría que decir: “Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio”.

Si citamos las siguientes dos líneas, que Marx no cita expresamente, este significado se hace más obvio todavía: *“ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor”*, “desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes”. Donde en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un “duro destino”, ahora habla de una “maldición” para los descendientes.

Marx ahora denuncia este asesinato del hermano. Pero amplía el concepto del asesinato del hermano más allá del concepto que probablemente tiene Horacio. Horacio se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana, que ocurre en el tiempo de vida de Horacio. Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano, en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal, que Marx de hecho, imputa a Horacio. Pensando el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, se refiere más bien al mito de Caín y Abel. Podemos concluir, que Marx interpreta el texto de Horacio a la

luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es el mito de Caín y Abel. Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo a la luz del mito de Caín y Abel.

El resultado es importante. Demuestra que Marx ve a la sociedad humana en términos de la acusación del asesinato del hermano como asesinato fundante por superar. El lugar, en el cual Marx establece esta referencia al fin de su obra central de *El Capital*, demuestra, que quiere hacer ver toda su obra y todo su pensamiento como un pensamiento desde la visión del asesinato del hermano como asesinato fundante. Entonces lo tenemos que ver como una obra a la luz de la tradición cultural judía, que está necesariamente en conflicto con la interpretación que hace Freud del asesinato fundante de la sociedad occidental por el asesinato del padre. Es entonces obvio, que Freud falla en su análisis de la tradición judía y su referencia a un asesinato fundante. Ni ve y ni reconoce el punto de vista fundante de la cultura judía.

Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero es indirecta, porque, supongo yo, no se quiere inscribir en una tradición religiosa determinada solamente. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación, que puede también denunciar el fratricidio pero que comete el fratricidio en nombre de la persecución de los asesinatos del padre, que trata como el asesinato fundante. (Eso, por supuesto, vale ya antes de Freud<sup>4</sup>) Más llama la atención, que Marcuse, cuando quiere vincular marxismo y psicoanálisis, no percibe siquiera esta relación. Lo mismo vale para Erich Fromm. Marx, en cambio, la parece tener presente. Pero igualmente llama la atención, que Pinochet después de su golpe militar decía: los subversivos son asesinos del padre.

Lo interesante es, que Marx en la cita anterior contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, EEUU en nuestro tiempo, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante. Se trata de los movimientos de emancipación.

Aquí el humanismo de Marx se hace obvio y además se muestra que no se trata simplemente de un humanismo de sentimientos bellos, sino de un humanismo de la praxis. Lo que se escucha desde lejos, no es solamente la novena sinfonía de Beethoven.

---

4 Por ejemplo, el drama de Friedrich Schiller: *Wilhelm Tell* (*Guillermo Tell*) gira alrededor de la problemática del asesinato del padre y el asesinato del hijo.

### **¿PUEDE HABER PARA LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE MARX UN DIOS, QUE NO SEA UN DIOS FALSO?**

Podemos ahora seguir partiendo del concepto de Marx de “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”. Como ya vimos se trata de un resumen sintético de lo que es un humanismo de la praxis, como lo hemos presentado. El libre desarrollo de todos solamente es posible, si está asegurado el libre desarrollo de cada uno.

Esta acción como acción de la humanidad entera Marx la vincula con la auto-realización humana. Por eso Marx puede decir: el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos. O podría decir también: Yo soy si tú eres. O: Yo me puedo desarrollar libremente si todos se pueden desarrollar libremente.

En cambio, el desarrollo libre de algunos basado sobre la base de un desarrollo forzado y enajenado de los otros, hace imposible el desarrollo libre de todos. Eso vale y vale especialmente, cuando eso resulta dentro del mercado libre. El mercado libre reprime el desarrollo libre de una gran parte de la humanidad, con el resultado de que la libertad de todos (inclusive de aquellos que creen que se desarrollan en libertad) está afectada negativamente. Inclusive el propietario de esclavos cree ser aquella parte de la sociedad, que es libre. Comprueba su libertad haciendo la demostración de que domina a los esclavos cuyo propietario es. Pero precisamente eso comprueba su falta de libertad. Se hace recién verdaderamente humano, cuando deja libre a sus esclavos. Eso expresa también el: Yo soy si tú eres.

Liberar a sus esclavos, equivale a la auto-realización del dueño de estos esclavos, que es a la vez auto-realización de los otros. La auto-realización de los esclavos liberados solamente puede ser completa, cuando también el propietario de los esclavos encuentra su propia auto-realización en la liberación de sus esclavos. Si algo se puede demostrar en la historia de los EEUU, se trata de este hecho. Hoy, con el nuevo presidente Trump, vuelven de nuevo los dueños de esclavos que ya no tienen esclavos, por la razón de la liberación de los esclavos impuesto por el Estado en el siglo XIX por el presidente Lincoln y que ellos consideran ilegítima. Estos esclavistas sin esclavos consideran la liberación de los esclavos una injusticia cometida contra ellos, porque se trata de una expropiación ilegítima –además sin indemnización–, que intervino en su libertad. Hasta Milton Friedman consideraba la liberación de los esclavos como una injusticia porque había sido según él una intervención estatal ilegítima en el mercado libre.

Por su puesto, eso implica el tema, de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo no es de ninguna

manera Calígula o Nerón, sino todo lo contrario. No es un Dios despótico, porque ahora el ser humano es el ser supremo y no ningún Dios de por sí. Si se crea ahora un Dios según la imagen del ser humano como el ser supremo para el ser humano, entonces no puede ser sino un Dios, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Aquí realmente Dios se hace humanidad, ser humano y no simplemente en términos religiosos, sino en un sentido antropológico.

Ese es el único Dios que frente a la crítica de la religión sea de Feuerbach o de Marx no puede ser clasificado como un Dios falso. En Feuerbach la referencia es Spinoza. Dioses falsos son para esta crítica de la religión dioses, que quieren ser el ser supremo para el ser humano. Son dioses de la enajenación humana que imponen esta enajenación al ser humano como su voluntad y quieren eternizar eso.

Feuerbach dice sobre Spinoza:

La filosofía de Spinoza era religión; el mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, antimaterialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones antimaterialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas (Feuerbach, 1993: 823-824).

La argumentación de Feuerbach es muy diferente que la argumentación de la crítica de la religión en el siglo XVIII, en el tiempo de la ilustración. En este tiempo se preguntaba si hay un dios o no. La religión –sobre todo la cristiana– fue vista como respuesta, o en el caso más extremo, como una estafa de los señores y los sacerdotes. Esta crítica de la religión era por eso sobre todo y en la mayoría de los casos atea, y creyó haber dado una respuesta definitiva a la pregunta por la religión.

Para Feuerbach la pregunta si hay dios o no es simplemente irrelevante, a pesar de que normalmente niega su existencia. Pero lo que le interesa sobre todo a Feuerbach y que Marx sigue desarrollando es la pregunta por el sujeto humano frente a la religión. Si hay un Dios o no, no cambia para nada la pregunta, de si el Dios en cuestión es un Dios falso o no. Para Feuerbach es un Dios falso en el grado en el cual enajena al ser humano de sí mismo. Eso lo ve como el problema clave: si el ser humano se enajena en la religión de sí mismo o posi-



blemente no. Es en este contexto que Feuerbach cita a Spinoza en la nota de arriba. Según Feuerbach no hay conflicto entre el dios de Spinoza y la superación de la enajenación humana. Feuerbach hasta lo celebra y dice: Spinoza es el “Moisés de los librepensadores modernos y materialistas”. Ve por tanto al dios cristiano como un dios falso, mientras que el dios de Spinoza no le aparece como un dios falso. El dios de Spinoza está según Feuerbach, del lado del ser humano en su esfuerzo por superar su enajenación humana. No es un obstáculo de la auto-realización del ser humano como ser humano. Puede ser hasta una ayuda. Es decir que, el criterio para la distinción de los dioses verdaderos o falsos es la auto-realización del ser humano.

Pero ahora resulta que este Dios, que no es un Dios falso, no por eso es el famoso Dios verdadero. Para el ser humano no puede haber un Dios verdadero como lo dice Bonhoeffer: Un Dios que hay, no existe y no puede haber. Un Dios que hay presupone la finitud de Dios. Así también lo dijo Buda. Cuando le preguntaron si hay un Dios, contestó: sostener que hay un Dios es falso. Pero que no hay un Dios, es falso también (se trata de la pregunta budista Mu). La imaginación de un dios verdadero va más allá de la imaginación de un dios que no es un Dios falso. El Dios, que no es un dios falso, puede haber. Pero no puede haber un dios verdadero. La catástrofe de la conquista de América se realizó en nombre del Dios verdadero. También valía: “El Dios verdadero es el Dios del dinero”. Eso ya vio Bartolomé de Las Casas muy claramente y se opuso. Él ya se dio cuenta, que la crítica de la idolatría hay que hacerla en nombre del ser humano y jamás en nombre de algún Dios verdadero. Es decir: tiene que hacerse en nombre del ser humano, pero, como ser supremo del ser humano<sup>5</sup>.

Es interesante que Hannah Arendt ya viera un punto de vista parecido en Duns Scotus. Ella presenta la opinión de Duns Scotos de esta manera:

El milagro del espíritu humano consiste en que por medio de la voluntad puede trascender todo (*‘voluntas transcendentomne creatum’*, como dijo Olivi) y eso es el signo del hecho de que el ser humano es creado según la imagen de Dios. La imaginación según la cual Dios le mostró su preferencia al ser humano cuando lo puso encima de todas las obras de su mano (Salmo 8) lo transformaría al ser humano solamente al más alto entre todo lo creado, pero sin distinguirlo absolutamente. Si el yo al expresar su voluntad hablara en su expresión más alta *‘Amo: volo ut sis’*, *‘Te amo, quiero que seas’* –y no: *‘Quisiera tenerte’* o *‘Yo quiero dominarte’*–, entonces se muestra capaz del

---

5 Véase: Gutiérrez, 1992.

amor, con el cual obviamente ama Dios a los seres humanos, que ha creado, porque querría que existieran y que él *ama, sin desearlos* (Arendt, 2002: 366-367).

Este *volo ut sis* (yo quiero que seas) se puede también traducir: Quiero que tú seas *tú*. Entonces está bien claro, que cualquier dios que no acepta eso, es un dios falso. Eso ya en Duns Scotus va en esta dirección, aparece posteriormente de nuevo en Las Casas y es seguido por Feuerbach y Marx.

Duns Scotus hace presente un dios, que está muy cerca al dios Yahveh, que es muy diferente del dios de Tomás de Aquino, quien fue desarrollado a partir de la metafísica de Aristóteles y que continuó su correspondiente construcción de dios en Augustinus. El dios de Duns Scotus se encuentra mucho más cerca al dios Jahveh que a este dios metafísico, aunque mantenga diferencias también del Jahveh clásico.

Este dios de Tomás domina toda la Edad Media y sigue inclusive hoy dominando sobre todo en el cristianismo conservador actual. Este dios es algo así como un déspota legítimo, que administra un infierno eterno. Hoy esta imagen de dios ha colapsado en gran parte. Lo que Hannah Arendt siente, es que hoy la imagen de Dios, que también Duns Scotus tiene, concentra la atención. Es la imagen de Dios, que también domina en los primeros siglos del cristianismo y que está más bien presente en Jesús y San Pablo. Pero es a la vez todavía presente en la *apokatastasis* (la conciliación de todo) de Orígenes en el III. siglo. Según esta conciliación de todo, se van a reintegrar al fin todas las criaturas, inclusive hasta el diablo, por dios en el sentido de una "integración de todos" en el circuito de la creación. Esta imagen de Dios ha sido considerada sospechosa de herejía desde el comienzo de la Edad Media, aunque nunca desapareció.

La imagen de Dios de Duns Scotus contiene algo, que nuestra ideología política apenas tolera. Es la llamada al ser humano, a ser como Dios. No solamente Dios expresa este *volo ut sis*, sino que, como Dios, cada uno debe expresarlo frente a cada uno. Este "como dios" se transforma de esta manera en una declaración de la dignidad humana. También esto no es un simple invento de Duns Scotus, sino se inscribe en una larga tradición anterior.

El nombre Miguel, del ángel central del apocalipsis significa, traducido en nuestro idioma: ¿Quién como Dios? La respuesta es simple, es: todos somos como Dios (por ejemplo en Juan, 10, 34-36). Todos son como dios, quiere decir, también los esclavos, las mujeres, y todas las naciones. Sin embargo, en el apocalipsis aparece la bestia (Ap 13). Después de haber aparecido el ángel Miguel, aparece en el texto la bestia, que es la presencia del anticristo. El texto dice, que los parti-

darios de la bestia se inclinan frente a la bestia y gritan: ¿Quién como la bestia? (Ap 13,4).

Según el texto, todos se inclinan frente a la bestia. Pero es claro, que para ellos la bestia es Dios y ellos no la llaman bestia, sino que la llaman Dios. Por lo tanto, pronuncian la misma pregunta como antes había preguntado el ángel Miguel: ¿Quién como dios? Pero su respuesta es diferente, expresa lo contrario. Es la respuesta de la autoridad, es: nadie es como Dios.

Con esto todo se da vuelta. Nadie es como Dios, es decir, nadie como la bestia. Nadie debe querer ser como Dios. Pero pronto se entiende que hay una excepción. Es la autoridad del emperador. El emperador y sus representantes son la autoridad, que es como Dios. De eso sigue: quien quiere ser como Dios, quiere ponerse en el lugar de la autoridad legítima existente, quiere el poder absoluto, quiere el caos, quiere ser déspota. Según Camus, quiere ser un nuevo Calígula.

### **EL PENSAMIENTO DE MARX Y EL SER SUPREMO PARA DEL SER HUMANO EN CAMUS**

Tanto en Goethe como también en Feuerbach aparecía el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx en cambio ya sostiene que eso no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tener a esta como su imagen<sup>6</sup>. Pero en todos los casos es este ser humano como ser supremo para el ser humano, la imagen del ser humano, en el cual éste se puede reconocer de alguna manera.

Camus muestra para este problema una incompreensión radical correspondiente. Dice:

El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales (Camus, 1978: 179).

Quisiera enfrentarme un poco más extensamente con esta cita de Camus. No se trata simplemente de la opinión de Camus, sino que Ca-

---

6 “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza” (Marx, 1996: 639 Tomo I) Aquí la palabra imagen se usa en el sentido como visión desde las relaciones de la vida real, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entonces entender fácilmente, cual Dios se crea esta burguesía cuando inventa un Dios celeste.

mus se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socialismo. Para esta crítica Marx es simplemente una “no-persona”. Se trata de la crítica anticomunista a Marx: quiere ser como Dios.

Eso empieza con la tesis que afirma que la reflexión de Marx sobre el ser humano como ser supremo para el ser humano es una “empresa de divinización del ser humano” y que con eso ha asumido “características de las religiones tradicionales”.

Sin embargo, el texto de Marx dice expresamente lo contrario. Según Marx el ser supremo para el ser humano precisamente no es ningún dios, sino sencillamente el ser humano mismo. Pero tampoco el ser supremo es presentado por alguna persona humana o divina, que representaría este ser supremo, sino cualquier persona humana en cuanto tiene un comportamiento humano. Todo es una llamada al humanismo y eso significa aquí una llamada a hacerse humano. Entonces por supuesto aparece la pregunta: ¿qué es este humanismo para Marx? Camus ni siquiera hace esta pregunta. Pero nosotros tenemos que hacerla.

En vez de hacer esta pregunta, Camus procede en términos completamente dogmáticos. Sencillamente nos comunica, que Marx quiere divinizar al ser humano. Sin embargo, ni nos dice ni aquí ni en todo el libro, qué tipo de dios él imputa a Marx. Él no hace ni siquiera la pregunta, porque le parece tan peligroso, que alguien quiera ser como Dios: el dios de Napoleón, el dios de Hitler, el dios de Reagan o de Trump, el dios de los teólogos de liberación, el dios de Dietrich Bonhoeffer o de Karl Barth o algún dios de la india o cualquier otro. Camus se comporta como si todos los dioses fueran lo mismo.

Camus publica el libro que aquí comentamos, en el año 1951. Algunos años antes publicó una obra de teatro con el título “Calígula”, el nombre de uno de los más crueles y más perversos emperadores romanos. Supongo, que también Camus cree que Calígula se transformó en lo que era, porque quería ser como Dios y como emperador romano se lo consideraba efectivamente como Dios y lo veneraban como tal. Parece que Camus quiere insinuar que Marx en realidad aquí anuncia su intención, de hacerse igualmente como Dios y por eso dar luz para algún nuevo Calígula. Eso corresponde realmente a una muy amplia manipulación de opiniones de parte de la derecha. Por eso puede decir hacia el final de su libro sobre los anarquistas rusos, en contra de los cuales se expresa Kaliayev y sus hermanos:

Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliayev y sus hermanos del

mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios (Camus, 1978: 283).

Ahora sostiene algo, que es absolutamente indefendible. Él dice: uno se hace un ser humano por el rechazo de ser Dios. Tampoco ahora pone la pregunta, de qué Dios se trata. Sea el dios que sea, según Camus Dios es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad es legítima. ¿Cuál Dios es ese? Es siempre el mismo y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este dios lo construye de una manera tal, que este poder de dar la muerte implica automáticamente una arbitrariedad completa. Dios es entonces un déspota absolutamente arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera absolutamente arbitraria. No menciona otro tipo de dioses ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente. Entonces concluye para su no-persona Marx, que éste quiere ser un ser así, y postula eso como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Eso es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido entre otros de Nietzsche.

Pero toda la argumentación de Camus frente a Marx nunca da en el blanco. Marx no tiene de hecho ningún dios como referencia de su argumentación, ni siquiera de manera indirecta. Marx dice muy decididamente, lo que quiere decir, si el habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Además lo dice en la misma frase que Camus cita. Pero Camus de hecho falsifica esta frase al no citar su segunda parte. La frase entera, cuya primera parte Camus cita, sin citar la segunda, le permite dar una incierta plausibilidad a su resultado, que es la siguiente, la cual ya hemos citado al principio:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1964: 230).

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es, para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino se trata de la exigencia frente a cualquier persona humana, de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y por tanto de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado,

sojuzgado, abandonado y despreciable". El ser humano por tanto se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se pone de lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados. Por supuesto, Camus podría ahora postular un dios que pida precisamente eso al ser humano por el hecho de que él mismo como dios asume esta posición también. Pero en este caso esta divinización sería en el mismo acto la humanización, de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Eso es el contenido del humanismo de la praxis, que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde muy intencionalmente, para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se hace completamente ciego como consecuencia de su anticommunismo. Al final solamente confirma lo que Thomas Mann decía cuando llamaba al anticommunismo la mayor tontería del siglo XX.

Pero, de todas maneras, Camus, cuando habla sobre las perspectivas de la acción vista desde la rebelión, afirma una posición que es sumamente parecida a la posición de Marx. Para mí Camus sigue siendo un gran pensador, a no ser que hable sobre el comunismo o el pensamiento de Marx. Eso precisamente parece ser también la razón para el conflicto de Camus con Sartre.

### **LA APERTURA DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE MARX**

De esta manera resulta que la crítica de la religión marxiana queda abierta. Ella es unívoca en lo que se refiere a su concepto universal de libertad y a su humanismo de la praxis. Pero si eso desemboca en alguna imaginación de Dios o no, no se puede decidir unívocamente. El resultado puede ser tanto el ateísmo o también una determinada fe en Dios. En ambos casos este concepto del humanismo de la praxis da el criterio de decisión que tiene que distinguir falsos dioses, pero también falsos ateísmos. Si son falsos o no, depende de su relación con este concepto universal de libertad y este humanismo de la praxis. De esta manera, el criterio de verdad siempre es el propio ser humano. No lo pueden ser ninguna especial voluntad de dios o cualquier ciencia con resultados diferentes. En última instancia todo se orienta a que el ser humano es ahora el criterio de verdad. La capacidad de convicción de una imaginación de Dios, que desde el punto de vista de la crítica de la religión de parte de Marx no puede ser refutada, es claramente resultado del hecho, de que la propia contingencia del mundo no es superable para ninguna praxis humana. Se trata especialmente del hecho de que las imaginaciones transcendentales (como el comunismo en la tradición socialista o el reino de dios en la tradición cristiana) de por sí no pueden ser realizadas y que el ser humano es mortal. Pero en última instancia el criterio, según el cual se puede juzgar sobre cualquier dios y decidir

si se trata de un Dios falso o no, es el criterio del sacrificio humano. Cualquier dios, que exige sacrificios de la vida humana, es un dios falso.

Resulta entonces la siguiente imaginación:

Dios está tomado preso por su propia creación y sigue preso. Sin embargo, hay un problema psicológico: Dios implica la posibilidad que las imaginaciones transcendentales del tipo del comunismo, del reino de Dios o del reino mesiánico, que no pueden ser realizados por la acción humana, que es necesariamente instrumental, y nunca pueden ser sino orientaciones para acciones, que en última instancia se hacen posibles, si dios recupera su poder perdido y resulta posible una nueva creación. Kermani se refiere a eso con una reflexión sumamente interesante:

Hiob (6,14) llama al Dios, que él considera responsable de la injusticia que ha sufrido, que le amarra el pie en un bloque (13,27) y que se comporta como un déspota *El schadday*. Donde en la biblia hebrea se insinúa la omnipotencia de dios, ella normalmente no se une con la bondad (así también en Isaías 16,6; en Joel 1,15; en Ruth 1,20). Dios no puede dejar empezar así no más el reino del amor; *la imposición de su dominio depende de que los seres humanos lo quieran*, como eso expresa la palabra judía de los 36 justos, a los cuales dios tiene que esperar. La buena creación llega hasta el punto, hasta que dios la creó; pero en muchos lugares y siempre de nuevo viene el desorden natural como existía antes de la creación. 'Al comienzo dios creó el cielo y la tierra y la tierra era caos y confusión' (Génesis 1.1). La palabra hebrea para 'caos y confusión' es *Tohuwabohou* y significa entre otros lo inhóspito del desierto. Los exégetas hablaban del caos como un estado, en el cual ocurrió la creación por Dios. Como en esta visión de Dios la creación todavía no ha terminado no sorprende el caos o la maldad, sino más bien la intervención de Dios, de la cual depende lo bueno (Kermani, 2005: 124).

## REFLEXIÓN FINAL

Las conclusiones, que Marx saca de su crítica de la religión, presuponen que la imaginación del comunismo que tiene Marx es algo que se puede realizar con la acción práctica humana. De eso sigue la muerte de la religión como consecuencia de la realización del comunismo. Sin embargo, si la imaginación del comunismo resulta no realizable, entonces cambian las conclusiones, que se derivan de la crítica marxiana de la religión. Por eso no se trata de una refutación de esta crítica de la religión, sino un cambio del juicio sobre la realidad, que está implicado.

Podríamos tomar otro ejemplo. Supongamos que el reino de Dios, que el cristianismo espera, fuera humanamente realizable. Entonces, como consecuencia, el dios cristiano, que hace presente este reino de Dios, sería también superfluo. La fe en este Dios entonces podría morir. Sin embargo, si partimos de la imposibilidad de realizar este reino de Dios como meta, entonces sigue vigente de que hay dioses falsos

terrestres, que niegan, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por tanto sigue la posibilidad de una imaginación, en la cual se imagina a un dios cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Este dios entonces no sería un dios falso. La condición para esta argumentación es, que se entienda la crítica de la religión de Marx y también de Feuerbach, lo que desgraciadamente es algo muy escaso. Se ve entonces, que esta crítica de la religión, que Marx hace, se puede integrar en una tradición cultural judío-cristiana de milenios y que es de hecho una grande, importante y quizás hoy una decisiva contribución para esta cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

### LIBROS

- Arendt, Hannah 2002 *Duns Scotus und der Vorrang des Willens Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen.* Piper, München Zürich (*The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind.* Willing. Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1977, 1978) 12. Duns Scotus und der Vorrang des Willens.
- Bonhoeffer, Dietrich 2005 *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Gütersloh: Gütersloher.)
- Camus, Albert 1978 *El hombre rebelde* (Buenos Aires: Losada).
- Feuerbach, Ludwig 1956 "Das Wesen des Christentums" EN Schuffenhauer, Werner *Gesammelte Werke* (Berlín: V. Vol.5) en <<http://www.anova.at/1sitemap/Philosophie/23-Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Gesammelte%20Texte.pdf>>
- Gutiérrez, Gustavo 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas).
- Hinkelammert, Franz 1976 *Die Radikalisierung der Christ demokraten. Vom parlamentarischen. Konservatismus Rechts radikalismus* (Berlin: Rotbuch Verlag)
- Hinkelammert, Franz 2000 *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).
- Kermani, Navida 2005 *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. (El horror de dios. Attar, Hiob y la rebelión metafísica)* (München: Beck).
- Marx, Karl, Engels, Frederick *Manifiesto del Partido Comunista* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1964 *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx Manuscritos económico-filosóficos* (México. D.F: FCE).



Marx Karl 1966 *El Capital. Crítica de la economía política* (México D.F: FCE. Tomo I)

Wittgenstein, Ludwig 1930 *Conferencia sobre ética* (Buenos Aires: Paídos)

**PERIÓDICOS**

*Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2016 (Berlín) 21 de diciembre

*Mercurio* 1981 (Santiago de Chile) 19 de abril.

**DOCUMENTOS Y OTRAS FUENTES:**

Biblia de Jerusalén 3ra edición.

*Declaración de Santa Fe* (1980)

Marta Harnecker

## ***EL CAPITAL DE MARX***

### **REFLEXIONES DESDE AMÉRICA LATINA\***

#### **INTRODUCCIÓN**

1. Hace 150 años Marx publicó su primer tomo de *El capital*: un esfuerzo intelectual de gran envergadura para revelar la lógica con la que funciona el modo de producción capitalista y dotar a los trabajadores de su época de los instrumentos teóricos para su liberación. Al revelar la lógica del sistema fue capaz de prever con gran anticipación mucho de lo que actualmente está ocurriendo en el mundo en el plano económico. Pero, evidentemente no podemos aplicar mecánicamente lo expuesto en *El capital* a la realidad actual de América Latina.

2. Como explica Marx en el prólogo a su primera edición, la meta que se propuso en su obra maestra no fue estudiar una formación social concreta. Inglaterra sólo fue tomada como ejemplo ilustrativo, no como objeto de investigación, y lo fue por ser la expresión concreta más avanzada del modo de producción capitalista.

3. Su encomiable esfuerzo intelectual se orientó al estudio “del modo de producción capitalista y las relaciones de producción e in-

\* Conferencia internacional “*El Capital* de Marx a los 150 años de su publicación: reflexiones para el siglo XXI”. Realizada en Atenas del 14 al 15 de Enero de 2017. Organizada por la revista marxista Theseis, en colaboración con la fundación Rosa Luxemburgo.

tercambio a él correspondientes” (Marx ,1975: 6) buscando “sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” sin detenerse en el estudio de “los antagonismos sociales que resulta de la aplicación de [esa ley]” (Marx ,1975: 8)

4. No tenemos entonces que confundir el estudio del modo de producción capitalista: un objeto teórico abstracto, con el estudio de formaciones sociales concreta históricamente determinadas y el estudio de la lucha de clases que en ellas se da. No tener en cuenta estos diferentes niveles de abstracción y aplicar mecánicamente ciertos conceptos de Marx como si la realidad no hubiese cambiado en estos 150 años, llevó a muchos de nuestros intelectuales y cuadros políticos marxistas latinoamericanos a encasillar nuestra realidad en las nociones clásicas, incapacitándolos para comprender los nuevos fenómenos que estaban ocurriendo en nuestra región que escapaban a esos parámetros.

5. Exponer esos nuevos fenómenos y realizar algunas reflexiones de lo que está ocurriendo en nuestra región en las últimas décadas, viendo en qué se aproximan y en que se distancian de lo planteado por Marx en *El capital*, es el objeto de este trabajo<sup>1</sup>

#### **AMÉRICA LATINA PIONERA EN EL RECHAZO AL NEOLIBERALISMO**

6. Hoy, cuando el neoliberalismo recibe un creciente rechazo en el mundo, debemos recordar que fue América Latina el primer escenario donde se implantaron las políticas neoliberales y que Chile, mi país, sirvió de ensayo, antes que el gobierno de la primera ministra Margaret Thatcher las aplicara en el Reino Unido. Pero también fue la primera región del mundo, después del derrumbe del socialismo en Europa del Este y la URSS, en producir un proceso de rechazo a esas políticas, que sólo sirvieron para aumentar la pobreza, incrementar las desigualdades sociales, destruir el medioambiente y debilitar a los movimientos obreros y populares en general.

#### **HORRORES DE DEL NEOLIBERALISMO**

7. Creo que nuestra situación en la década de los 80 y 90 puede compararse en ciertos aspectos a la vivida por la Rusia prerrevolucionaria de comienzos del siglo XX. Lo que fue para ella la guerra imperialista y sus horrores ha sido para nosotros el neoliberalismo y sus horrores. En estas circunstancias varios de nuestros pueblos dijeron “¡basta!” y

---

1 Gran parte de las reflexiones sobre América Latina que aquí se exponen han sido extraídas de mi libro *Un mundo a construir (nuevos caminos)* escrito en 2013 y publicado en varios países. Puede accederse a él en <http://www.rebellion.org/docs/178845.pdf>

echaron a andar resistiendo primero y, luego, pasando a la ofensiva, fruto de lo cual empiezan a triunfar candidatos en nuestra región presidenciales de izquierda o centro izquierda que levantan programas antineoliberales.

### **MOVIMIENTOS POPULARES: LOS GRANDES PROTAGONISTAS.**

8. No fueron, sin embargo, partidos políticos de izquierda sino movimientos sociales los que, de maneras muy diferentes de un país a otro, estuvieron a la vanguardia de la lucha contra el neoliberalismo, destacándose muy especialmente los movimientos campesinos e indígenas. Dada la profundidad de la crisis vivida por nuestra región estos movimientos sociales dejan de ocuparse de los temas puntuales que los afectan y pasan a preocuparse de temas nacionales. Esto no sólo enriquece sus luchas y sus demandas sino que, además, les permite aglutinar en torno a ellas a los más diversos sectores sociales.

### **EL MOVIMIENTO OBRERO: EL GRAN AUSENTE**

9. El gran ausente del escenario político latinoamericano, salvo muy raras excepciones, ha sido el movimiento obrero tradicional

10. En gran medida esto se debe a que ha sido muy golpeado por la aplicación de medidas económica neoliberales como la flexibilización laboral y la subcontratación y su estrategia de fragmentación social que ha logrado dividirlo internamente<sup>2</sup>, sin dejar de reconocer que ha ello han contribuido también las diferencias ideológicas, personalismos, caudillismos de sus dirigentes.

### **DOMESTICACIÓN A TRAVÉS DEL CRÉDITO**

11. Otra forma de debilitar a la clase obrera ha sido la promoción de la cultura consumista. Convirtiendo lo superfluo en necesidad (Marcuse, 1993: 39) –algo intrínseco al desarrollo capitalista como lo señala Marx en *El capital*– y facilitando el acceso a los nuevos bienes mediante la expansión del uso de las tarjetas de crédito, se ha creado un nuevo mecanismo de domesticación (Moulián, 1997: 105).

12. Como dice Tomás Moulián, sociólogo chileno, el endeudamiento agudiza el pánico a perder el empleo y es un “factor importante de desmovilización social.” (Moulián, 1977)

---

2 El sector de los trabajadores sometidos a trabajos precarios, inseguros, y los marginados o excluidos por el sistema aumenta día a día. Disminuye la clase obrera industrial y minera, las grandes empresas estratégicas subcontratan muchas de las tareas que antes asumían reduciéndose así enormemente el peso de la fuerza laboral en los sitios estratégicos, muchos de los cuales pasaron a propiedad de capitales extranjeros.

## **UNA APLICACIÓN MECÁNICA DE LA ESTRUCTURA DE CLASES DE *EL CAPITAL***

13. El acento puesto en forma acrítica en la clase obrera industrial nos condujo a los marxistas a no tener en cuenta las especificidades de nuestro sujeto social revolucionario ignorando las reflexiones que habían realizado al respecto pensadores latinoamericanos como Mariátegui y Haya de la Torre. Durante muchos años no fuimos capaces de percibir el papel que podían jugar los cristianos y los indígenas en nuestras revoluciones.

14. Aplicamos en forma muy mecánica las categorías de clases empleadas por Marx en *El capital* a nuestra realidad. No conocíamos entonces sus análisis posteriores acerca de la situación rusa donde él constató el carácter minoritario de la clase obrera industrial y el papel destacado que podía jugar el campesinado<sup>3</sup>.

## **UN CONCEPTO MÁS AMPLIO DE LA CLASE TRABAJADORA. SCHAFIK**

15. Fue un comandante de la guerrilla salvadoreña, Jorge Schafik Handal, secretario general del Partido Comunista de ese país, el primero en insistir en los 80, en que el nuevo sujeto revolucionario latinoamericano no podía ser sólo la clase obrera, que en América Latina habían surgido nuevos sujetos sociales revolucionarios.

## **CORRELACIÓN ACTUAL DE FUERZAS**

### **CAMBIO EN EL MAPA DE AMÉRICA LATINA**

16. Todos sabemos que el mapa de América Latina empezó a cambiar radicalmente a partir 1998, cuando Hugo Chávez fue electo presidente en Venezuela. En pocos años fueron electos candidatos progresistas o de izquierda en la mayoría de los países de la región.

17. Estos gobiernos, a pesar de ser muy diferentes unos de otros, tienen al menos cuatro coincidencias programáticas: la lucha por la igualdad social, la democratización política, la soberanía nacional y la integración regional.

18. Se creó así nueva correlación de fuerzas que hizo que los Estados Unidos no pudiese maniobrar con completa libertad como lo hacía anteriormente.

---

3 Véase carta de Marx a Engels del 10 febrero 1870 donde se refiere con gran entusiasmo al libro de Flerovski *La situación de la clase obrera en Rusia* citando en ese idioma el siguiente texto de ese libro: "En nuestro país el proletariado es escaso; en cambio, la masa de nuestra clase obrera consiste en destajeros cuya suerte es peor que la de cualquier proletario" ( Marx y Engels, 1983: 262-263)

19. Pero, como era de esperar, nunca cesaron sus intentos por detener el avance de nuestros pueblos, intentos que han logrado algunos éxitos temporales importantes en estos últimos años. Aprovechándose de las grandes dificultades económicas producidas por la crisis mundial del capitalismo y la baja de los precios de las materias primas: se logró instalar a gobernantes ultra neoliberales en Argentina y Brasil y se está bloqueando el avance de la Revolución Bolivariana.

20. Sin duda que la actual correlación de fuerzas no es tan favorable como lo era en años anteriores.

### **DISYUNTIVA**

21. Exceptuando a Cuba –que más de medio siglo atrás eligió su camino al socialismo– hoy nos encontramos en nuestra región con un grupo de gobiernos de significativo peso económico y político que adhieren abiertamente al neoliberalismo (entre ellos, Brasil, Argentina, México, Colombia); otro grupo que, sin romper con las políticas neoliberales, pone énfasis en lo social (Uruguay, El Salvador); y otro grupo que está tratando de romper con las políticas neoliberales e intenta instaurar un modelo alternativo apoyándose en sus pueblos (Venezuela, Bolivia, Ecuador).

### **PAPEL DE CHÁVEZ**

#### **AUDACIA**

22. Chávez fue el primero que tuvo la audacia de incursionar por este último camino y para denominarlo decidió utilizar la palabra socialismo a pesar de la carga negativa que ella tenía en ese momento, pero lo hizo agregándole una calificación. Especificó que se trataba del socialismo del siglo XXI diferenciándolo así del socialismo soviético del siglo XX, y explicó que no se trataba de “caer en los errores del pasado”: en esa “desviación estalinista” que burocratizó al partido y terminó por eliminar el protagonismo popular.

#### **PROTAGONISMO POPULAR**

23. La necesidad del protagonismo popular era una de sus obsesiones y es el elemento que lo distancia de otras propuestas de socialismo donde el Estado es el que resuelve los problemas y el pueblo se limita a recibir los beneficios como una dádiva.

24. El dirigente bolivariano estaba convencido de que el socialismo no se podía decretar desde arriba, que había que construirlo con la gente. Y entendía, además, coincidiendo con Marx, que es a través de la participación protagónica como las personas crecen, ganan en

auto confianza, es decir, se desarrollan humanamente y construyen una nueva vida.

### **KROPOTKIN**

25. Siempre recuerdo el primer programa Aló Presidente de carácter más teórico, del 11 de junio de 2009, cuando Chávez citó extensamente la carta que Pedro Kropotkin —el anarquista ruso— escribió a Lenin el 4 de marzo de 1920:

Sin la participación de fuerzas locales, sin una organización de las fuerzas desde abajo, de los campesinos y de los trabajadores, por ellos mismos, es imposible el construir una nueva vida. [...] Pareció que los soviets iban a servir precisamente para cumplir esta función de crear una organización desde abajo. Pero Rusia se ha convertido en una república soviética sólo de nombre. [...] la influencia del partido sobre la gente [...] ha destruido ya la influencia de energía constructiva que tenían los soviets, esa promisoría institución<sup>4</sup> (Kropotkin, 1999).

### **CHÁVEZ ACUÑA EL TÉRMINO SOCIALISMO DEL SIGLO XXI**

26. Podemos decir, sin duda, que el presidente Chávez fue quien acuñó el término socialismo del siglo XXI. Y decimos lo que acuñó porque ya algunos autores lo habían empleado años antes como, por ejemplo, el sociólogo chileno Tomás Moulián en su libro: *El socialismo del siglo XXI. La quinta vía*, publicado en Chile en el año 2000<sup>5</sup>.

27. Consciente de la carga negativa que tenía la palabra, se dedicó desde entonces a explicar a su pueblo, en sus numerosas intervenciones públicas, todos los beneficios que podía traer la nueva sociedad en contraste con la situación que había creado el capitalismo. Fue tan exitoso su esfuerzo pedagógico que —según encuestas realizadas antes de su muerte— ya más de la mitad de la población venezolana prefiere el socialismo al capitalismo.

### **QUÉ ENTENDER POR SOCIALISMO DEL SIGLO XXI**

28. Cuando usamos el término socialismo del siglo XXI estamos pensando en una sociedad humanista y solidaria, con pleno protagonismo popular. Una sociedad que ponga en práctica un modelo de de-

---

4 La cita sigue: “En el momento actual, son los comités del “Partido”, y no lo *soviets*, quienes llevan la dirección en Rusia, y su organización sufre los efectos de toda organización burocrática. Para poder salir de este desorden mantenido, Rusia debe retomar todo el genio creativo de las fuerzas locales de cada comunidad”. Sigue la cita, pero yo me detengo aquí. Véase: <https://www.marxists.org/espanol/kropotkin/carta1.htm>

5 Sobre la polémica de quien empleó primero el término ver artículo de Javier Biardeau (2007)

sarrollo ecológicamente sostenible, que satisfaga de forma equitativa las verdaderas necesidades de la población y no las necesidades artificiales creadas por el capitalismo en su loca carrera por obtener más ganancias. Una sociedad en la que quien decida qué, cuánto y cómo producir sea el pueblo organizado.

29. Como veremos más adelante, muchas de estas ideas recuperan el pensamiento original de Marx, sintéticamente expresado en algunas líneas de *El capital* y expandido en obras posteriores.

30. Pero el líder venezolano no era un iluso –como algunos podrían pensar–, sabía que para materializar ese proyecto de sociedad tendría que enfrentar a fuerzas enormemente poderosas. Pero ser realista no significó para él caer en la visión conservadora de la política concebida como el arte de lo posible. Para Chávez el arte de la política era hacer posible lo imposible, no por simple voluntarismo sino porque, partiendo de la realidad existente había que empeñarse en crear las condiciones para que ésta cambiara. El entendió muy bien que para hacer posible en el futuro lo que en ese momento aparecía como imposible, era necesario cambiar la correlación de fuerzas tanto en el plano interno de su país como en el terreno internacional. Y durante todo su gobierno trabajó en forma magistral para lograrlo, entendiendo que para construir fuerza política no bastan los acuerdos de cúpula sino que lo principal es construir fuerza social.

31. Vislumbró muy bien que una sociedad alternativa al capitalismo implicaba, al mismo tiempo, una globalización alternativa a la globalización neoliberal. Nunca pretendió intentar construir el socialismo en un solo país. Tuvo completa lucidez de que esto no era posible y por eso es que se preocupó con tanto ahínco en crear una correlación de fuerzas a nivel de la región y a nivel mundial que facilitara su construcción.

## UNA TRANSICIÓN A PARTIR DE LA CONQUISTA DEL GOBIERNO

### PAÍSES AVANZADOS

32. La interpretación más difundida del marxismo antes de la revolución rusa sostenía que el socialismo debía empezar en los países más avanzados, donde el propio capitalismo había creado las condiciones materiales y culturales para ello, como lo planteaba el propio Marx en *El capital*: concentración cada vez mayor del capital en pocas manos que contrasta con una cada vez mayor “socialización del trabajo”, gran desarrollo de las fuerzas productivas, “aplicación tecnológica consciente de la ciencia, explotación colectiva planificada de la tierra”, “entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y con ello el carácter internacional del régimen capitalista”, “una



clase [obrera] cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción”, una exacerbación de la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción, el trabajo realizado en forma colectiva (Marx, 1975: 953)<sup>6</sup>.

33. Esta situación debería conducir según Marx a una toma revolucionaria del poder del Estado, condición *sine qua non* para hacer posible la expropiación de los expropiadores llegándose a una forma de “cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y los medios de producción producidos por el trabajo mismo” (Marx, 1975).

34. Esta idea de la transición que nunca se dio ha sido un argumento usado en contra de Marx, pero ello sólo refleja que quienes lo han enarbolado no conocían sus textos tardíos dónde el pensador alemán modifica su visión inicial, insistiendo más en las condiciones políticas de las revoluciones que en sus condiciones económicas.

35. En 1877, en una carta a Sorge (Marx y Engels, 1965: 308) vislumbra que “el tiempo de la revolución” podría empezar “esta vez en el Este” dado que todo parecía indicar que iba a estallar la guerra ruso-turca, y era previsible que el gobierno ruso saliera derrotado, lo que tendría graves consecuencias económicas y políticas que afectarían la estabilidad de dicho país.

36. Y Marx no sólo veía la posibilidad de la revolución en un país atrasado, sino también la posibilidad de que a partir de la tradición de propiedad colectiva en el agro ruso, se pudiese transitar desde la comuna hacia el socialismo sin tener que pasar por la experiencia de la agricultura capitalista<sup>7</sup>.

### TRANSICIÓN EN PAÍSES ATRASADOS

37. La historia demostró que Marx tenía razón. El socialismo no empezó a construirse en los países de capitalismo avanzado y con una clase obrera industrial numerosa y experimentada, sino en países de incipiente desarrollo capitalista, de población predominantemente campesina, y con una clase obrera minoritaria.

38. ¿Por qué ocurrió esto así? Porque las condiciones políticas se adelantaron a las condiciones económicas.

---

6 Marx agrega: “La concentración de los medios de producción de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. *Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados*” (1975:953)

7 Véase Shanin, 1983

39. El estallido revolucionario ruso en febrero de 1917 fue considerado por Lenin como la primera etapa de la primera de las revoluciones proletarias engendradas por la guerra (Lenin, 1960:137). Según él, fueron los horrores de la guerra imperialista y la enorme ruina en que estaba Rusia, las causas que engendraron la insurrección proletaria rusa y que exigían dar “pasos prácticamente maduros hacia el socialismo” (Lenin, 1970: 138).

40. Y, como ya decíamos, algo semejante ocurrió en América Latina.

### **LA VÍA INSTITUCIONAL AL SOCIALISMO: UNA TRANSICIÓN DIFÍCIL**

41. En nuestro caso el proceso de transición se da en condiciones sociales muy diferentes a las imaginadas por Marx en *El capital* y –aunque con algunas semejanzas– también muy diferente a las de la revolución rusa.

42. Chávez percibió tempranamente las particularidades de este proceso de transición que se iniciaba en su país y que sería el precursor de procesos semejantes en otros países de América Latina, entre ellas que, como sólo se había conquistado el gobierno y no todo el poder del Estado, ese tránsito debía empezar a realizarse a partir de un aparato de Estado heredado cuyas características eran funcionales al sistema capitalista, pero no lo eran para avanzar hacia el socialismo.

43. Sin embargo, contra el dogmatismo teórico de algunos sectores de la izquierda radical, que negaban toda posibilidad de avanzar a partir de las condiciones señaladas anteriormente, la práctica ha demostrado que se puede utilizar este aparato como un instrumento que facilite la construcción de la nueva sociedad.

44. Pero esto sólo es posible si se cumplen dos condiciones, la primera: que las instituciones estatales estén dirigidas por cuadros revolucionarios dispuestos a ir adoptando medidas que permitan ir transformándolas y, la segunda: que exista un pueblo organizado capaz de controlar su quehacer y presionar por esa transformación.

Cambiar las reglas del juego

45. Pero debemos aclarar que ello no significa que el gobierno deba limitarse exclusivamente a usar el aparato heredado, es necesario que vaya simultáneamente construyendo los cimientos de la nueva institucionalidad y del nuevo sistema político

46. Y un primer paso para ello es el cambio de las reglas del juego institucional. De ahí la importancia de los procesos constituyentes que tuvieron lugar en Venezuela, Ecuador y Bolivia que plasmaron esas reglas en nuevas constituciones.

47. Pero, aunque no creemos que se pueda avanzar hacia el socialismo por la vía pacífica o institucional sin pasar por un proceso constituyente, este tema no debe ser abordado en forma voluntarista. Sólo tiene sentido impulsar procesos de este tipo cuando las fuerzas revolucionarias estiman que se puede lograr una correlación de fuerzas electoral que permita que el proceso constituyente conduzca hacia los cambios que se necesita realizar. No tiene sentido impulsarlo si se va a terminar aprobando reglas del juego institucional que frenen los cambios.

48. Fue justamente por eso que la Unidad Popular en Chile no se decidió a convocar a una asamblea constituyente: no tenía certeza de ganarla. Pero a mí me surge una duda: ¿qué hubiera pasado si hubiésemos tensionado nuestras fuerzas y si hubiésemos trabajado casa a casa con ese tema? Aquí es importante recordar que cuando la oposición plantea la revocación de mandato de Chávez, las encuestas le eran desfavorables, se corría el riesgo de que triunfara el SI opositor, pero él decidió aceptar el desafío y se puso en campaña para construir la correlación de fuerzas que luego le permitió ganar.

49. Y por eso me pregunto, ¿hasta dónde el generalizado malestar de los chilenos frente a la actual institucionalidad –que tan brillantemente la juventud de mi país ha sabido develar con sus luchas– puede traducirse en una exigencia de una asamblea constituyente a la que ningún político ni legalidad alguna puedan oponerse, si a partir de ese malestar se logra realizar un trabajo de concientización casa por casa, aula por aula, centro de trabajo por centro de trabajo, en torno a ese tema?

### **CREAR NUEVAS INSTITUCIONES (MISIONES)**

50. Además de cambiar las reglas del juego institucional, es necesario buscar caminos inéditos para lidiar con el aparato burocrático heredado. Fue así como el gobierno revolucionario bolivariano, para poder atender a los sectores más abandonados, decidió crear instituciones que pusiesen en marcha programas fuera de ese aparato. Ese es el sentido de las diferentes misiones sociales que se crearon en el país para atender problemas de Salud, Educación, distribución de productos esenciales a más bajos precios, etcétera.

51. Por ejemplo, el aparato burocrático del Ministerio de Salud que entonces existía no era capaz de atender a la población más humilde que vivía en zonas alejadas o de acceso intrincado: los cerros de Caracas, los barrios populares de distintas grandes ciudades, los caseríos.

52. ¿De dónde provenía esa incapacidad?

53. Por una parte, del hecho que el personal médico adscrito al sistema no tenía disposición para ir a esos lugares, su objetivo era ganar dinero, la mayoría no tenía realmente vocación de servicio. Por otra parte, no estaban preparados para dar ese tipo de atención, dado que su formación era fundamentalmente como especialista y no de médicos integral (médico de familia), que es lo que se requiere para ese tipo de atención (medicina preventiva).

54. Para superar estas debilidades del aparato de salud heredado, el gobierno de Chávez decidió crear la misión Barrio Adentro instalando consultorios médicos en cerros, barrios y caseríos, y, mientras se formaba a una nueva generación de médicos venezolanos para cubrir esas demandas, decidió solicitar la colaboración de médicos cubanos. El positivo resultado y la excelente acogida que ha tenido esta misión en el pueblo venezolano, ha hecho que hoy la oposición esté diciendo en sus campañas electorales que la mantendrá, pero que la hará mucho más eficiente.

### **TRANSFORMAR LAS INSTITUCIONES HEREDADAS (FF.AA)**

55. Pero desde el gobierno, no sólo se pueden crear nuevas instituciones más aptas para las nuevas tareas, sino que también se puede y se debe ir transformando las instituciones heredadas como las Fuerzas Armadas.

56. Y un factor que ayuda enormemente en este sentido es contar con una nueva constitución que plasme en sus diversos artículos una nueva manera de ordenar la sociedad: un orden no al servicio de una élite sino de la mayoría del pueblo, donde las riquezas naturales en manos de empresas transnacionales vuelvan a manos de nuestros estados; que oriente construir estados independientes y soberanos, y donde se propicien diferentes formas de protagonismo popular. Y como una de las funciones de las Fuerzas Armadas es defender el orden de su país, al defender este nuevo orden, estarán, entonces, defendiendo el nuevo proyecto de sociedad y los intereses de la inmensa mayoría de la población.

57. Esto fue lo que ocurrió en Venezuela. La nueva constitución se transformó en el gran aliado del proceso, porque la defensa de la constitución no significa otra cosa que la defensa de los cambios iniciado por el gobierno de Chávez. Fue esa constitución la que permitió en el 2001 que la mayor parte de los militares venezolanos se declarase en rebeldía y no obedeciese las órdenes de los altos mandos golpista que buscaban derrocar al presidente.

58. Por razones de tiempo no puedo exponer una serie de otras medidas que pueden ayudar a la transformación de tan importante institución del estado.

## **OTRAS GRANDES TAREAS Y LOS PROBLEMAS ENCONTRADOS**

### **IR CAMBIANDO LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN**

59. Estos gobiernos pueden ir aplicando una estrategia coherente para ir cambiando las relaciones de producción materializando la idea de Marx de que los productores de la riqueza social sean quienes deben tomar en sus manos los destinos de ésta.

### **QUÉ ENTENDER POR RIQUEZA SOCIAL**

60. Pero ¿qué entender por riqueza social?<sup>8</sup> Según Marx, sólo hay dos fuentes de la riqueza social: la naturaleza y el trabajo humano, siendo éste el factor más decisivo ya que sin su intervención la riqueza potencial contenida en la naturaleza nunca lograría transformarse en riqueza real<sup>9</sup>.

61. Marx nos advierte que además del trabajo humano actual (trabajo vivo) hay que considerar el trabajo pasado, aquel incorporado en las herramientas, máquinas, mejoras hechas a la tierra y, por supuesto, los descubrimientos intelectuales y científicos que aumentan sustancialmente la productividad social. Todos estos elementos son una herencia social, una riqueza del pueblo, que se transmite de generación en generación.

62. Pero, ¿a quién pertenece esta riqueza o patrimonio social? El capitalismo, gracias a todo un proceso de mistificación, nos ha convencido de que los dueños de esa riqueza son los capitalistas. El socialismo, en cambio, parte por reconocer que esos bienes, en los que está incorporado el trabajo de generaciones, no pueden pertenecer a personas específicas, ni a países específicos, que son una herencia social que debe ser usada en interés de la sociedad en su conjunto y no para servir a intereses privados.

63. La cuestión es ¿cómo asegurar que esto ocurra? La única forma de hacerlo es desprivatizando estos medios y transformándolos en propiedad social.

### **DE LA PROPIEDAD ESTATAL A LA PROPIEDAD COLECTIVA**

64. Pero, propiedad social no es lo mismo que propiedad estatal. El paso a manos del Estado de los principales medios de producción muchas veces sólo ha significado un cambio jurídico de propietario, pero el proceso de laboral ha sufrido muy pocas variaciones. Ha continuado la supeditación de los trabajadores a una fuerza externa: la nueva

---

8 Lebowitz, 2010: 32-45

9 "El trabajo –decía Marx citando a William Petty– es el padre de la riqueza, y la tierra la madre" (Marx, 1975).

gerencia ahora socialista. Se trata de una propiedad formalmente colectiva, porque el Estado representa a la sociedad, pero la apropiación real todavía no es colectiva.

65. Por eso Engels sostiene:

La propiedad del Estado sobre las fuerzas productivas no es la solución del conflicto, pero alberga ya en su seno el medio formal, el resorte para llegar a la solución. [...] Esta solución sólo puede estar en reconocer de un modo efectivo el carácter social de las fuerzas productivas modernas y, por lo tanto, en armonizar el modo de producción, de apropiación y de cambio con el carácter social de los medios de producción. Para esto, no hay más que un camino: que la sociedad, abiertamente y sin rodeos, tome posesión de estas fuerzas productivas, que ya no admiten otra dirección que la suya (Engels, 1974: 153).

66. Dirección que para Marx no era otra cosa que el ejercicio de un “control planificado y consciente”<sup>10</sup>

### **LA PLANIFICACIÓN PARTICIPATIVA: LA FORMA EN QUE LA SOCIEDAD TOMA POSESIÓN DE LA RIQUEZA SOCIAL**

67. Estos planteamientos de Marx y Engels fueron interpretado en los socialismos del siglo XX como la necesidad de que una autoridad central que debía fijar las metas y los medios para alcanzarlas, coordinando desde arriba todos los esfuerzos por construir la nueva sociedad. Esto derivó en una planificación burocrática que solía no tener en cuenta las necesidades de la gente.

68. El proceso de planificación en el socialismo del siglo XXI debe tener un enfoque muy diferente. Debe ser un proceso eminentemente participativo, en que sea la propia gente la que en sus lugares de habitación y en sus lugares de trabajo lleve adelante el proceso.

69. Y es aquí donde me parece importante el aporte del economista inglés, Pat Devine. El distingue distintos niveles de participación en

---

10 Marx imaginaba “el proceso material de producción” alternativo al capitalismo como “producto de hombres libremente asociados” sometido a su “control planificado y consciente” (Marx, 1975: 97) “como una asociación de hombres libres que [trabajan] con medios de producción colectivos y [emplean], conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales, como *una* fuerza de trabajo social. [...] El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. [...] Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. [...] Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades (Marx, 1975: 96). En el programa de Gotha Marx precisará más las características que debe tener esta distribución.

relación con los distintos niveles de propiedad social existentes, cada uno de los cuales estaría definido por “los grupos que se ven afectados por las decisiones que se toman sobre las cosas que se poseen, en proporción al grado en que son afectados”<sup>11</sup>

70. De acuerdo a esta lógica, una panadería que produce pan y dulces para una determinada área geográfica –una aldea rural, por ejemplo–, cuyos trabajadores viven en dicha aldea y cuya materia prima proviene de agricultores de dicho territorio, debería ser de propiedad de esa aldea. No tiene ningún sentido que sea propiedad de la nación.

71. En cambio, en el caso de una empresa estratégica como la del petróleo, sería un absurdo que el colectivo de trabajadores petroleros se atribuya la propiedad de esa riqueza que pertenecen a todos los habitantes del país (¿o de la humanidad?). El excedente que allí se produce no puede ser destinado únicamente a mejorar las condiciones de vida de sus trabajadores, sino que debe ser destinado también a nuevas inversiones en la empresa, a apoyar el desarrollo de las comunidades aledañas, y, al ser una riqueza de toda la nación, una parte significativa de esos excedentes debe ser aportada al presupuesto nacional. La propiedad jurídica de esta empresa debería estar en manos del Estado en representación de la nación, el control del proceso de producción debería estar en manos de los trabajadores de la empresa, pero el destino de los frutos obtenidos en el proceso de producción –una vez descontado lo que debe ir a inversiones necesarias para la reproducción del proceso productivo y a retribución por el trabajo– deberían ser definidos por toda la sociedad.

72. Comparto con Pat Devine la idea de que los actores del proceso de planificación participativa deben variar de acuerdo a los distintos niveles de propiedad. En el caso de la panadería, quienes se deberán pronunciar acerca de cuánto producir, con qué materia prima, con qué calidad, con qué variedad, a qué hora debe estar listo el

---

11 “Podemos definir mejor la propiedad social como aquella propiedad que pertenece a los grupos que se ven afectados por las decisiones que se toman sobre las cosas que se poseen, en proporción al grado en que los afecta. Tiene bastante en común con el concepto de *stakeholding*. Siguiendo el principio de subsidiaridad que sostiene, por lo menos en teoría, que en la estructura de gobierno de múltiples niveles de la Comunidad Europea, los propietarios sociales serán diferentes respecto al grado de generalidad y el alcance de las decisiones a tomar. Las decisiones tomadas en los niveles más altos de generalidad involucrarán posesiones mayores y afectarán a una mayor proporción de personas e intereses que las realizadas en los niveles más bajos. En cada nivel, los propietarios sociales necesitarán negociar entre ellos para llegar a un acuerdo acerca del uso de las cosas que se poseen para que ellas satisfagan los intereses colectivos, los cuales habrán sido definidos por ellos mismos. (Devine, 2007: 105-115). Sobre el tema de la planificación participativa (véase: Devine, 1988.)

producto, cómo distribuirlo, cuánto invertir en el mantenimiento o ampliación de la empresa, etcétera, deberán ser las personas que producen la materia prima empleada, las que trabajan en la panadería y las que consumen el pan y los dulces en dicha aldea.

73. Si bien los trabajadores petroleros de dicha entidad deberán participar en la gestión del proceso de producción de su empresa, en las decisiones en lo que se refiere a reinversión, ampliación de las inversiones, comercialización, y uso social del resto del excedente, deberá participar toda la sociedad a través de sus diferentes representantes o voceras y voceros.

74. Estamos convencidos de que el instrumento que permite que la propiedad que ha pasado jurídicamente a manos del Estado –y que es una de las características centrales del socialismo– se transforme una propiedad realmente social, es el proceso de planificación participativa, cuyas modalidades dependerán del nivel de propiedad social de que se trate.

## **ESTRATEGIA PARA IR CAMBIANDO LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN**

75. Si tenemos claro que cambiar las relaciones de producción no significa sólo pasar a manos del estado las empresas, que no se trata simplemente de un cambio jurídico, de traspasar la propiedad a otros dueños, en este caso el estado popular, entenderemos que no se trata de una tarea fácil. Cambiar las relaciones de producción significa cambiar actitudes e ideas<sup>12</sup> y estos cambios no pueden ser realizados de un día para otro. Se trata de un proceso complejo que requiere tiempo.

76. Es necesario, por lo tanto, elaborar una estrategia coherente para ir transformando las relaciones de producción existentes en las nuevas relaciones que caracterizan al socialismo del siglo XXI. Los pasos y la rapidez con la que éstos pueden implementarse dependen del punto de partida y de la correlación de fuerzas con la que se cuente.

77. Aclarando esto, sintetizo aquí los pasos que –según Michael Lebowitz– sería necesario dar en el caso de las empresas de propiedad estatal, en el caso de las cooperativas y en el caso de las empresas capitalistas.

### **A) EMPRESAS ESTATALES**

78. Sin lugar a duda, la transición más fácil es la que se puede emprender dentro de las empresas estatales, ya que éstas son formalmente

---

12 Véase: Lebowitz, 2006. La mayor parte de las ideas que expongo a continuación son desarrolladas con mayor profundidad en este trabajo.



propiedad de la sociedad en general y tiene como directiva explícita actuar en función de los intereses de esa misma sociedad.

79. En estas empresas se podría ir avanzando de la propiedad formal a la apropiación real mediante:

- a. La creación en ellas de consejos de los trabajadores que permitan la participación de los trabajadores en la gestión de la empresa;
- b. La orientación de su producción a satisfacer las necesidades de las comunidades;
- c. La apertura de libros y la total transparencia que nos permite a los trabajadores la contraloría social y combatir el despilfarro, la corrupción y el interés burocrático;
- d. La elección de gerentes que compartan esta a visión y que cuenten con la confianza los trabajadores;
- e. El logro en ellas de una eficiencia de nuevo tipo, que al mismo tiempo que mejore su productividad, permita un cada vez mayor desarrollo humano de sus trabajadores (la puesta en práctica en ellas de una jornada laboral que incluya formación de los trabajadores para que su participación en la gestión sea realmente efectiva y no puramente formal) y que respete el medio ambiente.

80. Según Michael Lebowitz es posible que empresas específicas que se guían por este tipo de políticas sociales puedan ser inicialmente 'no rentables', pero como se trata de políticas que pueden ser consideradas como una inversión social, toda la sociedad debería solventar su costo.

## **B) COOPERATIVAS**

81. Es necesario estimular a las cooperativas a superar su orientación estrecha hacia el sólo interés del grupo de cooperativistas. ¿Cómo lograr esto? Una forma de hacerlo es ir desarrollando vínculos orgánicos con el resto de la sociedad.

82. Para ello es importante estimular:

- a. El establecimiento de vínculos entre cooperativas para que éstas lleven a establecer relaciones de cooperación entre ellas en lugar de relaciones de competencia. En algunos casos se podría intentar integrar sus actividades directamente sin que éstas estén separadas por las operaciones mercantiles.

- b. Pero también es muy importante establecer vínculos entre cooperativas y las comunidades. Esta es la mejor forma de irse apartando de los intereses particulares de cada cooperativa y enfocarse en los intereses y necesidades de la gente.

### C) EMPRESAS CAPITALISTAS

83. Se podría ir transformando gradualmente las empresas capitalistas buscando diversas fórmulas para que la actividad económica de éstas se subordine a los intereses del plan económico nacional. Esto es lo que Michael Lebowitz ha llamado: la “condicionalidad socialista”.

84. Entre estas medidas podrían figurar:

- a. La exigencia de transparencia, de libros abiertos para hacer posible la inspección de los trabajadores y las comunidades;
- b. La utilización de un sistema de precios e impuestos que las obligue a transferir parte de sus excedentes a otros sectores de la economía permitiendo la creación de nuevas empresas o a mejorar los servicios sociales para la población;
- c. El uso de la competencia con empresas estatales o cooperativas subvencionadas para obligarlas a bajar sus precios y reducir el monto de sus ganancias;
- d. La utilización de directivas gubernamentales que exijan que las empresas transformen la jornada laboral para que incluya la formación y formas específicas de participación de los trabajadores en la toma de decisiones respecto a la marcha de la empresa.

85. Pero, ¿por qué las empresas capitalistas aceptarían tales imposiciones si pueden trasladarse a otros lugares en el mundo donde estos costos no existen? Podrían estar dispuestas a hacerlo si en sus dueños primara la conciencia patriótica, y si el gobierno revolucionario premiara su actitud de colaboración en el plan de desarrollo nacional facilitándoles el acceso al crédito de los bancos estatales y asegurando la compra de sus productos a precios convenientes. O sea, el Estado puede utilizar su poder para cambiar las reglas del juego bajo las cuales sería posible la supervivencia de las empresas capitalistas.

86. Pero, si el objetivo del gobierno revolucionario es ir avanzando hacia una sociedad sin explotadores y explotados, ¿por qué, entonces, realizar una estrategia para incorporar a las empresas capitalistas al plan nacional si éstas siguen explotando a los trabajadores?

87. La razón es muy sencilla: porque el Estado no es capaz, de un día para otro, de asumir la gestión de todas esas empresas: no tiene ni los recursos económicos, ni la experiencia empresarial requeridas. Jamás debemos perder de vista, sin embargo, que las empresas capitalistas puestas en esta situación van a intentar, constantemente, reducir el peso de dicha “condicionalidad socialista”. A su vez, el gobierno revolucionario, con la cooperación de los trabajadores y las comunidades, va a tratar de introducir más y más características socialistas en esas empresas. Existirá, por lo tanto, un proceso de lucha de clases en el que unos intentarán recuperar el terreno perdido volviendo al pasado capitalista y otros avanzar en la sustitución de la lógica del capital por una lógica humanista y solidaria que permita a todos los seres humanos su pleno desarrollo.

88. En general, de lo que se trata es de ir avanzando hacia una propiedad cada vez más social de los medios de producción, sin negar el papel que puede jugar la pequeña propiedad privada.

### **PONER EN PRÁCTICA UN MODELO DE DESARROLLO QUE RESPETE LA NATURALEZA**

89. Otra de las grandes tareas que tienen nuestros gobiernos es la de poner en práctica un modelo de desarrollo económico que no se base en la explotación indiscriminada de los recursos naturales como lo señala Marx en el *El capital*<sup>13</sup>, sino que vaya restableciendo gradualmente ese necesario metabolismo entre los seres humanos y la naturaleza.

### **RESOLVER LA POBREZA Y RESPETAR LA NATURALEZA**

90. Esta es una tarea nada fácil. El gran dilema que tienen por delante es cómo sacar a sus pueblos de la pobreza y responder a sus necesidades básicas por siglos postergadas, y hacerlo respetando a la naturaleza. Pretender un “crecimiento cero”, como algunos proponen, para evitar el consumo de energía contaminante y sus consecuencias degradantes del medio ambiente, significaría congelar las actuales desigualdades existentes entre los países ricos y los países pobres. Es muy fácil pedir a los otros que no crezcan cuando se tienen satisfechas las necesidades propias.

---

13 Al crecer incesantemente “la población urbana [...] perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra”. “[...] todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso del arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo* [...]”. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 1975: 612-614).

91. Consideramos que para que pueda darse un debate fructífero sobre este tema se debería partir por aceptar dos hechos: el primero, que el ser humano siempre ha tenido que extraer y que tendrá que seguir haciéndolo. El problema no es extraer o no extraer, sino cómo extraer para mantener un necesario equilibrio en lo que Marx denominó el “metabolismo entre el hombre y la naturaleza”. Los primeros habitantes del planeta extraían frutos de los árboles, peces de los mares, etcétera, pero en esos tiempos y en siglos posteriores se extraía de la naturaleza pero, por lo general, de alguna manera, lo que se extraía regresaba a ella, manteniéndose un sano metabolismo. El afán de lucro inherente al modo de producción capitalista lo lleva, en cambio, a explotar al máximo a la naturaleza sin importarle los efectos que sobre ella tenga su actividad extractiva, destruyendo así el sano metabolismo que antes existía. Cada vez se extrae más y se empiezan a agotar los bienes naturales, con todas las consecuencias que ello tiene para el cambio climático.

92. El segundo hecho a tener en cuenta para poder iniciar un debate fructífero es que dueños de las riquezas naturales que están en nuestro territorio: minerales, petróleo, gas, fuentes acuíferas, reservas forestales, no son los habitantes de esos lugares. La existencia de petróleo en Venezuela y Ecuador, de gas en Bolivia, de cobre en Chile, es un don caído del cielo. Esas riquezas no fueron creadas ni por los pueblos originarios, ni por los trabajadores del petróleo o del cobre; esas son riquezas que pertenecen a la sociedad entera. Y si es así, debería ser entonces la sociedad entera la que debería pronunciarse acerca de si se extrae o no. Por supuesto que también hay que consultar a quienes viven en la zona, pero, al mismo tiempo, ellos deben entender que ahí se juegan intereses que trascienden sus fronteras.

93. Si logramos un acuerdo sobre los dos puntos anteriores, de lo que se trataría, entonces, es de debatir acerca de propuestas concretas de cómo usar en el presente nuestros recursos naturales para ir avanzando poco a poco hacia un modelo económico de desarrollo ecológicamente sustentable.

94. No se trata, entonces, de decir no al desarrollo, sino de “concebir y concretar modelos de desarrollo auténticamente humanos” que satisfagan “de forma equitativa las necesidades de sus habitantes sin poner en peligro la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras (Tello, s/a), una sociedad en la que quien decida qué y cómo producir sea el pueblo organizado.

95. En este sentido deberían avanzar nuestros gobiernos y se han dado algunos pasos significativos en muchos casos aunque todavía quedan en gran medida en los enunciados, pero que, por lo menos, demuestran que hay una intención de avanzar en ese sentido.

96. Un paso importante ha sido el uso de los recursos de los procesos extractivos para ir resolviendo los problemas de la pobreza, con lo que indirectamente se está contribuyendo a mejorar las condiciones del ambiente, porque en muchos lugares es la pobreza la que conduce a deteriorarlo. La tala de bosques para poder tener leña para cocinar y calentarse es uno de los ejemplos más ilustrativos.

#### **LA PARTICIPACIÓN POPULAR EN LA DEFENSA DEL MEDIO AMBIENTE**

97. Como el desafío es enorme y las tentaciones son muchas me parece muy interesante que la constitución boliviana plantee que el pueblo organizado –en lo que la Carta Magna llama “acción popular”– puede y debe reaccionar contra cualquier violación y amenaza contra una serie de derechos, entre ellos el del medio ambiente<sup>14</sup> y que, además cree la figura de un tribunal especializado en jurisdicción agroambiental (temas agrícolas, forestales, ambientales)<sup>15</sup> con autoridades electas por el pueblo en las elecciones sin precedentes de octubre de 2011.

#### **ORIENTAR LAS POLÍTICAS CONSIDERANDO SIEMPRE EL DOBLE PRODUCTO EN TODA ACTIVIDAD HUMANA**

#### **TRANSFORMANDO LA NATURALEZA Y SE TRANSFORMA A SÍ MISMO**

98. Hemos dicho que una de las características fundamentales del socialismo del siglo XXI es que no puede ser decretado desde arriba sino que tiene que ser construido por la gente.

99. Nuevamente aquí se recata el pensamiento original de Marx quien afirmaba que el trabajo no sólo transforma a la naturaleza sino que, al mismo tiempo, transforma a la persona que ejecuta ese trabajo<sup>16</sup>: la aliena y tritura en el caso del capitalismo<sup>17</sup> y permite

---

14 *Artículo 135*. La Acción Popular procederá contra todo acto u omisión de las autoridades o de personas individuales o colectivas que violen o amenacen con violar derechos e intereses colectivos, relacionados con el patrimonio, el espacio, la seguridad y salubridad pública, el medio ambiente y otros de similar naturaleza reconocidos por esta Constitución.

15 Capítulo Tercero. Jurisdicción Agroambiental, artículos 187 al 190.

16 “[...] Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez, su propia naturaleza. ( Marx, 1975: 215-216).

17 En el Capítulo XIII de *El capital*, dedicado a la maquinaria y gran industria, Marx dedica más de 120 páginas a analizar los diferentes efectos que tiene el sistema capitalista en su etapa de reproducción ampliada sobre la clase obrera ( Marx, 1975:451-613).

su “pleno y libre desarrollo”, constituyendo éste el principio fundamental de la “formación social superior” (Marx, 1975: 731)<sup>18</sup>.

100. El investigador canadiense, Michael Lebowitz, ha sido quien más ha explorado en este terreno identificando la combinación de desarrollo humano y práctica como el eslabón clave en Marx. Según el autor<sup>19</sup> toda actividad humana necesariamente da por resultado “un *doble producto*<sup>20</sup>: la transformación del objeto de trabajo y la transformación del trabajador mismo” (Lebowitz, 2012: 55).

101. Compartiendo plenamente sus planteamientos, yo he preferido hablar de un producto material (el objeto producido), y de un producto subjetivo (el cambio en la persona que realiza ese trabajo o esa práctica)

102. Y como anteriormente nos hemos referido a rol fundamental que otorgamos al proceso de planificación participativa en la construcción del socialismo, quisiera usar este ejemplo para ilustrar la idea del doble producto. Cuando los habitantes de una comunidad elaboran su plan comunitario, esa actividad crea dos productos: un producto objetivo material: el plan construido en forma participativa, que es algo palpable porque está a la vista de todos, y, a la vez, un producto subjetivo, espiritual, que es mucho menos tangible, sólo una mirada atenta logra descubrirlo: la transformación de las personas a través de esa práctica, su crecimiento humano.

103. Se trata de un proceso educativo en el que quienes participan van aprendiendo a indagar las causas de las cosas, a respetar las opiniones de los otros, a entender que los problemas que confrontan no son exclusivamente de su calle y de su barrio, sino que están relacionados con la situación global de la economía, la situación social nacional, inclusive con la situación internacional. Aprenden que los problemas de cada persona y de cada comunidad deben examinarse dentro del contexto de la realidad de otras personas y otras comunidades y que quizá ellas tengan una situación mucho más difícil y más urgente que la propia. Con todo eso se van creando nuevas relaciones de solidaridad, de complementariedad, que ponen el acento más en lo colectivo que en lo individual.

104. Al participar en el proceso las personas se politizan – en el sentido amplio de la palabra– y eso les permite tener una

---

18 Véase también: “[El trabajo] Desarrolla las potencias que dormitaban en ella [su naturaleza] y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma [...]” (Marx, 1975:215-216)

19 Véase: Lebowitz, 2012:51-66

20 El autor usa el término *joint product* que se usa en el lenguaje económico. En castellano se tradujo por *doble producto*.

opinión independiente que ya no puede ser manipulada por los medios de comunicación predominantemente en manos de las fuerzas conservadoras.

105. Las personas involucradas en dicho proceso crecen humanamente, se dignifican, aumenta su autoestima, amplían sus conocimientos en aspectos políticos, culturales, sociales, económicos, ambientales. Y lo más importante, dejan de sentirse mendigando soluciones del Estado. Se sienten, por el contrario, constructoras de su propio destino.

106. Este producto subjetivo es lo que nunca tienen en cuenta los tecnócratas. Prefieren documentos perfectos a los de menor calidad pero que tienen el mérito de haber sido hechos por la propia gente.

107. Creo que después de esta explicación podemos entender mejor por qué la participación popular ocupa un papel tan central en el socialismo del siglo XXI. La participación, el protagonismo en todos los espacios, es lo que permite a las personas crecer, ganar en autoconfianza, es decir, desarrollarse humanamente.

108. Me parece interesante hacer notar que la constitución bolivariana aprobada por la Asamblea Constituyente del 1999, es quizá la única en el mundo en relacionar explícitamente este protagonismo con el pleno desarrollo, tanto de la persona como del colectivo<sup>21</sup>.

109. ¡Cuán diferentes sería la situación actual de América Latina si nuestros gobiernos progresistas hubiesen tenido siempre presente en las políticas adoptadas este tema del doble producto; si en lugar de resolver desde arriba los problemas más sentidos de la gente, la hubiesen convocado a participar en su solución!

110. Por desgracia, muchas veces ha primado una visión tecnocrática: si los cuadros tienen ideas claras y acertadas, para qué perder tiempo en discutir con la gente, lo que importa es presentar soluciones rápidas. Nunca se han preguntado acerca de cuál podría ser el resultado subjetivo, humano, de las políticas implementadas. Tarde se han dado cuenta que sin esa participación muchas medidas no han

---

21 Aunque hay varios artículos de la Constitución que se refieren a este tema, probablemente el más completo es el artículo 62, donde se señala la forma en que este desarrollo se logra. Allí se dice que la “participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo”, señalándose a continuación que es “obligación del Estado y deber de la sociedad facilitar la generación de las condiciones más favorables para su práctica.” Además, el artículo 70 señala otras formas que permiten al pueblo desarrollar “sus capacidades y habilidades”: “la autogestión, cooperativas en todas sus formas [...] y demás formas asociativas guiadas por los valores de la mutua cooperación y la solidaridad.” (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999)

logrado la eficacia esperada y, lo que es peor, no han preparado a su pueblos para defender lo conquistado.

111. Para concluir y como decíamos en el comienzo, el propósito de Marx en *El capital* fue exponer extensamente la lógica con la que funciona el modo capitalista de la producción. Lo hizo después de dedicarse muchos años para investigar qué estaba ocurriendo en los países capitalistas más avanzados de su época. Pero, como sabemos él reconoció que existía una diferencia entre la vía europeo occidental y la vía rusa. Nuestro propósito, como militantes revolucionarios latinoamericanos debería ser diferente. Deberíamos ser capaces de desarrollar una vía latinoamericana para la construcción del socialismo buscando soluciones sin las anteojeras del marxismo dogmático.

112. Aunque los objetivos que nos proponemos alcanzar son idénticos a los que expone Marx muy brevemente en *El capital*, especialmente aquel que se refiere a la búsqueda del pleno desarrollo humano; se trata, sin duda, de una vía original. Estamos obligados a “inventar para no cometer los errores” –como decía Simón Rodríguez–. Sin embargo, para poder desarrollar una base económica sólida que permita ese pleno desarrollo humano, no podemos dejar de tener en cuenta la lógica del modo capitalista de la producción descrita por Marx en su obra maestra y sus efectos en el mundo actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Biardeau, Javier 2007 “El nuevo socialismo del siglo XXI. Una breve guía de referencia” en *Aporrea* en <<https://www.aporrea.org/ideologia/a32781.html>>
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999 (Venezuela).
- Devine, Pat 1988 *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Selfgoverning Society* (Cambridge: Polity Press)
- Devine, Pat 2007 *The political economy of twenty-first century coacialism*. Disponible en <[https://www.researchgate.net/publication/263488826\\_The\\_political\\_economy\\_of\\_twenty-first\\_century\\_socialism](https://www.researchgate.net/publication/263488826_The_political_economy_of_twenty-first_century_socialism)>
- Engels, Friedrich 1974 *Del socialismo utópico al socialismo científico, en Marx, Karl y Engels, Friedrich Obras escogidas en tres tomos* (Moscu: Progreso ) tomo 3
- Harnecker, Marta 2013 *Un mundo a construir (nuevos caminos)* (Caracas: El perro y la rana)
- Kropotkin, Piotr 1999 “Carta a Vladimir Ilich Lenin”. Disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/kropotkin/carta1.htm>>



- Lebowitz, Michael 2006 *Construir ahora mismo las nuevas relaciones de producción en Venezuela* (texto inédito).
- Lebowitz, Michael 2010 *The socialist alternative: Real Human Development* (New York: Monthly Review Press).
- Lebowitz, Michael 2012 *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo humano* (Santiago de Chile: Escaparate Ediciones)
- Lenin, Vladimir 1960 *VII Conferencia (abril) de toda Rusia del POSDR (b) Obras escogidas* (Moscú: Progreso) Vol. 2.
- Marcuse, Herbert 1993 (1954) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Barcelona Planeta/Agostini).
- Marx, Karl 1965 “Carta a Friedrich Adolph Sorge” en *Marx and Engels, Selected Correspondence*; (Moscow: Progress Publishers). Disponible en <[http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/letters/77\\_09\\_27.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/letters/77_09_27.htm)>
- Marx, Karl 1975 *El Capital* (Argentina: Siglo XXI Editores) 3 Vol. Tomo I.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1983 *Carta sobre El capital* (La Habana: Editora Política).
- Moulián, Tomás 1997 *Chile actual, anatomía de un mito* (Santiago de Chile Arcis/LOM).
- Moulián, Tomás 2000 *El socialismo del siglo XXI. La quinta vía* (Santiago de Chile: Lom Ediciones).
- Shanin, Teodor (comp) 1983 *Late Marx and the Russian Road, Marx and The Peripheries of capitalism* (New York: Monthly Review Press).
- Tello, Eric “Economía en el camino hacia ciudades sostenibles” en *Papeles del FMI* (Madrid)

Thierno Diop

## **KARL MARX, EL MARXISMO Y EL ÁFRICA NEGRA**

### **PRIMER ENCUENTRO DEL ÁFRICA NEGRA CON EL MARXISMO**

Cuando Karl Marx, en 1867, publicó el primer libro de *El Capital*, el África Negra, después de haber contribuido a la primitiva acumulación de capital mediante el tráfico de esclavos, había caído presa de las potencias imperialistas. Fue en 1885, dieciocho años después de la Conferencia de Berlín, donde se definieron las formas de repartir el continente negro, que las sociedades africanas se integrarían en el sistema capitalista mundial, del cual se habían convertido y siguen siendo una de las periferias. En esta periferia, donde el modo de producción capitalista se había vuelto dominante y no exclusivo, la cuestión que se abordaba no era el derrocamiento del capitalismo y el establecimiento del socialismo, sino la lucha contra la dominación y explotación colonial. Por lo tanto, es comprensible por qué, contrariamente a otras partes del mundo donde las contradicciones del sistema capitalista ya maduro requirieron un estudio de *El Capital* para su solución, la traducción y la lectura de *El Capital* no estaban en la agenda.

Además, cuando los africanos sintieron la necesidad de inspirarse en el análisis del capitalismo para descifrar mejor las realidades coloniales, se inspiraron más en las obras de los líderes marxistas que desarrollaron el pensamiento de Marx durante la época del imperialismo bien analizada por Lenin en su libro, *El Imperialismo, fase su-*

*perior del capitalismo* más que de *El Capital*. Este libro traducido a los idiomas de las potencias coloniales no era accesible para la gran mayoría limitada al analfabetismo y no es fácil de comprender. Las independencias adquiridas en un marco neocolonial no cuestionaron la preponderancia de las lenguas de los antiguos países colonizadores. Esto explica el porqué, hasta hoy, no tenemos en nuestros países una traducción de *El Capital* a alguno uno de los idiomas africanos. África es diferente de Europa en muchos aspectos. Lo que es sorprendente es que en África, como en otras partes del mundo, el marxismo aparece como una teoría importada, incluso si su importación satisface la necesidad de hacer frente a los problemas creados por el capitalismo, cuyo desarrollo en expansión ha llevado a contradicciones que solo el recurso al marxismo puede resolver.

El continente negro se encontró con el marxismo en un momento decisivo en la historia de la humanidad: después de la Segunda Guerra Mundial, un verdadero punto de inflexión en la historia mundial y un momento histórico caracterizado por la derrota de la Alemania nazi, la victoria de la revolución china y el surgimiento de movimientos de liberación en diferentes partes del planeta Tierra. Estos tres elementos no han dejado de tener efecto en el futuro de las sociedades africanas. Las formaciones sociales del continente, desviadas de su trayectoria histórica, entrarán en una nueva fase de su evolución y, gradualmente, tomarán su lugar en el concierto de las naciones libres. Esta entrada tardía de las nuevas “naciones africanas” en el proceso histórico mundial caminaba de la mano con su deseo de elevarse al nivel de las sociedades más avanzadas de la época. De ahí el apuro por los nuevos modelos propuestos a las sociedades africanas, entre los que el modelo socialista simbolizado por la Unión Soviética parecía el más atractivo. Aunque ocupó un lugar nuevo en el concierto de las naciones, África, en muchos aspectos, mostró muchas diferencias con respecto a Europa. La mayor parte del continente ha experimentado una larga colonización, precedida por tres siglos de esclavitud. Las fronteras territoriales se han roto, haciendo que los límites se tornen artificiales y las personas se separen. Es en este contexto que el continente negro entró en contacto con el marxismo, teniendo como vector ideológico a los intelectuales patrióticos.

En ausencia de un capitalismo indígena y una burguesía genuina, algunos elementos que poseen la inteligencia teórica de todo el movimiento histórico, se unen al proletariado para inculcarle la conciencia revolucionaria, solo los intelectuales patrióticos podían cumplir con la tarea de importación de la teoría marxista. Además, la atmósfera en la que la mayoría de ellos estaban inmersos, así como los problemas

a los que se enfrentaban, prepararon a los intelectuales patrióticos mejor que a nadie para ejercer este papel de vector del marxismo. Sin embargo, lo que los intelectuales importaron resulta ser menos el marxismo original, el de Marx y Engels, y más bien ese que se constituyó en lo que Charles Bettelheim denominó sucesivamente la formación ideológica bolchevique y la formación ideológica estalinista. Este marxismo funcionaba doblemente como un sistema de legitimación del orden existente y como una red para aplicar a la realidad. A pesar de esta doble función, este marxismo, en relación a muchos problemas, no era fiel al marxismo original, ya que se presentaba a sí mismo en la forma de una realidad contradictoria en la que los elementos marxistas y los no marxistas coexistían, y donde los segundos, por su terminología, pasaban a ser marxistas.

Desde Marx hasta Mao, pasando por Lenin, el marxismo ha aumentado considerablemente su campo teórico dando lugar a nuevos conceptos producidos a partir de realidades en relación a las cuales África tiene una cierta especificidad. También se debe notar que en el campo teórico marxista, África no es el objeto de una teorización especial. La mayoría de los problemas que surgen en este continente están, en parte, estrechamente relacionados con los del capitalismo. Esta es la razón por la cual las categorías usadas en el análisis del capitalismo tienen límites evidentes. De esto sigue la necesidad de un enriquecimiento de estas categorías, una tarea que presupone, entre otras condiciones, la prolongación del movimiento dialéctico impulsado por el marxismo. Esto lo entendieron dos intelectuales que no habían declarado abiertamente su adhesión al marxismo, pero que habían utilizado esta teoría, uno como egiptólogo y el otro como líder de un movimiento de liberación nacional. Por un lado, se encuentra Cheikh Anta Diop (1923-1986), un egiptólogo audaz cuyo trabajo consistió en restaurar a los negros su verdadero lugar en la historia de la humanidad y mostrar su contribución al resto del mundo, y por otro lado, Amílcar Cabral (1924-1973), líder de la lucha de liberación nacional en Guinea Bissau y Cabo Verde, que tiene el doble mérito de haber ayudado a poner fin al largo sueño dogmático de muchos africanos en reivindicación del marxismo, y de haber conducido a la victoria una lucha de liberación nacional.

### **CHEIKH ANTA Y EL MARXISMO**

En el prefacio a la edición de 1954 de *Naciones Negras y Cultura*, Cheikh Anta Diop, después de criticar al “intelectual marxista que se olvidó de cuidar su formación marxista o que estudió el marxismo en su forma absoluta, sin haber previsto su aplicación al caso particular que es la realidad de su país” (1979: 18-19), afirma que su enfoque está

inspirado en el marxismo. Agregó que aquellos que quieran usar el marxismo como una guía para la acción en el campo africano lograrán los mismos resultados que él.

En sus últimos trabajos en *Naciones Negras y Cultura*, es decir *La Unidad Cultural del África Negra* (1960), *El África Negra Precolonial* (1960), *La Anterioridad de las Civilizaciones Negras. ¿Mitos o verdad histórica?* (1967) y *Civilización o Barbarismo* (1981), Diop utiliza el materialismo histórico, por un lado, en sus análisis de las relaciones entre las condiciones materiales de la existencia y las civilizaciones, y por el otro, en el análisis de las revoluciones.

En su estudio de la civilización del Egipto faraónico y en su comparación con otras civilizaciones, Diop usó el proceso de explicar todo a partir de las condiciones materiales de la existencia, que en su opinión es consistente con las enseñanzas del materialismo histórico.

El pueblo egipcio, escribió Diop (1979:411), logró crear una civilización brillante gracias a la situación particularmente favorable en la que se encontraban, es decir, la dependencia de Egipto de las inundaciones del Nilo. La adaptación de los hombres del fértil valle del Nilo requería una técnica científica de riego y diques. La imposibilidad de que las comunidades rurales realicen obras de riego y la construcción de un sistema de diques justificaron la existencia de una autoridad central situada por encima de estas comunidades y encargada de la ejecución de grandes obras. Estas condiciones materiales de existencia empujaron a los egipcios a inventar ciencias (geometría, astronomía, etc.) complementadas por las artes y las religiones. Para Diop, toda la superestructura de la sociedad egipcia se derivó de las condiciones materiales.

La abundancia de los recursos de la vida, su naturaleza sedentaria y agrícola, las condiciones específicas del valle del Nilo engendrarán en el hombre, es decir, en el negro, una naturaleza dulce e idealista y generosa, pacífica, imbuida de un espíritu de justicia, alegre. Todas estas virtudes eran en su mayor parte indispensables para la convivencia diaria. A través de las exigencias de la vida social, nacieron conceptos como el matriarcado, el totemismo, la organización más perfeccionada y la religión monoteísta. Estas engendraron a otras. Por lo tanto, la circuncisión se deriva del monoteísmo, de hecho es la idea de un dios Amón, creado y creador de todo lo que existe, lo que condujo a la idea de la androginia [...] (1979: 175-176).

En su comparación de las poblaciones negras que se han extendido dentro del continente junto a las del Valle del Nilo, siempre enfatizando las condiciones materiales de existencia, Diop explica, a partir de ellas, la peculiaridad de la situación de estas poblaciones:

Ahora separadas de la madre patria, invadidas por el extranjero, plegadas sobre sí mismos en un marco geográfico que requiere un mínimo de adaptación, disfrutando de condiciones económicas favorables, los negros se orientan hacia el desarrollo de su organización social, política y moral en lugar de hacia una investigación especulativa que el medio ambiente no sólo no justificaba, sino que imposibilitaba [...] La historia había roto su antiguo equilibrio con el medio ambiente, el negro encontró un nuevo equilibrio diferente del primero a través de la existencia de una técnica que ya no era de vital importancia, contraria a la organización social, política y moral. Una vez que los recursos económicos estaban provistos por medios que no requieren de la inventiva continua, el negro gradualmente perdió interés en el progreso material (1979: 51-52)<sup>1</sup>

Cuando va del estudio de los orígenes de la civilización egipcia a su comparación con otras civilizaciones, en especial la cuna nórdica, la cuna de los indoeuropeos, Diop sigue adhiriéndose a la acción de las condiciones físicas existentes:

[...] la ferocidad de la naturaleza en las estepas de Europa, la infertilidad de estas regiones, la originalidad de las condiciones materiales de la cuna geográfica, forjaron en el hombre los instintos necesarios para su adaptación al medio. Aquí, la naturaleza no permite negligencia: el hombre sacará su pan de cada día del sudor de su frente. Aprenderá, ante todo, durante esta larga y dolorosa existencia, a confiar en sus propios medios, en sus propias posibilidades. No puede permitirse el lujo de creer en un benefactor Dios que le prodigará en abundancia sus medios de existencia: su mente engendrará sobre todo divinidades malélicas, crueles, celosos o rencorosas: Zeus, Jehová, etc. En esta actividad ingrata que el ambiente físico imponía al hombre, el materialismo ya estaba implicado, el antropomorfismo que es solo un caso particular, el espíritu secular. Así es como el medio forjó poco a poco estos instintos en los hombres que vivían en esta región, especialmente entre los indoeuropeos (1979: 175-176).

Al frenesí del trabajo, al expansionismo y al materialismo resultante de las condiciones materiales, Diop añadió el patriarcado, la xenofobia, el pesimismo, el individualismo, la tragedia como un género literario por excelencia. La insistencia de Diop en las condiciones ma-

---

1 Si se compara la última oración de la cita con este pasaje de *El Capital*: “Una naturaleza demasiado pródiga lleva al hombre de la mano como a un niño en andadera, le impide desarrollarse al no hacer de su desarrollo una necesidad natural” (Marx, 1973:187), se verifica la identidad de las posiciones de Diop y Marx..

teriales de existencia suscita observaciones<sup>2</sup>, pero ciertos análisis de Marx le dan la razón en cierto nivel.

En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels, rompiendo con la concepción idealista de la historia para sentar las bases del materialismo histórico, presentan así su enfoque:

Estas premisas de las que partimos no son bases arbitrarias, dogmas; son los individuos reales, sus acciones y condiciones de existencia material, aquellos que han encontrado listos, así como aquellos nacidos de su propia acción. Estas bases son, por lo tanto, empíricamente verificables (1972:55).

Entre estas bases, Marx y Engels citan la composición corporal de los individuos, el entorno físico. Pero agregan:

No podemos hacer aquí un estudio profundo de la constitución física del hombre en sí mismo, ni de las condiciones naturales que los hombres encontraron ya listas, condiciones geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas y de otro tipo. *Toda la historia debe partir de estas bases naturales y su modificación por la acción de los hombres durante su historia* (1972:55, énfasis propio).

Al explicar la nota 2 contenida en la cita, Marx y Engels dan los siguientes detalles: “Ahora bien, este estado de cosas no solo condiciona la organización que emana de la naturaleza, la organización primitiva de los hombres, sus diferencias de raza en particular; también condiciona todo su desarrollo o no desarrollo hasta el momento presente” (1972:55) En *El Capital*, donde la concepción marxista de la historia ha madurado, Marx vuelve al papel decisivo de las condiciones naturales en la historia de las primeras sociedades.

*Además del modo de producción social, la productividad del trabajo depende de las condiciones materiales en el medio de las cuales se logra. Estas condiciones pueden reducirse a la naturaleza del hombre mismo, a su raza, etc., o a la naturaleza que lo rodea. Estas condiciones naturales externas se dividen económicamente en dos grandes clases de riquezas: la riqueza del suelo, las aguas de pesca, etc.; y recursos naturales en medios de trabajo, como cascadas, ríos navegables, madera, meta-*

---

2 Majhemout Diop, dirigente del primer partido marxista de Senegal, critica a Cheikh Anta Diop su actitud de explicarlo todo a través de la geografía, cuando escribe: “está claro que esta explicación geográfica del mundo que no solamente excluye más de la mitad del globo (Asia y América), sino que encima se limita a unos pocos rasgos del carácter de las personas, no es satisfactoria para el espíritu. Mucho menos, cuando reemplaza la explicación marxista general del mundo (s/f:94)

les, carbón, etc. *En los orígenes de la civilización, es la primera clase de riqueza natural la que prevalece*, más tarde en una sociedad avanzada, es la segunda. (Marx 1973:186, énfasis propio).

Sobre la base de todos estos indicios, vemos que los fundadores del materialismo histórico han abierto un camino de investigación para el estudio de las civilizaciones antiguas. Al enfatizar el papel decisivo de las condiciones materiales de existencia reducidas a la acción del ambiente externo en su estudio de las civilizaciones de las cunas del sur, Egipto en particular, y nórdicos, Diop está en línea con la perspectiva dibujada por Marx para el estudio de las primeras civilizaciones. Sin embargo, su enfoque ya no es consistente con el materialismo histórico cuando ignora la existencia de las relaciones sociales.

Al no haber tomado en cuenta la relación dialéctica entre la relación de los hombres con la naturaleza y la relación de los hombres entre sí, Diop dedujo las superestructuras de las condiciones materiales de existencia, es decir, la acción del entorno. Al hacerlo, se ha alejado del materialismo histórico.

A pesar de sus desviaciones de ciertas tesis marxistas, Diop ha dado a los marxistas dogmáticos una buena lección de iniciativa y audacia teórica que ha adoptado Amílcar Cabral.

### **AMILCAR CABRAL Y MARXISMO**

Amílcar Cabral es uno de los pocos líderes políticos africanos que encabezó y dirigió un movimiento de liberación nacional victorioso en Guinea Bissau y las islas de Cabo Verde. En sus análisis, estaba muy inspirado por el marxismo, aunque no se declaró abiertamente marxista.

Cabral nació en la Guinea portuguesa. La triste realidad colonial pronto abrió sus ojos a la verdadera naturaleza del colonialismo portugués y dio a luz a la aspiración a un mundo mejor. De 1945 a 1962, un período de preparación para su diploma, perfeccionó su conocimiento de la realidad colonial y descubrió el marxismo en Lisboa a través de los textos diseminados por el Partido Comunista Portugués, en el que no militó. Dado que el Partido Comunista Portugués se ha alineado con las posiciones ideológicas de Moscú, es fácil entender que se trata del marxismo en la versión estalinista que Cabral y los estudiantes de las antiguas colonias portuguesas han encontrado. A diferencia de sus contrapartes en las antiguas colonias francesas, los estudiantes de las antiguas colonias portuguesas estaban poco influenciados por el marxismo soviético. Como señaló Patrick Chabal en su libro *Amílcar Cabral. El liderazgo revolucionario y la guerra popular*, la teoría marxista en la versión estalinista, dijo pocas cosas que podrían



haber influido en Cabral. En el mejor de los casos, lo despertó a la naturaleza de la explotación capitalista, algo que podría haber observado en Portugal. El instrumento de análisis del desarrollo de la historia y la transformación de la sociedad que el marxismo soviético le ofreció a Cabral, agrega Chabal, era rígido e inadecuado (1983: 41-42).

Por haber tomado conciencia de ello tan tempranamente, Cabral se encontraba en una buena posición para analizar las realidades de Guinea-Cabo Verde.

Después de darse cuenta de que solo una lucha de liberación nacional podía liberar a su pueblo del yugo colonial, Cabral argumentó que esta lucha solo podría ser victoriosa si se realizaba sobre la base del conocimiento de la realidad a ser transformada. El conocimiento de esta realidad es el fruto de un cuerpo a cuerpo con la misma realidad y no la de la lectura de libros, incluso si son los más revolucionarios. Cabral sabía perfectamente que el enfoque de la realidad no es inocente, por la buena y simple razón de que quien estudia una realidad tiene de antemano hipótesis de trabajo que, durante la práctica, son confirmadas o invalidadas. Basado en esta observación, estaba listo para rectificar y enriquecer la teoría cada vez que surgía la necesidad. Esta teoría para renovar ha tenido un marco de emergencia particular. Es un país dominado por el colonialismo y que llevaba a cabo una lucha de liberación nacional. En tal contexto, la teoría elaborada en otras circunstancias históricas inevitablemente presentaba lagunas y requería un rebasamiento. Cabral no se equivocó, él que, desde el principio, aprovechó la peculiaridad de su país bajo el dominio colonial. Esta última es la primera forma de dominación del imperialismo con las siguientes consecuencias: la destrucción total o parcial de la estructura social del país dominado acompañada de la fijación más o menos importante de una población alogénica, o incluso la aparente conservación la misma estructura social. La característica esencial de la dominación imperialista en su primera forma (colonialismo) o su segunda forma es “la negación del proceso histórico del pueblo dominado mediante la usurpación violenta de la libertad del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas nacionales” (Cabral 1975: 295). En consecuencia, la lucha de liberación nacional de un pueblo se presenta como “la reconquista de la personalidad de este pueblo, su retorno a la historia mediante la destrucción de la dominación imperialista a la que fue sometida” (Cabral 1975: 295). Es sobre la base de la situación de un país bajo dominación colonial que Cabral, habiendo adoptado un enfoque rigurosamente materialista, llegó a conclusiones (algunas de las cuales son problemáticas) que un dogmático tendría una gran dificultad en aceptar. Estas conclusiones se relacionan con el análisis de las realidades sociales y culturales

guineo-caboverdianas. Cabral analizó la estructura social de Guinea a la luz del materialismo histórico. Se distinguió del esquema estalinista de las cinco etapas (comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y comunismo). Cabral sustituyó este esquema por las tres fases del desarrollo de la humanidad.

El primero se caracteriza por un bajo nivel de las fuerzas productivas, la inexistencia de clases sociales y, en consecuencia, de la lucha de clases. Esta fase corresponde, según Cabral, a la sociedad comunitaria agrícola y pastoral, con una estructura social horizontal caracterizada por la inexistencia del Estado.

La segunda fase se caracteriza por la elevación del nivel de las fuerzas productivas que dan origen a la apropiación privada de los medios de producción, a la aparición del fenómeno de las clases y la lucha de clases. Esta fase corresponde a las sociedades burguesas agrarias feudales o asimiladas y agroindustriales. El desarrollo vertical de la estructura social engendra el Estado.

La tercera fase corresponde a un nivel dado de fuerzas productivas que posibilita la liquidación de la apropiación privada de los medios de producción, la supresión de clases y la desaparición de la lucha de clases. Esta fase corresponde a sociedades socialistas y comunistas.

Cabral señaló que, debido al desarrollo desigual de las sociedades debido a causas internas o externas (aceleración o retraso de la influencia), las tres, o dos de estas fases pueden coexistir. En la fase actual de la humanidad, la sucesión en el tiempo de las tres fases no es esencial, añadió Cabral. La posibilidad de saltos en el proceso histórico existe. Una vez expuesta su concepción de la evolución de las sociedades, Cabral pasó a analizar la estructura social de Guinea sobre la base de la etnicidad. Para un marxista puro y duro, tal enfoque está en contradicción con los principios del materialismo histórico que quiere que el análisis de toda la realidad social se haga sobre la base de criterios de clase. Al hacer lo opuesto, Cabral aprovechó la peculiaridad de su sociedad que pertenece a la periferia, donde el modo de producción capitalista dominante, pero no exclusivo, crea la siguiente configuración: sociedades formadas por modos de producción pre-capitalistas integrados, que sirven a los fines propios del capitalismo central y que se distinguen por su heterogeneidad. Solo la actitud de Cabral hacia las realidades de Guinea podría protegerlo de un dogmatismo cuyos efectos habrían sido perjudiciales para la lucha de liberación nacional.

En su análisis de la estructura social en Guinea y Cabo Verde, Cabral le dio gran importancia a la pequeña burguesía. Esta importancia se deriva de la situación de este último en relación con las clases y los estratos sociales. En un país donde el campesinado es analfabeta, casi sin relación con las fuerzas coloniales, donde la clase obrera no existe

como clase y donde finalmente se nota la falta de una clase media económicamente viable, sólo la pequeña burguesía es capaz de dirigir y usar instrumentos al servicio del estado colonial.

La situación colonial –escribe Cabral– que no admite el desarrollo de una gran burguesía indígena y en la que las masas populares en general no alcanzan el grado necesario de conciencia política antes de la aparición del fenómeno de la liberación nacional, ofrece a la pequeña burguesía la oportunidad histórica de liderar la lucha contra la dominación extranjera, sea, por sus condiciones objetivas y subjetivas (nivel de vida superior a la de las masas, el contacto más frecuente con los agentes del colonialismo y, por tanto, más oportunidades ser humillada, un mayor nivel de educación y cultura, etc.) la capa que se da cuenta más rápidamente de la necesidad de liberarse de la dominación extranjera. Esta responsabilidad histórica es asumida por el sector de la pequeña burguesía que puede, en el contexto colonial, llamarse revolucionario, mientras que otras zonas permanecen en la duda tan característica de estas clases, o se alían al colonialismo con el fin de defender, aunque sea de forma ilusoria, su situación social (1975: 301).

Si para Cabral la pequeña burguesía es, por su situación, la única clase capaz de liderar la lucha de liberación nacional, las características peculiares de esta clase (ausencia de una base económica que garantice la toma del poder) son una de las debilidades de la lucha de liberación nacional. El día después de la pelea, hay dos opciones para la pequeña burguesía: ya sea seguir libremente sus tendencias naturales hacia lo burgués y convertirse en una pseudo-burguesía que le da la espalda a la lucha; o fortalecer su conciencia revolucionaria e identificarse con las clases trabajadoras. En el último caso, no cumple con su verdadera misión si no es “capaz de cometer suicidio como una clase para resucitar plenamente identificada como obrero revolucionario con las aspiraciones del pueblo al que pertenece.” (Cabral 1975: 286).

Al abordar el problema de la cultura, en un país bajo el dominio colonial y en lucha por su liberación, Cabral, como buen marxista, percibió la estrecha relación entre la base económica de una sociedad y su superestructura. Su mérito no reside en este reconocimiento, sino en captar la peculiaridad de los fenómenos culturales en su país. Al analizar la relación entre cultura e historia, llegó a la conclusión de que la cultura, como “resultado más o menos consciente de las actividades económicas y políticas” (Cabral 1975: 319), y como “expresión más o menos dinámica del tipo las relaciones que prevalecen dentro de esta sociedad, por un lado, entre el hombre (considerado individual o colectivamente) y la naturaleza, y por otro lado, entre individuos,

grupos de individuos, estratos sociales o clases” (Cabral 1975: 322), puede ejercer una influencia positiva o negativa en la evolución de las relaciones entre el hombre y su entorno, y entre hombres o grupos de hombres en la sociedad. La ignorancia de este hecho, de acuerdo con Cabral explica, entre otras causas, el fracaso de varios intentos de liberación nacional. Para estar a salvo de este fracaso, el movimiento de liberación nacional, como expresión política organizada de la cultura del pueblo en lucha, debe “tener una noción clara del valor de la cultura como parte de la lucha y conocer profundamente la cultura de su gente, cualquiera que sea el nivel de su desarrollo económico” (Cabral 1975: 322). Sobre la base de esta afirmación, Cabral distingue entre el carácter masivo de una cultura y su carácter de clase. El carácter de clase de la cultura no produce su uniformidad. De ahí la necesidad de tener en cuenta las características de cada categoría social. Esto debe ser así porque, frente a la lucha, la actitud de cada categoría social no solo está dictada por sus intereses económicos, sino que también está profundamente influenciada por su cultura. Si la realidad fáctica del carácter de clase de la cultura no está en duda para Cabral, este último afirma que se debe tener en cuenta la complejidad y la distribución horizontal y vertical, el nivel cuantitativo y cualitativo de la cultura. Por diversas que sean las culturas de los grupos sociales que participan en la lucha de liberación nacional, deben preservar sus valores culturales cuya fusión durante la lucha debe dar una dimensión nacional a la cultura.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Mario de 1980 *Amilcar Cabral* (Paris: Maspéro).
- Cabral, Amilcar 1975 *L'arme de la théorie* (Paris: Maspéro),
- Chabal, Patrick 1983 *Amilcar Cabral. Revolutionary leadership and people's war* (Cambridge University Press).
- Diop, Cheikh Anta s/f *Classes et idéologies de classes au Sénégal* (Editions du comité central).
- Diop, Cheikh Anta 1960a *L'Afrique noire pré-coloniale* (Paris: Présence africaine).
- Diop, Cheikh Anta 1960b *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (Paris: Présence africaine).
- Diop, Cheikh Anta 1967 *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou réalité?*
- Diop Cheikh Anta 1979 *Nations nègres et culture* (Paris: Présence africaine) 2 vols.
- Diop, Cheikh Anta 1981 *Civilisation ou barbarie* (Paris: Présence africaine).

Diop, Thierno 2007 *Marxisme et critique de la modernité en Afrique* (Paris: L'Harmattan).

Diop, Thierno 2010 *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme* (Paris: L'Harmattan).

Marx, Karl et Engels, Friedrich 1968 *La Ideologia alemana* (Paris: Editions sociales).

Marx, Karl 1970 *El Capital* (Paris: Editions sociales) tomo 2.

Marx, Karl 1973 *El Capital* (Paris: Social Publishing) tomo 1.

Apéndice: entrevistas

Carlos Fernández Liria

## ILUSTRACIÓN Y CAPITALISMO

### UNA LECTURA REPUBLICANA DE *EL CAPITAL*\*

*Roger Landa: Comencemos por la analogía que uds. hacen entre Marx y Galileo ¿Qué significa leer a Marx dentro de la tradición que inaugura Galileo y concebir El Capital como un sistema científico cerrado?*

*Carlos Fernández Liria:* La comparación con Galileo proviene, probablemente, de Althusser. En su seminario *Leer El Capital*, dice que Marx podía ser comparado como un Galileo de la historia. Igual que las matemáticas se puede decir que nacieron con los albores de la historia, y la filosofía con Tales de Mlieto y sus seguidores, y Platón, etc., o que la física nace con Galileo, o que la química con Lavoisier, bueno podríamos decir que hay una ciencia, la que debería ocuparse de la economía de las sociedades que, en principio, tendría su padre intelectual en Marx; es la postura que nosotros mantenemos.

El problema es que, mientras Galileo (a pesar de que fue represaliado) finalmente triunfó, Marx, que también fue muy represaliado, no triunfó. En estos momentos la economía sigue un camino anti-marxista, la economía que se llama convencional-moderna, la economía

\* La presente entrevista fue realizada en Octubre del 2016, sobre la base del libro *El Orden de El Capital* (Liria y Zahonero, 2010) y publicada de forma digital en: [Humanidadenred.org.ve](http://Humanidadenred.org.ve). Nota del editor.

que se suele explicar en las universidades, sigue el camino del marginalismo, incluso del neoliberalismo, en estos momentos se explica fundamentalmente pura escuela de Chicago, y se puede decir que la economía es como una ciencia que hubiera olvidado a su padre, al padre que pudo tener, que habría sido Marx. Es como si en determinado momento, las obras de Galileo nunca hubieran salido a la luz, hubieran sido censuradas y olvidadas, y la física permaneciera todavía en una especie de pre-historia. Este es el motivo por el que comparamos a Marx con Galileo. Claro, eso también tiene sus implicaciones, porque es tanto como situar a Marx en el terreno de la economía, fundamentalmente, y no en el terreno, por ejemplo, de una filosofía general de la historia.

Hay que tener en cuenta que Marx, para la escolástica marxista, lo que podríamos denominar la tradición marxista en su vertiente más escolástica, era el inventor de toda una filosofía de la historia, cuando no se decía una ciencia de la historia, que implicaba una sucesión de modos de producción más o menos necesaria, que se pensaba desde la lógica dialéctica. Bueno, eso no es verdad, y nosotros en nuestro libro combatimos esa idea. Consideramos que Marx no es el creador de una filosofía de la historia, que no hay esa filosofía de la historia, que hay textos en los que Marx, además, se opone radicalmente a los que estaban utilizando su obra para fundar una filosofía de la historia. Se opone, en el caso de la polémica sobre el porvenir de la comuna Rusa, en su correspondencia con los comunistas rusos, muy curioso ver que Marx desautoriza precisamente a los marxistas, a los que se decían en ese momento marxistas; ahí pronuncia la famosa frase esa de “yo no soy marxista”. Desautoriza el intento de entresacar de las páginas de *El Capital* una filosofía de la historia, o una teoría general de la historia, o una ciencia general de la historia. Creemos que el propio Marx desautorizó eso, y que lo primero que habría que hacer, a la hora de entender bien la obra de Marx, que nos centramos en *El Capital*, es poner fuera de juego esa pretensión científica y embarcar más bien a Marx como aquel que fue capaz de poner sobre sus pies la investigación sobre una determinada formación histórica, que es el capitalismo y de lo que se ocupó fue de encontrar la ley general que regía el desarrollo general de la sociedad capitalista. Claro, esto es un objetivo mucho más modesto que el que la tradición marxista le había asignado. No encontraríamos en Marx, por tanto, una teoría general de la sucesión de los modos de producción, y en el fondo, una cuestión que discutimos muy largamente en el libro, lo que no encontraríamos en *El Capital* sería una verdadera utilización del método dialéctico. Es verdad, que en *El Capital*, hay bastantes momentos retóricos en los que Marx imita el lenguaje he-

geliano; pero una de las cosas que intentamos demostrar en el libro es que esos momentos son retóricos, y no tienen realmente un trasfondo teórico serio.

*RL: Dos cosas sobre lo que comentas. La primera, ¿Cuál es el objeto de esta ciencia que, según su lectura, Marx está fundando? ¿Qué es lo que particulariza ese objeto que Marx está estudiando? La segunda, si aceptamos que no hay una teoría general de la evolución de los modos de producción en Marx, igualmente, no podemos negar que sí está supuesta una visión de la sucesión de dichos modos para localizar al capitalismo. ¿Qué piensas de eso?*

*CFL:* La primera operación que hace cualquier pensamiento científico es delimitar su objeto de estudio. Lo importante es que, lo que hace Marx, es delimitar muy claramente el objeto que se propone estudiar. El libro se podría haber llamado “teoría general de la historia”, o “las leyes generales de la historia”, pero no se llama así. El libro se llama *El Capital*. ¿Por qué se llama *El Capital*? Porque lo que delimita como objeto de estudio Marx es el capitalismo de la sociedad capitalista. Es decir, que el objetivo de estudio de la obra es mucho más modesto de lo que se ha pretendido. Se trata de estudiar la sociedad capitalista en lo que tiene de capitalista, ni siquiera está dicho que sea el estudio de la sociedad capitalista en general, porque la sociedad capitalista no sólo es capitalista, además de ser capitalista, es sociedad. Y los dispositivos que genera en sociedad, no son los mismos dispositivos que genera el capitalismo. Es más, yo creo que lo que descubre Marx es que los dispositivos que genera capitalismo se llevan bastante mal con los dispositivos que genera la sociedad.

Eso quiere decir que sociedad capitalista es siempre una cosa en cierta forma contradictoria y conflictiva, porque aquello que hace a la sociedad capitalista es incompatible con aquello que podría hacer la sociedad. Es como decir que a la larga, la sociedad tiene muy poco margen de juego bajo condiciones capitalistas. Se puede decir algo así, que la sociedad se asfixia en su cárcel capitalista. Pero eso es tanto como decir que el objetivo que estudia Marx no es ni siquiera la sociedad capitalista, sino aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista, y lo mal que lo pasa la sociedad siendo capitalista. Una vez que ha quedado muy delimitado en qué consiste el capitalismo, está ya dicho que eso puede ser superado históricamente pues, una vez que sabemos cuáles son los límites del capitalismo, sabemos que es lo que tenemos que cambiar, qué es lo que es necesario cambiar, para que la sociedad deje de ser capitalista. Lo que no es verdad, es que en aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista esté



contenido o presupuesto dialécticamente, por ejemplo, una sociedad comunista; eso no es verdad. Eso es una de las cosas que discutimos en el libro. Las leyes que hacen de la sociedad una sociedad capitalista, no llevan necesariamente a un modo de producción distinto. Por eso digo que no hay ley de sucesión entre los modos de producción. Se puede decir que desde luego el capitalismo obliga a la sociedad a vivir en una perpetua contradicción, eso es cierto, en una situación muy conflictiva, muy problemática, eso es verdad; pero no está dicho en ninguna ley que la sociedad tenga que convertirse necesariamente en una sociedad distinta, por ejemplo, la sociedad comunista. Por tanto, si la sociedad comunista alguna vez tiene lugar, no será por alguna ley de la historia, sino será en todo caso por las decisiones políticas y por las decisiones de la sociedad contra el capitalismo. Será más bien una intervención libre en la historia contra aquellos que hace a la sociedad capitalista, capitalista. Es decir, me explico, no hay nada en la sociedad capitalista que le haga estar embarazada o preñada de un futuro comunista; no hay más que ver que, siendo un poco realistas, tal y como van las cosas en el siglo XXI, todo hace pensar, y me parece bastante más probable el fin del mundo que la llegada del comunismo.

El capitalismo es un modo de producción histórico que acabará como acaba todo en la historia, pero me parece bastante más probable que el capitalismo logre destruir la base ecológica del planeta y logre someter hasta las asfixia social a la población, que la cosa acabe en una guerra nuclear, en una guerra civil generalizada, o en el simple agotamiento de los recursos del planeta, de tal manera que se puede decir que el capitalismo morirá, porque todo muere, pero es muy probable que se lleve el mundo por delante. Eso no es necesariamente así tampoco, porque por supuesto puede haber una respuesta social que sea capaz de poner al capitalismo fuera de juego y sustituirlo por un modo de producción más sensato y racional, llamémosle socialismo, llamémosle comunismo, o como le queramos llamar, no necesariamente tiene que ser así. Lo que si creemos es que no hay ninguna ley del capitalismo que lleve a un modo de producción distinto.

*RL: Para continuar con el tema de la ciencia, y luego volvemos con el tema de la transformación de la sociedad. Si Marx funda una ciencia, ¿cuál es el método de dicha ciencia? Visto que uds se separan de la tradición que asume la dialéctica como el método propio de Marx.*

*CFL: Nosotros insistimos mucho en que el método no lo puedes escoger a la carta. Es verdad que Marx no es empirista, pero no es por eso ni mucho menos dialéctico. Y por eso es que yo creo que el*

gran enemigo del marxismo ha sido siempre el historicismo. ¿Cuál es el método de Marx? Nosotros tendemos a ser en este sentido bastante decepcionantes, lo que decimos es que el método de Marx es el método de cualquier otro procedimiento científico, de cualquier otra ciencia, que precisamente la tradición marxista muchas veces despreció como el método de la ciencia burguesa y lo contrapuso a un supuesto método revolucionario que habría descubierto Marx y que encarnaría algo así como la ciencia proletaria, pero eso no es verdad.

Hay que ver una cosa, por ejemplo, en el prefacio de *El Capital*, cuando Marx está contento porque acaba de terminar el primer libro de *El Capital*, lleva tres décadas casi trabajando en ello y por fin está muy satisfecho de su logro, lo que hace es compararse con Galileo. Si ves el prefacio de *El Capital* se compara con Galileo, se compara con Lavoisier; dice que lo que más trabajo le ha costado es el concepto de valor, que el concepto de valor es el comienzo porque es el elemento simple a partir del cual hay que pensar las cosas. La frase de Marx en concreto es la siguiente: “los comienzos son siempre difíciles y eso rige para todas las ciencias” (Marx, 2012:5). Es decir, Marx no está diciendo “he descubierto un nuevo método revolucionario que enmienda la plana a la comunidad científica en general porque voy a cambiarlo todo”, no, no. El dice: “mi caso no es distinto al de Galileo y no es distinto al de Lavoisier”, osea, los comienzos son lo más difícil porque es necesario encontrar el elemento simple. La química nació, por ejemplo, cuando se inventa el sistema periódico, es decir, se hace un catálogo de los elementos simples a partir de los cuales pueden ser construidas las moléculas. La física cuando de pronto se encuentra algo así como el elemento simple sobre el cual se puede construir todo, que se puede decir que es el concepto de masa, fuerza igual a masa por aceleración, ligado pues al descubrimiento de la ley de la inercia, a la explicitación de la ley de la inercia.

No es ningún caso distinto, Marx busca el elemento simple y encuentra que es el concepto de Valor y se encuentra con que, aunque está haciendo lo que hacen todas las ciencias, por tanto no tiene nada de especial, de todas formas tiene tres dificultades. Primero, él no puede hacer como los químicos porque no tiene reactivos químicos, los reactivos te permiten separar los átomos de un compuesto, separar por ejemplo el sodio por un lado y el cloro por otro si estás analizando la sal, con un reactivo lo puedes hacer. Pero él no tiene reactivos químicos, porque él no puede coger a Inglaterra y decir: los obreros los ponemos aquí, los burgueses aquí, y voy a introducir ahora un reactivo, voy a subir los tipos de interés a ver qué pasa, y

mira los obreros se van muriendo... eso no se puede hacer, se están estudiando sociedades no substancias inertes. Segundo, tampoco tiene microscopios. Los elementos simples, los científicos naturales los aíslan con reactivos y microscopios, con lo cual tiene una dificultad extra que no tienen ni los físicos, ni los químicos, ni los biólogos, porque el biólogo tiene un microscopio para encontrar la célula. Dice Marx, el valor es la célula de la economía, pero no se tiene microscopios; cuando no se tiene microscopios no queda más remedio que recurrir como dice Marx a la facultad de abstracción. Por eso dice que los comienzos son muy difíciles, y que la primer sección del capital le ha salido muy abstracta. Pero no es muy abstracta porque tenga que serlo, es muy abstracta porque le faltan los instrumentos, le faltan los reactivos químicos y los microscopios. No es muy abstracta porque en economía el comienzo de la realidad es muy abstracto y tenemos que montar un sistema hegeliano. No, simplemente no tenemos reactivos y no tenemos microscopios, sencillamente, nada más. Es lo que le impone el objeto que tiene que estudiar. Y falta una tercera dificultad, un extra, que no tienen ni los físicos, ni los químicos, ni los biólogos, es que cuando estás estudiando un objeto histórico como es el capital, estás observando relaciones de poder, lo que estás viendo al microscopio de la abstracción son relaciones de poder. Se puede decir que los poderes establecidos no van a hacer ningún favor a esta ciencia. A los poderes establecidos les puede venir muy bien en determinado momento que haya físicos, les puede venir muy bien que haya químicos, que haya biólogos, pero no les viene bien que haya economistas si estos lo que van hacer es mirar al microscopio la sociedad y decir: "mira esta sociedad está hecha de tremendas injusticias", eso no le viene bien a nadie, con lo cual sobra decir que va a ser una ciencia maldita por necesidad. Es lo que decimos en el libro, si los triángulos rectángulos estuvieran hechos de injusticias, los matemáticos estarían todos en la cárcel, porque desde el mismo momento en que descubras el teorema de Pitágoras estarías sacando a la luz una injusticia. El problema es que el objeto que estudia Marx no son triángulos rectángulos, son las relaciones de explotación de una sociedad, y encontrar la ley que rige esa explotación es sacar a la luz una injusticia; eso es tanto como decir que la labor de un verdadero economista que estudie la sociedad capitalista es siempre en alguna forma subversiva para el poder establecido. Eso quiere decir que lógicamente, los economistas marxistas no van a recibir subvenciones, no van a recibir premios, por eso el Premio Libertador fue efectivamente una muy buena idea de Chávez, que fue algo así como decir "vamos a dar los premios que no da el enemigo".

*RL: En su texto uds intentan hacer, podríamos llamar, una lectura republicana de Marx ¿Cuál es esta tradición republicana que uds rescatan para releer a Marx?*

*CFL:* Esto es una pregunta larguísima, es prácticamente el pensamiento conductor, no solamente de este libro, sino de todo lo que hemos escrito. Por resumir. Una vez que has separado a Marx de Hegel, y que has separado a Marx del pensamiento dialéctico, nuestro interés es mostrar que, en cambio, aunque no está muy cerca de Hegel en cuanto a su método, si que está muy cerca en cuanto a sus objetivos políticos al pensamiento de la Ilustración. Claro, en primer lugar, lo que surge es la polémica sobre qué significa pensamiento de la Ilustración. El problema que hay es que la Ilustración habría sido pensada, había sido presentada por la tradición marxista como una superestructura de la sociedad capitalista. Podemos decir que el derecho había sido considerado el derecho burgués, la ciencia había sido considerada la ciencia burguesa, y la ilustración era algo así como la filosofía de la burguesía.

El problema que hay es que cuando te pones a estudiar historia de la filosofía te das cuenta de que también eso es falso. Para nada se puedes decir que la Revolución Francesa, por ejemplo, fuera la revolución exitosa de la clase burguesa. Eso no es cierto. Hay un catedrático muy importante en España relativamente conocido que se llama Anatoní Domènech a quien citamos mucho en el libro, pero también hay una francesa que es la máxima autoridad en el pensamiento de la ilustración y la Revolución Francesa y sobre todo del pensamiento de Robespierre (bueno es la editora de las obras completas de Robespierre en Francia), que se llama Florence Gauthier, la citamos mucho en el libro. Por ejemplo, Florence Gauthier tiene un artículo que me encanta, que está colgado en internet publicado por la revista *Sin Permiso*, traducido con el siguiente título: “La importancia de saber por qué la Revolución Francesa no fue una revolución burguesa”. El título lo dice todo. Y es que demuestra muy claramente que la Revolución Francesa no fue en absoluto una revolución burguesa. Fue una revolución, no solamente anti-feudal, sino una revolución anti-capitalista. Lo que pasa es que perdieron. Eso es tanto como decir que, en el momento que guillotinan a Robespierre, la Revolución Francesa ha acabado. El concepto de fraternidad de Robespierre hizo que se liberaran a los esclavos y él luchó en todo momento contra el trabajo asalariado. Y defendió el derecho a la existencia como el derecho a existir por el mero hecho de haber nacido; algo parecido a lo que se conoce hoy como renta básica, el derecho a que por el mero hecho de haber nacido tengas

algo así como el derecho de existencia cubierto. Eso fue la defensa de Robespierre.

Naturalmente eso es el mayor de los atentados contra las bases del capitalismo que se pueda hacer jamás. Es tanto como decir que el trabajo asalariado será en todo caso una anécdota pero no en todo caso una necesidad. Quien quiera ganar más puede asalariarse –lo podemos pensar así–; pero en cualquier caso si no quieres asalariarte siempre puedes de alguna manera recurrir a ese derecho a la existencia que se supone debería estar cubierto por el objetivo de Robespierre y los Jacobinos a los que representaba. ¿Qué hizo la burguesía? Guillotinar a Robespierre, esa fue la revolución girondina. Por resumirlo en una frase de Domènech, “lo único que la revolución francesa tuvo de burguesa, fue la contrarrevolución”. Esa es la realidad, esa es la tesis que nosotros planteamos, ese es un primer punto.

Una vez que hemos desautorizado la tesis tan querida por el marxismo de que la Revolución Francesa fue una revolución burguesa y que por tanto la Ilustración es algo así como la filosofía de la burguesía, lo que hay que ver es ¿qué relación verdadera tenía Marx con esa Ilustración? La lectura de nosotros es que en realidad Marx es un pensador absolutamente ilustrado, que defiende enteramente los principios de la ilustración, que defiende ante todo la constitución republicana, que defiende ante todo las instituciones que la tradición marxista irresponsablemente consideró instituciones burguesas, tales como las garantías judiciales, la inmunidad parlamentaria, la división de poderes, la presunción de inocencia, todo el elenco de instituciones republicanas, la escuela pública, la sanidad pública, todo este elenco de garantías constitucionales a las que siempre bajo el capitalismo le falta una pata, que es el derecho a la existencia de Robespierre, es decir, la renta básica o algo semejante, o la distribución de la tierra de tal manera que todos sean propietarios donde todos tengan una parcela con la que puedan ganarse la vida *in extremis* –la reforma agraria que preconizó Robespierre–, bueno, todas esas instituciones republicanas, esa idea de ciudadanía universal, fue sin duda alguna la que, a nuestro entender, Marx defiende. Intentamos hacer una lectura de *El Capital* para demostrarlo. Esa tesis la hemos defendido en muchos otros libros; en este lo que queríamos hacer es que la tesis que defendemos, además, también es marxista. Que se puede leer *El Capital* así; y no solamente leerlo, sino que si lo lees así, resulta que te sobran menos trozos que si lo lees de la otra manera, como lo había leído la tradición marxista. A nosotros nos sobran ciertas cosas en *El Capital*, es cierto. Pero es que lo queremos demostrar es que a la tradición marxista le sobraba más de la mitad de *El Capital*.

¿Qué nos sobra a nosotros? Dos detalles económicos. No encontramos manera alguna de formular el concepto de renta absoluta de la tierra, creemos que está mal en *El Capital*, pero es relativamente una anécdota. Y efectivamente, también la ley tendencial de la baja de la tasa de ganancia; pero se trata de una ley que puede ser reinterpretada de muchas maneras; no es que sea falsa, pero tampoco es verdadera. Y por supuesto nos sobran, eso sí, algunos muy famosos textos de Marx que son puras bromas dialécticas. Pero en realidad no nos sobran, lo que decimos es que son bromas dialécticas y ya está. Es verdad que hay una famosa broma dialéctica al final del capítulo sobre acumulación originaria, pero es obvio que es una broma. Además lo más gracioso del caso, es que precisamente es esa broma dialéctica donde dice que el feudalismo era la afirmación, que el capitalismo era la negación y que el comunismo era la negación de la negación; es esa broma dialéctica la que precisamente Marx desautoriza cuando discute con los comunistas rusos, que se autodenominan “marxistas”, y que precisamente Marx les desautoriza. Dice que no se puede utilizar su “esbozo histórico” para fundar “una filosofía de la historia cuya única virtud es que sería suprahistórica”. Les pega un palo muy fuerte. En resumen: en primer lugar rehabilitación de la Ilustración; en segundo lugar, adscripción de Marx al pensamiento de la Ilustración, demostración de que *El Capital* encaja mejor en esas coordenadas; nos queda por preguntar ¿y el famoso hombre nuevo del comunismo en qué consiste? El famoso hombre nuevo guevarista, el famoso hombre nuevo del camarada soviético hijo de padrecito Stalin, el hombre nuevo maoísta de la revolución cultural ¿en qué consiste?

Bueno, nosotros lo que pretendemos es que el famoso hombre nuevo en la cabeza de Marx no era otra cosa que el ciudadano de toda la vida de la Ilustración. Y lo que hace Marx es demostrar que la ciudadanía, la condición de ciudadanía, es incompatible con la sociedad capitalista. Porque en realidad, el presupuesto base de la ciudadanía, pensado por todo el pensamiento de la ilustración, incluido el propio Marx según nosotros, es algo que bajo condiciones capitalistas siempre falta; que es eso que Kant, y Locke y los pensadores más importantes de la ilustración pensaron con el concepto de independencia civil. Un ciudadano tiene que ser no solamente libre e igual ante la ley, tiene que ser independiente civilmente, que quiere decir que no dependa de otro para existir, y precisamente un asalariado es el que necesariamente depende de otro para existir. Eso es tanto como decir que la condición de proletario y la condición de ciudadano no pueden ser compatibles. Y este es el motivo por el que los pensadores ilustrados de derechas, como Kant, negaron el derecho al voto a los asalariados, porque no consideraban que fueran independientes civilmente.

Robespierre también consideraba que la condición de ciudadana y la condición de asalariado eran incompatibles, lo que pasa es que Robespierre era un pensador ilustrado de izquierda y lo que propone es extender la independencia civil al conjunto de la población, y por eso luchó contra la esclavitud y contra el trabajo asalariado. Se ve bien la polémica si se piensa sobre el sufragio censitario y el sufragio universal. Los pensadores ilustrados de derechas razonaban muy bien en realidad, decían: ninguna persona que dependa de otro para existir debe ser considerada ciudadano y por supuesto no debe tener en ningún caso derecho al voto, ¿por qué? Porque si depende de otro siempre va a votar lo que convenga a ese otro. Por ejemplo, lo pensadores ilustrados, bueno, la verdad es que tanto los de derecha y los de izquierda eran todos machistas, consideraron que la mujer no debía votar en ningún caso, porque su cabeza no les daba para otra cosa y pensaban que una mujer siempre dependería del marido, y que por tanto si se otorgaba el derecho al voto a una mujer, las personas casadas votarían dos veces y los varones solteros votarían una sola vez, puesto que la mujer siempre votaría lo que conviniese al marido. Por el mismo motivo se negaban a que los asalariados votaran, porque los asalariados dependen del dueño de la empresa, si una empresa tiene 500 asalariados, ellos votaran lo que convenga a la empresa para no quedarse en paro, entonces el patrón vota 501 vez, una vez por sí mismo y 500 veces por sus asalariados, que siempre votaran lo que le convenga a él porque dependen de él, y como dependen de él a vida o muerte siempre votaran lo que le convenga a él. Eso lo consideraban justo, eran pensadores de derecha pero no eran unos hijos de puta que estaban a favor de la injusticia, ellos pensaban que era mucho más justo que votaran las personas que no fueran dependientes. De tal modo que, por ejemplo, Bill Gates tiene pongamos que 5 mil empleados, según razonaría Kant, Bill Gates estaría votando 5 mil y una vez, y eso le parece muy injusto, Bill Gates que vote una vez, y es verdad que sus asalariados no votan, pero cualquier campesino que no dependa de nadie, votará también una vez, es decir, cualquier campesino que tenga una vaca, un arado y un pedazo de tierra, es decir que sea propietario, votará una vez; con lo cual se puede decir que el campesino y Bill Gates estarán igualados. ¿Es más justo o más injusto? Hombre, desde un cierto punto de vista, desde el punto de vista de derechas es más justo, porque por lo menos no se produce la distorsión de que Bill Gates vote 5001 veces y el campesino sólo una.

La idea de la ilustración de izquierdas, de Robespierre a Marx, es conceder la independencia civil a toda la población, de tal manera que todo el mundo vote, pero eso es tanto como garantizar el derecho de

existencia toda la población. De tal manera que todo el mundo vote sin depender de nadie, porque si no, llegamos al chantaje de todas las democracias europeas, americanas y mundiales, que es, tú votas, pero lo haces aterrorizado por aquellas personas de las que dependes; si la economía va mal, sabes que a ti te va mal, y la única manera de que la economía vaya bien es que las empresas ganen mucho dinero.

En España mucha gente se pregunta, cómo es posible que un partido como el Partido Popular, que está imputado, que está en los tribunales el propio partido como una banda criminal, y que además no solamente está imputado el partido sino todos y cada uno de los cargos públicos del PP, porque son criminales, y muchos de ellos están en la cárcel, ¿cómo es posible que la gente siga votando al PP? Bueno el razonamiento es completamente natural y normal; dice la gente: “vale, son unos mafiosos corruptos, pero cuando vives en la mafia, es mejor aliarte con el mafioso, porque dependes de él, no le vas a llevar encima la contraria”. Por eso la gente vota al PP, porque votan al mafioso del que dependen; ese es el razonamiento de la gente. La frase que más se oye en España actualmente es: vale, la corrupción está muy mal, pero qué tiene de malo la corrupción si genera puestos de trabajo, qué tiene de malo la corrupción si genera crecimiento, qué tiene de malo la corrupción si por lo menos genera riqueza; bueno, es mala, sí, pero por lo menos genera riqueza. Hay gente no corrupta que ni siquiera genera riqueza, pues me quedo con el mafioso que genera riqueza, por muy corrupto que sea. Pero eso es porque tenemos nuestra vida hipotecada, nuestra vida depende enteramente de la mafia. Kant, como pensador de derechas diría que eso no es una democracia, esa gente no debe poder votar, porque es gente dependiente, y siempre va a votar en favor del mafioso.

Vale, no vamos a ser ilustrados de derecha. Pero ser ilustrados de izquierdas es luchar por extender una verdadera condición ciudadana al conjunto de la población, conseguir que la población no dependa de otro a la hora de votar, a la hora de decidir. ¿eso cómo se consigue? No sé. ¿estatalizando los medios de producción? Es una opción. ¿repartiendo la tierra? Es otra opción, unos defendieron eso; por ejemplo, Chesterton, que era un pensador de derechas, defendió que el suelo inglés se repartiera en tantas parcelas como ciudadanos, de tal manera que todo inglés tuviera su parcela y no dependiera de nadie, y si quería vivir muy pobremente con sus huevos y sus gallinas, pudiese subsistir por sí mismo. Eso ya lo convertiría en ciudadano a los ojos de Kant y a los ojos de cualquier pensador de derechas. Es un programa. Actualmente, ¿qué es lo que se baraja?, qué barajan Domènech o Gauthier; defienden la idea de renta básica, que todo el mundo tenga una renta básica que le permita subsistir sin depender de otro. Un tema largo.



*RL: De esta misma lectura republicana que uds rescatan, a parte del concepto de independencia civil que acabas de comentar, están presentes los conceptos de igualdad y libertad. ¿Qué implican o qué significan estos conceptos y cuáles son sus relaciones?*

*CFL:* Bueno, es el lema de la Revolución Francesa, “libertad, igualdad, fraternidad”. Fraternidad no quiere decir que todos nos queramos muchos y somos hermanos y nos damos besos, no es un mensaje sentimental, precisamente es la tercera pata del taburete de la ciudadanía. La ciudadanía es como un taburete, tiene tres patas, si le quitas una, se cae. Lo que decía Robespierre es que no basta libertad e igualdad, falta fraternidad, fraternidad lo que quiere decir es independencia civil. Porque lo que quiere decir es algo así como que los hermanos no dependan de un padre, no dependan de un señor, no dependan de un patrón, de un señor o de un amo, no dependan de un conde, o de un marido, debería haber dicho, aunque no lo dijo.

Es decir, libertad e igualdad, porque sin libertad ni igualdad no hay condición humana, por supuesto, la igualdad es eso lo defienden los derechos humanos, “todos somos iguales ante la ley sin distinción alguna de raza, sexo, condición política, condición económica, etc. etc.”, eso está muy bien, eso lo defiende la declaración de los derechos humanos. Sin libertad sencillamente no hay ley, se puede decir que forma parte del pensamiento de la ilustración el que la ley no puede ser sino la gramática de la libertad; muchas veces la gente se imagina que la ley es una opresora de la libertad, pero claro, eso es porque las leyes son malas, en la medida en que la leyes correspondan a un derecho constitucional que hace referencia a la declaración de los derechos humanos, es todo lo contrario, la ley es la gramática de la libertad. La cuestión es cuál es la verdadera fuente del derecho, porque, claro, las leyes pueden ser relaciones de poder, pero entonces lo que hay son órdenes de tiranos. El problema es que con la idea de ley ilustrada, la declaración de los derechos humanos se dicta precisamente para poder comparar las leyes positivas con la idea de ley, con lo que la ley debería ser. Por eso todas las constituciones comienzan diciendo algo así como “todos los artículos de esta constitución deben ser interpretados en comparación con la norma dictada en la declaración de los derechos humanos”; es la pauta a través de las cuales se pautan las leyes y por tanto la constitución es la fuente de las leyes, cualquier ley debe ser comparada en todo momento con la declaración de los derechos humanos. Y si quieres buscar lo que sería la fuente de la declaración de los derechos humanos, es lo que Kant llamaría la idea de ley, la idea de derecho racional. El principio es el siguiente: “nadie tiene derecho a obligarme a ser feliz a su manera”. Si tú coges ese

principio y lo exprimes como si fuera una naranja en un exprimidor, el jugo que te sale es precisamente lo que debería ser el derecho. Eso es tanto como decir que nadie tiene derecho a obligarme a ser feliz de una manera que yo no quiera, esa es la idea de libertad. Esa es la razón por lo que el derecho no puede ser sino la gramática de la libertad. Nadie tiene derecho a obligarme a nada a lo que yo no haya dado mi consentimiento. Eso es tanto como decir: todo lo que sea compatible con eso, será considerado ley para la ilustración. Tiene por un lado la igualdad, por otro lado la libertad como el presupuesto de aquello que debe ser la ley.

Pero el asunto es que esto son palabras nada más que palabras, si no hay independencia civil, si no hay condición material que garantice el derecho a la existencia, todo eso no son más que palabras escritas en papel. Y es por eso por lo que el derecho se convierte, precisamente, en una superestructura puramente formal de la sociedad capitalista. Porque como el capitalismo arranca siempre la pata de la ciudadanía a la que hemos llamado independencia civil, hace que toda la palabrería de la igualdad y toda la palabrería de la libertad sean sencillamente un papel mojado.

*RL: En la ilustración es común que se fundamente la libertad y la independencia civil en la propiedad, y específicamente la propiedad privada. ¿Cómo leen uds el tema de la propiedad con respecto a las relaciones de poder dentro del capitalismo y su transformación?*

*CFL:* El problema que hay en tiempos de Robespierre es que la independencia civil no se concibe de otra manera que bajo la idea de propiedad. Es decir, los únicos que no dependen de otros para existir son los propietarios, y si no eres propietario siempre dependes de otro. Cierto que esto en tiempos de Robespierre era así, y por eso luchar por la independencia civil, para él, era luchar por el reparto de la propiedad. Esa es la misma idea que tiene por ejemplo la ilustración católica de derechas como el ejemplo que te puse antes de Chesterton. Chesterton fundó un partido en Inglaterra que pretendía ganar las elecciones –no las ganó claro– que era el Partido Distributista, con esto de repartir la tierra. Es decir, repartir la tierra de manera que cualquier británico pudiera tener un pedazo de tierra con el que subsistir. Es la idea de que la única manera de tener independencia civil es ser propietario; propietario de tierras, propietario de medios de subsistencia suficientes para no depender de otro.

La verdad es que no es esta la única solución. Por ejemplo, independientemente de que sea razonable, o conveniente, podríamos convertir a todo el mundo en funcionarios; podríamos imaginar una

sociedad de funcionarios, los funcionarios por definición son vitalicios, no pueden ser despedidos. En realidad un funcionario no es propiamente un asalariado, de hecho no los suelen proteger en los convenios colectivos de los sindicatos. El funcionario es un propietario, un propietario de su función, yo soy profesor de universidad y no me pueden despedir. Me pueden en todo caso expedientar y expropiar mi propiedad, porque yo soy propietario de mi función. Podríamos imaginar una sociedad de cargos y funciones, en lugar de propietarios de medios de producción y de tierra. No sé. Sería una solución.

Claro, repartir la propiedad no es exactamente la idea de propiedad que combate el marxismo. El marxismo combate la propiedad privada de los medios de producción que hipotecan la vida de la población porque van a depender de ellos. Pero no está dicho que el marxismo tenga que ser necesariamente incompatible con la pequeña propiedad de un campesino. Por ejemplo, habría que decir que Stalin generó un desastre humano monumental al expropiar la pequeña propiedad de los campesinos rusos, al acabar con la NEP que había respetado la pequeña propiedad. Es decir, tampoco está dicho que los marxistas, ni los socialistas, ni los comunistas, tengan que ser enemigos de la pequeña propiedad de medios de producción. Sin necesidad de convertir todo en pequeñas propiedades, pues se pudiera hablar como dijimos de una sociedad de funcionarios, o bien de otra cosa. ¿Por qué lo que colectivizamos no es el producto interior bruto y repartimos una renta básica? ¿Por qué no extraemos de los excedentes de producción para la población de tal manera que todo el mundo pueda desconectarse en cualquier momento del mercado de trabajo si así lo desea y vivir por su cuenta? Es otra solución.

Es decir, cuando se habla de la propiedad no estamos hablando del diablo, no debemos pensar eso. Debemos pensar que la pequeña propiedad es compatible con el marxismo, y que además hay bastantes formas de conseguir lo mismo que los pensadores ilustrados ataban al concepto de propiedad por otros caminos. Es verdad que en tiempos de Robespierre no había tutía pero ¿por qué? Porque en ese momento la mayor de la población, el 99% de la población eran campesinos. Entonces, ¿a Robespierre qué se le ocurre? Pues una reforma agraria y repartir la tierra, lógicamente. ¿Pero cómo repartes actualmente en pequeña propiedad una mina de carbón? ¿O una plataforma petrolífera? ¿O una fábrica de coches? No puedes. No puedes repartir y que a cada uno le toque un trozo de fábrica, entonces no hay más remedio que pensar en propiedad colectiva. Y es por eso que Marx opta por la propiedad colectiva, pero eso no quiere decir que esté en contra de la propiedad, más bien está a favor de la propiedad. Lo que dice es que el

capitalismo ha negado la propiedad individual, lo dice precisamente en ese famoso texto que comentábamos antes, en el de la negación de la negación, que el capitalismo es la negación de la propiedad individual, el comunismo es la negación de la negación, con lo cual, al negar la negación de la propiedad individual, restaurará la propiedad individual. ¡Ah! Pero sobre la base de la industrialización conquistada por el camino, y como la industrialización no permite repartir en pequeñas propiedades los trozos de los medios de producción, no hay más remedio que colectivizarlos. Pero no es su objetivo, es que no hay más remedio, es que viene dado así; el objetivo de Marx sigue siendo restaurar el derecho de propiedad. Que es otra cosa que también está muy mal leída en la tradición marxista. El objetivo de Marx es restaurar el derecho de propiedad.

*RL: Dentro de la tradición marxista también se critica la división del trabajo en el seno de la propiedad privada. Pero es verdad –y uds lo afirman en el libro– que no podemos despachar la división del trabajo y la socialización alcanzada hasta ahora. Marx, por su parte, diferencia entre división del trabajo y socialización comunitaria del mismo en el seno de una propiedad distinta. ¿Cómo leen uds el tema de la división del trabajo dentro de la lectura republicana de El Capital que proponen?*

*CFL:* Es el problema que te lleva a pensar en formas de propiedad colectiva o formas de propiedad social. No es un problema fácil de resolver. Es un problema endiablado, además tampoco está resuelto por ninguno de los países que han transitado por la vía del socialismo. Todos lo han resuelto en fórmulas muy eclécticas. Por ejemplo, el libro por el que estoy luchando en el Premio Libertador, *El Metabolismo del Mercado* (Núñez, 2015), plantea páginas y páginas discutiendo este problema. Porque claro, en Nicaragua no lo han encontrado, en Cuba no lo han encontrado, aquí en Venezuela se ha planteado también. Una vez que la división del trabajo es inevitable, es decir, que ya no puedes encontrar personas que hagan todas las facetas de un mismo trabajo para poder subsistir, realmente la división del trabajo es complejísima, pues no hay más remedio que pensar en una propiedad colectiva de los medios de producción. Entonces, efectivamente no tienes más remedio que ir caso por caso. No es lo mismo un campesino que una persona que está trabajando en una industria, que una persona que trabaja en una mina, o una que está trabajando en una universidad porque es funcionario del Estado. No hay más remedio que ir caso por caso e ir resolviendo con fórmulas a veces muy eclécticas y muy precavidas. No hay una fórmula mágica.

*RL: Hay un tema espinoso en las lecturas de El Capital, me refiero al tema de la transformación de las leyes de circulación mercantil en leyes de apropiación capitalista. Aquí surgen varios problemas. Entre ellos, uds. asumen que Marx distingue entre mercado y capital, y postulan que Marx habla desde un modelo teórico, un ideal de Mercado. Pero que de allí no deduce el funcionamiento del capitalismo, sino que esto último es una cuestión histórica. ¿Podrías explicarnos esto?*

*CFL: Yo diría que lo que llamamos sociedad capitalista lo podemos representar en un cruce de tres cosas que son distintas; pero podrían no ser distintas, y según algunas interpretaciones del marxismo no lo son. Por un lado, el derecho (D), la revolución política que comienza con la declaración de los derechos humanos, etc. Por otra parte el mercado (M), y por otra el capital (C). Cuando cruzas estas tres cosas tenemos la mierda que tenemos, está es la basura en la que vivimos, y está es la basura que convierte al derecho en una impostura, y esta es la basura por la que el mercado se convierte en un metabolismo criminal.*

Porque el mercado en principio siempre ha existido y no siempre ha sido una trituradora de seres humanos. Es el capitalismo el que metamorfosea el derecho y el mercado en una trituradora de seres humanos. Y el derecho lo convierte en una estafa, una superestructura engañosa que oculta lo que realmente está ocurriendo. En lugar de centrarse en el lugar donde se cruzan estos tres círculos, hay que separarlos, como si fuera un químico en un laboratorio pero sin reactivos químicos, como decíamos antes; los separamos y a ver en qué consiste el mercado por un lado, en qué consiste el capital por otro, y en qué consiste el derecho. Al ver que son tres cosas distintas, podemos ver qué pasa si se juntan.

Pero eso hace falta pensarlas por separado, y eso es lo que intentamos hacer en ese análisis de *El Capital*. Lo que hacemos es mostrar que Marx, en la primera sección de *El Capital* lo que está haciendo es entresacar el elemento simple con la que funcionaría un mercado que fuera solamente mercado, y ese elemento simple es el valor. Cuando pega el salto a la sección segunda, introduce una cosa que no se deduce de aquí, por más que lo exprimas el mercado no se deduce del capitalismo, porque para eso hace falta una "pauta extraña" que es la fuerza de trabajo; que encuentres de pronto un ejército de población sin medios de producción que no tiene más remedio que acudir al mercado para subsistir. Es decir, de aquí (M) obtienes un concepto que es el concepto de valor, de aquí (C) obtienes el concepto de fuerza de trabajo, y el derecho (D) se forma exprimiendo el concepto de libertad, es decir, nadie tiene derecho a obligarme a ser feliz a su ma-

nera y por tanto aquí se derivan determinadas leyes que son las leyes de la libertad. Estos tres elementos los juntas y te sale la cagada en la que vivimos, la cruda realidad capitalista que destruirá al mundo si seguimos por este camino. Porque una vez que la fuerza de trabajo irrumpe en el mercado, el mercado se convierte en un arma criminal, y el derecho se convierte en una estafa. Entonces ya ni siquiera puedes apelar a los tribunales porque los tribunales en lugar de protegerte lo que hacen es machacarte más. Este es un poco el esquema.

Lo que hacemos todo el rato en el libro es demostrar que Marx sí que separa estás tres cosas todo el tiempo, y que las considera tres cosas distintas. ¿Contra quién? En primer lugar contra la escolástica marxista, que lo que dijo todo el tiempo es que el mercado y el derecho no son más que la superestructura necesaria de la realidad capitalista. Pero claro, para eso hace falta toda una interpretación de *El Capital*, porque es verdad que del paso de la sección primera a la sección segunda hay un paso del mercado al capital, no tenemos *El Capital* aquí, pero yo no puedo entender cómo la tradición marxista lo entendió tan mal, no lo puedo entender; es que yo doy clases de eso y le digo a mis alumnos “cómo es posible, un siglo leyendo esto mal, pero si es que está claro”. Está diciendo Marx: tienes ya las leyes del mercado, tienes el concepto de valor formado, ahora no se entiende por qué hay capitalistas, y entonces, tú economista listillo, Adam Smith, Ricardo, vengan, decidme, sin violar las leyes del mercado ¿cómo surge el capitalismo?; porque el capitalismo no puede surgir más que negando las leyes del mercado y al mismo tiempo cumplirlas, esto es una contradicción. Y entonces dice al final de la sección segunda, “aquí está Rodas, salta”, porque alude a esa anécdota griega de un tipo muy forzudo que dijo que él podía saltar el estrecho de Rodas, decía “bueno si voy a Rodas ya te demostraré que salto”. Claro, le dicen, “aquí está Rodas, a ver cuándo saltas, ¡vamos!”. Es decir, venga economía burguesa, vosotros que decís que el capitalismo no es más que la consecuencia del mercado, aquí está Rodas, venga, a ver qué tal lo haces. ¡No lo puedes hacer!, ¡no lo puedes hacer!

Entonces, ¿cómo lo vas a conseguir? Lo que hace Marx es mostrar –sección tercera, etc.–, el capitalismo no viola las leyes del mercado, ahora bien, tampoco surge del mercado. ¿Qué es lo que ha ocurrido por el camino? Que se ha creado un ejército de personas que no estaba previsto, el ejército de obreros que no tienen otra cosa que hacer. ¿Y dónde se explica esto? En los capítulos últimos del capital del libro primero, sobre la acumulación originaria. ¿Y por qué procedimientos se forma la fuerza del trabajo? ¿A través de las leyes del mercado? No, a través de una carnicería que violó las leyes del mercado todo el rato sin parar durante toda la historia de Inglaterra y en las colonias

durante toda la historia del colonialismo. Es decir, se puso un precio artificial a la tierra, se mató a los indígenas que vivían en ella, al campesinado inglés se le expulsó de sus tierras, no se les permitió regresar, no se les permitió ser campesinos; claro que acabaron en Manchester pidiendo un puesto en el mercado de trabajo, pero ese mercado de trabajo fue construido por procesos históricos que no tenían nada que ver con el mercado. Por tanto, capitalismo y mercado son dos cosas distintas, muy distintas.

¿Esto qué quiere decir? Pues quiere decir que si tienes un proyecto socialista, tendrás que preguntarte ¿cuánto de mercado te puedes permitir en el socialismo sin suicidarte?, ¿cuánto de mercado te puedes permitir en el socialismo sin aniquilar el socialismo? Eso es lo que se están preguntando en Cuba, eso es lo que no han parado de preguntarse aquí en Venezuela, lo que ha sido el problema constante en Venezuela, y es de lo que se trata ese libro, precisamente, *El metabolismo del Mercado*, es un tío nicaraguense, comprometido con la lucha nicaraguense durante toda su vida, tiene 66 años, fue torturado en España, porque tuvo que exiliarse y le pillaron la policía franquista, fue torturado brutalmente en España, y fue torturado brutalmente en Nicaragua cuando regresó porque le pillaron. Por cierto que cuenta que le parecieron peor las torturas en España que en Nicaragua, a pesar de que en Nicaragua le metían una porra eléctrica por el culo. ¡Cómo serían las torturas en España! Bueno, el autor de ese libro (Núñez, 2015), ha trabajado en el gobierno sandinista, y la pregunta que se hace en ese libro todo el rato es ¿qué hacemos con el mercado?, ¿cuánto mercado nos podemos permitir? Está muy claro que no podemos estatizarlo todo y destruir el mercado, ¿qué podemos hacer? ¿cómo podemos encontrar una fórmula mixta entre Estado, mercado y economía privada? Porque no hay más remedio que respetar ciertas zonas de economía privada. Él cita todo el tiempo una frase de Chávez, te la voy a leer porque me encanta, es una cita que para él es el hilo conductor de la respuesta; y sin embargo, a mis colegas del tribunal este libro les parece incompatible con el Plan de la Patria. Dijo Chávez en 1999, nada más empezando: “Tanto Estado como sea necesario, y tanto mercado como sea posible”, y añadió “vamos a gobernar con la mano invisible del mercado y con la mano visible del Estado” (Chávez, 1999:29). Esto para el autor es el dilema con el que se enfrenta cualquier revolución socialista en la actualidad, y yo estoy completamente de acuerdo. Pero para ello hace falta separar muy claramente aquello que te lleva al capitalismo y aquello que te lleva al mercado, son dos cosas distintas. ¿El mercado tiene sus peligros? Sí, por supuesto que tiene sus peligros. Pero no es lo mismo que el capitalismo. Habrá que saber eso, ¿cuánto mercado es posible sin destruir el

socialismo? Me parece muy bien planteado. ¿Qué es lo que dicen? Que esto es un libro que plantea un apaño entre capital y trabajo, que por lo tanto les parece socialdemócrata e incompatible con un verdadero proyecto revolucionario. No voy a discutir, pero es que como vengo de la comisión, se me viene a la cabeza todo el rato.

*RL: En este punto uno podría pensar que, si el capitalismo subordinó al mercado, pareciera tener vigencia la tesis de que se hace necesario transformar propiedad privada, división del trabajo y producción mercantil que son, precisamente, lo que sostiene el metabolismo del mercado subordinado al capitalismo.*

*CFL: Me parece muy bien, pero hay que hilar muy fino en el último asunto, porque hay que preguntarse cuánto mercado puedes resistir. Sí, en Cuba se nacionalizaron las condiciones de producción, y el problema es que luego la economía funciona muy mal. Hay ciertas cosas que es muy absurdo que las decida una planificación estatal en lugar de que las decida sencillamente el mercado. Te voy a poner un ejemplo: ahora mismo no tiene que ser así, pero cuando yo fui a Cuba en el 2005 estaba prohibido contratar payasos para la fiesta de cumpleaños de tus hijos, porque se supone que el payaso debía ser un funcionario del Estado; entonces tú coges y dices “el 7 de octubre va a ser el cumpleaños de mi hijo”, y haces una instancia burocrática al Estado diciendo “me pueden mandar un payaso”, y tres años después, o diez años después, cuando tu hijo ya ni siquiera está en casa, pues te mandan un payaso. Eso no funciona. Claro, si tu coges y pones un cartelito en la puerta de tu casa que diga “si alguien quiere hacer de payaso en la fiesta de mi hijo la pago siete pesos”. Eso ya es mercado, ya es economía privada.*

Ahora bien, ¿realmente es un peligro para el socialismo el que haya payasos, que cobran siete pesos? Eso es una exageración delirante. Yo estoy de acuerdo, socialismo es colectivización de las condiciones de producción. Ahora bien, esa colectivización de las condiciones de producción, ¿es incompatible con ciertas esferas que puedan ser reguladas mercantilmente en lugar de por una planificación estatal? Me parece obvio que es perfectamente posible, ¿hasta cuanto sí y hasta cuanto no? No lo sabemos. Y eso lo que todo el mundo se está preguntando. A mí que no me digan que Chávez no se lo preguntaba, porque esta frase de Chávez es esa pregunta. Tanto Estado como sea necesario, y tanto mercado como sea posible. ¿Cuánto? No lo sabemos. ¿Es que habéis encontrado aquí la fórmula?, ¿Habéis encontrado aquí la solución? Nadie la ha encontrado. ¿La han encontrado en Cuba? Tampoco.



*RL: Si uds separan modernidad y capitalismo, entonces, también colocan a Marx como un pensador moderno. Sin embargo, hay una tradición de pensamiento conocida como decolonialidad que sostiene, precisamente, la unidad entre modernidad y capitalismo, inclusive, la crisis del capital sería la crisis de la civilización moderna. Ahora, ¿cómo sostienen uds esta separación entre modernidad y capitalismo y la lectura de un Marx ilustrado?*

*CFL: Tienes razón, eso es lo que hacemos. Llamamos modernidad a ese momento histórico en el que triunfó el republicanismo. El republicanismo es una cosa muy vieja, de los tiempos de Roma, pero en el momento que parece que triunfa políticamente ese proyecto es el momento en que triunfa la Revolución Francesa, la Norteamericana y la Británica, a las revoluciones que normalmente la tradición marxista denominó revoluciones burguesas. Claro pero como consideramos que esas revoluciones no fueron revoluciones burguesas, es que decimos que el triunfo del capitalismo no es el triunfo de la modernidad. Es más, el capitalismo triunfó contra la modernidad. Y de hecho la prueba de que tenemos razón –porque yo creo que la tenemos, aunque sea un poco obvio decirlo–, es lo que está pasando. Cada vez más se está regresando a la edad media, estamos retrocediendo. El capitalismo salvaje nos está haciendo regresar a la Edad Media. Es decir, los poderes ya no son poderes públicos, ya no son poderes estatales, los Estados ya no pintan nada, ¿qué pinta un parlamento? Nada. Si el parlamento está cogido de pies y manos, está agarrado, esposado, por los poderes económicos. Si en Europa no podemos mover un dedo sin que nos digan que sube la prima de riesgo y que tenemos que cambiar esa ley.*

Los tratados de libre comercio internacionales, tratados supra-estatales que hacen que el poder político, el poder parlamentario, el poder ilustrado, público, el poder de lo público no tenga nada que hacer. Las universidades públicas están siendo colonizadas por las universidades privadas enteramente. Yo soy profesor de una universidad, mi universidad se cae a cachos. Están entrando las empresas privadas, todo lo que era discusión pública en la universidad están siendo sustituidas por negociaciones secretas de grupos empresariales, que deciden qué departamento sirve y qué departamento es rentable, es una vuelta a la Edad Media. Es el fin de lo público y el dominio de lo privado. Ahora lo privado ya no son señores feudales, ahora son grandes corporaciones económicas, pero son mucho más peligrosos que los señores feudales, tiene muchos más poder de destrucción. Además nunca ningún señor feudal tuvo el poder que tienen las corporaciones económicas actualmente.

*RL: Uno podría partir de ese mismo argumento, pero concluir lo contrario. Es decir, lo que dices demuestra que no puede existir un mercado regulado, y por eso hay que trascenderlo.*

*CFL: Es que un mercado regulado es una contradicción. Tiene una cierta forma contradictoria. En esa contradicción te mueves. No hay más remedio. Por eso es tan difícil.*

*RL: ¿Te puedo hacer una broma? Es dialéctico*

*CFL: [Risas] Es que ese es el problema, es que no es dialéctico. Los marxistas cada vez que hay problemas, cuando no podían resolver un problema, decían que era un problema dialéctico y ya está. Pero no habían solucionado prácticamente nada. Lo que habían hecho era introducir una palabreja que sonaba muy bien. Precisamente por eso lo de la dialéctica nunca me ha convencido. Dices que es una broma. Pero durante toda la tradición marxista no fue una broma, fue una solución, todo lo que no sabían resolver decían que era dialéctico. El problema es que la dialéctica luego hay que resolverla. Ahí está, no es tan fácil.*

Ahora bien, los mercados siempre están regulados, el problema es quién los regula. Cuando se dice que no está regulado es porque en lugar de regularlo la población, lo regulan unos hijos de puta que se aprovechan de él. Entonces dicen, que no están regulados, ¡hombre claro que están regulados!, por ti que eres quien te beneficia. Todo aquello que han llamado libre mercado, todo aquello que Inglaterra llamó libre mercado contra el resto del mundo fue el proteccionismo inglés. Todo aquello que Estados Unidos llama libre mercado no es más que el proteccionismo estadounidense. Siempre está regulado, el problema es quién lo regula. Ahora bien, es verdad que mercado significa que la regulación está en jugar con una cierta espontaneidad. Entonces, ¿cuánta espontaneidad y cuánta regulación? Es lo que dijo Chávez, haremos lo que podamos.

*RL: Para finalizar. ¿Cuál es la actualidad de Marx?*

*CFL: Yo me temo que tenía razón Sartre. El marxismo será actual mientras exista el capitalismo. Es que eso es lo malo. Que el capitalismo tiene pinta, no de ser eterno, porque para empezar es imposible que sea eterno, porque el capitalismo necesita crecer a un ritmo vertiginoso todos los días y esto es un planeta finito, no lo resiste. Yo creo que el capitalismo eterno no es, pero eso no quiere decir que no termine con el fin del mundo. Si el capitalismo, nos lleva al fin del*

mundo, entonces el marxismo estará hasta el fin del mundo. Si algún día somos capaces de acabar con el capitalismo, el marxismo dejará de ser tan actual. Fíjate que Marx le escribe una carta a Engels, no recuerdo en qué año, creo que en el cincuenta y tanto, diciéndole: “acabo de encontrar la fórmula para escribir mi obra y creo que en quince días la tendré terminada”, luego se murió sin terminarla treinta años después, y continúa “de todas formas, teniendo en cuenta cómo va la crisis económica, creo que cuando la termine mi obra no valdrá para nada porque ya no existirá el capitalismo”. Ingenuo de él. Él ya pensaba que en quince días acababa el capitalismo, mira lo que tenemos aquí.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Chávez Frías, Hugo Rafael 1999 “Es momento de oír la voz de la nación. Discurso de toma de posesión como Presidente constitucional de la República Bolivariana de Venezuela” en *Hugo Chávez. La construcción del socialismo del siglo XXI: discursos del Comandante Supremo ante la Asamblea Nacional (1999-2012)* (Caracas:EFICEM/Fondo Editorial Willian Lara) tomo I
- Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis 2010 *El orden de El Capital* (Caracas: El Perro y La Rana).
- Gauthier, Florence 2014 (1997) “La importancia de saber por qué la Revolución Francesa no fue una revolución burguesa” en *Sin Permiso* < <http://www.sinpermiso.info/textos/la-importancia-de-saber-por-qu-la-revolucin-francesa-no-fue-una-revolucin-burguesa>>, Acceso 1 de diciembre 2017
- Marx, Karl *El Capital: crítica de la económica política* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores) Vol. 1.
- Núñez, Orlando 2015 *El metabolismo del mercado. Regulación-Socialización-Desmercantilización* (Nicaragua: Anamá Ediciones).

Néstor Kohan

## MARXISMO Y GUEVARISMO

### LECTURAS DESDE LA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA\*

#### PRIMERA PARTE: NUESTRO MARX Y AMÉRICA LATINA

*Roger Landa: Hay una diferencia hermenéutica entre leer a Marx desde Europa y leer a Marx desde América Latina. En otras palabras, el lugar de enunciación cambia la visión sobre el autor y la interpelación que se le hace. ¿Cuál diferencia es esta? Incluso, uno de tus libros se titula Nuestro Marx, ¿es una alusión a esa diferencia?*

*Néstor Kohan: Coincido en lo que vos decís, pero al mismo tiempo hay una paradoja. Porque *Nuestro Marx* es nuestro Marx leído desde las coordenadas de América Latina, coordenadas no sólo geográficas, sino principalmente históricas y culturales, y si se quiere espirituales. Pero, al mismo tiempo, “Nuestro Marx” es el título de un artículo de Antonio Gramsci, que era Italiano y Europeo; de una Europa periférica como lo es la isla de Cerdeña, que no es la metrópolis, no es Berlín, ni es París, es Cerdeña, la periferia de Italia que ya de por sí es un país periférico, pero a pesar de esto es un europeo. Nuestro Marx, enton-*

\* La siguiente entrevista fue realizada en agosto de 2014 sobre la base del libro *Nuestro Marx* (Kohan, 2013), y publicada de forma digital en [Humanidadenred.org.ve](http://Humanidadenred.org.ve). Nota del editor.

ces, es interpelado desde América Latina, leído desde América Latina, buscando en Marx preguntas a partir de nuestra historia, de nuestros problemas. Por ejemplo, un problema, los genocidios, lo desaparecidos, la matanza de los pueblos originarios, todo el proceso de represión y desaparición de la década de los setenta, muy latinoamericano.

Vamos a buscar en Marx, en *El Capital*, a ver si hay una cantera para indagar esos problemas muy nuestros; pero, al mismo tiempo, sin renunciar a las conquistas del pensamiento europeo. Nuestro Marx es también el Marx de Gramsci, porque Gramsci fue el que escribió “Nuestro Marx”. Es, al mismo tiempo, recuperar la tradición latinoamericana, pero también, lo más radical y avanzado del marxismo europeo. Si no, sería el regreso a una visión fundamentalista, pseudomilenarista, a un pachamamismo aparentemente ingenuo, que ha habido en América Latina; por ejemplo en Bolivia, el compañero Fausto Reinaga formado inicialmente en el Partido Comunista de Bolivia, viaja a la Unión Soviética, pero en algún momento pega el viraje hacia el indianismo, y hacia una mirada donde ubicaba al marxismo como un saber puramente europeo, que no tiene nada que ver, incluso antagónico con el saber y la cosmovisión andina, de los pueblos andinos del Sur de Nuestra América. Yo no comparto esa mirada proviniana, falsamente regionalista, atávica, folclórica, que renuncia a las conquistas del pensamiento europeo, de ninguna manera.

Entonces, no se trata de renunciar al pensamiento europeo, sino de recuperar lo mejor que produjo el pensamiento europeo, entre otras tradiciones culturales y principalmente el marxismo, pero, en clave latinoamericana, a partir de nuestros problemas. Recepcionar un saber que nace, no en nuestra cultura, sino en la cultura europea, pero interpelarlo, reapropiarnos de él, resignificarlo, hacerle preguntas, interrogarlo, desde nuestros problemas, esa es la propuesta nuestra.

*RL: Sería lo que llama Raúl Fornet-Betancourt contextualizar, inculturar la filosofía.*

*NK: Exacto. Nosotros descreemos de una teoría, si querés como lo fue la teoría de las ideas de Platón, sin nombre y apellido, donde existe “la idea universal”, como sinónimo de metafísica: un falso universo al margen del tiempo y del espacio, descontextualizado, desencarnado, sin sujeto. El marxismo trataría de una serie de categorías, pretendidamente universales, sin tiempo, sin espacio, sin cultural, sin historia, sin sujetos. Y esto no es un producto de la imaginación, sucedió, la palabrita usada era “aplicar” el marxismo a América Latina. Por eso muchas antologías, de unas he aprendido mucho, las respeto y las quiero, y hasta tuve el honor de figurar en alguna de ellas, se llaman*

el marxismo en América Latina. Yo creo que el gran desafío pendiente es rescatar la propuesta de José Carlos Mariátegui y esa tradición de pensamiento, de empezar a construir un marxismo desde América Latina, o un marxismo militante desde América Latina, un marxismo de Nuestra América, que recupera a Marx, pero con nuestros problemas y nuestros intereses.

Te voy a dar un ejemplo empírico, bajado a tierra. Hay un número importante de supuestos conocedores de Marx, algunos eruditos otros no tan eruditos, que terminan interpretando *El Capital* de Marx como una teoría netamente económica, según al cual el capitalismo prescinde de la violencia, las relaciones de valor y las relaciones de capital tendrían autonomía absoluta al margen de las relaciones de poder y de fuerza entre las clases sociales; y así interpretan *El Capital*, porque es una lectura posible. Bueno, interpretarlo de esa manera presupone una operación quirúrgica, tremenda, que es hacer abstracción –hablo de mi país Argentina– de nuestros 30 mil compañeros y compañeras desaparecidas.

Decir que *El Capital* de Marx no le otorga ninguna importancia a la violencia en la historia, que *El Capital* sólo habla de relaciones de valor y de capital, del mercado y de relaciones de producción, sin poder, sin ejercicio de las fuerzas materiales, sin violencia, sin disciplinamiento, sin vigilancia, sin control, en una relación puramente económica, presupone dejar fuera la historia de Argentina, de Nuestra América, de las dictaduras militares, de los desaparecidos... bueno, yo no estoy dispuesto, creo que teóricamente es ilegítimo, teóricamente es injustificado, además no es deseable y no estoy dispuesto a hacerlo, no puedo leer a Marx prescindiendo de los desaparecidos. Tendría que prescindir hasta de la historia de mi familia, me parece demasiado alienado –utilizando aquí la expresión alienado irónicamente–, leer a Marx borrando a quien lo lee, borrando su historia personal, familiar, comunitaria, colectiva, no podemos interpretar *El Capital* haciendo abstracción de los procesos de desaparición de miles de personas. ¡Desaparecerlos!, no fue una cosa mágica, la gente es asesinada, torturada.

Bueno, ¿el marxismo tiene algo que decir sobre los desaparecidos? ¿o no? Yo creo que tiene mucho para decir. El que esté dispuesto a leer a Marx prescindiendo de eso, bueno, puede ser, yo entiendo que quizá un sueco tenga ganas de verlo de esa manera; no puedo comprender que un argentino, un chileno, un uruguayo, un latinoamericano, se esfuerce en hacerlo así ¡y mirá el esfuerzo que hay que hacer para leerlo así! Es como querer habitar en un país del Caribe, donde lo normal es que haga de 35° para arriba, y prescindir del calor. Podemos hacer el ejercicio, pero a mí no me interesa dejar de lado la historia de

mi pueblo. Si apelo a Marx, no como individuo, sino como tradición política, es a partir de la historia de nuestros pueblos. ¿Cómo voy a prescindir de la conquista de América? ¿Cómo voy a prescindir de los 70 millones de indígenas asesinados? ¿Cómo voy a prescindir de nuestros 30 mil desaparecidos? ¿Cómo voy a prescindir de la historia de los golpes de Estado del siglo XX? y a partir de allí, dejando todo eso de lado, ir a leer *El Capital*; no digo que no haya gente que lo haga, pero a mí no me interesa.

*RL: En Nuestro Marx también rescatas el concepto de fetichismo. La discusión en torno a este problema se plantea desde dos polos teórico-prácticos. De un lado, están quienes ven el fetichismo como una dinámica sin sujetos, como una dinámica de cosificación, de dominación, pero desdibujando al sujeto, como por ejemplo el estructuralismo. Del otro lado, están quienes colocan el acento en la pura conciencia del sujeto, afirmando que es la conciencia la que permite superar las relaciones de dominación. ¿Cómo ves esta discusión y cuál es el rescate que haces de la teoría del fetichismo de Marx?*

*NK:* La riqueza que tiene la teoría del fetichismo es que permite dar cuenta de los dos polos al mismo tiempo. Ni es sólo la teoría de la falsa conciencia, como han dicho algunos que han interpretado la teoría del fetichismo que figura en *El Capital* simplemente como la prolongación madura de lo que en su juventud Marx había denominado la teoría de la ideología. Fetichismo sería otro nombre para la teoría de la ideología; ideología entendida aquí como falsa conciencia, como obstáculo sistemático, como error que persiste. Si el fetichismo es simplemente otro nombre diverso para el mismo proceso ideológico, sería un proceso puramente subjetivo, cultural y de conciencia; serían los velos en la visión, que basta correrlos para ver diáfananamente cómo transcurre el proceso de la realidad, sería una reducción puramente subjetivista de la teoría del fetichismo. El otro polo es el que vos describiste, decir que el fetichismo no es un proceso de ideología, no es solamente un proceso epistemológico, un obstáculo al conocimiento, sino que tiene que ver con ciertos fundamentos automáticos del mercado y de la economía, al margen de los sujetos, que se le imponen a los sujetos, como un fenómeno puramente objetivo.

Creo que la riqueza de Marx –y valga la dificultad de esta teoría para comprenderla– es que da cuenta de ambos arcos de problemas al mismo tiempo. Permite entender la lógica mercantil, que es una lógica anónima, impersonal que se impone sobre las personas, entre comillas automática, con piloto automático, permite compren-

der estos procesos mercantiles hoy en el siglo XXI más exasperados que nunca, nunca hubo tanto desarrollo mercantil como hoy en día. Pero, al mismo tiempo, permite entender los fenómenos subjetivos, los fenómenos de la conciencia, los fenómenos culturales. La teoría del fetichismo es una herramienta fundamental para dar cuenta de los procesos de hegemonía, los procesos culturales, los procesos de mercantilización de la vida humana, de muchos fenómenos y procesos distintos, algunos más objetivos y otros más subjetivos. La teoría del fetichismo permite explicarlos y articularlos.

En los saberes académicos tradicionales –que son los que estamos acostumbrados a tratar porque son los que se enseñan en las universidades– esos procesos están escindidos. Por un lado, están los *estudios culturales*, que sería la versión de la escuela de Frankfurt, pero con antibióticos, sin el filo crítico, [RL: *de la crítica sin lo crítico*], exactamente, una mirada suave, en sordina, descafeinada, *light*, de la cultura, los medios de comunicación y la industria del entretenimiento. Por un lado están los estudios culturales, como fenómeno puramente subjetivo, culturales, ideológicos. Por otro lado, está la teoría económica. Algunas tendencias nos hablarían de la mundialización financiera, otros que dicen que la burbuja financiera responde a la economía real y ponen más énfasis en la producción, otros en el intercambio. Pero tanto en la teoría económica por un lado, y en los estudios culturales por el otro, están escindiendo, separando, dividiendo, lo que es una totalidad articulada de relaciones. La teoría del fetichismo permite superar esa unilateralidad de los saberes consagrados en la academia. Por eso es tan incómoda, por eso la teoría del fetichismo suele no ser enseñada en su profundidad, no se enseña a fondo en filosofía, no se enseña a fondo en teoría de la comunicación, menos que menos se enseña en economía política, no se sabe dónde clasificarla, ¿a qué disciplina de estudio pertenece? ¿a qué objeto de estudio académico pertenece la teoría del fetichismo? Nadie sabría responder, ¿Por qué? Porque la teoría del fetichismo presupone la crítica de la parcelación del saber universitario, presupone la crítica de ese dualismo, de esa separación, de esa escisión de saberes en factores aislados, donde por un lado va la cultura, el cine y al industria del entretenimiento, por otro el funcionamiento del mercado, el PIB, las tasas de inflación, como fenómenos separados. La teoría del fetichismo permite entender todo eso como una totalidad articulada.

*RL: La fragmentación del conocimiento se expresa en la educación pero va más allá de la enseñanza académica. Una de las críticas que se le hace a la teoría del fetichismo es el uso de la categoría de totalidad. Niegan la posibilidad de pensar desde la totalidad –que es una categoría central en*



*Marx-, y niegan la posibilidad de pensar el capitalismo como proceso de totalización. ¿Cómo pensar desde la categoría de la totalidad? ¿Es válido pensar desde la totalidad?*

NK: Las corrientes post-modernas han insistido durante un cuarto de siglo, para utilizar una expresión de Toni Negri en un carta a Félix Guattari, si no recuerdo mal dice que: “la totalidad es siempre la del enemigo”; hablar de totalidad siempre es caer en las redes del enemigo. Algunos otros han dicho, haciendo un jueguito de palabras muy tramposo, totalidad siempre implica totalitarismo; ¡no!, no significan lo mismo, totalidad y totalitarismo ¿quién dijo que son homologables? El totalitarismo puede implicar una dominación, el intento de dominación de la totalidad de la vida humana, pero no toda concepción de la totalidad tiene que ser totalitaria. Ese jueguito de palabras, aparentemente tan ingenuo, ha tenido un papel a partir de 1979 en adelante, cuando Lyotard escribe sobre la post-modidad, diciendo que entraron en crisis todas de las grandes narrativas. Las grandes narrativas de la historia son las que presuponen la categoría de totalidad, eso entro en crisis, Lyotard, 1979. De allí en adelante, al menos en el campo de la filosofía, se ha insistido en esa tesis que no comparto. Renunciar a la categoría de totalidad es renunciar a la posibilidad de criticar al sistema capitalista, y es conformarse con las pequeñas parcelas, las pequeñas conquistas, las pequeñas reformas. Que son un consuelo; frente a los duelos no está mal el consuelo, pero implica aceptar la impotencia como el único horizonte posible.

El rechazo de la noción de totalidad es político, no es académico, ni epistemológico, ¡es político!, tiene una fecha a nivel de consagración en los estudios filosóficos en 1979 con Lyotard, pero también tiene una fecha de nacimiento, que es anterior. Su nacimiento es en mayo de 1968, cuando la gran rebelión juvenil. Se tomó como símbolo la del mayo francés, cuando hubo en ese momento otros movimientos mucho más radicales, como el movimiento alemán, que fue mucho más duro y mucho más radical. No es casual que a los líderes del mayo francés no les pasó nada, hoy día son diputados tímidos del Partido Verde, mientras que a los líderes de ese movimiento estudiantil alemán les pegaron un tiro en la cabeza, como a Rudolf Dutschke, o, la suicidaron, como Ulrike Meinhof. En ese movimiento del Mayo del 68, que se tomó como símbolo de rebeldía, no se pudo tomar el poder, el movimiento popular, juvenil, rebelde, no logró derrocar el capitalismo. Entonces los “filósofos”, en el peor sentido de la palabra, sacaron como falsa conclusión de que era imposible ir por el cambio total del sistema, había que conformarse con las pequeñas reformas. Hicieron de necesidad, virtud; de lo que hay, pegaron el salto inválido

e injustificado a lo que debe ser. Y entonces, como no pudimos, sacaron como conclusión, no debimos. La famosa fábula de las uvas están verdes, como no las puedo comer, “mejor, no me interesan, están verdes”; ¡no!, el problema es que no las puedes comer ahora.

Entonces, hicieron de la impotencia un programa filosófico, y porque no pudimos en ese momento histórico, ellos dijeron nunca vamos a poder y no debemos aspirar a cambiar el sistema, sólo tenemos que aspirar a cambios puntuales, fragmentarios, parcelarios. Y terminaron reduciendo, o reclamándole a los movimientos sociales, que se quedasen en reformas puntuales; las mujeres tienen que luchar únicamente contra el patriarcalismo, las minorías afrodescendientes contra el racismo, las juventudes contra el poder de la gerontocracia, y así seguido. Entonces, le reclamaron a los movimientos sociales que se quedaran en reclamos puntuales. Pero fue producto de una impotencia. El abandono de la categoría de totalidad no tiene un origen al interior de la filosofía, tiene un origen político, y expresa lo que los filósofos suelen denominar la falacia naturalista: partir de lo que es y pegar el salto inválido a lo que debe ser; se partió de una impotencia política y se la transformó en programa filosófico. Cómo no pudimos, entonces no debimos. Y de ahí nos dijeron que aspirar a cambiar la totalidad del sistema, siempre implica caer en totalitarismo. Yo creo que un cuarto de siglo después, tenemos que hacer un balance de eso, no podemos seguir repitiendo alegremente que el mejor de los mundos posibles es el micro clima de cada movimiento social.

*RL: A propósito de esta discusión, hablemos del problema de la correlación de fuerzas. Es verdad que en todo proceso de transformación, si no existe la correlación de fuerzas adecuadas, no se avanza. Pero no es menos cierto que en nombre de dicha correlación, se han puesto amarras a más de un proceso social. ¿Qué piensas de esto? ¿Cómo analizas la discusión sobre la correlación de fuerzas?*

*NK:* Es verdad que uno no puede cambiar las cosas cuando tiene ganas por arte de magia, y que la realidad no es tan transparente, ni se sujeta tan fácilmente a nuestros deseos. Es verdad eso. Creo que hay un visión ingenua de pensar que las cosas pueden cambiar sólo cuando se tienen ganas. Pero también es cierto que las correlaciones de fuerzas van cambiando cuando el campo popular toma la iniciativa. En el caso venezolano, por ejemplo, si no hubiera habido un levantamiento popular como el de Chávez, ¿se hubiese avanzado lo que se avanzó? ¿Hubiese existido la revolución cubana si a Fidel Castro y sus amigos no se les hubiese ocurrido asaltar el cuartel Moncada? Seguramente no hubiera habido condiciones para hacer nada; y así para atrás. En

cada proceso de cambio se dispara la chispa cuando hay un intervención colectiva de una subjetividad histórica. El fetiche de las condiciones objetivas, en general, tiende a ser una mirada conservadora de los procesos sociales. Sin desconocer que en la dinámica histórica está la iniciativa subjetiva y las condiciones del contexto, siempre el contexto demarca, quieras o no. Pero los procesos de cambio empiezan siempre con alguien que toma la iniciativa, y que podría no haberlo hecho. No se deriva del contexto el hecho de haber tomado la iniciativa. El asalto al cuartel Moncada es decisión de un grupo que decide dar ese batacazo. La insurrección militar de Chávez, si no la hubiese hecho, no se hubiera desatado el movimiento bolivariano, por lo tanto no hubiera habido elecciones, por lo tanto tuvieran la misma Venezuela petrolera bipartidista de la cuarta república.

Yo creo que los grandes cambios de la historia en última instancia responde a la participación popular en un proceso donde la iniciativa es fundamental. El corazón del marxismo tiene que ver con la iniciativa popular. Para mí, aunque no sea yo el que lo invente, el que lo plantea es Antonio Gramsci, ¿cuando habla de quién? de Lenin, dice: “no busquen la verdadera filosofía de Lenin en los textos de filosofía de Lenin”, y se queda ahí. Preguntemos ¿por qué? Por respeto, porque era un gran admirador de Lenin, era un leninista, pero hay algo que no dice ¿por qué? Porque los textos de Lenin a veces no son los mejores. Sobre todo el más conocido que publicó en vida que se llama *Materialismo y empirio criticismo*, texto de 1908, donde Lenin es pre-kantiano, no sólo pre-hegeliano, sino pre-kantiano, un materialismo muy ingenuo, sensualista, empirista. Después escribió algo formidable, infinitamente superior, que son los *Cuadernos filosóficos* donde él anota críticamente la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pero no los publica en vida sino se publica póstumo.

Gramsci entonces, que yo no sé si llegó a leer los *Cuadernos filosóficos* para corroborarlo, pero por lo menos leyó lo publicado por Lenin, dice que ahí no está la filosofía de Lenin. ¿Y dónde está? Su filosofía está en la teoría de la iniciativa popular. ¿Y qué nombre adquirió esa teoría que se la hizo tan famosa, y después se la utilizó como un cliché, elástica, que sirve para explicar todo? La teoría de la hegemonía. En el corazón de la mirada leninista está la teoría de la hegemonía, ¿y cuál es su propiedad teórica? Que ubica en el centro de la historia la iniciativa popular, la intervención subjetiva. ¿Esa intervención subjetiva opera descontextualizada? No, de ninguna manera, opera en un contexto histórico; pero sin intervención subjetiva no hay cambio social. Gramsci, sus tres mil páginas escritas, dispersas, que nadie sabe bien cómo ordenarlas, uno de los ejes con los que se podría ordenar está en los *Cuadernos de la Cárcel* –que son, para mí, clave

para entender todo el marxismo—, específicamente en el Cuaderno número 13—que está en el tomo V de las obras de Gramsci editado por la editorial Era de México—, hay un capítulo que se llama “Análisis de situación y relaciones de fuerza”, que es el concepto que vos usaste. Pero Gramsci no lo usa como pretexto para no avanzar, no, ahí está la clave del marxismo; porque el poder y la política son relaciones. Este hombre, si hacemos cronología, se adelantó cuarenta años a Foucault; todo el mundo dice “a partir de Foucault el poder ya no se concibe como una cosa sino como relaciones”, es la gran innovación de Foucault, por lo menos allá en Argentina siempre se dice eso. ¿Dónde lo plantea Foucault? En un libro que se llama *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*.

Entonces, Foucault inaugura la mirada del poder, relacional, que deja atrás los dinosaurios marxistas que creían que el poder es una cosa que se toma, que a partir de allí se tiene una visión autoritaria, estatalista, vertical, jerárquica de la sociedad. En cambio una mirada más libertaria del orden social, más abierta, no tan cristalizada, se debería apoyar en Foucault, en su concepción del poder como relación expresada en *Vigilar y castigar*. Antonio Gramsci, cuarenta años antes que Foucault y cincuenta años antes de la moda del post-estructuralismo y el post-marxismo, en los *Cuadernos de la Cárcel*, en el cuaderno número 13, cuando comenta los textos de Lenin sobre qué es una situación revolucionaria, sobre en qué condiciones se da una revolución, se pregunta: ¿la podemos hacer cuándo tengamos ganas? ¿o hay condiciones? Sí, hay condiciones, lamentablemente es así, si no, sería la lámpara de Aladino, que la froto, pido un deseo y transformo la sociedad. Lamentablemente la historia no es tan transparente, tiene opacidades, la realidad tiene resistencias a nuestros cambios. Entonces, Lenin, pensando no para la academia sino para ver cómo cambiamos el mundo, dice que tiene que haber condiciones, objetivas, subjetivas, etc. Bueno, Antonio Gramsci trata de sistematizar todo eso, en el cuaderno número 13; que si no recuerdo mal es de 1932-1933, osea, mínimo cuarenta años antes que Foucault. Y ahí plantea que el poder y la política son relaciones, no son cosas, son relaciones; se adelanta a Foucault cuarenta años, el marxismo se adelanta al post-estructuralismo mínimo cuarenta años.

En realidad, Gramsci sistematiza lo que ya venía diciendo Lenin; y Lenin, a su vez, quería interpretar lo que decía *El Capital*. Es decir, quien inicia esta mirada de el poder a partir de una lógica de relaciones y no de objetos, es Marx en *El Capital*. ¿Por qué puede Marx construir esa mirada relacional del poder? Porque se apoya en la lógica dialéctica de Hegel. Allí es cuando Lenin dice que quien no estudie a fondo la Lógica de Hegel no va a entender nada de *El Capital*. Y todo

el mundo dice “¡Ay es que le tenía mucho cariño a Hegel!” ¡No! Es que el poder, para Marx, son relaciones. ¿Y de donde sacó esa teoría de las relaciones? De la teoría relacional que Hegel plantea, discutiendo a Aristóteles, en la *Ciencia de la lógica*. Podemos hacer una larga genealogía de una teoría del poder a partir de las relaciones, donde las condiciones no son un pretexto para frenar los cambios, sino que las condiciones son el contexto donde se da el proceso de cambio, pero la clave, la dimensión fundamental es la intervención subjetiva. Y se puede demostrar empíricamente en la historia. Me parece que hay en ese núcleo de Gramsci, que sintetiza esta larga tradición desde la *Ciencia de la lógica* de Hegel y de *El Capital* de Marx, los textos de Lenin, etc.; allí está el núcleo duro del marxismo, el análisis de las situaciones como relaciones de fuerzas.

Ahí estarían las pistas de las preguntas que vos me hacés. ¿Qué pasa que los procesos de cambio te invocan las condiciones como pretexto para no avanzar? Bueno, puede ser una manipulación política, de decirle a los más radicales “bueno, muchachos, tranquilos, cálmense, es que no hay condiciones”. Pero es que las condiciones también se modifican, se modifican a partir de la intervención subjetiva. ¿En qué texto Marx también plantea esto? En las *Tesis sobre Feuerbach*, donde dice que los viejos materialistas burgueses del siglo XVIII, Holbach, Helvetius, Diderot, etc., los materialistas de la Revolución Francesa, decían que el ser humano es producto de las condiciones sociales, el individuo no está aislado, somos producto de nuestros contextos. Marx lo acepta en las *Tesis*, pero también dice que es verdad que el ser humano interviene sobre sus condiciones, no es pasivo. No estamos solitos en nuestro ombligo, no hay un sujeto demiurgo absoluto de la realidad, sujeto igual a dios, sujeto liberal o cartesiano, es el sujeto que critican tanto los post-modernos y los post-estructuralistas, es verdad que ese sujeto quedó viejo, ese sujeto no existe. El sujeto siempre es relacional, contextualizado, producto de una tradición, nace en el seno de una comunidad. Pero el sujeto no es pasivo, si logra organizarse, si logra operar colectivamente, si tiene una estrategia que parte de un análisis del contexto histórico, puede intervenir y modificar las condiciones. Entonces, conclusión política, ¿hay que quedarse cruzado de brazos por las condiciones políticas? No, es falso. Sí, se pueden producir cambios en la historia a partir de una intervención subjetiva; como el asalto del Moncada, el levantamiento de Chávez, y muchos otros. Unos salen bien y otros salen mal. Porque la historia, a diferencia de lo que muchos dicen, no te garantiza el final feliz como las películas de Hollywood. Hubo modificaciones subjetivas que cambiaron el tablero y que generaron posibilidades de transformación; y hubo

intervenciones subjetivas que terminaron en una tragedia, en una represión feroz, mataron a miles. ¿Quién sabe cómo termina la historia? La historia está abierta.

*RL: Inmediatamente vinculado al tema de la transformación de las condiciones objetivas, está el tema del sujeto revolucionario. Aún hoy existe una tensión en la concepción y construcción de ese sujeto para la transformación. Por un lado, hay quienes afirman que únicamente el obrero, el clásico proletariado industrial, es el sujeto revolucionario por excelencia, porque es quien vive más directamente las condiciones de explotación, y es históricamente el sujeto por excelencia. En el otro extremo están quienes afirman la pluralidad de sujetos, representados en la actualidad por los movimientos sociales, y desechan al obrero como sujeto, afirmando una supuesta desaparición del mismo. ¿Cómo interviene en esta discusión?*

*NK: Yo creo que ese argumento, el primero que dijiste, que el obrero es el que principalmente padece condiciones de explotación. Hoy en día, como el capitalismo se ha generalizado tanto, y a subsumido, no sólo territorio geográfico, sino en ámbitos de relaciones sociales y naturales, no queda nada al margen del capitalismo, todo está mediado y manchado por el dinero y mediado por el mercado; es el conjunto de la población mundial la que padece el capitalismo, no es sólo el proletariado industrial. Así que ese viejo argumento del padecimiento, un argumento si se quiere moral, porque son los que más sufren, son los que están “destinados a”... hoy en día la población entera está sufriendo el capitalismo. Hoy en día, la inmensa mayoría de la población padece y padecemos –en primera persona– el capitalismo. Eso en primer lugar.*

*En segundo lugar, ¿desapareció el sujeto? Yo creo que no desapareció el sujeto, se multiplicó, ahora cada vez hay más sujetos potencialmente anti-capitalistas. ¿Desapareció el proletariado? Creo que ese es un tema que habría que discutir empíricamente. Porque los que han decretado –como un decreto filosófico de París– que desapareció la clase obrera, me parece que tienen una mirada muy localista, muy regional, no miran el planeta, miran sus ciudades. Un ejemplo, Tony Negri. Así como en la década de los sesenta tenía una mirada obrerista, donde los obreros era el único protagonista de la historia, ¿y cuál era su criterio? Las ciudades del norte italiano. Su criterio era muy local, porque no miraba el conjunto del planeta; y sigue siendo demasiado localista, demasiado provinciano. Los que dicen que desapareció la clase obrera no toman en cuenta que China y la India, entraron al mercado mundial de una manera catastrófica; entraron*

a fuerza de trabajo. En términos relativos pudo haber disminuido la clase obrera, quizá, en la periferia de París, Venecia, o en Detroit. Pero si tomás en cuenta el conjunto del planeta, incorporás en esas cuentas empíricas al proletariado chino que son miles de millones de personas, yo no estaría tan seguro de aquella tesis, habría que sacar las cuentas. El tema es que se relocalizó el capital. Entonces, si uno ve el mundo desde una ventada en una universidad en París, o al norte de Italia, y cree que lo que ve por la ventana es el mundo, es una cosa. Ahora, si uno ve el mundo en serio, habría que repensar si de verdad desapareció la clase obrera.

Yo tengo la sospecha de que no desapareció nada. Porque todo, el grabador con que estamos grabando la conversación, el lugar donde estamos sentados, la ropa con la que nos estamos cubriendo, todo es producto del trabajo humano, alguien lo hizo. Quizá se hizo en Taiwán, se hizo en Corea, muy lejos de donde tenemos esta conversación. Si miramos a nivel mundial, no creo que desapareció la clase obrera. ¿Es el único protagonista de la historia? No creo. Porque como te decía, el capital se fue expandiendo y comenzó a castigar a otros segmentos también. Esos otros segmentos también son parte de una alianza mundial potencial contra el capitalismo. Por eso creo que el sujeto se multiplicó.

Ahora, todos los sujetos que padecemos de manera diferencial las relaciones sociales capitalistas, ¿estamos en pie de igualdad? No creo. Porque aunque todos lo padecemos, aunque potencialmente todos somos aliados, no tenemos la misma capacidad de lucha y la misma capacidad de confrontar. Yo no creo, por ejemplo, que las minorías sexuales tengan la misma capacidad de lucha que tenga la clase obrera que maneja las grandes industrias de medios de transporte. ¿Es un sujeto qué existe, el de la diversidad y variedad sexual? Sí existe. ¿Tiene capacidad de confrontación? Sí tiene capacidad de confrontación. ¿Son peligrosos? Bueno, yo creo que su grado de peligrosidad no es el mismo que el de la clase obrera, la clase obrera te puede parar un país, puede parar la producción, el funcionamiento del sistema. Yo no sé si las minorías sexuales, con todos sus reclamos absolutamente legítimos, tiene la capacidad de detener el capitalismo, de meterle un palo en la rueda, de molestar e incomodar en la reproducción del capital. No creo que tengan la misma capacidad de lucha. Así podríamos hablar de otros sujetos, potencialmente anti-capitalistas, pero que no tienen la misma capacidad de confrontación. Creo que lo que habría que plantearse es una gran alianza, una gran articulación, un gran frente, contra-hegemónico, anti-capitalista, anti-imperialista. Y habría que discutir allí adentro si todos los sujetos que integran ese frente tienen la misma capaci-

dad de aglutinar, de convocar al resto de las víctimas –si queremos utilizar un término ético–.

Por ejemplo, Ellen Meiksins Wood, que es una pensadora norteamericana, marxista, ella tiene un libro llamado *Democracia contra capitalismo. Por la renovación del materialismo histórico*, y plantea este argumento: no todos los potenciales adversarios del capitalismo tenemos la misma capacidad de aglutinar a los demás, y organizarlos, darle una estrategia, de decir: “ahora vamos todos para el mismo lado, golpeemos todos juntos contra el capitalismo, al mismo tiempo”. Con nuestra diversidad de reclamos, porque no es lo mismo el reclamo por la opresión sexual, que el reclamo por la opresión étnica, que el reclamo por la opresión lingüística (una nación que es obligada a hablar en el lenguaje de otra). El capitalismo les pega, los tortura, los ilegaliza. ¿Son aliados potenciales contra el capitalismo? Sí, obvio que son aliadas potenciales. ¿Tienen la misma capacidad que tiene la clase trabajadora de confrontar contra el sistema? Yo pienso que no tienen la misma capacidad. Y no tienen además la capacidad de aglutinar al conjunto, mientras que la clase trabajadora, mantiene al menos en términos potenciales, la capacidad de aglutinar y convocar a todos los excluidos, a todos los explotados y explotadas. Eso en términos genéricos. Ahora, si desapareció o no, hay que discutirlo con los números en la mano. Pero para esa discusión hay que tomar el planeta, todo el globo entero.

Pero es verdad que junto a la clase trabajadora hay otros grupos que también confrontan, y pelean, y resisten. El mundo de los pueblos indígenas, por ejemplo, que no es exactamente el del obrero asalariado. ¿Cómo hacerlos confluír? Bueno es el proyecto de Mariátegui, no es un descubrimiento de los post-modernos o del post-estructuralismo. Mariátegui en 1928 ya se planteaba en los 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ¿cómo hacer confluír a la clase obrera moderna sindical, con partidos revolucionarios, y con el mundo indígena? ¿Cómo hacemos confluír la tradición y la vanguardia, la continuidad con el pasado y lo nuevo, en un frente común contra el capitalismo? Se lo planteaba Mariátegui, marxista peruano, 1928, todavía ni nacido los pensadores post-estructuralista. Entonces el marxismo viene reflexionando sobre esto hace mucho tiempo, no es un invento de la academia de París, o de Nueva York. Es un tema central de la tradición marxista. ¡Ah! Que a Mariátegui nadie lo conoce, bueno eso es un problema para discutir la colonialidad del poder y del saber, y de porque un marxista peruano no lo lee nadie. Pero si hubiese escrito en Londres o París lo lee el mundo entero. Ese es otro problema. Pero el marxismo lo viene reflexionando hace muchas décadas.



*RL: Esto plantea otro tema álgido, que es el de las condiciones para articular la diversidad de los sujetos, potencialmente anti-capitalistas como dices. ¿Cómo generar alianzas y llegar a un consenso sobre una base material común?*

*NK: Antes que continúes la pregunta, presupuesto central: para poder unirnos, tenemos que entender que tenemos un enemigo común, y para eso en el terreno de la filosofía tenemos que apelar a la categoría de totalidad. Si no podemos apelar a la categoría de totalidad, nunca vamos a poder identificar un enemigo común, por lo tanto nunca nos vamos a poder unir. Por eso es tan importante lo que preguntabas al inicio. La categoría de totalidad no es una cuestión de nostalgia hegeliana, sino que es imprescindible para poder identificar un enemigo común a escala planetaria, por lo tanto unirnos todos y todas a escala planetaria contra ese enemigo común. La noción de totalidad es política, no sólo epistemológica.*

*RL: Bien. Esto nos lleva al tema, dentro del marxismo, de la construcción de una hegemonía desde abajo. ¿Cómo ves esta construcción, esta articulación? ¿Que opinas en los enfoques que dan peso al tema del consenso desde el lenguaje en la construcción hegemónica?*

*NK: Laclau, como es compatriota mío tengo derecho a criticarlo. A mí me parece que el gran defecto de esa interpretación de la hegemonía es que, primero, reduce la hegemonía a construir puro consenso; entonces, construir hegemonía es construir puro consenso. Primera aclaración, la hegemonía no es puro consenso. Gramsci, que es de donde sacan la noción de hegemonía, a mí me parece que no lo han leído completo; que han tomado una noción y la resignifican. Así como Negri vive repitiendo la palabra comunismo, cada diez renglones aparece siete veces la palabra comunismo, entonces mientras más repito la palabra más comunista soy; no creo, porque el significado de comunismo que le dan es que, vos y yo nos juntamos esta noche para cocinar y ver una película, y somos comunistas... es no estar aislados, sino juntos. Es una noción muy elástica, muy indeterminada de comunismo. Con hegemonía pasa lo mismo. Utiliza la noción de hegemonía, que suena bien, que seduce rápidamente, porque apela a una mirada flexible y no ortodoxa del marxismo, pero la recontrasignifican. Que no está mal, pero habría que ver si responde al espíritu revolucionario y anti-capitalista de esta tradición de pensamiento.*

Entonces, cuando la reducen a puro consenso, desconocen que Gramsci le dedicó el cuaderno diez –Gramsci escribió 33 cuadernos en la cárcel, 29 propios y 4 de traducción–, el cuaderno diez se lo dedicó

por completo a criticar a la principal figura del pensamiento burgués italiano del momento que era Benedetto Croce, que era una figura que representaba a escala europea cierta tradición reformista; y ese cuaderno se lo dedica a criticar completo a Croce, ¿con qué argumento? Croce escribe varios libros y en ellos reconstruye la historia de Europa, ¿cuál es el problemita? Es muy culto, pero el problema es que hace toda la historia de Europa como si en Europa no hubiera habido guerras, como si Napoleón no hubiera invadido a nadie, como si no hubiera habido un sólo muerto, y entonces la historia de Europa es la historia de la expansión del espíritu de la Libertad, y de la razón y la convivencia humana y de la civilización; es la mirada que aún está impuesta, que Europa es la mirada de la civilización. Pero no es así; esta gente no esperó a Hitler para asesinar, viene matando gente hace mucho tiempo. Entonces, Gramsci le critica a Croce el concebir la historia europea como el despliegue de un espíritu de la libertad, osea en la expansión del puro consenso, y para eso se presupone –le dice Gramsci críticamente a Croce– obviar, ocultar, dejar de lado, los momentos de coacción, de violencia, de ejercicio a la fuerza material, y utiliza la expresión “los momentos donde la historia se cocina con el hierro y con el fuego”.

Todos esos momentos tan dramáticos, como por ejemplo, las guerras Napoleónicas, el capitalismo se expande invadiendo y matando, luego vienen las constituciones, los parlamentos, y todo lo que nos dicen, pero primero te matan. Gramsci dice que esta parte no te la cuentan y reduce la historia Europea al puro consenso. Entonces, hegemonía no es puro consenso. El cuaderno entero, son como 100 páginas, lo dedica entero para demoler la teoría de la hegemonía como sinónimo de puro consenso ¿Ernesto Laclau, no conoce esto? No sé. Entonces será ignorante, tramposo, manipulador, uno no lo sabe. Pero eso no es Gramsci; porque es todo lo que Gramsci cuestiona y critica.

Segundo argumento de como Laclau manipula a Gramsci. Laclau dice “la dialéctica es pura retórica”, para la teoría de la hegemonía tal como la hace Laclau, que hace un licuado entre Gramsci, Derrida y el último Whittgenstein, ¿y qué le sale? Que no existen las verdades, que todos son juegos del lenguaje, que todos son discursos que bailan y coquetean entre sí sin posiciones de verdad, que no tenemos un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, todo es lenguaje y todo es válido, todo es equivalente. Se olvida que Antonio Gramsci, como le gustaba mucho el teatro, en sus escritos juveniles hacía crítica teatral, y había criticado el teatro de Luigi Pirandello, que era un escritor de teatro italiano.

¿Qué le criticaba a Pirandello? El reducir la dialéctica a pura retórica. No es lo que opinaba Gramsci. En sus críticas Gramsci dice “la

dialéctica no es sinónimo de retórica, la dialéctica no es puro relativismo cultural, no todas las verdades son equivalentes, hay una jerarquía entre lo verdadero y lo falso y el marxismo defiende la verdad contra la falsedad, no todo es equivalente, sí hay un criterio para distinguir la verdad de la falsedad". Entonces, no confundamos dialéctica histórica con relativismo cultural o nihilismo. Laclau, como quiere hacer un Gramsci a la medida de la post-modernidad, dice "no, para Gramsci no hay verdad, todo es un juego de lenguaje, no se puede distinguir lo verdadero de lo falso". Estas dos observaciones, primero, ni hegemonía es puro consenso, segundo, ni dialéctica histórica es puro nihilismo y relativismo cultural.

Ahora bien, habiendo separado aguas entre Laclau y Gramsci. ¿Cómo hacemos para articular una serie de alianzas entre todos los sujetos potencialmente capitalistas si no es a partir de la cultura? Yo creo que la cultura es fundamental. Claro, no sólo la cultura, al capitalismo hay que enfrentarlo en todos los terrenos. La Revolución Bolivariana lo tiene bastante claro, combinando el consenso, el lenguaje, pero también el ejercicio de la fuerza material. Si el proceso Bolivariano no tuviera las fuerzas armadas, Estados Unidos ya hubiera plantado la bandera acá hace rato, en lugar de Simón Bolívar tendríamos a algún símbolo de Hollywood. Entonces, la hegemonía es consenso y es ejercicio del esfuerzo material, es resistencia también por medios no pacíficos. ¿Cómo articular a todos los sujetos potencialmente anti-capitalistas a escala mundial? Bueno, articulando demandas heterogéneas en un proyecto común. Diversidad no es sinónimo de fragmentación, y para mí el post-modernismo describió algo real, que es la heterogeneidad de la cultura contemporánea, hay una diversidad muy grande de movimientos sociales. Eso que describió el postmodernismo ¿es mentira o es verdad? Es verdad. La descripción que hace no es mala. El problema es que de eso, se extrajo un programa filosófico y se dijo: la fragmentación es el mejor de los mundos posibles, porque garantiza el pluralismo, la tolerancia, los juegos del lenguaje, y pretender articular ese arco multicolor es sinónimo de totalitarismo, que haya un sujeto que hable en nombre de los demás, que haya verticalismo, sustitucionismo y 20 mil palabritas descalificadoras. Describió algo que es real, el capitalismo tardío, el capitalismo contemporáneo, globalizado, fragmenta, dispersa, deslocaliza los territorios sociales, no hay grandes empresas, fábricas con diez mil obreros. ¿Qué hizo el capital para castigar a la clase trabajadora? dispersó las fábricas, tercerizó la producción. Por ejemplo, este carro: el vidrio se hace en México, esto en la India, esto en Paquistán, el asiento en Argentina, la goma se hace en Brasil y todo se ensambla en Corea. Entonces, es muy difícil que el trabajador del vidrio haga una alianza y pelee con el que

fabricó la manija y que juntos, a su vez, se alíen con el que ensambló. Se dispersó a la clase trabajadora a nivel mundial, entonces el post-modernismo dio en la tecla al describir esa dispersión, pero dice que eso es muy bueno, que ese es el mejor de los mundos posibles porque garantiza el pluralismo. Nosotros pensamos, en cambio, que esa dispersión obstaculiza la resistencia contra los empresarios, porque es muy difícil ponerse de acuerdo con los trabajadores del sur de Corea o con los de Paraguay o los de México en la frontera con Estados Unidos ¿cómo nos ponemos de acuerdo para resistir todos juntos contra la misma empresa que fabrica diversas partes de un auto en diferentes partes del Mundo?, es muy difícil que coordinemos entre todos. Entonces, la dispersión no es sinónimo de pluralidad, la diversidad no es lo mismo que la fragmentación, entonces nosotros defendemos la diversidad y estamos en contra de la fragmentación, defendemos el pluralismo pero estamos en contra de la dispersión. El post-modernismo homologa todo eso, y Ernesto Laclau es uno de los principales, y lo más peligroso es que lo hace en nombre de Gramsci, por eso la gran trampa, porque muchos creen que es el último grito del pensamiento progresista, y para mí en realidad es el grito de la derecha.

## SEGUNDA PARTE: EL HUMANISMO DEL CHE GUEVARA

*RL: Ernesto Che Guevara es una de las figuras más polémicas de la historia revolucionaria del Tercer Mundo. Su uso como ícono ha rayado en varias ocasiones hasta el mercantilismo que tanto combatió. Para ti, ¿qué significa el Che y su pensamiento? ¿Qué recuperas de él?*

*NK:* En primer lugar, para mí, el Che, aunque como individuo lo mataron hace casi medio siglo, su pensamiento es contemporáneo. Por eso vinculo esta respuesta sobre el Che con algo que nos quedó pendiente, ¿a qué llamamos filosofía contemporánea? Porque en la filosofía académica se denomina contemporáneo a una sola corriente de pensamiento muy pequeña, es el post-estructuralismo francés, el post-marxismo de Laclau, el post-modernismo y se ubica al Che y a toda la tradición revolucionaria como algo viejo, previo a la filosofía contemporánea, que lo podemos reivindicar románticamente, como buena gente, con buenas intenciones, pero que no tiene nada que ver con el pensamiento contemporáneo. Pregunta ¿a qué le llamamos pensamiento contemporáneo? ¿Quiénes son los propietarios de la filosofía contemporánea? Y la respuesta sería, los que creen que el sujeto ya no existe, que estalló en mil pedazos, que hay crisis del sujeto y que por lo tanto para tener un pensamiento acorde con nuestra época no hay que plantearse una alternativa contra la totalidad del sistema capita-

lista, porque ya no habría un sujeto para enfrentar esa totalidad de ese sistema. Por lo tanto, el Che Guevara queda viejo.

Nosotros pensamos que no. Primero, ¿es sólo el Che una franela o un póster? ¡No! Pero de todas maneras, no habría que despreciar a la gente joven que se coloca una franela con la cara del Che, porque es preferible a que se ponga esa franela y no con el símbolo de McDonald's o de la bandera de Estados Unidos. El sólo hecho de poner la cara del Che es un indicativo, pequeño, por ahora inofensivo, pero buen gesto. Estaría bueno acompañar eso de una profundización de quién era este personaje, a qué tradición pertenecía, sobre todo cuáles eran sus ideas, su proyecto. No murió de gripe, de cáncer, de muerte natural, murió asesinado. Estaría bueno saber ¿por qué lo asesinaron? ¿Por qué luchaba? ¿Era marxista? Lo que veníamos conversando antes de prender la grabadora, es que lo que se conoció fue al Che que echaba tiros, heroico, abnegado, solidario, sacrificado, pero no se conoce que llegó a esa decisión de vida producto, entre otras cosas, de estudiar el marxismo. Esta conversación surge porque venimos de conversar con Orlando Borrego, colaborador del Che Guevara, quien puede contar de primera mano sobre él porque, además de que escribió varios libros, tiene el testimonio porque participó, no se lo contaron, fue protagonista de muchos grupos de estudios sistemáticos de *El Capital* de Marx, que estudiaron junto al Che Guevara varios compañeros, entre otros Orlando Borrego (Kohan, 2009 y 2014). Es más, cuando el Che se va de Cuba, le deja como regalo a Borrego su ejemplar de *El Capital* dedicado de puño y letra, que ahora está en el Centro Che Guevara de la Habana.

Entonces, ¿qué ideas tenía el Che? Bueno, tenía una mirada convergente, no creo que haya sido una copia o un calco, sino una mirada original, heterodoxa, desde América Latina sobre el marxismo que convergía y converge con el marxismo más radical de Europa. Pero no hace la copia tropical de una versión europea, sino que hace una mirada propia, local, a partir de otras realidades y que llega a punto de conclusiones que por otras vías, otros idiomas o en otros contextos, pensadores europeos muy radicales habían llegado a las mismas conclusiones. ¿Qué pensadores europeos? Por ejemplo Antonio Gramsci, por ejemplo Georg Lukács, y varios más. ¿Y cuáles eran esas conclusiones? Punto uno, el Socialismo económico únicamente no nos interesa, luchamos contra la miseria y la explotación; pero al mismo tiempo luchamos contra la alienación y la enajenación. El Socialismo y el Comunismo, además de ser un proyecto de repartir bienes materiales, tiene que ser necesariamente –y socializar los medios de producción– una nueva cultura, una nueva filosofía de vida, un nuevo modo de convivir entre las personas.

En el caso europeo ¿quién había planteado esas cosas? Por ejemplo Rosa Luxemburgo, que le escribió una carta a uno de los principales biógrafos de Marx, Franz Mehring, y le dijo lo siguiente... parece escrito por el Che Guevara, pero lo escribió Rosa Luxemburgo 11 años antes que naciera el Che Guevara, Rosa Luxemburgo le escribió esta frase a unos amigos “El Socialismo no es un problema de cuchillo y tenedor”, osea de comida, de hambre, el Socialismo no es simplemente que la gente no tenga hambre. Eso es el gran presupuesto, obviamente, queremos que la gente no tenga hambre, que este satisfecha a nivel material; pero principalmente el Socialismo es un movimiento de cultura, dice Rosa Luxemburgo en esa carta de 1907. Es una grande y poderosa concepción del mundo, no es solamente un problema de cuchillo y tenedor, es un movimiento de cultura, una gran concepción del mundo.

Te comentaba fuera del grabador que lo mismo había escrito Marx en el *18 Brumario de José Luis Bonaparte* ¿Cómo se define las clases sociales? Dice Marx: por sus intereses económicos, por su modo de vida y por su cultura; cuando sus intereses económicos, su modo de vida y su cultura llevan a las clases sociales a enfrentarse entre sí de manera hostil, se constituyen como clases sociales; sin estas dimensiones no son clases, son un conglomerado de gente, pero no clase. Para ser clase, para ser sujeto, hay que tener conciencia de esto, de los intereses propios, del modo de vida y de la cultura, y del enfrentamiento con el enemigo.

¿Qué otros pensadores europeos desarrollaron esta concepción? Antonio Gramsci se cansó de repetir que el Socialismo tiene que ser una gran reforma intelectual y moral. El Che Guevara en América Latina también llegó a esas conclusiones, lo dijo en otro lenguaje cuando afirmó “el socialismo económico, solamente, no alcanza”. Hay, junto a los estímulos materiales para que la gente sea revolucionaria y se porte bien –usando una imagen infantil–, tiene que tener estímulos morales, la mejor pedagogía la del ejemplo, no sólo la del discurso, sino que el pueblo vea en la práctica de sus dirigentes, jugársela, jugarse el pellejo, compartir la sabiduría, la miseria, el hambre, vivir con el pueblo. Entender que *El Capital* habla de economía pero habla de la lucha de clases. ¿Qué más? Tener una mirada del Marxismo no eurocéntrica. El Che tiene un artículo “Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana”, larguísimo el título. En algún momento dice: bueno somos marxistas, como en la física un físico sería discípulo de Einstein, nosotros somos discípulos de Marx; aunque no compartimos la mirada que Marx tiene sobre Bolívar, dice el Che Guevara en 1960. Se anima a discutirle al maestro sus erróneas apreciaciones sobre Bolívar. Una mirada crítica de Marx, el marxismo

está en su método, no solamente en sus afirmaciones históricas, que en alguna metió la pata Marx.

Bueno, ¿por qué estudiar al Che? Porque, fundamentalmente, es una alternativa frente a los socialismos que se derrumbaron, es una alternativa contra el capitalismo, contra el mundo mediocre que nos plantea la televisión, el modelo de Miami, palmeras, playas y carros muy caros. Frente a ese modelo que nos presenta la tele, el Che nos dice que nuestra alternativa es otro modelo de vida, pero también es una alternativa ante los países del este. Porque ya antes que cayera la URSS, el Che había vaticinado que eso no tenía mucho futuro. Entonces, cuando ya nadie se acuerda de los viejos dirigentes de los países del este, la gente joven del mundo rebelde, en Venezuela, en Argentina, en Colombia, México, pero también en Japón, en Palestina, en Libia, va con la cara del Che, incluso en Estados Unidos; entonces el Che es un símbolo de la rebeldía siglo XXI.

*RL: Algo que resalta en la figura del Che es su convicción por la importancia del estudio, y la relación, la unión que establece, en su propia vida, entre teórica y praxis. ¿Qué me puedes decir al respecto?*

*NK:* A él siempre le intereso la teoría. Yo recuerdo que Armando Hart Dávalos, compañero, amigo personal del Che, cofundador del Movimiento 26 de Julio con Fidel, primer ministro de educación de Cuba, el responsable de la campaña de alfabetización que eliminó el analfabetismo en Cuba, atribuía a los argentinos en general cierto interés por la lectura y el estudio. Y ayer, a Orlando Borrego –a quien entrevistamos juntos– insistía con esto, “uds los argentinos que leen mucho”... es una imagen folclórica desde afuera, porque no es que los argentinos leen mucho, uno no le dice nada a los compañeros cubanos. Pero, en realidad, no es parte de la cultura colectiva del país; algunas corrientes y algunas personas. El Che particularmente era muy interesado en eso.

Yo lo pude comprobar porque me fui a Córdoba haciendo una investigación, Córdoba es una provincia del interior de Argentina donde el Che vivió en la adolescencia, porque tenía problemas de asma; y dio la casualidad que el Che fue a vivir a la casa contigua donde vivió uno de los principales ideólogos de la reforma universitaria de Córdoba de 1918, Deodoro Roca. El Che llegó a Córdoba en 1943, si no recuerdo mal, tendría 15 años; Deodoro Roca se había muerto en 1942, lamentablemente no llegó a conocerlo personalmente, pero sí se hizo muy amigo del hijo, Gustavo Roca, que Orlando Borrego también conocía. Eran dos jóvenes de 15 años, y Gustavo lo dejaba entrar a la biblioteca de su papá, de Deodoro, que era una biblioteca muy impor-

tante, porque este hombre había intentado hacer una síntesis muy *sui generis* de marxismo, de psicoanálisis, del pensamiento de Nietzsche, ya desde la década de 1920. Los temas clásicos, que se van a poner “de moda” en la década de 60, en Europa con el mayo francés, este intento de cruzar a Marx con Freud, y ver la civilización contemporánea como represora, que Herbert Marcuse –gran teórico de la escuela de Frankfurt–, venía reflexionando sobre eso, y ese discurso crítico y radical se difunde como reguero de pólvora en los sesenta... Marcuse ya estaba exiliado en Estados Unidos, vuelve a Berlín, tiene conferencias masivas con los estudiantes rebeldes, y habla de Marx y de Freud, y del Che Guevara. Pero todos esos discursos que empiezan a circular en los sesenta: Henry Lefebvre que también cruza Marx con Freud y Nietzsche, con una mirada humanista, anti-fetichista, contra la burocracia, contra la tecnocracia. Todos estos discursos que se ponen de moda en la década de los sesenta, y que acompañan las grandes rebeldías de la época, Deodoro Roca en Argentina, los venía bosquejando en la década del veinte, aislado del mundo. El tipo no había salido nunca de Argentina, ni siquiera a la capital. Y el Che Guevara, por casualidad absoluta, por ese azar de la vida, cayó a vivir al lado de esa casa, se vinculó con el hijo, y se nutrió en gran parte de esa biblioteca. Yo tuve acceso a esa biblioteca porque hice un libro sobre el pensamiento de Deodoro Roca y me metí en su biblioteca, y vi los libros que había leído el joven Guevara. Entonces, mucho antes de conocer a Fidel Castro, mucho antes de la Revolución Cubana, el Che ya tenía esas inquietudes, que le llegaron por vías muy diversas, pero una de ellas fue esa biblioteca, donde aparecía Marx, aparecía Freud, aparecía Nietzsche; Nietzsche leído no en clave nazi anti-semita, sino en clave crítica de la cultura.

Después a los 17 años, dos años después de este primer encuentro, se pone a elaborar un diccionario de filosofía, no a leer, a escribir, a los 17 años; osea, un personaje interesante ¿no? Cualquier joven a los 17 años, en el mejor de los casos, se pone a estudiar, no a escribir un diccionario. Y entre las notas y los artículos monográficos que empieza a escribir el Che –no el Che, en esa época era el joven Ernesto Guevara–, hay una palabra que es marxismo, otra que es dialéctica, otra que es Freud; y bueno, se pone a leer biografía de estos pensadores. Hay una inquietud teórica, un muchacho de 17 años que se pone a bosquejar un diccionario de filosofía, cruzando discursos que al día de hoy en el 2014 todavía cuesta cruzar, realmente era un joven con características muy singulares.

Después están sus famosos viajes por América Latina. También por los famosos azares para en la casa de Hugo Pesce, en el Perú, médico comunista, que era otro personaje muy especial porque en



1929 –cuando Ernesto Guevara tenía un año de vida nada más– se hizo la primera conferencia comunista de Suramérica, como una reunión internacional de los comunistas de América Latina, no de Rusia, ni de afuera. Se hace en Buenos Aires, ilegal, si no recuerdo mal, porque en las actas sale que se juntaron en Uruguay para despistar a la policía, pero en realidad se juntaron en Buenos Aires. José Carlos Mariátegui, el gran pensador del marxismo en Perú, pero uno de los más renovadores, según las malas lenguas del barrio es el fundador del marxismo en este continente, porque antes de él habían otros que habían leído a Marx, lo habían traducido al español, como el pensador socialista Juan Bautista Justo, que fue el primer traductor de *El Capital* al español, como pudo, en 1898; no traducía plusvalía, sino supervalía, etc., pero como pudo intento traducir a Marx. En 1870 en México habían traducido el manifiesto comunista. Eran traductores de Marx, pero no utilizaban el marxismo como método, como concepción del mundo. El primero que realmente empieza a apropiarse del marxismo en clave latinoamericana, a resignificarlo de acuerdo a las preguntas nuestras, a cruzarlo con las culturas de los pueblos originarios de América Latina, es José Carlos Mariátegui. Bueno, Mariátegui tenía problemas en una pierna, se la habían cortado, tenía pensado ir a Buenos Aires a ponerse una prótesis, no pudo, se enfermó mucho y se murió en 1930. Pero envió dos trabajos a esta primera conferencia de los comunistas de 1929, uno se llamaba “Punto de vista anti-imperialista”, digamos, el corazón del marxismo latinoamericano, contra el imperialismo británico, contra el imperialismo yankee. Y el segundo trabajo que envió se llamaba “El problema de las razas en América”; ¿qué pasa con el marxismo? ¿es de blanquitos o es de todo el mundo? Los pueblos originarios, ¿tienen derecho al marxismo? ¿o el marxismo es algo ajeno? Es un debate que aún hoy día sigue generando chispas, imagínate en esa época. Él no puede viajar porque está muy enfermo; pero envía dos delegados, uno de ellos se llamaba Julio Porto Carrero, el otro se llamaba Hugo Pesce, médico, comunista del Perú, delegado de Mariátegui. Por esos azares de la historia, con una mochila en la espalda, que se va de mochilero, no para hacer revoluciones –vamos a ser sinceros para desmitificar–, se va a pasear, porque sino, parece que el Che fue un guerrillero comunista desde el jardín de infantes. No, se va como cualquier joven rebelde que tiene ganas de viajar, con la mochila al hombro, de manera iconoclasta, de manera no estructurada, en fin. Caen en la casa de Hugo Pesce, y es más que probable que Pesce, al joven Guevara y a su amigo que se llamaba Alberto Granados –que está retratado en al película *Diario en motocicleta*–, les haya hablado a estos jóvenes inquietos, rebeldes, con ganas de nutrirse de teoría

revolucionaria, sobre todo Ernesto que venía con estas lecturas previas de la casa de Deodoro, muy probablemente él les haya dado para leer a Mariátegui. En la película ponen que le dio el libro; yo creo que no hay pruebas, pero uno puede sospechar que, para cualquier persona común, haber sido delegado de Mariátegui, en la primera conferencia continental de los comunistas, además que no la convocaba ningún gobierno, no era institucional, era una conferencia clandestina de militantes revolucionarios. A Hugo Pesce le debe haber dado mucho orgullo que lo hayan elegido como delegado a esa conferencia, que debía tener todo el clima y todo el sabor, la seducción de la clandestinidad. Y más una persona como Mariátegui, que no era ningún burócrata mediocre y gris, era un tipo brillante. Entonces, a través de Hugo Pesce, no es difícil imaginar que el joven Guevara se nutrió también de la escritura de José Carlos Mariátegui. Ya tienes dos fuentes que ninguna de las dos proviene del marxismo europeo. Uno es Deodoro Roca, que hace toda esta síntesis del marxismo en clave culturalista, anti-imperialista, de la reforma universitaria de Córdoba, donde Rubén Darío y su Oda a Roosevelt, que desafía al imperialismo en clave cultural; José Enrique Rodó, que escribe el Ariel, también profundamente anti-imperialista, defendiendo por oposición contra la civilización del dólar, mediocre, rescatando la juventud latinoamericana. Entonces, tanto ese Deodoro Roca que cruza el anti-imperialismo cultural del modernismo, esa corriente que se estudia como puramente literaria cuando en realidad era política y cultural, profundamente anti-imperialista; muchas veces se le ha criticado por su aristocratismo, porque en su poesía se hablaba de los cisnes y del parnaso griego... pero en realidad era su manera de criticar el predominio mercantil que estaban imponiendo los norteamericanos en todo el continente. Entonces, a través de ello, le llega al joven Guevara el marxismo con anti-imperialismo cultural; donde la cultura latinoamericana es el gran escudo contra la dominación imperialista, y que lo vamos a encontrar en la obra madura del Che. Por otro lado, a través de Hugo Pesce, el pensamiento radical y heterodoxo de José Carlos Mariátegui. Todo esto antes de conocer a Fidel Castro.

Después viaja a Bolivia, donde ve una experiencia de revolución desde abajo, hecha por los mineros y los campesinos, donde por segunda vez, después de la revolución mexicana se logra derrocar y destruir al ejército burgués, que no es un tema menor en las revoluciones. La primera vez que le pudimos ganar al ejército burgués fue en México con Villa y Zapata. La segunda vez fue en Bolivia, y el joven Guevara vio esa revolución, pero que es cooptada por la burguesía del Movimiento Nacionalista Revolucionario, el MNR, y

termina maltratando a los pueblos originarios; una revolución que era popular, campesina y minera, termina maltratando a los pueblos indígenas. Entonces, en su diario de viaje el joven Guevara dice que la Revolución de Bolivia es la revolución de DBT, que era el insecticida que estaba de moda en esa época, con el que se mata los mosquitos, etc. porque, a los indígenas, las minorías blancas, los roseaba con insecticida, porque supuestamente era una raza menor, llena de piojos y de pulgas, y los trataban peor que a un animal porque ni siquiera a un animal se le tira insecticida. Entonces, al joven Guevara le golpea mucho esa humillación de los pueblos originarios, que lo hace una revolución supuestamente popular. En su diario de viaje le dice la revolución del insecticida, en su estilo muy típico, muy irónico para marcar distancia y decir que esta no es la revolución por la que luchamos.

Entonces se va nutriendo, mitad por azar, mitad por sus viajes, mitad por lecturas, mitad por sus inquietudes, de una mirada marxista heterodoxa, donde se cruzan fuentes que no están en los manuales clásicos de la Unión Soviética que eran predominantes. Se cruza el modernismo cultural, heredero de Rubén Darío, de José Ingenieros, de Rodó, resignificados juntos con Lenin, por Deodoro Roca; la obra de Lenin *Imperialismo fase superior del capitalismo* de 1916, Roca lo cruza con la poesía de Darío, con el Ariel de Rodó, con la prédica de Ingenieros del hombre mediocre, con los manifiestos de Leopoldo Lugones en su etapa juvenil donde decía “¡paso a los jóvenes, abajo los viejos mediocres!”. Con todo ese cruce, el joven Guevara se nutre del anti-imperialismo cultural, de una tradición originaria de América Latina, no es una copia de ninguna corriente europea. El mayo francés después vuelve famoso muchos de los núcleos político-culturales que acá, en nuestro continente, se habían planteado medio siglo antes. “¡Ah! Pero yo no sé donde queda Córdoba” “Yo no sé qué pasó en la reforma de 1918” Eso es un problema de ignorancia. Pero cincuenta años antes que el mayo francés, en Nuestra América se planteaban los mismos temas.

Te doy un ejemplo empírico, se hizo famoso en el mundo universitario que el mayo francés cuestionaba la figura del examen; el examen es un instrumento de control, de dominación y de disciplinamiento al movimiento juvenil, “examen=servilismo=burocracia”, pintada famosa del mayo francés, que en todo el planeta se le rinde culto, ¿dónde la pintaron? En París. En 1930, o 1929 no recuerdo ahora, Deodoro Roca escribió *Palabras sobre los exámenes*, diciendo el examen es servilismo, es domesticación, son los profesores los que deberían rendir examen y no al revés. Se adelanta 38 años a esa consigna famosa del mayo francés. Se adelante 46 años al texto de Foucault, *Vigilar y cas-*

*tigar*, donde habla del examen como un instrumento de subjetivación disciplinaria, como un dispositivo disciplinador de la gente. Deodoro Roca, con menor densidad teórica que Foucault, con menor prestigio que el mayo francés, ya lo venía planteando en Córdoba, medio siglo antes. Por problemas de eurocentrismo eso no se conoce. Parece que los europeos descubrieron que el examen es malo y los rebeldes de América Latina copiamos eso. No señores, es al revés, en América Latina se planteó medio siglo antes, esa nueva pedagogía crítica. ¡Ah! Pero nadie conoce quién es Deodoro Roca.

Bueno eso responde a otros problemas, pero se puede comprobar con los documentos que en América Latina se planteó eso. El joven Guevara se nutre de eso. Entonces, el marxismo rebelde del Che, por el cual todos se acuerdan, ¿por qué sigue generando libido? ¿por qué el Che sigue generando deseo? ¿por qué el Che sigue moviendo esa inquietud que aparece en toda rebeldía, hasta en el pueblo palestino la figura del Che Guevara?... las rebeliones africanas, el Che... los jóvenes africanos hacen lío, el Che... en el sur de Corea hay movilizaciones, la figura del Che... lo inmigrantes de Estados Unidos se rebelan contra la policía, aparece la figura del Che... en España descreen del sistema parlamentario, porque en el fondo gobierna el Rey, y aparece la figura del Che en las movilizaciones. ¿Por qué el Che aparece en todos lados? Porque expresa, condensa muchos sueños, múltiples y heterogéneos que se sintetiza en el marxismo más rebelde. En su formación teórica se nutrió de un montón de fuentes heterodoxas que las sintetizó como pudo.

La expresión más famosa de él, el hombre nuevo, tampoco es un invento de él. Nadie lo conoce, pero los especialistas sí lo conocen, él toma esa expresión de que el socialismo no sólo tiene que socializar la riqueza, las fábricas, sino construir una nueva subjetividad histórica, la adopta de un pensador argentino, que ni siquiera era de la capital, era de un pueblito del interior, que se llamaba Anibal Norberto Ponce. Él había venido a Buenos Aires, admirando a José Ingenieros, a través de la figura se enamora de Sarmiento, como ídolo del liberalismo argentino, luego viajó a muchos lugares. A diferencia de Deodoro Roca, Anibal Ponce sí viajó; fue a París, fue a Moscú en 1935. Vuelve de Moscú con un artículo muy triste, de Carlos Marx sobre Bolívar. Es él quien lo publica por primera vez en español, de una manera errónea, no porque está mal publicar a Marx, sino porque él lo utilizó para discutir con José Vasconcelos en México, y con Raúl Haya de la Torre en Perú. Como de la Torre y Vasconcelos defendían a Bolívar, Anibal Ponce creyó que la mejor manera de polemizar era defender la mirada crítica de Marx contra Bolívar. Entonces en sus disputas de marxismo latinoamericano contra el populismo burgués, cometió el

error de regalarle a Bolívar a la derecha. Cuando en realidad lo que había que hacer era lo que hizo Mariátegui, recuperar esas tradiciones para nuestro campo, en fin, cometió el error de celebrar el artículo. ¿Dónde lo publicó? En la revista *Dialéctica*, de la que salieron unos números. Anibal Ponce da una serie de conferencias, algunas de ellas muy buenas. Una llamada *Educación y lucha de clases*, donde plantea un tema de actualidad total, se acaba de publicar en Argentina otra vez, con un largo estudio preliminar que actualiza ese debate con la universidad actual.

Pero la gran obra de Ponce es *Humanismo burgués y humanismo proletario*, donde dice que el humanismo es el eje central de nuestro proyecto, liberar al ser humano, viejo sueño de la filosofía clásica alemana. Un método dialéctico que me explique la historia de manera contradictoria, que me permite entender las guerras y los conflictos sociales, y a su vez es un programa filosófico para emancipar al sujeto; es el legado que deja pendiente la filosofía clásica alemana que lo retoma el marxismo. “Uds no pudieron, elaboraron el programa pero nunca lo van a poder desarrollar” –le dice Marx a la burguesía–, son muy mezquinos, porque cuando llegan al poder, cambian la consigna por la del positivismo “orden y progreso”. Marx dice: hay que cambiar el sujeto de ese programa por un nuevo sujeto: la clase obrera, la clase proletaria, las clases subalternas, los pueblos rebeldes, los movimientos sociales. Entonces, Anibal Ponce dice, en ese libro, “nosotros somos los herederos de ese viejo proyecto que la burguesía nunca va a poder realizar, el humanismo, pero con un nuevo contenido”. No eurocéntrico, podríamos decir hoy día, no patriarcal, ecológico, que retome la diversidad sin aceptar la fragmentación.

Bien, ¿la categoría central cuál es? Hay que construir un hombre nuevo, y a partir de la totalidad. El Che Guevara, ¿leyó a Anibal Ponce? Leyó a Anibal Ponce. La famosa proclama que hizo célebre al Che Guevara, no es de él, es de Anibal Ponce. ¿Hay pruebas empíricas o se me ocurrió? Hay pruebas, en la correspondencia del joven Guevara, con una amiga que tenía –nunca llegó a ser novia ni amante, era un amor platónico–, llamada Tita Infante. Una joven comunista que estudió medicina, compañera del Che, que mantuvo una larga correspondencia con él. Hace poco se publicó la correspondencia. El hermano de Tita infante, en la recopilación dice: “a mí me consta que Tita y el Ernesto leyeron *Humanismo burgués y humanismo proletario*, y *Educación y lucha de clases*, lo leyeron juntos”. Esa es una de las fuentes del Che y de su mirada, donde la alienación, categoría central de los *Manuscritos del 44*, donde la pérdida de la humanidad en el mundo mercantil, es central en el pensamiento del Che. Bueno, él lo bebe de Ponce. La fuente del marxismo del Che, de esta mirada radical del

marxismo, donde el proyecto no es sólo socializar la empresa, y menos que menos repartir dinero, sino construir un nuevo vínculo social y un nuevo tipo de subjetividad histórica, se nutren de Deodoro Roca, de José Carlos Mariátegui, de Anibal Ponce.

Con todo eso, va a Guatemala, asiste a un golpe de estado, los yankees intervienen, él dice “hay que resistir”, triunfan los yankees, se va a México, y a partir de allí conoce a Fidel Castro. Cuando llega a conocer a Fidel, es el punto de llegada de una larga decantación filosófica del Che. Aún era un jovencito, pero ya había transitado por muchos mundos culturales, y por fuentes ideológicas muy heterodoxas, hoy en día poco conocidas. De todos los que te mencioné, el más conocido es Mariátegui, Deodoro Roca es menos conocido. Anibal Ponce fue publicado en Cuba, cuando toman el poder, publican en el año 1962 *Humanismo burgués y humanismo proletario*, con el prólogo de un viejo dirigente comunista de Cuba, Juan Marinello. Recuerdo que en el libro que te mencioné de Michael Lowy, *El pensamiento del Che Guevara*, Lowy en 1970, se pregunta: El Che, ¿habrá leído a Ponce, porque se parece mucho? Bueno en el 2014 podemos afirmar, sí, lo tomó de Anibal Ponce.

Entonces, a partir de todas esas fuentes tan heterodoxas, el Che construye una mirada del marxismo donde la clave está en construir un socialismo en el que las personas sean el eje, eso es el humanismo. El humanismo no es, como la corriente de Althusser y sus discípulos dicen, creen que hay un sujeto que es el demiurgo de la historia, un demiurgo racional, que hace un cálculo de maximizar ganancias y disminuir pérdidas, un sujeto libre de derecho que entabla un contrato con otro sujeto libre de derecho; esa mirada es la mirada burguesa de sujeto. Ese sujeto ¿entró en crisis o no? Por supuesto que sí. Para los marxistas que rescatamos el humanismo, no estamos defendiendo el sujeto cartesiano, donde todo pasa por el plano de la consciencia, ahí no hay nada que no sea consciente; entonces, en psicoanálisis no existe. Entonces el sujeto que estamos defendiendo no es el sujeto cartesiano, no es el de derecho burgués, no es el liberal que aislado hace un contrato y a partir de allí crea una sociedad, es un sujeto resignificado. Por eso yo creo que el marxismo del Che es muy pertinente para discutir la filosofía actual, la filosofía contemporánea, por lo menos así lo rescatamos nosotros.

Si te doy datos biográficos es porque permiten comprender cómo se fueron gestando sus categorías, porque nadie inventa las categorías del aire, siempre se dan en un contexto. Pero no para detenernos en sí al Che le gustaba el helado de frutilla, cómo se llamaba la novia, o el perro, bueno está bien, son anécdotas; a mí lo que me interesa es el pensamiento del Che y del guevarismo, que para mí

es la máxima expresión del marxismo radical, en América Latina y me animaría a decir a nivel mundial. Las insurgencias europeas, por ejemplo, eran guevaristas, Rudolf Dutschke, líder de los estudiantes rebeldes alemanes, su máximo ídolo era el Che Guevara. Herbert Marcuse, cuando debate con Dutschke en 1967 en Berlín, dice; la estrategia para luchar contra el capitalismo a escala mundial es la del Che Guevara, ¡Herbert Marcuse, de la escuela de Frankfurt! Este marxismo radical, rebelde y heterodoxo, no es folclore latinoamericano, no es la salsa, el tango, el dulce de leche y Maradona. Esto tiene alcance mundial. Y hay autores que lo han reconocido.

Fredric Jamenson, que te mencioné, un marxista norteamericano, actual; por eso hay que repensar a qué llamamos filosofía contemporánea, porque el sello de filosofía contemporánea se lo han atribuido a la escuela post-estructuralista francesa, Deleux, Guattari, Badiou, Žižek si querés y un par más; Žižek no es francés, pero bueno, a los neo-lacanianos... Laclau, etc. Ellos se apropiaron de la filosofía contemporánea. Hay muchos compañeros y compañeras que son contemporáneos, son pensadores, y que no pertenecen a esa escuela, ellos no son propietarios de la filosofía contemporánea. Jamenson, uno de los tantos, tiene un texto que se llama *Periodizar los años 60*, donde hace un balance global del capitalismo, se nutre de la categoría de capitalismo tardío de Mandel del año 1972, Jamenson aferra esa noción y la extiende para entender la cultura, y escribe *El posmodernismo y la lógica cultural del capitalismo tardío*, texto célebre de Jamenson. Pero *Periodizar los años 60* es menos conocido, de Jamenson, que no es colombiano, ni ecuatoriano, ni salvadoreño, es estadounidense, para que nadie nos acuse de ser regionalistas o latinoamericanistas fanáticos; según él, las insurgencias del tercer mundo le permitieron a él y a sus amigos repensar la teoría crítica, “somos hijos de las rebeldías del Tercer Mundo”. Me pareció formidable. Uno lo sabe, pero que él lo diga y lo formule explícitamente, que sin las rebeldías del Tercer Mundo, donde el Che Guevara fue el principal símbolo, no pudiéramos haber investigado, ni producido el pensamiento que tenemos nosotros, nosotros somos el producto de las rebeldías del Tercer Mundo, y no al revés. No es que el Tercer Mundo copia y hace una versión degradada de lo que formula el primer mundo, es al contrario. El marxismo más radical de Europa y de estados unidos, es hijo de la rebeldía del Tercer Mundo. Y no lo dice Néstor Kohan, lo dice Fredric Jamenson, que pertenece a esas corrientes. Immanuel Wallerstein, teórico del sistema mundial, historiador, partidario de la escuela de los anales, él dice “yo pude pensar el sistema capitalista como sistema mundial no sólo porque estudie a Bloch y Braudel, sino por las rebeliones de áfrica. Estudiando la

insurrección de los negros y negras rebeldes del África, anticolonial, es que a mí se me ocurrió que el capitalismo es un sistema mundial". Entonces, Jamenson, Wallerstein, y muchos más, reconocen explícitamente que la clave de la rebelión mundial está en el tercer mundo, y que ellos son en todo caso la consecuencia teórica de las rebeliones que hacemos nosotros.

Entonces, cuando escucho un compañero europeo, bien intencionado, que de manera paternalista, con la mejor onda y la mejor sonrisa, nos da palmaditas en la espalda alabándonos, pero en el fondo subestimándonos, creyendo que somos unos salvajes incultos y que ellos nos vienen a traer la gran teoría... cuando escucho eso, yo recomiendo leer a estos pensadores. Que no tienen nada de folclórico, que no saben bailar salsa ni tango, seguramente no les gusta el fútbol ni el béisbol, y ellos mismos son los que dicen que el Tercer Mundo marca la agenda. No hablemos de Vietnam, de lo que significó para la inteligencia de Europa y Estados Unidos la guerra Vietnam y la heroicidad del pueblo vietnamita, que primero derrota al imperio japonés, luego a Francia, luego a Estados Unidos, que humilla a los ejércitos más poderosos del mundo. No estamos hablando en términos militares, no estamos hablando en términos de música, Woodstock, la droga, el pelo largo... estamos hablando de ciencias sociales y de filosofía. Sin la guerra de Vietnam no se entienden muchas rebeldías teóricas del primer mundo. Esa es mi mirada que intenta poner en discusión el eurocentrismo de la derecha más recalcitrante, y también de amigos buena onda, bien intencionados, buena gente y uno los quiere, pero que tienen cierto paternalismo, no sé si de manera consciente o inconsciente, pero que creen que somos unos salvajes que necesitamos que vengan a marcar la agenda, porque solos no podemos. Creo que es al revés. Y el Che es la máxima expresión de eso.

¿Cómo ubicar al Che? Como la máxima expresión de esas rebeldías del Tercer Mundo. Y creo que no hay un Che, hay muchos, y cada generación interpela al Che desde nuevas preguntas. Esa es la riqueza del Che Guevara. Por eso los que se quedan sólo con la biografía, bueno, ese es un camino. Quizá para la gente joven, por ejemplo, empezar a saber quién era este joven Guevara no está mal; y para los más viejos, leerse un par de textos no está mal. Pero lo más interesante sería interrogar a Guevara como síntesis de un individuo, pero que en realidad es de toda una corriente de pensamiento política y cultural, latinoamericano y mundial, interrogarlo desde preguntas actuales. Cada generación interpela al Che desde nuevas preguntas. Estoy seguro porque lo conozco en Argentina. Las preguntas de la generación del sesenta al Che, no fueron las preguntas de la generación del setenta, no fueron las de la generación del ochenta después



del genocidio militar, no fueron las de los noventa del auge neoliberal, no son las preguntas actuales. Cada generación va elaborando nuevas preguntas. Creo que la gran tarea es formular nuevas preguntas al Che y al marxismo radical desde los problemas actuales. Esa es mi mirada.

### **BIBLIOGRAFÍA**

Kohan, Néstor 2009 “Che Guevara lector de *El Capital*. (Diálogo con Orlando Borrego Díaz)” en *Che Gevara un marxismo para el siglo XXI* (Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República)

Kohan, Néstor 2013 *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx* (Buenos Aires: Editorial Biblos) (También una edición sin fecha se publicó en Venezuela con el nombre de *Nuestro Marx*)







A doscientos años del nacimiento de Karl Marx, su obra y su nombre permanecen como una marca indeleble que acompaña las luchas de todos los pueblos oprimidos y explotados del mundo. Como creación heroica, dejamos en manos de los luchadores y las luchadoras por un mundo más justo una herramienta que reivindica un Marx nuestro, propio, de quienes estamos construyendo el porvenir de una nueva civilización.

### **De la Introducción de Roger Landa**



Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



**CLACSO**

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais