



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Leer *El Capital* de Marx, teorizar la política: una aproximación a la obra de Bolívar Echeverría y Enrique Dussel.

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

Presenta: Jaime Ortega Reyna

Tutor principal:

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado

Egyptq"fg"Kpxguki cekppgu"Kpytf kxk r pctku"gp"Elkpeku"{"J wo cplf cf gu"

Comité tutorial:

Dra. Mágina Millán

Hcewncf "fg"Elkpeku"Rqif"Kecu"{"Uqekrgu"

Dr. Lucio Oliver Costilla"

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

México D.F, septiembre de 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Mónica y Jaime, por todo.

A nuestros muertos, que son todos nuestros.

Introducción	5
<b>1.- Una arqueología para...</b>	<b>10</b>
1.1.-Lectura de <i>El Capital</i> : el valor de uso y el trabajo vivo re-considerados	
1.2.- Trabajo vivo y valor de uso después de Marx.	
1.3.- Una perspectiva general	
<b>2.- Leer <i>El Capital</i>...</b>	<b>56</b>
2.1- La categoría de trabajo vivo	
2.2.- Trabajo vivo como exterioridad.	
2.3.- Alcances y límites del trabajo vivo.	
2.4.- Bolívar Echeverría, el valor de uso y la forma natural.	
2.5.- El valor de uso en la obra de Bolívar Echeverría	
2.6.- Del valor de uso a la mercancía	
2.7.- La contradicción valor de uso/valor en la sociedad moderna.	
2.8.- Hacia la politización del valor de uso.	
2.9 Trabajo vivo, coordinación del trabajo social y forma natural	
<b>3.- ...en la modernidad...</b>	<b>136</b>
3.1.- Formas de entender la modernidad.	
3.2.- El Fundamento técnico de la modernidad	
3.3.- El fundamento crítico-histórico de la modernidad	
3.4.- Dos paradigmas sobre América Latina	
<b>4.- ...y teorizar la política.</b>	<b>198</b>
4.1.- La cultura política moderna	
4.2.- El proyecto de La política de la liberación.	
4.3.- La nueva política de la liberación: algunas consideraciones previas	
4.4.- Lo político y la política de la liberación	
4.5.- La comunidad política	
4.6.- El Estado y los dilemas de la política de la liberación	
<b>5.- Temas abiertos: entre las distancias y las diferencias</b>	<b>261</b>

## Introducción

El conjunto de temas que nos propusimos investigar en esta tesis doctoral podrían encuadrarse muy bien en una temática: la que refiere a la búsqueda de horizontes de un orden social distinto al vigente. Los temas que se abordan a partir de esta temática son variados, tienen niveles de abstracción correspondientes al nivel de la totalidad en la que se ubiquen, sin embargo, todos responden a problemáticas que directa o indirectamente buscan problematizar aspectos de nuestra realidad social. Las alternativas y su construcción requieren de esclarecimiento, de problematización y de conjugación de temáticas diversas, más aún cuando los marcos interpretativos previos (materialismo histórico, teoría crítica, etc) han entrado en crisis, aunque mantengan una presencia ineludible.

Modernidad, revolución, Estado, política, capital, son algunos de los conceptos que detonaron la necesidad de auto-esclarecerme (en un primer momento) algunos de los temas aquí investigados. Desarrollarlos tiene por un lado una premisa individual: la de constatar la posibilidad de pensar los caminos, las vetas y los horizontes posibles, pero también hace parte de un conjunto más amplio de trabajos e investigaciones que se enmarcan en la crisis civilizatoria de nuestros días.

Este último tema, el de la crisis, quedó excluido de nuestra investigación. Es un tema urgente y que merece la mayor de las atenciones. Sin embargo, nuestro proceso de formación impidió que lo desarrolláramos en este momento. En cambio damos gran énfasis a otros momentos: realizamos una lectura de Marx como un intento de acercarnos a un diagnóstico de nuestro tiempo, el de la civilización burguesa y capitalista; posteriormente encontramos la segunda veta en el tema de la modernidad o de “lo moderno”, entendido esto como un horizonte de época, ineludible para nosotros, contemporáneos; finalmente el tema más complejo de todos: la teorización de la política y sobre el cual estamos siempre en tensión, dadas las transformaciones sociales que ocurren y ponen los límites a cualquier

teorización. Este camino lo seguimos a partir de la lectura, problematización, confrontación y despliegue de dos de las obras más importantes desarrolladas en nuestro continente: la de Enrique Dussel y la de Bolívar Echeverría. En ambos autores encontraremos estas temáticas planteadas, desarrolladas, así como numerosos y valiosos aportes. Realizar una lectura crítica, en la medida de nuestras posibilidades, fue central.

El texto que se presenta en adelante es un intento de verificar dos discursos que a pesar de su lejanía momentánea o aparente, también comparten un horizonte de época: responder desde un posicionamiento político, ideológico y teórico a la crisis de nuestra civilización, en su forma burguesa. Son respuestas ambivalentes, que avanzan por sendas distintas, que apuntan problemas distintos, que ponen énfasis en enclaves conceptuales e históricos diversos. Eso es precisamente lo que permitió la viabilidad de nuestro proyecto: el anclaje en discursos que aunque parten de similitudes (Marx, la modernidad, la política) encuentran formas de despliegue diversas. Y es en esa diversidad donde encontramos la potencialidad para la construcción de alternativas.

Sin duda alguna hay un concepto que marca todo nuestro despliegue discursivo: el de la totalidad. Creo que ambos autores, poniendo énfasis o no en el, asumen que se trata del concepto fundamental para entender el despliegue de determinadas relaciones sociales, de la construcción de mediaciones y de la geocultura que vivimos. La totalidad ha sido la categoría más compleja dentro del despliegue de las ciencias sociales y humanas en los últimos años. La he presupuesto en el conjunto de la investigación. Con ella opera una determinada lectura de *El Capital* de Marx, cuando se pretende comprender el significado del concepto modernidad o cuando pretendemos buscar una política "otra". La totalidad aparece siempre como mecanismo que emplaza un determinado posicionamiento político. Esta manera de operar dentro del discurso crítico obliga a aceptar la consecuencia política de su presencia, a no eludirla, a ser consiente de una presencia que tensiona. La totalidad siempre está en tensión con un posicionamiento político más allá del dato fáctico o inmediato. En este caso la

totalidad aparece como el mecanismo que nos emplaza a considerar la reproducción de la vida, tanto en su sentido in-mediato, como el mediado. Es precisamente que nos vemos obligados, en la búsqueda de las alternativas no solo a considerar una noción abstracta de totalidad, sino las condiciones de su viabilidad. Esto es, nos obliga a considerar la manera en que lo cotidiano está subordinado y sobre-determinado por esa totalidad, del uso y necesidad de determinadas mediaciones para la viabilidad de la totalidad y finalmente los horizontes regulativos que permiten avanzar a la sociedad.

Estamos ante tres momentos que se desprenden de la totalidad. Estos tres momentos siempre están tensionando el discurso que configura la posibilidad de alternativas societales. El momento inmediato, mediato y tendiente a lo universal siempre conflictúa a los discursos. No aspiramos por supuesto a superar estas tensiones, sino a convivir con ellas. No aspiramos, insisto, a construir entonces soluciones sólo de manera abstracta y de falsa pretensión universal, sino efectivamente recuperando la noción de horizonte regulativo, lo que buscamos no son postulados ideales únicamente, sino postulados que pueden convertirse en factibles de realizarse. La época de los universalismos abstractos terminó, al menos para los discursos críticos. Ajustar cuentas con el concepto de totalidad para reivindicarlo pasa justamente por rechazar las formas abstractas que se plantean una pretendida/falsa universalidad. La totalidad, si funciona en la construcción de las alternativas, debe apuntalar en todo nivel como viable, concreta y diversa. De igual manera opera en la mediación o en la in-mediatez: todas funcionan y operan sobre la base de momentos concretos, específicos, mucho más fáciles de percibir y comprender.

Es esta la tarea que al menos yo pretendo ubicar como la más importante en todo discurso que busque constituirse como generador de un potencial alternativo. Es la más compleja de las tareas, aunque no la única. En este caso apuntalo esto porque ha sido quizá el punto de cruce y de separación de los discursos que se encuentran formando parte de una larga tradición política y filosófica. Hoy podemos ubicarlos como teoría crítica, estructuralismo, giro-

decolonial, filosofía de la liberación, entre otros, que circulan como discursos más o menos vigentes según la geografía y la historia, presentan siempre esta tensión. La tensión entre lo universal o pretensión de universalidad, que se expresa políticamente como alternativa de reconstrucción de un sistema, pero que va hacia la reproducción de la vida concreta, en su forma cotidiana y específica. Resolver esta encrucijada teórica es, desde mi punto de vista, uno de los puntos centrales.

Ahora bien, si este es el reto teórico más importante de nuestro tiempo, lo cierto es que no es el único. En el caso de América Latina, vivimos una época signada aún por una fuerte presencia de transformaciones de distinta intensidad, de las sociedades y de sus estados. Este expediente abierto a partir de 1999 con claridad ha venido modificando la geo-política de la región. El cambio generó también una posibilidad de que la producción de conocimiento tuviera su propia geo-política, como ha insistido Dussel. En América Latina el registro de las transformaciones socio-políticas permite plantear en el debate actual de la producción de alternativas elementos que están ausentes en el mundo Euro-norteamericano. Me refiero a aquellos cambios que apuntan a modificar el estatuto de la cualidad de la estatalidad y modificar incluso la visión más unidimensional de “la nación”. Des-centrar la idea de una sola nación, homogénea ella misma, que se dota de su Estado para integrar a los elementos ajenos, ha sido desplazada por la historia de las luchas más recientes. Hoy podemos hablar de una construcción estatal más democrática, en un doble sentido, tanto en la pretensión de ampliar las libertades democráticas de los paradigmas liberales, como de la construcción de lo común a través de la regulación (política, esto es, premeditada) del mercado; pero también podemos hablar con mejores posibilidades de apuntalar como una alternativa, hacia el estatuto pluri-nacional de nuestras sociedades.

El trabajo que presentamos a continuación es parte de un proyecto más amplio que no se agota en los marcos de una investigación doctoral. Tiene qué ver con un esfuerzo más bien vivido que busca ser reflexivo. La fase que se concluye con la redacción agota un primer acercamiento a los dilemas que supone la

construcción de alternativas sociales, con una fuerte carga política. Sin embargo aún tiene mucho que hacerse, decirse, escribirse, leerse y pensarse. El trabajo presenta tres tópicos: la contradicción central de la vida dentro del capitalismo, el lugar y espesor de la también contradictoria experiencia moderna y finalmente la construcción o respuesta política que se da ante esos dos momentos previos. Los tres momentos los separamos por motivos tanto de exposición, como de diferenciación. Cada uno se mueve en una lógica conceptual y un nivel de abstracción distinto del otro. Lo cual no implicará que estén separados o escindidos, sino que ellos se pre-suponen el uno al otro. Nuestra insistencia anterior en la totalidad precisamente alerta sobre este punto que se ha vuelto central dentro de una cierta forma de formular discursividades en las universidades.

Respecto a la tesis debo agradecer infinitamente la labor realizada por el comité tutorial. La Dra. Márgara Millán realizó atinados comentarios que me permitieron matizar momentos relevantes de la re-construcción de las perspectivas de Bolívar Echeverría. El Dr. Gerardo ávalos Tenorio con su infinita paciencia y su solidaridad personal brindó comentarios que permitieron problematizar momentos demasiado descriptivos del trabajo. El Dr. Horacio Crespo como siempre, ha hecho aportes críticos muy importantes, además de ofrecer su amistad y su gran capacidad intelectual. El Dr. Lucio Oliver fue fundamental para la redacción del primer capítulo a través de los numeros seminarios que rondaron en torno a los *Grundrisse* de Marx. Otros amigos y colegas han contribuido enormemente a mi formación. Agradezco mucho a la Dra. Elvira Concheiro en primer lugar. El equipo de trabajo del proyecto Pappit IN401111-3 "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica" con quien se discutieron la mayor parte de las temáticas. Y de manera encarecida a Víctor Hugo Pacheco, Fernando González y todo el equipo del podcast "Tiempo Equívocos". El Dr. José Gandarilla por supuesto además de un gran maestro es un gran amigo y a él debo mucho de lo que soy. Su labor ha sido más que imprescindible.

## **1.- Una arqueología.**

### **1.1-Lectura de *El Capital*: el valor de uso y el trabajo vivo re-considerados.**

En este primer capítulo abordo las diversas corrientes marxistas que buscan un entendimiento del capitalismo en lo que se considera el núcleo central de la teoría formulada en la madurez de Karl Marx: el problema del valor y el del trabajo. Sobre la base de una lectura recargada en puntos distintos de la vasta obra de Marx, es que asistimos, en los últimos tiempos a una re-lectura del campo problemático de la contradicción fundamental, la que ordena el resto de la vida social. El tiempo ha dejado atrás como central la contradicción capital-trabajo y la tradición crítica del capitalismo la ha replanteado desde diversas perspectivas. Pero, ¿por qué resulta importante este punto en particular? porque en el problema del valor-trabajo se juega, en primer lugar, ubicar algunas de las contradicciones principales tanto del discurso como de la práctica que se desarrolla en el hecho capitalista; por el otro, una prefiguración de una posible alternativa al capitalismo. Sobre la base de la discusión del valor-trabajo se desplegarán conceptos y relaciones conceptuales, que fundamentarán, o pretenderán hacerlo, una praxis. Una práctica política resultado de una concienzuda discusión sobre el lugar central de la contradicción que opera de forma primordial y específica en el capitalismo contemporáneo.

A pesar de que desarrollaremos dos principales vertientes a lo largo del trabajo de tesis, sin dejar de considerar que existen una gama de posibilidades aledañas, tendremos solo como referente aquella que considera el trabajo vivo y el valor de uso como el elemento básico de cualquier consideración inicial sobre la situación del discurso sobre lo moderno. Elemento cuya existencia es contradictoria con el orden social del capital y como prefiguración de otra socialidad distinta a la que vivimos.

La exposición de este capítulo se ordenará así: en primer lugar nos detendremos muy sucintamente en lo que, desde nuestra perspectiva, es la

evolución de los conceptos de trabajo vivo y valor de uso en las obras de Marx que van de 1857 en adelante. Posteriormente pasaremos una breve revista a las que consideramos son las principales corrientes de interpretación del problema del valor-trabajo, enunciando los nudos problemáticos y las posibles discusiones, aunque insistimos que por cuestiones de espacio y tiempo, se hará de manera breve. En segundo lugar desarrollaremos el argumento, alcance y potencialidad de las formas discursivas que hemos venido anunciando: en un primer momento el del trabajo vivo y posteriormente el del valor de uso, tratando de discernir las implicaciones tanto conceptuales como políticas de dichas formulaciones.

### **1.1.- Trabajo vivo y valor de uso en las redacciones de *El Capital***

Nuestro trabajo se titula “Leer *El Capital*”, dicha enunciación encierra en realidad un proyecto amplio: no se trata sólo del texto publicado por Marx en 1867 en una primera versión y posteriormente en 1873 en una segunda edición. Como otros autores, asumo que *El Capital* debe ser pensado como un gran proyecto intelectual del cual Marx tiene su primer indicio en el ya lejano 1857. Varios autores han señalado esta conexión. El que pioneramente lo hizo fue Roman Rosdolsky en su ya legendario libro sobre la *Génesis y Estructura de El Capital de Marx* (¿emulaba acaso a Jean Hyppolite autor de la *Génesis y Estructura de la Fenomenología del espíritu*?). Aquel libro que tuvo la suerte de ser escrito gracias, en gran medida, al hallazgo de un ejemplar de los *Grundrisse* en su primera edición en una biblioteca norteamericana, con ello nos legó el tipo de lectura que las diversas generaciones que presenciaron la revolución cultural del 68 produjeron. Posteriormente hemos reconocido al investigador soviético Vitali Vygotsky como uno de los que ha insistido más en la lectura de la obra de Marx a partir del concepto de plusvalor, construido en diversos momentos de esta etapa de su desarrollo intelectual. Vigodsky fue uno de los primeros que hizo un comentario puntual de los manuscritos sólo disponibles para los investigadores de la República Democrática Alemana (RDA). Además de estos dos autores, Enrique

Dussel informa del investigador de la RDA Manfred Müller, quien al parecer tenía una concepción semejante, sin embargo, sus trabajos no fueron traducidos a nuestro idioma. En el caso de los soviéticos también hay que agregar a A.M Kogan, quien en su trabajo sobre los planes de Marx, involucró una gran cantidad de discusiones que son importantes para las temáticas que nos ocupan.<sup>1</sup>

Finalmente Dussel planteará la necesidad de reconsiderar este segmento de la obra de Marx como un proceso cuya construcción está de forma segmentada, pero con una coherencia al momento de la construcción de las categorías: la primera redacción estaría dada por los manuscritos conocidos como los *Grundrisse*; el periodo de 1859-1863, es decir la segunda redacción abarcaría desde la *Contribución de la Crítica de la Economía Política* hasta los manuscritos que constituyeron las, mejor conocidas aunque equivocadamente con el título de “Tomo IV de *El Capital*” las *Teorías de la Plusvalía*. Una tercera redacción que constaría de los textos redactados entre 1863 y 1865, aún no traducidos, salvo por el llamado “*Capítulo VI (inédito)*”, el cual concentra lo central del argumento de Marx. Finalmente la cuarta redacción que Marx pudo escribir es la que corre de 1866 hasta 1880 y que consiste en las ediciones que tradicionalmente se conocen como *El Capital: crítica de la economía política* y que abarcan además algunas traducciones y agregados que Marx hará al correr de los años, siendo la más famosa aquella en la que modifica el apartado sobre el fetichismo de la mercancía. Esta historia ha sido desarrollada por Dussel en algunos trabajos de manera más detallada,<sup>2</sup> sin embargo, a nosotros lo que nos interesa en este apartado, es desarrollar un poco de forma más descriptiva cómo han variado estos conceptos

---

<sup>1</sup> Kogan, A.M, *En el laboratorio creador de Karl Marx: plan de las investigaciones económicas de 1857-59 y de EL Capital*, Montevideo, Editorial pueblos Unidos, 1987.

<sup>2</sup> Dussel, Enrique, “Las cuatro redacciones de El Capital (1857-1889)”, apéndice a *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial de la Universidad de Guadalajara, México, 1991, pp. 251-270. También publicado en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994, pp. 221-250.

en algunos textos de Marx. Esto es así porque lo que tanto Dussel como Bolívar Echeverría hacen es desarrollarlos de manera original.

La tarea a la que nos abocamos en este capítulo es previa: ubicarlos de manera más específica en la obra de Marx y tratar de seguir su transformación. Por supuesto se tratará en lo siguiente de una descripción muy somera, pero que nos ha resultado esclarecedora para ubicar algunos de los nudos problemáticos que consideramos más importantes.

Quiero comenzar con el texto de los *Grundrisse*, cuya historia ha sido contada en repetidas ocasiones. Según mi apreciación; es a partir del capítulo segundo de *El Capital* en donde Marx tiene que enfrentarse plenamente con el problema del trabajo como objetividad. Antes nos ha hablado ya del dinero y su aparición simple como dinero para posteriormente describir el proceso que presenta al dinero como capital, también ha señalado sus determinaciones y la forma en que opera este cambio sustancial.<sup>3</sup> Si bien no resulta tan obvio el resto de los temas, que son tan variados, incluyen algunos tan importantes como la relación entre dinero y comunidad, sobre los cuales no pretendo extenderme. A partir del momento en que Marx tiene que enfrentar con plenitud el problema de la no naturalización de las relaciones sociales capitalistas mediante la concepción del capital como instrumento –como mera cosa– de producción es que enfrenta el problema del trabajo objetivado. Según esta concepción que equipara el instrumento de trabajo con el capital: “el capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico”.<sup>4</sup> Por el contrario, para él, la ubicación histórica del problema ayuda a la clarificación conceptual: “El *quid* de la cuestión reside en que, si bien todo capital es trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción es capital. El capital es concebido como cosa,

---

<sup>3</sup> Cfr. Gandarilla Salgado, “Marx, el dinero y la crítica “ En *Crítica Marxista*, No. 35, 2012.

<sup>4</sup> Marx Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 2006, p. 197.

no como relación”.<sup>5</sup> Pero aún más, su historicidad le muestra que además de no ser sólo una cosa, el capital es también una relación social donde el trabajo deviene objetivación según determinadas condiciones materiales pero que no queda desconectado de otras relaciones, lo cual lo lleva a profundizar su razonamiento escribiendo: “El capital no es una relación simple, sino un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital”.<sup>6</sup> Tenemos entonces aquí la secuencia:

Cosa ————— Relación ————— Proceso

A partir de este momento Marx tendrá que afrontar lo que le da sentido a esta triada: la aparición del sujeto que trabaja. Bien como resquicio del valor de uso que se enfrenta al capital, en tanto que subjetividad. Marx delinearé entonces el rol del trabajo como subjetividad, como potencia y a su vez como valor de uso: “El primer supuesto consiste en que de un lado esté el capital y del otro el trabajo”<sup>7</sup> nos dice, como la forma de abrir esta nueva fase de su discurso. Luego delimita al trabajo como: “El valor de uso que el trabajador ha de ofrecer al capital –valor que el trabajador ha de ofrecer en general a otro– no está materializado en un producto, de ningún modo existe fuera del obrero, o sea que no existe realmente, sino sólo como posibilidad, como capacidad de ese trabajador”.<sup>8</sup> Así, puesto en marcha: “la única utilidad que un objeto en general puede tener para el capital, es conservar o aumentar a éste”<sup>9</sup>. A partir de aquí define, de manera central, el trabajo que hasta este momento ha sido considerado como actividad que funciona como valor de uso para el capital, como subjetividad. “La sustancia común a todas

---

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 210.

las mercancías, vale decir, su sustancia no como base material, como cualidad física, sino su sustancia común en cuanto mercancías y por ende valores de cambio, consiste en que son trabajo objetivado. Lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad” y enseguida apunta: “Por cuanto debe existir algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como sujeto vivo, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador.”<sup>10</sup>

Aquí se encuentra una parte central para el proceso de construcción de categorías, aunque aún no desarrolla, como lo veremos más adelante, de forma fina, el concepto de valor de uso. Es así como llega al por qué es tan importante la existencia de dicha dicotomía: dado que como existencia viva, como subjetividad, como trabajo vivo, el sujeto que tiene la facultad de producir se convertirá en el elemento que produzca y reproduzca esa relación-proceso que es el capital, que en su automovimiento aumenta su valor: “El valor de uso, en efecto, que ofrece el obrero, existe únicamente como facultad, como capacidad de su constitución corporal; fuera de la misma no tiene existencia alguna”.<sup>11</sup> Esta existencia corporal, real, viva, como subjetividad y capacidad, sin embargo, no es la que priva en la relación entre capital-trabajo. Lo que en verdad priva es “comprar trabajo, vincularse con trabajo como valor de uso”<sup>12</sup>

El trabajo vivo quedará planteado en las páginas de los *Grundrisse*, como una forma de oponerse al trabajo objetivado. Sin embargo, poco a poco el lenguaje lo llevará ya no a plantear el trabajo objetivado como el núcleo de la oposición al trabajo vivo. Esto es así porque no todo trabajo objetivado se tiene que volver opresor u opuesto del trabajo vivo. En otras palabras, no toda objetivación de la capacidad subjetiva del ser humano se vuelve contra éste: “La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 231.

el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo”.<sup>13</sup> El problema es cuando se vuelve autónomo o separado, tal como ocurrirá con el valor (en esta etapa todavía predomina más la acepción valor de cambio) con respecto al valor de uso: “Cada capital, considerado en sí mismo, se resuelve en trabajo muerto que como valor se ha vuelto autónomo frente al trabajo vivo. En última instancia ningún capital contiene otra cosa que trabajo, si hacemos salvedad de la materia natural, carente de valor”.<sup>14</sup> Esto es así porque el valor entendido como forma social determinada por el trabajo –más exactamente por el tiempo de trabajo social– sólo tiene una fuente, que es el trabajo vivo: “La circulación del capital es realizadora de valor, así como el trabajo vivo es creador de valor”.<sup>15</sup> Siendo esto claro, es posible decir que lo que crea el plusvalor no es la pura existencia de un trabajo no pagado o excedente –que también lo es– pero esencialmente: “El valor, por tanto también el plusvalor, no es = al tiempo que dura la fase de producción, sino al tiempo de trabajo –tanto objetivado como el vivo– empleado durante esa fase productiva. Sólo el tiempo de trabajo vivo puede crear plusvalor, porque crea plustiempos de trabajo”.<sup>16</sup>

Así pues, Marx tiene que enfrentarse precisamente con el hecho de que eso que ha conceptualizado como trabajo vivo se intercambia con el capital en condiciones de no equivalencia. Aquí no llega aún al conocido concepto de fuerza de trabajo. De forma ambivalente tratará de construir este último concepto. Pero lo hará primero en la relación entre trabajo vivo y maquinaria por un lado y por el otro pasará a utilizar el concepto de “capacidad viva del trabajo” para denotar lo que le ocurre al trabajo vivo ya una vez dentro de la totalidad capitalista. Esta relación será particularmente importante para Marx y ocupará varias de sus más lúcidas páginas, no sólo en los *Grundrisse*, sino también en el *capítulo VI Inédito*. Es

---

<sup>13</sup> Marx, Karl, *Capítulo VI inédito*, México, Siglo XXI, 1975, p. 19.

<sup>14</sup> Marx, Karl, *Grundrisse...*, tomo II, p. 4.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 190.

precisamente en este texto donde esclarece que: “La diferencia entre trabajo objetivado y trabajo vivo se manifiesta en el proceso real de trabajo”.<sup>17</sup> En realidad más que en el proceso de trabajo se trata del proceso de producción, al que catalogará como un doble proceso el de trabajo y el de valorización.<sup>18</sup> En los *Grundrisse*, por su parte, nos dice que: “La apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la maquinaria, también en este sentido, una realidad inmediata”,<sup>19</sup> es una transformación que ocurre en el proceso productivo la que se da aquí. Éste ha sido transformado para aprovecharse del trabajo vivo. Sin embargo, se podría pensar que el sujeto productor siempre ha estado en contacto con instrumentos de trabajo, por eso es importante tener en claro que hay una diferencia entre el instrumento de trabajo como mediador entre el sujeto y el mundo natural al que busca dar forma y el sistema automático de máquinas en donde estamos ya instalados en el proceso específicamente capitalista: “No es como en el caso del instrumento, al que el obrero anima, como a un órgano, con su propia destreza y actividad, y cuyo manejo depende por tanto de la virtuosidad de aquél”.<sup>20</sup> Marx está consciente del cambio que representa la introducción de la maquina como forma de dominar el trabajo vivo en su proceso inmediato en donde es un miembro más y no el centro del proceso de transformación del elemento natural, presentándose “sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma”.<sup>21</sup> Lo que decanta en que “En la maquinaria el trabajo objetivado se le presenta al trabajo vivo, dentro del proceso laboral mismo como el poder que lo domina y en el que consiste el capital en

---

<sup>17</sup> Marx, Karl, *Capítulo VI...*, p. 23.

<sup>18</sup> *Ibid.*,. Tres páginas después llegará a este tema cuando diga “El proceso de producción capitalista es una unidad de dos procesos: el de trabajo y el de valorización”, p. 26

<sup>19</sup> Marx Karl, *Grundrisse...* tomo II, p.226.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 218-219.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Grudrisse, p. 219

cuanto apropiación del trabajo vivo”.<sup>22</sup> Este proceso, sin embargo, no es sólo un proceso de dominación o subordinación del trabajo mismo sin más. Tiene un objetivo muy claro que en los *Grundrisse* ha comenzado a estudiar: la producción de plusvalía. En el *Capítulo VI* lo sentencia de esta forma: “En el proceso real de producción las condiciones objetivas del trabajo –el material y los medios de trabajo– no sólo sirven para que el trabajo vivo se objetive, sino también que se objetiva más trabajo que el contenido en el capital variable”.<sup>23</sup> Marx aclarará también que esta forma que adopta el proceso de producción –al que dividirá en proceso de trabajo y proceso de valorización– es propio de la forma capitalista.

Aquí seguirá hablando de trabajo vivo, pero ya no como en los *Grundrisse*: hablará sobre todo de la “capacidad de trabajo viva”<sup>24</sup> que se incorpora al capital y que se presenta como trabajo social.<sup>25</sup> La reflexión se torna en gran medida en cómo la máquina y el trabajo objetivado –que pronto se presentará como trabajo muerto– buscan desplazar la centralidad del trabajo vivo, que al ser intercambiada como capacidad viva del trabajo, se encuentra en una posición francamente desventajosa: “Aquí, en el autómatas y en la maquinaria movida por él, el trabajo del pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él: el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso”.<sup>26</sup> La reflexión sobre la máquina que aparece en los *Manuscritos de 61-63*, sin embargo, tiene una concreción en el papel de ésta.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 219

<sup>23</sup> Marx Karl, *Capítulo VI...*; p. 52.

<sup>24</sup> Marx Karl, *La tecnología del capital*, México, Itaca, 2005, p. 17.

<sup>25</sup> Es muy interesante la anotación de Marx con respecto a éste punto: “Se vuelve social en cuanto entra al proceso de trabajo. Esta metamorfosis que acontece con ella es algo exterior para ella, algo en lo que ella no participa, de lo que ella más bien es objeto”

<sup>26</sup> Marx Karl, *La tecnología...*, p. 57.

La reflexión en torno al trabajo vivo o la capacidad viva del trabajo se desvanece un tanto porque lo que aparece ya es propiamente el productor subsumido bajo la forma capitalista y las consecuencias que para éste tiene la introducción de los nuevos mecanismos de la producción capitalista en el proceso de producción. No es nada casual que comience esta parte de los manuscritos diciendo que “...la maquinaria, dentro de la producción capitalista, de ninguna manera tiene como fin aliviar o reducir la fatiga cotidiana del trabajador”,<sup>27</sup> las consecuencias funestas se notan no sólo en la ampliación de la jornada laboral –y no su reducción como sería normal esperar ante la introducción de la máquina–, sino en el propio campo de la lucha política donde la máquina actúa como forma de derrotar las huelgas obreras que buscan un aumento salarial: “Contra esto el capitalista utiliza la introducción de la maquinaria. Aquí la máquina aparece directamente como medio para abreviar el tiempo de trabajo necesario; aparece también como forma del capital –medio del capital– poder del capital –sobre el trabajo– para reprimir toda prestación de autonomía por parte del trabajo. Aquí la maquinaria entra en escena también intencionalmente como forma del capital hostil al trabajo”.<sup>28</sup> Dichos cuadernos sobre la técnica, publicados en otra edición en español bajo el título *Capital y Tecnología* y que hacen parte de los manuscritos de 1861-1863 en donde Marx reflexiona sobre los molinos, el movimiento de agua, la división del trabajo, entre otros temas, también tienen un sello donde se politiza la relación entre la máquina y el trabajador, pues con la introducción de la primera “no le permite rebelarse; por el contrario, le permite más bien al capitalista sustituir los trabajadores hábiles con trabajadores menos hábiles, y por lo mismo, son sujetos bajo su control”.<sup>29</sup> Todos estos elementos prefiguran la forma de la producción en el capitalismo y determinan la forma en la que hay relación con el trabajo vivo, concepto que aún aparece, aunque

---

<sup>27</sup> Marx Karl, *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, México, Siglo XXI, 1982, p. 77.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>29</sup> Marx Karl, *Capital y tecnología*, México, Terra Nova, 1980, p. 52.

francamente disminuido o adyacente a la reflexión sobre la tecnología: “es característico de la producción capitalista que las condiciones de trabajo se relacionen con el trabajo de manera independiente, personificada, es decir, que no es el obrero el que se sirve de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que se sirven del obrero”.<sup>30</sup> Estos trabajos, que serán muy útiles para considerar el problema de la técnica.

Quizá nos hayamos extendido demasiado sobre el devenir de la categoría de trabajo vivo hacia la de capacidad viva del trabajo, la que dará nacimiento propiamente en *El Capital* a la conocida categoría de fuerza de trabajo. Sin embargo, nos ha parecido un viraje que bien merece toda nuestra atención, en tanto que ella representará la posibilidad de desarrollo de una forma distinta de entender el problema de la subjetividad.

Ya hemos mencionado arriba cómo el valor de uso aparece en los *Grundrisse* ligado a la actividad del sujeto productor. Sin embargo, quisiéramos profundizar sobre los argumentos de Marx al respecto. Pues a diferencia del trabajo vivo, claramente ubicado como una forma de existencia de lo humano en acción, el valor de uso tendrá distintas denotaciones a lo largo del texto. Ellas contrastarán lo suficiente con la redacción de *El Capital*, lo que explica el por qué dicha sección fue la que elaboró más tardíamente. Es tal la construcción de Marx en el proceso mismo de su investigación que nos dirá, a manera de interrogación y en una nota que:

¿No es menester concebir al valor como la unidad de valor de uso y valor de cambio? [...] El valor de uso está también presupuesto en el intercambio simple o intercambio puro. Pero aquí, cuando precisamente el cambio se produce tan sólo con vistas al uso recíproco de las mercancías, el valor de uso –o sea el contenido, la particularidad natural de la mercancía en cuanto tal– no tiene existencia alguna como determinación formal económica. La determinación formal de la mercancías es, antes bien, el valor de cambio. [...] Lo seguro es que: en el intercambio (en la circulación) tenemos la mercancía –valor de uso– como precio; que al margen de su precio es mercancía, objeto de una necesidad, se comprende de suyo. Ambas determinaciones no entran en relación alguna entre sí, salvo que el [valor] de uso particular se presenta como límite natural de la mercancía; de ahí que el dinero,

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 128.

esto es, el valor de cambio de aquélla, tenga una existencia fuera de ella en el dinero, pero sólo formalmente. El propio dinero es mercancía, tiene por sustancia un valor de uso.<sup>31</sup>

Esta larga cita que hemos presentado, a nuestro juicio de lo más significativa, no sólo devela el cómo Marx va construyendo la categoría en un incesante preguntar y responder. Sobre todo se trata de observar cómo la categoría del valor de uso se construye sobre lo que está considerando el problema fundamental: el del valor. No ha llegado en realidad ni al problema de la mercancía, ni a comprender del todo la relación entre valor y valor de uso, eso está claro en el ir y venir de sus preguntas y respuestas. Lo más importante es que el dinero y el valor de cambio aparecen como resultado de una determinación más amplia que no se puede reducir a su aparente autonomía. Es éste un descubrimiento que tendrá Marx, después de una larga nota donde apunta: “el valor de uso en cuanto tal no está en relación con el valor de cambio; sólo se convierte en valor de cambio determinado si se le aplica como patrón exterior a él lo que es común a todos los valores de uso: ser tiempo de trabajo”.<sup>32</sup> Este descubrimiento, el del propio trabajo vivo como creador del valor, resultará más importante para no cometer el error que el propio Marx ha puesto sobre la mesa: no intentar desarrollar el concepto de capital a partir del de trabajo, sino más bien pasar por la necesidad de entender el valor. A partir del valor se puede entender el concepto de capital. El trabajo es el que origina el valor, pero no al capital y en esto insiste, casi de forma literal, tanto en 1857 como en 1861.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Marx Karl, *Grundrisse....* pp. 207-208.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>33</sup> En la traducción del fragmento de los Manuscritos de 1861-1863 que realizan Juan Sánchez Zermeno y Sandra Kuntz al que titularon “Enfrentamiento cara a caro del capitalista y el trabajador” *Dialéctica* 17, Buap, México, p. 107. Dice Marx a este respecto “Para desarrollar el concepto de capital es necesario partir no del trabajo sino del valor”. Si se le compara con el párrafo de los *Grundrisse*, hay una transcripción casi literal del párrafo, ver *Grundrisse*, pp. 198-199.

El valor de uso, sin embargo, se presentará como la forma propiamente de una mercancía que está opuesta al capital: “El valor de uso opuesto al capital en cuanto valor de cambio puesto, es el trabajo”,<sup>34</sup> pero además decimos que es esta utilización del concepto de valor de uso lo que le permite considerar al trabajo como mercancía, cuando agrega: “El trabajador intercambia su mercancía –el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías–, por determinada suma de valores de cambio” y “El capitalista recibe el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe en cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce el capital y que, con ello, se transforma en fuerza productora y reproductora del capital, en una fuerza perteneciente al propio capital”.<sup>35</sup> El valor de uso del trabajo, aparece como la capacidad de creación del valor. El trabajo se convierte en valor de uso para el capital. Al ser subordinado por éste y aparecer como puesto –determinado– por el capital pierde la perspectiva del propio valor de uso: “Al fijar como su objetivo la riqueza, en lugar del valor de uso, el obrero no sólo no lograría riqueza alguna, sino que en el negocio perdería además el valor de uso”.<sup>36</sup> Este es un proceso ya de expansión y universalización de la relación social de capital, que encuentra en la circulación al trabajo vivo y lo compra como valor de uso en potencia, pero al comprarlo lo subordina de tal manera que aparece éste puesto por el capital. Marx lo registra en una sola página: “El trabajo no es tan sólo el valor de uso enfrentado al capital, sino que es el valor de uso del capital mismo” y más adelante: “Mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo; éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora, como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta”.<sup>37</sup> Hay que notar que el primer capítulo de los *Grundrisse* es

---

<sup>34</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, p. 215.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 238.

un llamado a considerar la unidad de análisis esencial: los mecanismos de producción y distribución como totalidad. Esto adquiere todo el sentido cuando Marx culmina el paso del trabajo vivo a la capacidad viva de trabajo, o el trabajo que devine valor de uso aparentemente puesto por el capital: sin el momento de la circulación el intercambio –el “cara a cara”– no se podría dar. El capital necesita ese mecanismo creativo de valor que no posee por sí mismo, tiene que adquirirlo. En la compra se da un proceso de intercambio fundamental para el proceso de producción: “Como valor de uso el trabajo existe únicamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo”.<sup>38</sup>

Se podría seguir citando importantes pasajes de los *Grundrisse*, sin embargo, la reflexión también tendría una maduración hasta llegar a *El Capital*. Por ejemplo, en los manuscritos de 1861-1863 tenemos que Marx ya no habla del trabajo como valor de uso, sino más bien, afinando nos dice: “Pero sólo la capacidad de trabajo tiene un valor de uso como tal”.<sup>39</sup> Esto es muy importante para el desarrollo del concepto de fuerza de trabajo. Aunque no quita el dedo del renglón sobre el papel de la actividad humana como acto o como potencia, esto es como la fuente creadora de valor sólo en determinadas condiciones históricas:

no es nada más que una forma social determinada del trabajo contenido en los valores de uso, y como el valor de uso, el uso efectivo de la capacidad de trabajo es el trabajo mismo, entonces la actividad mediadora de los valores de uso y creadora del valor de cambio, la capacidad de trabajo, es igualmente la posibilidad general y la única fuente de la riqueza material en la forma social determinada que ella posee como valor de cambio. El valor, como trabajo objetivado, es justamente sólo la actividad objetivada de la capacidad de trabajo.<sup>40</sup>

Por lo que respecta al llamado *Capítulo VI Inédito*, la reflexión sobre el valor de uso no es central, pero aparece ya más acabada y con un mayor parecido a su versión final en *El Capital*. Sin embargo, aún en su primera página insiste en que: “el modo de existencia del capital como valor de uso –los medios de trabajo– es

---

<sup>38</sup> Ibid, p. 246.

<sup>39</sup> Marx Karl, “Enfrentamiento...”, p. 111.

<sup>40</sup> Ibid, p. 115.

capital en cuanto tal”.<sup>41</sup> Esta visión donde el capital es valor de uso desaparecerá, pues logra clarificar que la intención es la producción y reproducción exclusiva del valor. Más aún, ya no es el valor la unidad entre valor de cambio y valor de uso, como aparece en la larga cita de los *Grundrisse* que colocamos anteriormente, sino que ahora “la mercancía es la unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio”.<sup>42</sup> A partir de este momento los términos se irán modificando, pues comenzará a hablar de la forma valor de uso y de la forma valor de cambio: esto es una novedad pues introduce el concepto de forma al que nos tiene tan acostumbrados a partir de *El Capital*. Así es más nítida la diferencia que hace en el propio texto que ahora comentamos: “Una parte del valor de uso en la que el capital se presenta dentro del proceso de producción es la propia capacidad viva de trabajo”.<sup>43</sup> Ya no es el capital el valor de uso, sólo es una forma de presentarse, pero que en realidad es propiedad de otra mercancía (ya no es el trabajo vivo, que no es mercancía, pero que en el intercambio aparece como tal), la capacidad de trabajo, que si tiene un valor de uso: el de producir más valor, el de ser “fuerza de trabajo que al manifestarse se orienta a un fin y que convierte a los medios de producción en momentos objetivos de su actividad”.<sup>44</sup>

Este apartado, que ahora concluimos, tiene por finalidad de seguir en parte lo que disponemos de Marx al respecto del emplazamiento conceptual de los dos temas del capítulo: el trabajo vivo y el valor de uso. Dicha revisión era necesaria, puesto que este trabajo no tiene la finalidad de contemplar si las obras en donde se desarrollan los conceptos de trabajo vivo y valor de uso son “fieles” a Marx. Sino más bien está pensada para reflexionar los diversos caminos que se asumieron al respecto de estos dos conceptos.

---

<sup>41</sup> Marx Karl, *Capítulo VI...*, p. 3

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.9.

## **1.2.- Trabajo vivo y valor de uso después de Marx.**

Quizá por el medio académico y político de tinte crítico en el que nos desarrollamos, los conceptos de trabajo vivo y valor de uso parecen de un uso relativamente extendido. Sin embargo, dentro de la propia “tradición” marxista esto está en cuestión. Más bien la tendencia es a ignorar los conceptos, pasarlos por alto o francamente se tendió a incluirlos en discusiones que devienen callejones sin salida, imposibilitando su desarrollo.

Sin embargo esto cambiará a mediados de los años sesenta, la vertiente dominante del marxismo sí dejó fuera los conceptos aludidos aquí. Por el lado de las disciplinas universitarias, el marxismo encontró conceptos más adecuados para su introducción y expansión en la institución universitaria. En la sociología lo fue el concepto de clase social, en la economía el problema de la transformación de valores en precios, en la filosofía el concepto de enajenación elaborado por “el joven Marx”. Todos estos tópicos tuvieron un desarrollo verdaderamente excepcional y la bibliografía al respecto puede contarse por millares de páginas escritas al respecto.

En este apartado dividiremos la presentación en dos discusiones: por un lado, quienes francamente ignoran, tergiversan o desvían la discusión del valor de uso, encerrándola en la discusión de la teoría (cuantitativa) del valor y sus derivaciones; y por otro, en quienes el problema sí aparece de manera más o menos clara y han servido como puente para su desarrollo.

Quizá uno de los primeros trabajos que buscan abordar el problema del valor en Marx sea el del marxista norteamericano Paul M. Sweezy. En su obra sobre el desarrollo del capitalismo, dicho problema aparece como una unidad entre lo que él mismo denomina la versión cuantitativa y la cualitativa del valor. Sin embargo, a pesar de que señala la importancia de que en Marx aparezca tanto lo cualitativo como lo cuantitativo, al momento de pronunciar su postura, el valor de uso sale muy mal ubicado como concepto. Dicho por el mismo economista norteamericano: “Marx excluía el valor de uso –o como ahora se le llamaría, la “utilidad”– de la esfera de investigación de la economía política, en virtud de que no da cuerpo

directamente a una relación social”.<sup>45</sup> Tan fuerte es el desprecio por el problema del valor de uso que el resto de los conceptos que desarrolla –trabajo abstracto, por ejemplo- pierden su presencia. Incluso Sweezy llega a trabajar el problema del fetichismo de la mercancía, de manera tan limitada que sólo alcanza a presentarlo como un problema de ideología y más concretamente de falsa conciencia: “En su doctrina del Fetichismo de la Mercancía, Marx fue el primero en percibir este hecho y darse cuenta de su decisiva importancia para la ideología de la época moderna”<sup>46</sup>. Contemporáneo de Sweezy, pero del otro lado del Atlántico, el inglés Maurice Dobb, quien dedica un libro entero a revisar lo que él llama las teorías del valor y de la distribución, desde Smith hasta la economía posterior a Marx, no menciona en el capítulo dedicado a este último un solo párrafo consagrado al problema del valor de uso, mucho menos al del trabajo vivo,<sup>47</sup> lo cual es explicable por su insistencia en volver “científico” en el sentido tradicional de esta acepción a Marx.

Otros textos adolecen de los mismos problemas. Por ejemplo, para el economista hindú Meghnad Desai, en su “introducción a la economía marxista”, el problema del valor no se presenta como una contradicción existente en el orden social del capital, sino que se trata de un concepto que abre la posibilidad de entender a la economía: “la teoría del valor es la clave explicativa de la naturaleza de la sociedad capitalista”.<sup>48</sup> Esto es así porque en el problema del valor se descubre el de la explotación, como el verdaderamente contradictorio. En tanto que el valor de uso aparece sólo como la fuerza de trabajo que es empleada por el capital en el proceso de producción: “El valor añadido por el trabajador es el valor

---

<sup>45</sup> Sweezy Paul, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, FCE, 1945, p. 36.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>47</sup> Dobb Maurice, *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith: ideología y teoría económica*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 155-184.

<sup>48</sup> Desai Meghnad, *Lecciones de teoría económica marxista*, México, Siglo XXI, 1980, p. 129.

de uso de su trabajo, empleado por el capitalista juntamente con los materiales de producción”.<sup>49</sup>

Posteriormente una gran parte de la discusión se centró en el problema de la transformación de los valores en precios y el papel que tenía la moneda en la explicación de esta transformación. La discusión quizá haya sido de las más prolongadas y constantemente hubo quien señaló las inconsistencia de Marx en este punto, resulta sintomático que jamás mencionaran los problemas del valor de uso y el valor. Tres textos son representativos de este debate. Carlo Benetti, por ejemplo, anuncia que estudiaría el problema de la moneda y su relación con el valor de uso, enunciándolo así: “a diferencia de las mercancías, que tienen un valor de uso particular, la moneda-mercancía tiene un valor de uso general”.<sup>50</sup> Sin embargo, tal sentido de la división nunca lo hace explícito. De igual forma otros trabajos que alcanzaron una cierta difusión en el ámbito del debate económico y de la teoría marxista eluden el problema del valor y el valor de uso y se limitan a señalar al primero en relación con el de “la transformación de valores en precios”. Convirtiéndose en farragosos textos en donde la política queda borrada, y los elementos menos cuantificables de Marx desaparecen. En este rubro entra el famoso texto de Ian Steedman,<sup>51</sup> donde se discute a partir de la obra de Piero Sraffa; y otros menos conocidos también abordan tangencialmente el asunto.<sup>52</sup>

Sin embargo, incluso entre quienes entraron en este debate, hubo excesos que deben ser señalados. En una pretendida búsqueda por adaptar a Marx a los métodos de la economía tradicional, operó una fuerte tendencia a la matematización del modelo, siendo en gran medida el japonés Michio Morishima el paradigma de este intento. Pero no sólo se trata de ecuaciones, sino que sobre todo hay un cambio en la perspectiva fundamental del valor de uso. Esto se

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>50</sup> Benetti Carlo, *Moneda y teoría del valor*, México, FCE-UAM, 1990, p. 148.

<sup>51</sup> Steedman Ian, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México, FCE, 1985, pp. 28-35.

<sup>52</sup> Pires Eginardo, *Valor E acumulacao*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, pp. 15-57.

muestra con mayor claridad en él. Dice el economista japonés que “Marx habría aceptado la teoría de la utilidad marginal de la demanda del consumidor”.<sup>53</sup> En otras palabras, si Marx hubiera vivido y conocido con detenimiento a Walras, habría encontrado un punto de encuentro. En su exposición del valor de uso Morishima llega a esta terrible conclusión, que profundiza diciendo, después de alguna ecuaciones: “Esto nos ofrece una base para pensar que si Marx hubiera tenido oportunidad de leer los *Elementos de Economía Política Pura* de Walras (1874) habría incorporado a su modelo la teoría subjetiva de la demanda del consumidor o, al menos, que la parte más importante de su pensamiento económico no es incompatible con la moderna teoría de la demanda”.<sup>54</sup> El valor de uso tal como lo piensa Marx es sometido a una identificación con el concepto de utilidad de la economía marginalista que ha dominado el espectro de la disciplina.

Un poco más cercanos al medio universitario mexicano encontramos el mismo problema. José Valenzuela Feijoo, un economista formado en la Unión Soviética, interesado en la obra de Hegel, busca sustentar el carácter axiomático de la “Ley del valor” que regiría en la producción capitalista, o sea, en el sistema de mercado y de la producción de mercancías. Aunque ya fuera de los esquemas de la economía clásica –por la impronta hegeliana de la estructura de sus textos– y buen conocedor del “joven Marx” al que tanto rehuía la economía, no logra entrever el problema del valor de uso. Solamente aparece con respecto al problema de la fuerza de trabajo y de manera difusa. Dentro de su perspectiva entonces: “En los “*Grundrisse*” (manuscritos de 1857-58), no encontramos referencias explícitas al problema que nos preocupa”.<sup>55</sup> Lo cual devela un serio

---

<sup>53</sup> Morishima, Michio, *La teoría económica de Marx: una teoría dual del valor y el crecimiento*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 49.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 51. La postura que busca equiparar o hacer funcional dentro del discurso de Marx a Walras ha sido duramente criticada. Cfr. Salama, Pierre, “¿Transformación matemática o metamorfosis del valor en precios de producción”, en *Críticas de la Economía Política*, No. 6, enero-marzo de 1978, pp. 128-144.

<sup>55</sup> Valenzuela Feijoo, José, *Ensayos de economía marxista*, México, UAM-I, 2006, p. 82.

problema: mientras que para algunos los *Grundrisse* serán el gran laboratorio de categorías y de formulación de nuevos proyectos y problemas, para otros, como el economista chileno, no dicen nada importante, pues no muestran la “ley del valor” de forma acabada. Un caso más preocupante es el del economista mexicano radicado en París, Héctor Guillén Romo, quien en sus lecciones sobre economía marxista (curiosamente dictado a funcionarios de Banamex) no sólo repite –sin citar– algunos de los viejos prejuicios, sino que además encierra el problema del valor de uso como uno perteneciente a la etapa mercantil. Dice Romo que “Afirmar que la mercancía es un valor de uso equivale a decir que por sus cualidades es útil; es decir, permite satisfacer cierto número de necesidades concretas y específicas de los hombres”.<sup>56</sup> Ningún problema hasta aquí, sin embargo apenas unas líneas adelante escribe:

el valor de uso no da a la mercancía ningún carácter particular. Los objetos de consumo humano en todas las épocas y bajo cualquier forma de sociedad poseen de igual manera valor de uso. El valor de uso expresa ciertas relaciones entre el consumidor y el objeto consumido. La economía política, por otra parte, es una ciencia social, es decir, de las relaciones entre los hombres. Se sigue de aquí que el valor de uso como tal queda fuera del campo de la investigación de la economía política. Marx excluía el valor de uso, o lo que ahora se llamaría utilidad, de la esfera de la investigación de la economía política en virtud de que no da cuerpo directamente a una relación social.<sup>57</sup>

Como se observa, Guillén reactualiza un viejo argumento –Marx creía que el valor de uso no era tema de investigación– además equipara, de nuevo, el problema del valor de uso al de la utilidad. Peor aún, lo limita en el sentido que ni siquiera hay una relación social pues se trata de un consumidor y un objeto a consumir. Para rematar este autor lleva el valor de uso no a la época del capitalismo, sino a la producción mercantil simple: “Comencemos por extraer las implicaciones del

---

<sup>56</sup> Guillén Romo, Héctor, *Lecciones de economía marxista*, México, SEP-FCE, 1988. p. 61

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 62.

hecho de que los valores uso son producidos por trabajos privados, ejecutados independientemente unos por otros”.<sup>58</sup>

Cabe mencionar que no hemos referido el problema del trabajo vivo porque en ninguno de estos autores aparece siquiera planteado. En quienes el trabajo vivo sí aparece es en Ronald Meek y en el texto conjunto de Fine y Harris. En el primero se expresa así: “El resto del valor de la mercancía viene añadido por, y en la medida del, trabajo presente o vivo de los obreros asalariados que el capitalista emplea en el proceso de producción. Y este trabajo vivo”.<sup>59</sup> En el segundo texto sólo aparece cuando dicen que se “trata de obtener mayor cantidad de plusvalía expulsando trabajo vivo”.<sup>60</sup> Como se puede apreciar, ambos textos de exitosa difusión entre el público hispanohablante y sobre todo en las academias de economía, no problematizan el concepto de trabajo vivo y en realidad lo que hacen es equipararlo al de trabajo asalariado o fuerza de trabajo, lo cual denota, sin duda, un problema de método al momento del uso de la abstracción. No hay más que decir a propósito de esto y se da por sentado su significado.

Hasta el momento el único texto que podríamos encasillar plenamente en la disciplina económica que se preocupa –pues tampoco hay un desarrollo extensivo del tema– por el asunto del valor de uso es el del italiano Alessandro Vercelli. Aunque también preocupado por el conjunto de la “estructura económica” y en medio del debate de la transformación de valores en precios, el autor se da la posibilidad de criticar a quienes señalan que el valor de uso no entra en el campo de estudio de interés característico del marxismo y señala, con claridad, que: “al eliminar el valor de uso se eliminaría radicalmente la contraposición entre valor y valor de uso, en la que se basa todo el análisis marxiano de las contradicciones

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>59</sup> Meek Ronald, *Smith, Marx y después: diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Madrid, Siglo XXI, 1977. p. 115.

<sup>60</sup> Fine Ben y Laurence Harris, *Para releer “El Capital”*, México, FCE, 1985, p. 47.

económicas capitalistas”.<sup>61</sup> Es también uno de los pocos que asume el problema del fetichismo no sólo como “falsa conciencia”, sino como elemento que está en la base del funcionamiento reproductivo del capital, más allá de la ideología.

Hasta aquí las obras más representativas de un marxismo con un cierto sesgo economicista, que no valora los aspectos del valor de uso y del trabajo vivo. Sin embargo, hubo otras lecturas de Marx que sí problematizaron nuestra temática. Como veremos, varias de estas corrientes se salieron de la prisión que significó para el marxismo la discusión sobre la transformación del “valor en precio”. Por haber roto con este anclaje, llevaron la reflexión por otros senderos más enriquecedores. Dos obras abren este tipo de reflexión problematizadora: los ensayos del bolchevique Isaac Rubin, producido en los años treinta en la Unión Soviética y; en la región occidental del mundo, indudablemente, la obra del ya mencionado Roman Rosdolsky texto que significó un hito en la reflexión marxista. Ambas obras marcaron un tipo distinto de lectura de la obra de Marx, particularmente en lo que se refiere a la conformación de una crítica de la economía política.

La obra de Rubin, un marxista ruso continuador de la obra de David Riazanov, es quizá la pionera a propósito de muchos de los temas que a lo largo de los años sesenta y setenta eclosionaran en el discurso marxista. Rubin es de los principales marxistas en detectar la importancia del significado del mundo mercantil no en un sentido histórico, sino más bien en su coherencia lógica para el estudio del capitalismo. Pero no sólo por esto, además es el primero que pone en su justo lugar el problema del fetichismo de la mercancía, la necesaria presuposición del valor de uso con respecto al valor y el carácter no transhistórico de éste, al preguntarse “¿por qué el trabajo asume la forma de valor?”.<sup>62</sup> Se suele entender en esta perspectiva que la obra de Rubin abre toda una veta de análisis que se centrará preferentemente en el problema de las relaciones sociales de

---

<sup>61</sup> Vercelli Alessandro, *Teoría de la estructura económica capitalista: el método de Marx y los fundamentos de la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, p. 61.

<sup>62</sup> Rubin, Isaac Ilich, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México, PyP, 1974, p. 92.

producción –antes que en una versión más positivista centrada en el desarrollo de las fuerzas productivas–, teniendo como sostén de su análisis la premisa de que el trabajo se socializa a través del intercambio. Por eso el problema de lo mercantil toma tanta fuerza.

Dicho paradigma desarrollado a principios de los años treinta, tendrá varios continuadores. Los dos más famosos son el economista Vitaly Vygotsky al que nos referiremos más adelante y el filósofo Evald Ilyenkov. Éste último desarrolló algunos problemas metodológicos –del llamado método dialéctico– haciendo referencia a los problemas del valor y el valor de uso. A Ilyenkov le interesó mucho en su exposición sobre el método dialéctico ejemplificar con el problema del valor. A propósito de la “substancia del valor” tema que expone Marx en *El Capital*, dice: “No es trabajo general, sino la forma histórica concreta del trabajo, la que era concebida como la substancia del valor”,<sup>63</sup> esto es así porque “El Valor no es analizado como una abstracción mental de lo general, sino como una realidad económica totalmente específica”.<sup>64</sup> Se encuentra aquí, en una geografía muy distinta, lo que posteriormente conoceremos como la crítica a las teorías substancialistas del valor. Aunque, sin desarrollarlo plenamente, deslinda el problema respecto de aquel atinente al del valor del valor de uso, así: “El trabajo en general crea un producto, un valor de uso, de ningún modo valor”.<sup>65</sup>

Por su parte Roman Rosdolsky abre su capítulo tercero señalando precisamente la insuficiencia que Marx notó con respecto a David Ricardo en lo que toca a la problemática del valor de uso. Para él este reproche “curiosamente, el mismo vale no sólo para Ricardo sino para muchos de los propios discípulos de Marx”.<sup>66</sup> En su argumento, Rosdolsky señala la importancia que significa eludir el

---

<sup>63</sup> Ilyenkov Evald, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*, Edh, Quito, Ecuador, 2010, p.324.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>66</sup> Rosdolsky Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México, Siglo XXI, p. 101.

problema del valor de uso, sobre todo porque lo que le interesa es rescatar el papel jugado por dicha categoría en lo que se considera el punto central de la teorización de Marx: la aparición del plusvalor. Esto es así dado que “en el intercambio entre el capital y el trabajo el valor de uso de la mercancía adquirida por el capitalista constituye precisamente la premisa del proceso de producción capitalista y de la relación capitalista misma”.<sup>67</sup> En otras palabras: no hay lugar para el capitalismo si no existe el valor de uso. Mientras que en el resto de las teorizaciones el valor de uso aparece remitido a un concepto de utilidad o de preferencias individuales, con Rosdolsky el valor de uso es la piedra angular para el inicio de la relación social de capital y la expansión del valor de cambio, así como la aparición de la plusvalía: “la creación del plusvalor, en cuanto incremento del valor de cambio del capital, del valor de uso específico de la mercancía fuerza de trabajo, por otra parte la economía política debe limitar la participación que le toca al obrero en el producto del valor a un equivalente de los alimentos y elementos necesarios para la conservación de su vida...”<sup>68</sup>. Rosdolsky abrió en gran medida una brecha, que fue continuada en trabajos como los Napoleoni y su alumna, la marxista italiana Marina Bianchi de quien nos ocuparemos un poco más detenidamente.

En la obra de esta autora se vuelve sobre el papel central que juega en el marxismo –o debiera– la distinción entre valor uso y valor de cambio (también menciona el trabajo vivo y el trabajo objetivado, pero sin analizarlos ni distinguirlos). Para ella se “olvida el papel de los valores de uso” en el análisis del capitalismo y por tanto reivindica “el papel fundamental del valor de uso en el análisis de Marx”.<sup>69</sup> Conocedora de la tradición clásica de la economía política, Bianchi alude que en la economía clásica el valor de uso ha sido naturalizado y

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>69</sup> Bianchi, Marina, “La teoría marxista del valor”, en *Críticas de la Economía Política*, No. 6, México, p. 149.

por ello se ha pasado por alto, pues se tiende a considerarlo como un presupuesto del análisis del valor de cambio: “Los productos del trabajo, los bienes, los valores de uso son naturalmente mercancías, bienes producidos para el cambio”.<sup>70</sup> Esta naturalización o disponerlo como presupuesto del valor de cambio, que ha llevado a su olvido, conduce a que no se establezca una relación con el trabajo concreto y el abstracto. Para ella el valor de cambio es la homogenización cuantitativa de la sociedad que reprime la especificidad cualitativa del valor de uso y del trabajo concreto. Sin duda su aportación es un paso adelante con respecto a otros análisis porque concibe la dicotomía no de forma naturalizada o pre-supuesta, sino como “oposición de los dos polos”. Oposición que deviene negación en la forma del valor que tiende a la relación cuantitativa. Dicha relación define también una forma de socialidad, que ella ubica todavía como un problema entre lo individual y lo social. El trabajo que crea valor es social, indiferenciado, autónomo, abstracto; frente a la riqueza que representa el valor de uso en su caracterización como trabajo concreto, así: la “socialidad”, o sea, el logro del equilibrio social, la constitución de la reposición orgánica material no es un “dato”, el presupuesto racional y planificado a partir del cual se constituye la relación social, sino, por el contrario, se trata del “resultado” de relaciones sociales contradictorias y antagónicas”.<sup>71</sup> Me parece que en gran medida el logro de Bianchi está, por un lado, en salirse de la discusión de la transformación de valores en precios como mecanismo puramente artificial, en donde Marx sería un continuador de la economía clásica y, por otro lado, en insistir que la problematización del valor de uso no puede estar exenta de su carácter contradictorio o de oposición.

Quien entrará en franco diálogo, también en Italia, con la obra de Rosdolsky, distanciándose en gran medida, será el militante Antonio Negri, quien en sus cursos dictados en Padua, en los años 60 hizo parte de una revaloración del texto de los *Grundrisse*. A diferencia de la obra de Rosdolsky, para Negri el núcleo

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 150.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 152.

central de la exposición de la teoría del valor, como una teoría del antagonismo social, se encuentra no en *El Capital*, sino en estos manuscritos “preparatorios”. Esto es así porque en ellos aparece el dinero como representante del valor en su más cruda y real univocidad: “No tengo necesidad de hundir las manos en el hegelianismo para descubrir la doble cara de la mercancía, del valor: el dinero tiene una sola cara, la del patrón”.<sup>72</sup> Metodológicamente esto tiene una gran consecuencia, pues Negri considerará que el Marx que aquí se muestra tiene la gran virtud de no ser un confuso hegeliano que iniciará su exposición con la mercancía y una forma de reproducción de la vida social que pudiera ser confundida con la “reproducción simple” o mercantil, al contrario, en los manuscritos de 1857 Marx no se detiene en estas minucias y polemizando con el socialismo utópico (corriente política poderosa en el naciente movimiento obrero) logra demostrar la inmediatez del antagonismo social:

me parece que el nexo valor-dinero inmediatamente propuesto concretiza la temática del valor como nunca ha sucedido en Marx. El paso de la forma-dinero a la forma-mercancía, de los *Grundrisse* a *El capital*, añade únicamente abstracción y confusión, se trata de un método más idealista, más hegeliano, a pesar de las intenciones y las declaraciones en contrario, que el que determina el comienzo con el problema de la mercancía.<sup>73</sup>

Esta superioridad de la forma en que está planteado el problema del valor, que en Rosdolsky aparecía todavía como una insuficiencia, es lo que le lleva a Negri a decir que “la ley del valor se presenta, no sólo mediata, sino inmediatamente como ley de la explotación”.<sup>74</sup> El dinero, para Negri, tomará en estos textos de Marx una forma tan inmediata con respecto a la explotación precisamente porque es el equivalente general de una relación entre desiguales. Ahí donde el capitalista usa

---

<sup>72</sup> Negri Antonio, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001, p. 37.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 53. No será, por cierto, la última vez que lo diga. Casi al final del texto vuelve diciendo “Nosotros mismos hemos denunciado con frecuencia el desajuste negativo que existe entre los *Grundrisse* (y la unidad de su proyecto) y *El capital* (y ciertas caídas dialéctica de su desarrollo”. p. 156.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 37.

el dinero en un primer momento de la circulación, es para reafirmar su lugar privilegiado: “La relación de explotación es el contenido del equivalente monetario: mejor no podría exponerse este contenido”.<sup>75</sup> Avanzando en su exposición el propio Negri topará con el problema del valor de uso: “Marx, al afrontar la categoría de valor, aplica el método: insiste sobre la dialéctica de unidad y diferencia que define el valor. La diferencia del valor es que se presenta como valor de uso. Pero “el valor de uso entra dentro de su ámbito [de la economía política], tan pronto como es modificado por las modernas relaciones de producción”, por lo tanto, prácticamente en el momento en que es reducido a la unidad del proceso”.<sup>76</sup> En Negri aparecerá la totalidad del proceso de la reproducción social en su exposición, principalmente como muestra del funcionamiento del antagonismo social, esto es importante porque muestra que en la unidad –la totalidad- misma hay continuos procesos de ruptura o escisión. Y el valor de uso que está integrado dentro de la totalidad capitalista es uno de ellos: “el valor de uso y el valor de cambio se escinden de forma asimismo inmediata”<sup>77</sup>. Lo que sigue de su construcción será el intento de constatar este elemento: “¿En qué consiste el antagonismo? Consiste en el hecho de que el capital debe reducir a valor de cambio lo que para el obrero es valor uso” y “La oposición se presenta en dos formas: en primer lugar, valor de cambio contra valor de uso, pero –dado que el único valor de uso obrero es la capacidad de trabajo indiferenciada y abstracta- la oposición es también trabajo objetivado contra trabajo subjetivo”.<sup>78</sup>

Para Negri aquí se da el punto central del antagonismo, dentro del propio proceso de la unidad capitalista, o totalidad del proceso de producción. Está el germen de todo conflicto de clase posterior, dado por esta discontinuidad del proceso: “La separación del trabajo como capacidad, como valor de uso inmediato

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 84

es radical: la relación con el valor de cambio y, por consiguiente, con el poder de mando, con la propiedad, con el capital, es inmediatamente forzosa”.<sup>79</sup> El capital se vuelve valor de cambio cuando se presenta como poder de mando, como propiedad; en un momento más desarrollado como capital. Pero dicho proceso no sería posible sin el dinero como el momento constitutivo previo. Por eso, el dinero tiene la cara exclusivamente del patrón. No es mediación, sino abiertamente la forma de expresión del valor, del pseudo sujeto que domina y vuelve lo vivo en objetivo y muerto: la capacidad de trabajo. Dentro de la totalidad se da esta escisión, pues “el trabajo como subjetividad, como fuente, como potencial de toda la riqueza” choca contra aquello que es riqueza objetivada, trabajo muerto. Dos polos autónomos que se enfrentan en el intercambio dan nacimiento al proceso de antagonismo. Negri lleva a sus últimas consecuencias políticas y en términos del antagonismo de clase al valor de uso: “Hace falta ser realmente ignorante o proceder absolutamente con mala fe para reducir el “valor de uso” (en el sentido marxiano) a un residuo o a un apéndice del desarrollo capitalista. Aquí el valor de uso no es nada más que la radicalidad de la oposición obrera, la potencialidad subjetiva y abstracta de toda la riqueza, la fuente de toda posibilidad humana”.<sup>80</sup>

Es dentro de la totalidad que ha subsumido a los polos antagonistas como aparecerá “el valor de cambio que se autonomiza en el dinero y en el capital, por otro, el valor de uso que se autonomiza como clase obrera”<sup>81</sup>. Si hiciéramos un balance hasta aquí, no cabe duda que es en Negri en quien aparecerá con mayor posibilidad impulsar la problemática del valor de uso en su sentido más politicista e inmediato. El valor de uso es la clase obrera que se opone, que busca la autonomía. Hay que notar que no habla de valor de uso equiparado como fuerza de trabajo. Este concepto corresponde al trabajo puesto por el capital, subsumido y sin posibilidad de autonomía. No, lo que Negri dice es otra cosa. Es

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 89.

precisamente, como escisión de la totalidad que el problema ofrece una apertura en que hay dos vías: el dinero que representa el valor de cambio y el poder despótico burgués, o el valor de uso que es la clase obrera no como puesta por el capital –no como fuerza de trabajo- sino como subjetividad plena, como potencialidad, como antagonista por antonomasia. Va, sin embargo, más allá. Pues el siguiente paso de su argumento es el problema de la crisis, cuya explicación está dada, de inmediato, por el antagonismo:

la tendencia a la caída de la tasa de beneficio presenta el rostro de la revuelta del trabajo vivo frente al poder del beneficio, de su propia constitución separada, del robo y de la consolidación del robo en fuerza productiva del patrón contra la fuerza productiva del obrero, en poder del capital social contra la vitalidad del trabajo social: mediante ello el trabajo vivo se muestra destructivo.<sup>82</sup>

Si aquí aparece el concepto de trabajo vivo, no debe confundirse el objetivo pues lo que Negri en realidad busca explicar es la ruptura dentro de la totalidad, en donde la clase obrera se bate contra el trabajo muerto, contra el poder despótico del capital y su materialización. En realidad entre su concepto de clase obrera, como clase que se hace en tanto que lucha, y el trabajo vivo, no hay tanta diferencia. Su relación con el valor de uso está dada por el antagonismo social. Dice entonces que existe una dinámica de poder. “De poder: porque en realidad el valor de uso es para el proletariado reivindicación y práctica inmediata de poder. El trabajo necesario puede ser definido –aunque sea de modo abstracto– únicamente a través de categorías de poder: rigidez, irreversibilidad, pretensiones, voluntad insurgente y subversiva. Valor de uso”.<sup>83</sup>

Podríamos seguir con el texto de Negri, sin embargo sería redundar sobre la idea básica que ya hemos expuesto. Terminando el balance de su propuesta habrá que decir que es quizá una de las más ricas, en tanto posibilidad de repercutir en el debate teórico, pero sobre todo apuntalar la centralidad del sujeto proletario, dentro del proceso de reproducción social. Si bien no distingue entre

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 155.

valor de uso y trabajo vivo, hasta por momentos confundir ambas categorías, lo que articula su aportación es sin lugar a dudas el antagonismo social.

En Italia, además de la lectura obrerista de Negri, se propusieron lecturas donde el valor de uso aparecía como un elemento central en el pensamiento de Marx. Tal es el caso del trabajo de Rodolfo Banfi. Este marxista piensa que en las formas comunitarias –mencionadas por Marx en sus textos sobre las formas pre-capitalistas– hay un “objeto económico” el cual tiene como objeto central “la producción de valores de uso, es decir, la reproducción del individuo dentro de relaciones determinada por su comunidad”.<sup>84</sup> La producción de valor de uso hablaría entonces de una situación en la que los individuos están en relación inmediata con las condiciones objetivas de trabajo. Esta situación se ve concluida con el advenimiento de la sociedad dominada por los propietarios privados: “Producir para vender se contrapone pues a la comunidad misma por el hecho de superarla . La reproducción no ya de valores de uso, sino de valores, pierde todo nexo con la reproducción de la comunidad en cuanto tal”.<sup>85</sup> Otras aportaciones pusieron atención en la relación que hay entre las formas pre-capitalistas y el valor de uso, desgraciadamente nunca fueron traducidas al español.<sup>86</sup>

En otro sentido se mueve la “nueva lectura alemana” de *El Capital* que será en gran medida la que marcará uno de los derroteros más fuertes en la lectura de Marx a nivel mundial y que está presente, quizá no siempre de manera explícita en las lecturas de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría y otros autores que insisten en el desarrollo del concepto de trabajo abstracto. El llamado “debate alemán” tiene muchas aristas. Según una reciente reseña a cargo de Roberto Fineschi en Alemania (en ese momento las dos Alemanias) el nuevo nudo de la discusión se

---

<sup>84</sup> Banfi Rodolfo, “El valor de uso en el pensamiento de Marx” en *Análisis del pensamiento económico de Marx*, México, UAP, 1980, p.22.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>86</sup> Shiovone Aldo, “Per una rilettura delle “Formen”: teoría della storia, dominio del valore d’uso e funzione dell’ideologia”, *Probleme Teorici del marxismo*, Critica Marxita-Riuniti, 1976, pp.189-214.

abre con el desmarque de la llamada lectura “histórica” o “historicista” de *El Capital*, que habría iniciado con las indicaciones de Engels a propósito del empalme entre lo lógico y lo histórico. La principal consecuencia para la lectura de *El Capital* de dicha sugerencia engelsiana –verdadero inventor del “marxismo” a decir de Rubel–<sup>87</sup> habría sido ver en el capítulo primero de *El Capital* una muestra de una forma de producción mercantil simple, que antecedería a la propiamente capitalista. Es contra esta lectura que en Alemania se levantan, principalmente autores como Backhaus y Reichelt en fuerte oposición. Lo hacen introduciendo a Hegel, particularmente la *Ciencia de la lógica*, en su argumentación, aduciendo que no hay exposición “lógico-histórica”, sino sólo dialéctica de los argumentos. Y que en la primera sección de *El Capital* no hay un retrato de un modelo previo al capitalismo, ni tampoco una forma mercantil simple de producción de mercancías. A la luz de los *Grundrisse* y de la clara influencia de Hegel en éstos y del seguimiento de cómo Marx va del capítulo del dinero, primero al de la mercancía, estos autores llegan a la conclusión de que lo que opera no es un método “lógico-histórico”, sino dialéctico. Sin embargo, sería una exageración decir que el debate sólo se nutrió únicamente de autores alemanes, sino que estos tuvieron una gran influencia de los editores de las obras de Marx en el mundo socialista, particularmente del investigador soviético Vitaly Vigotsky y del profesor de la República Democrática Alemana Wolfgang Jahn, quienes aportaron las bases para separarse de la lectura canónica sugerida por Engels y apropiada por la II Internacional. Para Fineschi la intervención de Vigotsky es fundamental puesto que en gran medida su distinción entre los conceptos forma social y contenido material es lo que logra ubicar el despliegue dialéctico de las categorías de Marx:

Valor es más abstracto que mercancía, pero no expresa el contenido. El contenido es más abstracto que la mercancía, pero no expresa su forma social. Marx dibuja sus conclusiones en los *Grundrisse*: su análisis comienza con la moneda e investiga sobre el valor, y al final de los manuscritos, en las últimas páginas comienza a escribir el primer capítulo intitulado “valor”, afirmando que es la primera categoría de la economía

---

<sup>87</sup> Rubel Maximiliem, *Marx sin mito*, España, Octaedro, 2003.

política burguesa es mercancía y coherentemente inicia la *Contribución* (y todas las versiones posteriores de su teoría) con ella<sup>88</sup>.

Aunque de Vigotsky hemos constatado el aporte que significa la diferencia entre forma social y contenido material que tiene una gran relevancia en tanto que muestra que el proceso de investigación de Marx no fue exclusivamente histórico, sino ante todo dialéctico; con las aportaciones de Wolfgang Jahn tenemos la desventaja de que su obra no fue traducida y sólo contamos con la referencia de Fineschi, quien dice del alemán: “La cuestión crucial, entonces, es si la mercancía analizada en los primeros capítulos de *El Capital* pertenece a un modo de producción capitalista o pre-capitalista. Jahn se inclina por aceptar la primera opción sobre la base de la crítica de Marx a Wagner”.<sup>89</sup> La separación de la lectura “lógico-histórica” de *El Capital* tiene una relevancia política: Marx no debe ser leído como un autor que habla sólo del siglo XIX, un capitalismo de “libre competencia” que se diferencia del correspondiente al del siglo XX por ya no ser sino monopolístico, lectura que impactó y dominó a diversas corrientes políticas, desde las “leninistas” hasta las “trotskistas”. El debate alemán también introdujo la ruptura lineal de la historia que presentaban algunos textos de Marx anteriores a los *Grundrisse*.<sup>90</sup> Habrá que aclarar que esta no es una exclusividad alemana, un pensador tan importante como Bensaid justifica el inicio vía la mercancía:

No porque ella precedería cronológicamente al capital, sino porque es el resumen y el holograma. La primera sección del Libro I articula dos discursos y dos temporalidades, lógica e histórica, donde una corrige y contradice sin cesar la otra. No trata de un orden mercantil capitalista ni de un capitalismo realmente existente, sino de un capitalismo virtual, sin capital.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Fineschi, Roberto, “Dialectic of the commodity and its exposition: the German debate in the 1970s –a Personal Survey” en Bellafiore Riccardo y Fineschi Roberto (ed) *Re-reading Marx: new perspectives after the critic edition*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 62.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>90</sup> Roberto Fineschi “The limits and uncertainties of historical materialism: an appraisal base on the text of Grundrisse” Bellafiore Riccardo y Fineschi Roberto (ed) *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 99-111.

<sup>91</sup> Bensaid Daniel, *La discordia de los tiempos*, edición electrónica, 1995, p.21.

Sin embargo, para los fines que se ha propuesto este texto, el llamado “debate alemán” tiene implicaciones de más largo alcance. Algunas que tendremos que enumerar sólo de pasada, pues el espacio no permitiría tratarlas a detalle, amén de que se puede elaborar toda una ruta crítica de investigación a partir de ella. Algunos han señalado que el debate alemán deja como lección general la inviabilidad de hacer una lectura de *El Capital* que busque la reconstrucción definitiva del argumento de Marx, pues lo consideran incompleto o inacabado, propio de un capitalismo del siglo XIX, o como lo hicieron las corrientes que se centraban en la transformación de los valores en precios no suficientemente matematizado. Esto no significa que no se pueda problematizar y desarrollar la crítica de la economía política, pero ya no engarzada a la idea de la obra “histórica”, sino más bien por el carácter dialéctico en su exposición teórico-conceptual.<sup>92</sup> Y precisamente el debate alemán dejó ver que si la visión a-histórica de lectura de *El Capital* era errónea, aún hay que desarrollar la vía dialéctica en dos planos significativos: el de la fuerza de trabajo que se vuelve mercancía y el de las formas del valor hasta llegar al dinero.<sup>93</sup>

Otra lección importante, que el movimiento feminista radical supo retomar fue la problematización del papel del trabajo “doméstico” en la reproducción de la fuerza de trabajo. Se problematizó a partir del trabajo femenino como la base para la reproducción de la fuerza de trabajo, abriendo una senda aún por explorar en sus dimensiones teóricas, y también empíricas. Sin olvidar las políticas, que, por ejemplo se contienen en un concepto acuñado por este diálogo entre feminismo y

---

<sup>92</sup> Wolf Otto Frieder “Reler O Capital hoxe = ler O Capital nunha nova clave. Teses cuartas e dogmáticas de cómo ler O Capital hoxe” en Durán Medráño, José María, *Aínda, O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en gallego), pp. 31-42

<sup>93</sup> Otto Wolf, Frieder, “O concepto dos “limites da exposición dialéctica” en Marx, Durán Medráño, José María, *Aínda, O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en gallego), pp. 43-78.

marxismo: el de proletariado sin salario,<sup>94</sup> refiriéndose específicamente al trabajo doméstico. Cabe destacar que una de las contribuciones más importantes en este sentido no se limita a Alemania, sino que se encuentra en otros países. Italia fue un lugar donde se desarrolló a partir de los grupos autonomistas u obreristas, particularmente con la obra de Mariana Della Costa,<sup>95</sup> recientemente traducida, aunque no fue únicamente ese aspecto trabajado por ella. Sin embargo, aparte de estas discusiones, pendientes a tratar, hay dos perspectivas que se abrieron de forma clara a partir del llamado “debate alemán” y que por supuesto lo superan. Por un lado quienes señalaron la insuficiente teorización del problema del trabajo abstracto, y por el otro, y de manera contigua la insuficiente crítica a las teorías “substancialistas del valor”, dentro de ésta segunda perspectiva destacará la aparición del *grupo Krisis*, que en repetidas ocasiones señaló la inconsistencia del planteamiento marxista tradicional en su crítica al valor.<sup>96</sup>

Sobre el primer punto es interesante observar el desarrollo que ha tenido la obra de Cleaver, quien en Estados Unidos publicó un libro donde prometía un *Lectura Política de El Capital*. Si bien, el texto puede estar por debajo de la alta expectativa que el título sugiere –y que promete repetidamente a propósito del capítulo primero de *El Capital*–, pues utiliza más de la mitad de libro en hacer una

---

<sup>94</sup> Knittler Käthe y Birkner Martin, “A muller na cociña e o valor do traballo. A respecto da historia e posíbel porvir da controversia feminista coa crítica marxiana da economía política” en Durán Medraño, José María, Aínda, *O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en gallego), pp. 113-132.

<sup>95</sup> Della Costa, Mariana, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal, 2009 y Lonzi Carla, *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pleyade, 1975.

También puede verse, entre otros textos: Heinen Jaqueline, “Las luchas femeninas por el derecho al trabajo”, Loutier Bruno, “Forma de producción capitalista y “proceso de trabajo doméstico” incluidos en *Críticas de la Economía Política*, No. 14-15, enero-junio de 1980. Número monográfico dedicado al tema *La mujer: trabajo y política*. Cfr. Gardiner Jean, Himmelwit Susan, Maureen Mackintosh, “El trabajo doméstico de la mujer” en *En Teoría*, No. 4, Enero-marzo de 1980, Madrid.

<sup>96</sup> Gallas Alexander “Subxectividade= fetichismo? A Recepción da “crítica do valor” sometida a proba”, en Durán Medraño, José María, *Op. Cit*, pp. 131-156.

crítica a los diversos marxismos y sólo al final comienza a desarrollar el tema esperado, no sin constantes digresiones a propósito de la situación mundial, lo cierto es que se salpican algunos importantes puntos que hay que enumerar. Primero, Cleaver propone: “la discusión del valor de uso desde la clase trabajadora por oposición al capital”, ya que lo que le interesa sacar a relucir son las conclusiones políticas de la oposición entre valor y valor de uso: “el análisis clasista del valor de uso nos ha enseñado que gran parte del trabajo “necesario” crea mercancías de escaso o ningún valor de uso efectivo para los trabajadores”.<sup>97</sup> El valor de uso es leído en perspectiva política, no sin señalar que como determinación de la mercancía se enfrenta al valor: “ésta es la unidad y oposición, donde los opuestos sólo tienen su significado frente al otro y por ello están inextricablemente unidos”<sup>98</sup> y remata señalando que “El valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo son claramente contradictorios porque la fuerza de trabajo sólo puede ser valor de cambio para la clase trabajadora y no valor de uso. Pero la misma fuerza de trabajo tiene valor de uso para los capitalistas que la compran y la ponen a trabajar”.<sup>99</sup> Lo político de su lectura está precisamente no tanto en el concepto de valor de uso, sino sobre todo en una distinción que se nutre del obrerismo italiano, y que señala que fuerza de trabajo –algo así como la conciencia “en sí”– es distinta a la clase trabajadora –la conciencia “para sí”–. Distingue éstos dos momentos lo cual es importante: como fuerza de trabajo la clase trabajadora carece de valor de uso, y esa fuerza de trabajo se vuelve valor de uso cuando la utiliza el capital. Políticamente el momento de autonomía o rebeldía del trabajo está en la clase trabajadora, no en la fuerza de trabajo. Es la fuerza de trabajo, despojada de toda cualidad, reducida a mero valor de uso para el capital, puesta por él mismo como factor productivo lo que genera o añade valor, pero “la mediación del valor debe significar la mediación de su sustancia: el

---

<sup>97</sup> Cleaver Harry, *Lectura política de El Capital*, México, FCE, 1985, p. 37.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 216

trabajo abstracto”.<sup>100</sup> Opera entonces una abstracción del trabajo por una razón fundamental: “el trabajo abstracto es la esencia del valor”.<sup>101</sup> Sin embargo, en Cleaver no figura la idea de que al trabajo abstracto sólo habría que oponer el trabajo concreto –o útil– creador de valor de uso. Es tal la propagación de las formas de producción capitalista y sus relaciones sociales, que la situación ha cambiado radicalmente para el mundo del trabajo. Al trabajo abstracto se llega en gran medida gracias a una cambiante e interminable asignación de trabajos útiles por parte del capital. El propio trabajo creador de valor de uso (el llamado concreto o útil) es subordinado por el capital: “El trabajo útil en el capital debe verse como el material mismo con el que se fabrica el trabajo abstracto” y “La eliminación del trabajo capitalista o trabajo abstracto sólo puede significar la eliminación del trabajo útil concreto, por cuanto esta es una actividad impuesta como una forma de control social”.<sup>102</sup> Adelanta lo que en gran medida serán las tesis del grupo *Krisis* a propósito de la abolición del trabajo como objetivo final de cualquier proceso de emancipación, pues ha sido la diversidad de trabajos útiles, dentro de la división social de trabajo, lo que da la forma y posibilita la abstracción del trabajo. No está de más decir que las propuestas de Cleaver en gran medida alimentarán la reflexión para la crítica de las teorías substancialistas del valor. Sin embargo es pertinente, en otro de los continuadores de la reflexión sobre el trabajo abstracto: Moishe Postone.

Moishe Postone ha realizado una de las más brillantes contribuciones al marxismo en los últimos tiempos. Comenzó su obra realizando una radical crítica al marxismo del siglo XX al que consideró siempre centrado en los problemas del mercado y la circulación, a través de la idea de la “expropiación de los medios de producción”, sin fijarse en los serios problemas que se mantienen de no modificar la forma del trabajo, esta situación se transmitiría a todo el marxismo del siglo XX.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 282.

Es aquí donde comienza su lectura de Marx desde los *Grundrisse*. La tensión que detecta en el marxismo del siglo XX y el de Marx lleva por dos senderos de la crítica distintos:

...una crítica al capitalismo *desde el punto de vista* del trabajo, por un lado, y una crítica *del* trabajo en el capitalismo, por el otro. El primero, que está fundado en una interpretación transhistórica del trabajo, presupone que existe una tensión estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo y el ámbito social constituido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, constituye la base de la crítica al capitalismo, el punto de vista desde el cual se acomete dicha crítica. De acuerdo con el segundo tipo de análisis, el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad.<sup>103</sup>

Para ello pone énfasis, quizá como pocos, en la aparición del trabajo vivo y la metamorfosis que sufre en el intercambio con el capitalista, aprovechando este aspecto para criticar de nuevo a las visiones productivistas del marxismo o bien aquellas que tienen al trabajo (y de paso, al valor) como elementos transhistóricos: “el valor no debe ser entendido únicamente como una categoría del modo de distribución de mercancías, esto es, como un intento de fundamentar el automatismo del mercado autorregulado; sino, más bien, debería ser comprendido como una categoría de la propia producción capitalista”.<sup>104</sup> Postone insistirá en esta crítica al “tranhistoricismo” de manera reiterada. Es a través de la distinción entre riqueza y valor que puede reiterar la crítica al trabajo y al tiempo de trabajo como formas transhistóricas:

En otras palabras, cuando el “trabajo” es considerado como una esencia transhistórica de la vida social, la mistificación se entiende necesariamente como sigue: la forma históricamente transitoria que mistifica y ha de ser abolida (el valor) es independiente de la esencia transhistórica que oculta (“el trabajo”). La desmitificación, por tanto, se entiende como un proceso en el que aparece la esencia abierta y directamente.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Postone Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 46.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 112.

Su lectura, si bien reconoce el problema del valor de uso como fundamental, cuando escribe: “La categoría “mercancía”, en el análisis de Marx, no hace simplemente referencia a un objeto, sino a una forma de las relaciones sociales históricamente específica y “objetiva”. Este se caracteriza por una dualidad históricamente específica que se encuentra en el núcleo del sistema social: el valor de uso y el valor, trabajo concreto y trabajo abstracto”.<sup>106</sup> Este párrafo es sumamente comprensible si se sigue la crítica a la categoría de trabajo como trans-histórica. Pues si se le critica, se puede develar que lo que oculta, la contradicción valor/valor de uso es sólo referente al sistema del capital y no a otro. Se entendía que el valor de uso no es un problema ahí donde no hay valor, donde no existe la forma específica del trabajo que domina. Su vínculo con el trabajo concreto (en el caso del valor de uso) y con el trabajo abstracto (con el valor), le parece acotada a una etapa histórica: “La diferencia que Marx establece entre trabajo concreto, útil, que produce valores de uso y, trabajo humano abstracto, que constituye el valor, no hace referencia a dos tipos distintos de trabajo, sino a dos aspectos del mismo trabajo en una sociedad determinada por la mercancía”.<sup>107</sup> Insistimos que los aportes de Postone a propósito de las categorías que nos interesan –trabajo vivo/valor de uso– estarán dados siempre con la disputa con las versiones transhistóricas del trabajo.

La línea que Postone representa encontró en Michael Heinrich uno de sus principales referentes. Y según alguna reseña reciente, se distanció tanto de otras lecturas críticas de *El Capital* en la Alemania Occidental como en la República Democrática Alemana.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>108</sup> Cubo Ugarte, Óscar, “Una nueva lectura de Marx: Michael Heinrich”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42, 2009, pp. 335-341. Y Fernández Nadal, Estela, “Reseña de Crítica de la economía política. Una introducción a *El Capital de Marx* de Michael Heinrich” en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 8, N. 22, 2009, Chile.

Al igual que Postone, Heinrich considera que el problema de la dialéctica y la exposición se redujo generalmente al problema del “método” de lo abstracto a lo concreto, que si bien señalaba la insuficiencia de la escuela “lógico-histórico”, tendía a reducir el asunto al “método”.<sup>109</sup> Como en otras discusiones, su distanciamiento se da con respecto a una forma muy difundida de entender *El Capital*, en éste caso en abierta polémica con Fritz Haug, profesor de la Universidad Libre de Berlín, al que reiteradamente refuta. Su punto de crítica es precisamente considerar al valor y al trabajo abstracto como formas que van más allá de las relaciones sociales capitalistas. Para Heinrich el valor es una forma social particular, específica. El punto central está entonces en cómo esa forma social se da a nivel del tiempo de trabajo como sustancia del valor: “La expresión “sustancia del valor” se ha entendido a menudo de manera “substancialista”: el trabajador ha gastado una determinada cantidad de trabajo abstracto, y esta cantidad se introduce en la mercancía como sustancia del valor y hace de la cosa singular un objeto de valor”.<sup>110</sup> La crítica a la teoría “substancialista” o trans-histórica del valor es lo que más le preocupara a Heinrich, pues en ella “...se sugiere que el trabajo abstracto tiene un fundamento completamente independiente de lo social, un fundamento, por así decir, natural, lo que provoca entonces las correspondientes interpretaciones naturalistas del trabajo abstracto”.<sup>111</sup> Aquí es, entonces, donde la crítica involucra un concepto de valor arropado en la forma histórico-social capitalista, que es producida por el dominio de una determinada forma del trabajo, el abstracto, no considerado como puro desgaste físico, no naturalizado en ese sentido, sino más bien anclado en el

---

<sup>109</sup> Kohan Néstor, “El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto: una aproximación” en *Dialéctica, Revista de filosofía y teoría social*, Número 2, año I, Buenos Aires, Argentina, 1992, pp. 45-60. Un ejercicio interesante, a propósito de *El Capital* está en: De la Garza Enrique, *El método concreto-abstracto-concreto*, UAM-I, México, pp. 97-121.

<sup>110</sup> Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 65

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

momento del intercambio mercantil. Lo que permite el dominio del trabajo abstracto o la propia abstracción del trabajo es el intercambio: “El trabajo abstracto no puede ser “gastado”. El trabajo abstracto es una relación de validez constituida en el cambio: el trabajo concreto gastado vale en el cambio como una determinada cantidad de trabajo abstracto, y por eso vale también como parte integrante del trabajo social global”.<sup>112</sup> La insistencia de la crítica expuesta en el primero de sus libros traducido toma sentido con la aparición de su *¿Cómo leer El Capital de Marx?*<sup>113</sup> Dónde realiza un comentario pormenorizado de cada párrafo y tema de los primeros capítulos de *El Capital*. Efectivamente, lo “histórico” o la “naturalización” que tanto ha criticado antes, desaparece en su lectura. En su lugar existe la intención de exponer de manera lo más clara el papel “lógico” conceptual mediante el cual Marx va construyendo sus categorías. Siendo, como sabemos, el pasaje de la mercancía el más complejo, pues en él Marx desarrolla la idea de la riqueza de la sociedad burguesa, sin detenerse en conceptos como el de riqueza. Habla de la célula que le da sentido a la sociedad capitalista, pero su desarrollo es una abstracción en donde no hay todavía capital. Para Heinrich, Marx pasa del valor de uso al valor de cambio, y de aquí al intercambio (haciendo abstracción de las formas del dinero y del capital), para llegar al valor, a su sustancia.<sup>114</sup>

En el caso de la otra vertiente, la criticada por Heinrich, es encabezada por Wolfgang Friz Haug, quien desde los años sesenta y setenta viene realizando una lectura pormenorizada del texto de Marx. En español fue traducido su libro *Introducción a la lectura de “El Capital”: lecciones introductorias a un estudio colectivo de El Capital*. Un acercamiento al texto revela algunas de las cuestiones problemáticas de las diversas lecturas “alemanas” de Marx. Por ejemplo, Haug iguala lo que Dussel llamará trabajo vivo, con fuerza de trabajo. Sin embargo el

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>113</sup> Heinrich Michael, *¿Cómo leer El Capital de Marx?: Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 49-78.

verdadero problema no es éste, sino que iguala el concepto de trabajo abstracto al de trabajo humano: “trabajo igual, humano-abstracto, el concepto del trabajo humano en general”.<sup>115</sup> Si bien distingue el problema del valor de uso y del valor con respecto al trabajo, cuando dice “Como formador de valores de uso, el trabajo no se recoge en su especificidad social. Como trabajo formador de valor, por el contrario, sí lo es. En cuanto la investigación se centra en el trabajo como formador de valor, se centra en la forma específicamente social del trabajo para el objeto de investigación, la sociedad burguesa”.<sup>116</sup> El problema, que es lo que le ha valido las críticas más duras, es cuando comienza a considerar al trabajo en una visión fisiológica, Haug critica a quienes ven el trabajo concreto como algo que debe ser considerado en exclusiva positivamente, frente al abstracto también considerado, en exclusiva, negativamente :

Como además de valor solo no se puede vivir, pero sí del valor de uso, la cosa parece estar clara. Pero en una consideración más detenida, desaparece la univocidad de lo positivo tanto como la de lo negativo. De la misma manera que la economía clásica burguesa carecería de todo sentimentalismo en su evaluación del “trabajo productivo” y sabía que en la sociedad burguesa es una maldición ser un trabajador productivo, también la leyenda popular se apoya firmemente en la experiencia de la maldición del trabajo concreto útil en muchos aspectos.<sup>117</sup>

De esta polémica se desprenderá toda una forma de considerar el problema del trabajo abstracto y el trabajo concreto, en donde el trabajo abstracto aparecería, aún sobre la base de la construcción de relaciones sociales de tipo no capitalista, o sea, socialistas. Pero también hay un pronunciamiento, muy en sintonía en general de *El Capital*: “Siempre ha de analizarse una “forma pura” para que sea posible comprender las modificaciones de la misma que se dan en la realidad. Por esto podía Engels decir que lo lógico no es sino lo histórico purificado de

---

<sup>115</sup> Haug Fritz, *Introducción a la lectura de El Capital*, Barcelona, Materiales p. 153.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 171-172. Más adelante dirá Haug: “Por eso mismo no se puede establecer adialécticamente una división entre el trabajo concreto útil y el trabajo humano abstracto, viendo a un lado lo rosado y lo deseable y a otro lo negro y rechazable; antes hay que darse cuenta de que ambos son ambivalentes, pero también necesarios”, p. 175.

causalidades”.<sup>118</sup> La defensa de Engels y de la visión “lógico-histórica” no impide subrayar que el capítulo primero de *El Capital*, el dedicado a la mercancía, sea considerado como mera visión histórica, sino más bien como “forma básica en la sociedad; la determinación de la forma básica”<sup>119</sup>. Los trabajos de Haug, como los de Heinrich, presentan visiones contrapuestas de cómo entender y leer *El Capital*. Sin duda se trata de un debate muy importante, que los autores que figuran centrales en nuestro trabajo, Dussel y Echeverría, conocieron. Sin embargo, no son estas las únicas lecturas. Pasaremos a otras fuera del ámbito alemán y que no necesariamente se pueden clasificar en correspondencia a la que se halla en juego en la “nueva lectura alemana” de *El Capital*.

Existen otras lecturas difíciles de clasificar, que se mueven entre la fenomenología y la hermenéutica, frecuentes también en estos tiempos, particularmente en escuelas europeas. Pero que indudablemente rompían con las visiones más ramplonas de *El Capital*. Una de las más importantes desde mi punto de vista fue la del filósofo español Felipe Martínez Marzoa. Si bien su lectura puede merecer un trabajo aparte, me gustaría igual que con el resto de los autores tratados hasta aquí, destacar el uso que propone del concepto de valor de uso.

Lo primero a destacar es una categoría que Marzoa aventura y que quizá pueda posibilitar desarrollos futuros: la de valor de uso-fáctico:

es cierto que hay “cosas reales”, cosas de las que efectivamente nos servimos, valores-de-uso-fácticos, que no son producto de ningún trabajo, por ejemplo: normalmente (y hasta ahora) el aire que respiramos. Pero esto es simplemente una cuestión de hechos, que no se opone al fundamental supuesto filosófico de Marx de que, esencialmente, la totalidad de lo ente aparece como el ámbito de la mediación por el trabajo. El hecho de que, en un momento dado, el hombre mantenga aún con la naturaleza ciertas relaciones aún-no-mediadas no quiere decir que esas relaciones no hayan de ser mediadas o no puedan serlo<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>120</sup> Martínez Marzoa, Felipe, *La filosofía de El Capital de Marx*, Madrid, Taurus, p. 42.

Digo precisamente que es interesante, pues mucho de lo que hemos vivido en los últimos tiempos conocido como despojo, acumulación por desposesión u otras variantes, en gran medida apuntaría a que ámbitos no mediados por el valor, comiencen a serlo. Dejando de lado esto que resulta atractivo, lo cierto es que como otros intérpretes Marzoa considera que el proceder de Marx, empezando por la mercancía, de ninguna forma debe considerarse como un inicio “histórico”. Para él no hay una “producción simple” de mercancías, sino que este concepto de mercancía expuesto por Marx es lo que permite articular al resto del capital(ismo) de manera lógica. Analizando la contradicción valor de uso/valor de cambio, dice:

El valor de cambio, en cuanto que es la forma de valor, es la negación de la materialidad concreta, del ser determinado de la cosa; es la negación del valor-de-uso. Pero negación que es a la vez conservación: el valor-de-uso es conservado en cuanto aquello-que-es-negado. En efecto, la forma de valor, la relación de cambio, presupone la determinatez material, el valor-de-uso de cada cosa, pero lo presupone precisamente negándolo.<sup>121</sup>

Este elemento que para Marzoa funda toda una ontología de la mercancía, acompañaría, por supuesto, no sólo a una producción simple de mercancías, sino a todo desarrollo posterior en el capitalismo, hasta los más acabados y complejos niveles: “La transformación técnica no “va de soi”, ni es algo neutro. Lo que hay tras esa transformación, como esencia de ella, es la ontología de la mercancía, el valor, el “trabajo abstracto”, en una palabra: “el modo de producción moderno”.<sup>122</sup> En otras palabras, toda producción en el capitalismo sería la conservación negada del contenido material de la riqueza, aún en la técnica existiría este elemento de manera constante: la carga de la civilización de la mercancía.

Otra lectura que seguro tomará relevancia en los años por venir es la que nos ofrece David Harvey. No es la primera ocasión que el afamado geógrafo nos entrega una lectura de *El Capital*, ya en *La teoría marxista y los límites del*

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 95.

*capital*<sup>123</sup> nos había adelantado su noción de crisis. Ahora nos entrega su visión del tomo primero de dicho texto. Se trata de una lectura que si bien podemos considerar sistemática, también elude pasajes que a Harvey le resultan incómodos o francamente pre-supuestos. Para nuestra temática es de destacar, que Harvey recupera y problematiza siempre la dicotomía valor/valor de uso, puesto que entiende el capital como un proceso de relaciones, en donde la dicotomía señalada en el primer capítulo acompaña todo el despliegue de dichas relaciones sociales.<sup>124</sup>

En América Latina y Estados Unidos también se han dado lecturas recientes que es difícil de encuadrar en una línea hasta aquí expuesta. En Argentina la obra de Juan Iñigo Carrera apunta hacia una lectura distinta sobre *El Capital*. En el desarrollo de su propuesta, Iñigo rescatará como lo fundamental el hecho de que el trabajo social, en el capitalismo, tienda a adoptar una forma privada e independiente. Iñigo además ha hecho una crítica de otras lecturas de *El Capital* de Marx, centrándose en quienes igualan el valor al trabajo social, aduciendo que por esta vía se lleva a la conclusión de que el valor es eterno, existe en todas las sociedades humanas. Insistirá como otros, en el carácter histórico del valor: “lo que está en juego bajo la forma mercancía, es la unidad material del proceso de metabolismo social, unidad que se impone a partir de la realización privada e independiente del trabajo social”.<sup>125</sup> En su propuesta, me parece pertinente destacar el peso que tienen las relaciones mercantiles que vuelven privado algo que es social, que Iñigo sigue desarrollando en sus seminarios en Buenos Aires, como en otras publicaciones.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Harvey David, *La teoría marxista y los límites del capital*, México, FCE, 1991.

<sup>124</sup> Harvey David, *Guía de El Capital de Marx*, Madrid, Akal, 2014.

<sup>125</sup> Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar crítica El Capital. Vol. 1: la mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2007, p. 183.

<sup>126</sup> Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2008.

En Cuba existió alguna lectura que se centró en la sección séptima del Tomo I, que se salía de los márgenes de los manuales de economía política en la época. El autor era hijo de exiliados españoles que había permanecido en la Unión Soviética y se había formado como economista, años más tarde ese joven daría cursos al mismo “Che” Guevara y a Fidel Castro.<sup>127</sup> De igual forma, Alberto Parisi trató de realizar una lectura “latinoamericanista” de *El Capital*, que es un comentario en general y que no genera una interpretación tan original.<sup>128</sup>

Habría, sin lugar a dudas, otras vetas de análisis de los lectores de *El Capital*, no tanto en un énfasis filológico, sino ante todo de utilización para investigaciones. Es el caso de la llamada teoría de la dependencia, en su vertiente marxista, que habría hecho una lectura de *El Capital* de Marx, particularmente en su exponente fundamental, el brasileño Ruy Mauro Marini. Textos como *Dialéctica de la dependencia*, o sus textos sobre la plusvalía extraordinaria son una muestra de la posibilidad que daba el texto de Marx y el conjunto de sus categorías para el análisis de una realidad social. Sin embargo, esta corriente recibió, desde distingos ángulos, diversas críticas por el uso de las categorías y el nivel de abstracción en el que se movían con ellas.

René Zavaleta Mercado, opuesto a las teorías de la dependencia, también realizó una lectura sistemática de *El Capital*, que está integrada al conjunto de sus densos ensayos. Otros autores, como Ruy Fausto, también en Brasil, realizaron aportes importantes, en relación con la filosofía de Hegel y un intento de llevarla al campo plenamente político. Todos estos datos son parte de una cartografía de la lectura de *El Capital* que tendrá que hacerse junto a la historia de la recepción de ese texto en América Latina. Tarea aún pendiente y que será parte de un programa más amplio y aún por realizar.

### 1.3 Una perspectiva general

---

<sup>127</sup> Mansilla Anastasio, *Comentarios a la sección séptima del Tomo I de El Capital*, La Habana, 1976.

<sup>128</sup> Parisi Alberto, *Una lectura Latinoamericana de El Capital*, Buenos Aires, Letra, 1988.

Hasta este momento hemos tratado de hacer un mapeo general del lugar en el que se encuentra la discusión que nos interesa, aquella referente a los problemas del trabajo vivo y del valor en su cualidad de valor de uso, tanto en el propio Marx –de manera sucinta- y en lo más representativo de las escuelas marxistas, sobre la base de una gran cantidad de bibliografía acumulada en varios idiomas. Por supuesto se ha hecho de una manera somera, pues la cantidad de bibliografía y de temáticas implicadas, insistimos, daría para trazar una ruta crítica de investigación. Es importante señalar, para el caso del rastreo que hicimos en Marx, cómo los conceptos de trabajo vivo y valor de uso están presentes, pero se irán modificando al paso del tiempo. Este ejercicio fue justamente la intención central de este esfuerzo: hacer una lectura en algunos de los textos más importantes de Marx a propósito de las temáticas.

Sin embargo en la tradición notamos un desarrollo no tan amplio como supondríamos, pero ciertamente existente, lo cual resulta muy relevante. Porque se juegan varios nudos problemáticos que se anclan en diversas tradiciones: por un lado, la recepción intelectual de un texto como *El Capital* y después la disputa política/interpretativa a propósito de los textos. Así se jugarán diversos intentos de lectura: históricas, ortodoxas, heterodoxas, fenomenológicas, vitalistas, hegelianas, estructuralistas, substancialistas y un largo etcétera. Estas diversas formas de encarar el texto demuestran los distintos niveles en los que la reflexión marxista se puede mover. Esta riqueza ha querido ser rescatada para contrastarla con lo que me parecen dos intentos muy bien logrados de interpretaciones y de renovación del discurso marxista: la de Enrique Dussel y la de Bolívar Echeverría. Existe, sin embargo, también ya una tradición en América Latina que viene reflexionando la temática planteada: la disputa de un texto que nos ofrece las luces de una serie de categorías que plantean los niveles de la contradicción de la sociedad burguesa o capitalista y que plantea a partir de dichas categorías la necesidad de enlazar temáticas aledañas, esto es, por ejemplo, el caso de la modernidad, del Estado, del mercado y un largo etcétera.

## 2.-....Leer *El Capital*...

### 2.1- La categoría de trabajo vivo

La categoría de trabajo vivo ha sido minusvalorada en el pensamiento marxista en general, como hemos intentado ya mostrarlo en lo más representativo de éste, al menos en la cartografía de interpretaciones que hemos reseñado en el capítulo anterior. Enrique Dussel es quien más ha buscado desarrollar el concepto, aportando a mi parecer, una interpretación original del mismo, posibilitando un distanciamiento con la tradición que lo ignoró y posibilitando una re-lectura del mismo. Lo hace sobre varias premisas, por ejemplo considerar, que la contradicción fundamental de la sociedad moderna no se encuentra ni en la dicotomía sujeto-objeto, como lo haría un marxismo más cercano a Hegel, como es el de Lukacs; distanciándose también de aquella tradición que encuentra la contradicción fundamental en la dicotomía relaciones de producción-fuerzas de producción, como lo hizo el marxismo tradicional y militante.

Dussel pretenderá dar un paso atrás para después dar dos adelante, como diría Lenin. ¿Qué quiero decir? Que al recurrir a la categoría de trabajo vivo se desprende en primer lugar de una pesada tradición del marxismo que buscaba medir, cuantificar el problema del valor, que es la ya mencionada escuela de la transformación. La ley del valor que opera en las sociedades capitalistas y que alguna tradición de corte anglosajón, aunque no exclusivamente, buscó cuantificar es un momento en el desarrollo del debate, pero éste ahí no termina, ese tipo de interpretación es uno del que hay que separarse, a fin de avanzar en otras posibles líneas de investigación. Pero si en esto Dussel, como muchos otros, ha buscado una sana distancia, no resulta igual de otras vertientes que centraron propiamente la discusión en la relación existente entre conceptos que son posteriores y que pre-suponen al trabajo vivo, me refiero a los conceptos de trabajo asalariado o fuerza de trabajo.

No resulta casual que Enrique Dussel tome el concepto de trabajo vivo, pues una de sus primeras investigaciones sobre Marx que realiza es aquella que gira en torno a los *Grundrisse* de 1857-1858. Aquel diálogo intelectual de Marx

consigo mismo, en donde en repetidas ocasiones queda claro, de la propia pluma de Marx, que la antítesis fundamental en el capitalismo se da “entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo”<sup>129</sup>. También expresada como “La única escisión puesta por el propio proceso de producción es la escisión originaria puesta por la diferencia misma entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo...”<sup>130</sup>.

El trabajo vivo se presentará en primer lugar como una categoría previa a la de fuerza de trabajo. No sólo porque la categoría fuerza de trabajo será construida o intentará ser construida cronológicamente en el trabajo posterior del propio Marx. No es sólo un problema cronológico de redacción, sino que conceptualmente, y según Dussel ontológicamente, su lugar es previo. Esto es así porque trabajo vivo es el momento primordial de la existencia humana con respecto al capital: el momento de la subjetividad plena. El trabajo vivo no es todavía subordinado al orden social del capital. El sujeto trabajador existe antes del orden social del capital, como existe también el mundo natural. De ambos polos, sujetos vivos y mundo natural se establece un metabolismo social que es siempre históricamente determinado. Ambos existen antes del tipo particular de metabolismo que es el capital y existen también después de él. O sea, su existencia es previa y posterior al momento que Dussel encontrará como el fundamental, el del intercambio, el de la transformación de dinero en capital. Ese momento previo y posterior al intercambio con el capital, en el que se transforma en fuerza de trabajo es lo que a Dussel le interesa rescatar: “Más allá del capital es la no-objetividad (por cuando todavía no es objeto; o si es objeto, en cuanto no-objetivado es no-objeto: un objeto desempleado)”<sup>131</sup>.

Dussel recarga esta interpretación sobre un largo pasaje de los manuscritos de Marx, la conocida primera redacción de *El Capital* que citaremos para poder ubicar sobre qué fragmento construirá su argumentación posterior:

---

<sup>129</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, p. 261.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>131</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985, p. 140.

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1) *Trabajo no objetivado, concebido negativamente* (aun en el caso de ser objetivo; lo no objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, **esta existencia puramente subjetiva del trabajo**. El trabajo como *miseria absoluta*: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también –en cuanto es el *no-valor* existente y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una [objetividad] no separada de la persona: **solamente una [objetividad] que coincide con su inmediata existencia corpórea**. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. 2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente*, no negatividad que se relaciona consigo mismo; es la existencia *no-objetivada*, es decir inobjetiva, **o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la fuente viva del valor**. La riqueza universal, respecto al capital en el cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* del mismo posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal.<sup>132</sup>

Citar este largo pasaje de Marx tiene como intención mostrar cómo Dussel en realidad asentará su argumento no alejado de un planteamiento que sólo se verá con toda claridad en los *Grundrisse* y en algunos manuscritos posteriores, no así en *El Capital*, en donde no sólo los términos, sino la propia forma de expresión cambiará para referirse a ciertos problemas comunes. No encontraremos más el énfasis tan marcado en algunos de estos conceptos. El asunto se dirime entonces en cómo aparecerá la subjetividad del sujeto que trabaja como momento previo al intercambio. Pero dicha subjetividad existirá no como idea, sino como corporalidad. Podríamos decir, junto al crítico cultural Terry Eagleton, que a Marx le interesa no sólo el cuerpo como momento erótico-social, sino ante todo le importan los cuerpos famélicos, los cuerpos que trabajan y se desgastan.<sup>133</sup> Esto

---

<sup>132</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, pp. 235-236. Cursivas en el original, negritas mías.

<sup>133</sup> Eagleton Terry, *Después de la teoría*, Debate, 2005, p. 16.

se mantendrá en su argumentación posterior en *El Capital (los obreros entran a que les curtan el pellejo, dice Marx)*, sin embargo, el énfasis en la subjetividad y en lo que significa el intercambio de dicha subjetividad con el capital será lo que nos debe mostrar una posibilidad de interpretación no suficientemente explorada.

Dussel pone énfasis en este momento previo al intercambio, o momento del encuentro “cara-a-cara” del futuro obrero, o sea del trabajo vivo, con el dueño del dinero, o sea el futuro capitalista: “El obrero que, en su cuerpo (corporalidad, “rostro” que enfrenta materialmente), se presenta ante el capital para pedir trabajo, pero cuando todavía no ha objetivado trabajo alguno no existe para el capital; su presencia, su “persona” es una “no-objetividad inmediata: inmediatamente se percibe su presencia pero todavía como “Existencia puramente subjetiva”, “trabajo vivo existente como abstracción y no como realidad”.<sup>134</sup> ¿Por qué es tan importante esta relación? Porque Dussel ha configurado desde sus primeras interpretaciones de la llamada filosofía de la liberación el que la primera relación de los hombres y las mujeres no es con las cosas ni es con los objetos, es, ante todo con otros hombres y mujeres. La relación de proximidad es ante todo entre sujetos vivos. En el capitalismo se presenta de nuevo este aproximarse el uno al otro, el “cara-a-cara”, pero se lo hace desde una situación muy particular: uno es poseedor de dinero, el otro se presenta como necesitado de éste.<sup>135</sup> Lo que es una relación “cara-a-cara”, directa entre sujetos necesitados se transforma en un enfrentamiento. El trabajo vivo se enfrenta al dinero, lo que interesa aquí entonces es: “la relación del trabajo vivo -del obrero- con el propietario del dinero -con el capitalista- como capital en cuanto relación práctico, coactiva, social y política. La producción y reproducción de esta relación social de dominación es el resultado del capital y es el presupuesto de su existencia: si el obrero no vendiera mañana su trabajo, el capital dejaría de existir”.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Dussel Enrique, *La producción....* p. 141.

<sup>135</sup> Sobre el cara-a-cara, ver Dussel Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, varias ediciones. pp. 31-33.

<sup>136</sup> Dussel Enrique, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990, p. 47.

En este punto de la presentación y desarrollo del concepto de trabajo vivo sería bueno detenerse para poder problematizar algunos puntos. Los enunciaremos de la siguiente forma a) el trabajo vivo como exterioridad; b) la relación entre trabajo vivo y el valor; c) finalmente es posible tratar el trabajo vivo en su importancia plenamente política revisando las críticas y los alcances que tiene esta concepción.

## **2.2.- Trabajo vivo como exterioridad.**

Ya hemos mencionado arriba que Dussel considera que la categoría de totalidad fue central para lo que de manera más clara con Perry Anderson, llamamos “marxismo occidental”. Sin embargo, para el pensador argentino el problema está un paso antes del problema de la totalidad, en el fundamento que propicia ese principio de totalización. Esto es así porque para Dussel, al ir siguiendo las cuatro redacciones de *El Capital* constata que en el proceso de investigación Marx sólo llega plenamente a la exposición de la totalidad, entendiendo a ésta como totalidad del capital o la totalidad vigente, hasta sus últimos escritos, o sea, hasta la edición de 1867 y su re-edición en 1873, lo que comúnmente conocemos como el libro primero de *El Capital*. Antes de ello Marx construye de forma lógica otras determinantes que le dan sentido a la totalidad capitalista. En los *Grundrisse* y en otros manuscritos va construyendo y afinando categorías que perderán su lugar en la exposición de la totalidad capitalista, pero que no por ello dejan de ser significativas o menos importantes. Por el contrario, para Dussel adquieren una preponderancia ya ineludible. El concepto que ha elegido para concentrar su interpretación es el de exterioridad.

No es casual que sea este concepto el que más problema le ha generado al momento de entrar en diálogo con el marxismo. El concepto de exterioridad, como lo ha reconocido en diversas ocasiones, le viene de la herencia dejada por el filósofo ucraniano vecindado en París Emmanuel Levinas. Partiendo de Levinas Dussel desarrollará la categoría de exterioridad desde antes de su encuentro con la obra de Marx:

Pero entre las cosas reales que guardan exterioridad del ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad: otro hombre. El hombre, más allá del ser, de la comprensión del mundo, del sentido constituido por la interpretación que supone mi sistema, trascendente a las determinaciones y condicionamientos de la totalidad, puede revelarse como el extremadamente opuesto; puede increparnos en totalidad. Aún en la extrema humillación de la prisión, en el frío de la celda y el total dolor de la tortura, aun cuando su cuerpo no fuera sino una llaga viva todavía puede clamar: “¡Soy otro; soy hombre, tengo derechos!”<sup>137</sup>

La cita de arriba pertenece a la época anterior al estudio de Marx por parte de Dussel. Sin embargo, valdría la pena para ubicar el por qué del lenguaje tan metafísico sobre el que se mueve aquí, revisar algunos de los planteamientos del propio Levinas para tener presente sobre qué base construye Dussel su interpretación de Marx. Levinas es un filósofo emigrado que en gran medida discute con la ontología del siglo XX, o sea con Heidegger. El discurso entonces toma la forma de ontología: el ser y el ente son constantes. Levinas parte en su estudio más acabado *Totalidad e Infinito*, sobre la base de una crítica al modelo occidental de pensamiento que considera que la guerra es la madre de la totalidad, condición necesaria para establecer a ésta: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas”<sup>138</sup>. Declara, ahí mismo lo que le interesa, la: “*excedencia siempre exterior a la totalidad* como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto [...] debiera expresar esa trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella”.<sup>139</sup> El problema de si a la totalidad escapa algo es entendible en la situación de Levinas: el “sistema” o totalidad impuesto a través de una terrible segunda guerra devela los horrores, ante ello considera que “se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra,

---

<sup>137</sup> Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, p. 51.

<sup>138</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamnca, Sígueme, 1987, p. 48.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 49. Cursivas en el original.

cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”.<sup>140</sup>

Trascender la totalidad impuesta por la guerra implica fijar a ese excedente de la totalidad, a la exterioridad. Sin embargo, en Levinas trascender la totalidad, está por fuera de ella y quizá cuestionarla o increparla como un todo que no es tal, tiene sus consecuencias. Si bien considera que dicha exterioridad es momento de libertad, no está exenta de un precio grande: “La relación con el rostro, no es conocimiento del objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de su ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El extrañamiento que es libertad, es también extrañamiento, miseria”<sup>141</sup>. Situación paradójica, pero que ya desde Levinas toma una representación que busca ser concreta, con seres de carne y hueso que se encuentran fuera de la totalidad, que representan un excedente dentro de la lógica de la totalidad. Esto, en el campo de la filosofía es lo que lo ha separado de la ontología de Heidegger, que es la del siglo XX por excelencia. No es casual que a este respecto el crítico marxista Terry Eagleton recordara que la crítica de Levinas a Heidegger descansara sobre el punto en cuestión : “El ser no come”<sup>142</sup>. A pesar de ubicarse en un discurso filosófico de alta abstracción, no es posible decir que Levinas se mueva dentro de los parámetros de la ontología tradicional, por el contrario, es muy claro al respecto: “El ente por excelencia es el hombre”<sup>143</sup> y como ya vimos, es uno que está en determinadas condiciones representando como excedentario a la propia totalidad.

Antes de continuar con Dussel falta un aspecto de la obra de Levinas que hay que destacar. Si bien su obra puede encuadrarse en una respuesta al pensamiento de Heidegger y en diálogo tímido con el marxismo, logra plantear

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 98

<sup>142</sup> Eagleton Terry, *Después...*

<sup>143</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e...* p. 138.

cuestiones que hasta nuestros días siguen presentándose en el debate político. Levinas busca entender la forma en que se trasciende la totalidad. Lo encuentra en la experiencia del excedente de esa totalidad, o sea en la experiencia de todo lo que se presenta como exterior a la totalidad. Políticamente hay una cuestión, para Levinas no se trata de negar la totalidad, por la siguiente razón:

El movimiento de la trascendencia se distingue de la negatividad por la cual el hombre descontento rechaza la condición en la que está instalado. La negatividad supone un ser instalado, situado en su lugar donde está "en casa"; es un hecho económico, en el sentido etimológico de este adjetivo. El trabajo transforma el mundo, pero se apoya en el mundo que transforma. El trabajo, al cual se resiste la materia, se beneficia de la resistencia de los materiales. La resistencia es aún interior al Mismo. El negador y lo negado se colocan conjuntamente, conforman un sistema, es decir, una totalidad.<sup>144</sup>

Hay que destacar aquí el uso de palabras como negación y resistencia. Para el propio Levinas, cuya posición está lejos del marxismo en cuanto corriente política, sin embargo el problema está claro. No basta resistir negando la totalidad, pues dicho acto la refuerza y reafirma la totalidad como legítima y vigente. Su camino es otro: "La negatividad es incapaz de trascendencia".<sup>145</sup> Dichas palabras, utilizadas para polemizar con Heidegger,<sup>146</sup> se presentan como actuales para el debate contemporáneo y las tendremos presente adelante.

Dejemos a Levinas y continuemos con Dussel. Ya hemos adelantado que el propio pensador argentino venía tratando de potencializar el concepto de exterioridad desde la situación latinoamericana, o sea, en situación de dependencia:

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>146</sup> Levinas resulta un duro crítico de éste: "Filosofías del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general, permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la expresión pura y simple de hombres cosificados." *Ibid.*, p. 70.

El otro que es interpelación es por ello exterioridad. Voy a llamar exterioridad a aquel ámbito que está más allá de la totalidad porque es como el no-ser, es como la nada. Para los griegos, los que estaban más allá del muro de la ciudad de la Magna Grecia o de Anatolia, los llamaban bárbaros. Lo que está mas allá de la civilización es la barbarie, nos enseña un autor argentino del siglo XIX que escribió *Civilización y Barbarie*. La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser.<sup>147</sup>

Lo que venía enunciado en la primera filosofía de la liberación propuesta por Dussel sobre la base de Levinas como una especificidad del mundo periférico, pronto, al encontrarse con Marx adquirirá un carácter más universal, esencial, propio del metabolismo social del capital. Es hacia allá donde vamos ahora.

El problema del trabajo vivo ya lo comenzamos a exponer un poco más arriba: para Dussel está ubicado en la transformación que ocurre en la superficie de la sociedad burguesa como algo normal y definitorio: la transformación de dinero en capital. Marx estudia en los *Grundrisse* las diversas determinaciones del dinero en tanto que dinero, pero su discurso sólo asume un carácter específicamente sobre el capitalismo cuando el dinero es la representación de la universalización de cierta relación social, la de capital. El dinero entonces ya no es dinero solamente, es dinero como capital. Y dicha particularidad es lo que le permite transformar la forma de producir y circular no sólo los objetos que se encuentran en la sociedad, sino a los propios seres humanos. Aquí se subraya la radicalidad del momento que Dussel plantea, porque atrás de la transformación de dinero en capital se esconde algo. Como hemos mencionado, antes de la transformación de dinero en capital se encuentra lo fundamental: el intercambio entre trabajo vivo y el poseedor de dinero, el capitalista.

Según la interpretación de Dussel es en este intercambio donde se decide la configuración de la sociedad burguesa. Sin este intercambio no hay capitalismo. Puede existir instrumento de trabajo, maquinaria, mercancías, circulación de ésta, pero lo que vuelve particular al capitalismo es esto. Dussel recalcará esto hasta la saciedad, el trabajo vivo se presentará como el momento previo al intercambio

---

<sup>147</sup> Dussel Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación...*, p. 35.

donde el sujeto no es aún clase trabajadora, ni proletario: “antes del intercambio, el trabajador (a diferencia del esclavo o del siervo del feudalismo) se afirma como otro, como persona”.<sup>148</sup> El otro del capital no es más que el sujeto humano, el sujeto que vive: “la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente corporalidad, rostro y manos sensibles. Es por ello que cuando venda su trabajo “expondrá” su misma corporalidad a ser deglutido por el capital”<sup>149</sup>. Para el Marx de los *Grundrisse* que Dussel busca rescatar es este concepto de trabajo vivo el que interesa como *el otro* del capital, lo que aún no es capital, lo que, en cuanto posibilidad de actividad es posibilidad universal de la riqueza. O como dice el propio Marx “**esta existencia puramente subjetiva del trabajo**. El trabajo como *miseria absoluta*: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva”.<sup>150</sup> Es esta dimensión la que debe rescatarse del trabajo vivo. El trabajo vivo como el otro del capital. Como lo que no es capital y nunca lo será, aunque sea utilizado por él. ¿En qué condiciones y con qué requerimientos? En las condiciones que permiten que esa posibilidad de riqueza absoluta devenga miseria, y el trabajo vivo busque la forma de recubrir sus necesidades. La corporalidad que es el trabajo vivo necesita comer, vestirse, alimentarse, divertirse. Eso no sucede si no entra en intercambio con el poseedor de la riqueza abstracta, el dinero. Dentro de la expansión y universalización de las relaciones sociales al trabajo vivo se le expropia de la posibilidad de reproducir su propia vida, se le arrebató el instrumento productivo, la materia prima, lo único que poseerá su forma de cuerpo, “su carnalidad”.<sup>151</sup>

Al entrar en el intercambio con el poseedor del dinero éste ya no está funcionando más como dinero, pues lo que intercambia no es cualquier objeto.

---

<sup>148</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica....*, p. 142.

<sup>149</sup> *Idem*.

<sup>150</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, p. 236.

<sup>151</sup> Dussel Enrique “Trabajo vivo y filosofía de la liberación latinoamericana”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, p. 208.

“Como la compra-venta, como contrato, da el título de propiedad sobre la mercancía, es en ese momento que se produce el acto ontológico de la subsunción: el trabajo del obrero es ahora “trabajo como capital” –ha sido subsumido como un momento del capital mismo, que sólo espera el comenzar a efectivizarse en el momento que el trabajador inicie su jornada de trabajo”.<sup>152</sup>

Es aquí donde se comienzan a dar las distinciones y las tomas de distancia. Para el marxismo tradicional el problema estuvo dado, al menos por una importante tradición, en la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital. Para Dussel es ésta una contradicción lógica-conceptual posterior. La contradicción dada entre trabajo vivo y poseedor de dinero o en el momento de la subordinación, esto es, del contrato, la jornada de trabajo y el recibimiento de las órdenes por parte del dueño del dinero, como trabajo objetivado o muerto. Trabajo vivo *versus* trabajo muerto no es una alegoría de la contradicción trabajo asalariado contra capital. Es otra dimensión que está dada previamente y que, a juicio de Dussel y me parece que de manera correcta, es más esencial.

Entonces tenemos ya el argumento, que podemos resumir de esta manera: el trabajo vivo, la persona, la subjetividad, con su cuerpo y sus capacidades potenciales, tanto intelectuales como físicas existen antes de que aparezca el capitalismo. La particularidad de este metabolismo social reside en que vuelve ese cuerpo, esa capacidad en potencia, acto productivo. Así, entonces, vamos a distinguir lo expuesto en tres momentos: a) el contrato entre el trabajo vivo y el dinero que funciona como capital; b) el enfrentamiento entre trabajo vivo (ya vuelto mercancía) y el trabajo muerto o capital, que se expresa a través de, c) el consumo de esa “mercancía” que no es sino la utilización del cuerpo y las habilidades físicas y mentales de la persona.

El dinero (del capitalista) compra como mercancía el trabajo (primer momento). Posteriormente lo usa, lo consume: sólo ahora hay una “relación de producción” o productiva de plusvalor; sólo así la capacidad de trabajo deviene una “fuerza productiva” [...] “En tanto fuerza productiva del capital y pagado por un salario, el “trabajo vivo” (siempre realmente exterior)

---

<sup>152</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 146.

deviene “trabajo asalariado”, como una “forma social necesaria del trabajo para la producción capitalista”. “Trabajo asalariado” indica que el trabajo vivo ha sido alienado como una determinación totalizada del capital, gracias al gasto de un parte del dinero en la compra del trabajo (de la “capacidad de trabajo”).<sup>153</sup>

La utilización por parte de otro, que se considera totalidad, del cuerpo de la persona, de sus capacidades físicas y mentales, de su subjetividad deja como resultado lo que Dussel llama el pobre. El pobre es una categoría que se cruza entre Levinas, para quien, como vimos arriba, es el otro de la totalidad por excelencia, el exterior a ella, pero que para sorpresa de muchos también aparece en el Marx de los *Grundrisse*: “En el concepto de trabajador libre está ya implícito que el mismo es pauper: pauper virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad viva de trabajo, por cuyo motivo está dotado de necesidades vitales. Calidad de necesitado en todos los sentidos, sin existencia objetiva como capacidad de trabajo para la realización de la misma”.<sup>154</sup> Aquí está el problema que Marx detecta claramente en los *Grundrisse* y que dará nacimiento a la crítica de la economía política: el trabajo vivo como capacidad de riqueza en el momento de la expansión de la relación social de capital (del intercambio que posibilita la conversión de dinero en capital) se vuelve miserable, carente de toda posibilidad de riqueza objetiva, el “virtualmente pobre”<sup>155</sup>.

La distinción que para Dussel es la fundamental entre trabajo vivo y fuerza de trabajo es, en términos políticos, delicada. Para el marxismo clásico, heredero de la Tercera Internacional la fuerza de trabajo se convierte en polo de la contradicción (contradicción capital-trabajo). Para algunas versiones críticas, como por ejemplo el autonomismo italiano la contradicción se da cuando se deja de ser fuerza de trabajo y se pasa a ser clase obrera. En la obra de Negri esto aparece con mucha fuerza, precisamente fundado en una interpretación del Marx de los

---

<sup>153</sup> Dussel Enrique, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988, p. 75.

<sup>154</sup> Marx Karl, *Grundrisse, Tomo II...*, p. 110.

<sup>155</sup> *Idem*.

*Grundrisse*. Negri tiene en buena estima el pasaje que para Dussel es el fundamental en su construcción categorial, pues revela la politicidad y capacidad de autonomía de la clase obrera, no su exterioridad.<sup>156</sup> Para Dussel no es ni la fuerza de trabajo ni la clase obrera el polo de la contradicción. Es el trabajo vivo, porque este es no-capital. Como clase obrera o como fuerza de trabajo se es determinación de capital. El trabajo como trabajo asalariado, como mercancía comprada en el mercado de trabajo es parte del capital. La exterioridad ha sido subsumida por el capital:

Así pues, el trabajador, cuando todavía no ha sido subsumido por el capital (o en su principio esencial y originario por el dinero), no es valor, no es dinero, no es capital. ¿Qué es entonces con respecto a la totalidad del capital –y aquí comenzamos el debate con Lukács y Kosik? ¿Puede decirse que el “trabajo vivo” como realidad y categoría es lo mismo que el “trabajo asalariado” o el trabajo ya subsumido dentro de la totalidad del capital? En cuanto subsumido, es una determinación interna del capital, y por ello fundada en la totalidad del capital. Pero mientras que no ha sido todavía totalizada, el trabajo vivo es realidad, es lo exterior. A esta posición metafísica (más allá del ser o de la reflexión ontológica) del trabajador en cuanto corporalidad (cuerpo pobre y desnudo), en cuanto persona, en cuanto no-ser del capital, le hemos llamado “Exterioridad”, la alteridad del otro distinto del capital. Ser “otro” que la totalidad del capital es estar todavía en la exterioridad. De esta alteridad exterior, por otra parte, es desde donde se inicia la crítica teórica del mismo Marx<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> En un comentario a la obra de Negri, se confunde su planteamiento con el de Dussel. Negri sostiene que la fuerza de trabajo o trabajo asalariado es la forma en que aparece el sujeto como determinación del capital, mientras que la clase obrera sería el momento de politicidad y de ruptura revolucionaria. Abraham Rubín confunde esta distinción y asume que en Negri opera la división entre clase obrera y trabajo vivo: “Negri, con Marx, va a distinguir entre trabajo vivo y trabajo asalariado, articulando una concepción según la cual el trabajo asalariado sostiene el desarrollo del capital mientras subyuga al trabajador, y cree que ya es momento de que el trabajo asalariado sea rechazado por este como sustento del capital”. Es en realidad esta la posición y los términos de Dussel, no de Negri. Ver Rubín, Abraham, “La autovalorización en Negri como respuesta a la subsunción real de la sociedad en el capital”, en *Nómadas*, núm. 22, UCM, España. [Revista electrónica].

<sup>157</sup> Dussel Enrique, *Hacia un Marx desconocido...*, pp. 63-64

El sujeto trabajador como trabajo vivo entonces es ante todo corporalidad, es existencia humana. Pero también es capacidad y necesidad al mismo tiempo. Todos estos elementos no los puede poner, ni antes, ni ahora, el capital. No pueden surgir como determinaciones de él, sin que ocurra el intercambio. Existen, la corporalidad, la subjetividad, la capacidad, más allá del capital y a su pesar. Aquí entonces el trabajo vivo opera como un concepto que se abstrae de lo concreto que es el capital y sus relaciones sociales, es un momento previo, que existe por sí, pero que posibilitará, en determinadas circunstancias la existencia del capital.

### 2.3.- El trabajo vivo y el valor.

De lo que habló la tradición del marxismo occidental y cuyos desarrollos en nuestros días se presentan como “problema de la reproducción de la fuerza de trabajo”, es distinto de lo que habla Dussel. Según éste, en Marx y su categoría de trabajo vivo lo primero en términos conceptuales, o sea, como proceso lógico es el trabajo (vivo) como no-capital. El problema que acarrea toda consideración sobre la fuerza de trabajo (su valor, su reproducción) es el trabajo ya como determinación propiamente del capital. Marx, efectivamente diserta sobre la diferencia que existe entre el trabajo vivo y el trabajo asalariado como determinación del capital: “El capital se intercambia, o, en este carácter determinado, sólo está en relación, con el no-capital, con la negación del capital, respecto a la cual sólo él es capital; el verdadero no-capital es el trabajo”.<sup>158</sup> De forma muy parecida a Dussel, Negri considera que *El Capital* –su cuarta redacción, la conocida por todos nosotros- sacrifica toda la potencialidad subjetiva de considerar el trabajo como no-capital, como posibilidad de autonomía. En *El capital* se encontraría la fuerza de trabajo al lado de los medios de producción, el proceso de trabajo y el proceso de valorización, o lo que Dussel llama la totalidad, el sujeto automático del valor ya echado a andar. Negri insistió en la necesidad de

---

<sup>158</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, p. 215.

ir “De *El Capital* a los *Grundrisse*”, porque de esta manera se iría “De la crítica de la valorización capitalista a la ciencia de la autovalorización obrera”<sup>159</sup>. Muchos años después el propio Negri seguirá insistiendo en este punto:

allí donde el trabajo vivo aparece como el fundamento y el motor de toda producción de todo desarrollo, de toda innovación. Aquí no podemos más que intentar restaurar esta fuente esencial en el centro del marco de nuestra investigación. Trabajo vivo contra trabajo muerto, poder constituyente contra poder constituido: esta única polaridad recorre todo el esquema del análisis marxista y la resuelve en una totalidad teórica-práctica enteramente original. La base del discurso marxiano, en el paso de la crítica del poder a la crítica del trabajo y viceversa, consiste pues en la utilización del concepto de trabajo vivo como de un instrumento que, mientras dirime la equivocidad de la teoría burguesa del trabajo (trabajo consolidado, acumulado, muerto, puesto contra la creatividad del trabajo vivo), muestra la teoría burguesa del poder mismo como superdeterminación del trabajo vivo por parte del trabajo muerto.<sup>160</sup>

Hasta aquí puede verse, que ni en Dussel ni en Negri adquiere la relevancia que tuvo para el marxismo occidental el problema del valor de la fuerza de trabajo. Sin embargo en Dussel sí existirá la preocupación de aclarar la diferencia entre trabajo vivo y fuerza de trabajo (o capacidad viva del trabajo, que, como vimos en el capítulo primero, es una alternativa que Marx utiliza). Para la versión que nos interesa destacar aquí, este proceso es sumamente relevante, pues, con lo dicho hasta aquí ¿qué sucede entonces cuando se da un momento posterior al llamado enfrentamiento cara-a-cara, o sea en el intercambio? En otras palabras ¿Cómo es que hemos llegado al problema del valor de la fuerza de trabajo? Curiosamente, esta pregunta que parece más o menos obvia -¿por qué no tiene valor lo que “crea” valor?- no todos la realizan. Entre los pocos que lo hacen se encuentra el más lúcido de los seguidores de Althusser, el francés Jacques Reanciere, quien

---

<sup>159</sup> Negri Antonio, *La forma-Estado*, Akal, Madrid, 2003, p. 25.

<sup>160</sup> Negri Antonio, *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias, 1994, p. 56.

hace la distinción entre trabajo vivo y fuerza de trabajo, aunque no desarrolla más dicha distinción.<sup>161</sup>

Este problema, decíamos, ha ocupado gran parte de la reflexión contemporánea del marxismo, por ejemplo, pensemos en toda la sociología del trabajo que se ha formulado a partir del ya clásico texto de Ruy Mauro Marini *Dialéctica de la dependencia*. Toda la sugerente reflexión que siguió a este texto se ocupó en demostrar que una parte de la especificidad de la situación del capitalismo en América Latina partía de la violación constante del valor de la fuerza de trabajo.

Para simplificar preguntémosnos, ¿cómo es que aquello que es fuente del valor –el trabajo vivo– termina teniendo valor? No es, por cierto un pseudo-problema, el propio Dussel lo justifica: “el trabajo vivo es la sustancia o causa productora del “valor” (o vida humana objetivada), la misma causa no puede ser efecto, en el mismo tiempo y en la misma relación con lo mismo. Sería contradictorio. La sustancia no puede ser efecto”.<sup>162</sup> El secreto está en la distinción que hay entre trabajo vivo y fuerza de trabajo. Dicha distinción, hemos citado ya al propio Dussel al respecto, se da cuando el intercambio acontece entre el trabajo vivo y el poseedor de trabajo objetivado. Pero no basta este intercambio, hay algo más:

Sólo ahora cuando el capital ponga en obra al trabajo comprado, el valor de uso creador de su vida, su permanencia se hace autorreproductiva. El capital se presenta por una parte como pasividad (mercancías compradas: materia prima e instrumentos), pero al enfrentar dicha pasividad con la actividad creadora (el trabajo como valor de uso comprado, como capital, como momento ahora de la esencia del capital mismo) se realiza el “proceso de producción”.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Ranciere Jacques, “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los “Manuscritos” de 1844 a “El Capital”, en Ranciere, Macherey, Estsablet, *Lectura de “El Capital” (lo que se omitió en la edición española de “Para leer “El Capital”)*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1971, p. 71.

<sup>162</sup> Dussel Enrique, *El último Marx...*, p. 375.

<sup>163</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 151.

Y es que el resultado de este intercambio que aparenta ser entre iguales, en realidad no lo es, pues acontece el proceso de producción, o sea, la utilización y consumo del trabajo vivo en sus cualidades físicas y mentales para el servicio de la producción capitalista: “Si el intercambio entre el capital y el trabajo fuera de igualdad, el valor inicial y el final sería también igual. No habría “valorización alguna”.<sup>164</sup> Este proceso que en la tradición de la economía política ha sido visto como específico del capitalismo y valorado en esa dimensión, entendiendo que se utiliza la fuerza de trabajo en la creación del valor, tiene un sentido político y de dominación un poco más profundo: “Ahora el capital ha logrado la condición de “riqueza imperecedera” ya que ha logrado apropiarse (realización del capital por la propiedad del trabajo comprado) de la fuente creadora de todo valor (trabajo que se desrealiza al ser subsumido por el capital)”.<sup>165</sup> Esta propiedad que aparece como propia del capital, la de poseer y apropiarse del trabajo acumulado, del plus trabajo del sujeto humano, de un plusproducto de su actividad es parte del fetichismo que Marx señala en *El Capital* y que en los *Grundrisse* aparece cuando se describe cómo el trabajo se vuelve una determinación puesta por el capital. La desfetichización de este punto es vital para Dussel: “El capital no pone nada: el trabajo pone todo. Ahora es el capital –trabajo objetivado el que ejerce el “dominio” y la “propiedad” sobre el trabajo vivo.”<sup>166</sup>

Toda esta discusión adquiere sentido con la distinción que Dussel busca establecer con claridad en el discurso marxista: el trabajo vivo es la fuente creadora del valor, mientras que la fuerza de trabajo (o trabajo asalariado) es el “fundamento” del valor. Dice Dussel a propósito del opúsculo de 1849 *Trabajo asalariado y capital* que Marx aún “no tenía clara la diferencia entre el trabajo

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>166</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 218.

(trabajo vivo), como fuente creadora de todo valor (y por ello sin valor), y la capacidad de trabajo (o fuerza de trabajo) que tiene valor”.<sup>167</sup>

Esta posición es sumamente compleja, Dussel sostiene que el trabajo vivo es el fundamento que permite que como fuerza de trabajo haya creación de valor:

El “trabajo vivo” es esta “Fuente” de la que procede la creación del valor. [...] Categorialmente, antes del capital, del sistema o totalidad (del “ser” o “fundamento”), en su exterioridad, por anterioridad, se encuentra ya el *pauper ante festum*, en su absoluta negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal, su materia empírica. La crítica parte entonces de la negatividad primera de la víctima: el futuro creador de la riqueza nada tiene; o sólo tiene “una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo”: es un pobre desnudo, es “nada” o negatividad anterior, fruto del abandono de la “comunidad rural e ingreso a la relación social urbana extraña”.<sup>168</sup>

Lo que está en el fondo de las discusiones es lo siguiente: el trabajo vivo aparece como la propiedad, la “fuente” que crea valor sólo si se le vuelve mercancía, sólo si se convierte la subjetividad, la corporalidad, el sujeto humano en mercancía, en fuerza de trabajo. Y al convertírsele en “fuerza de trabajo” o trabajo asalariado aparece como el creador del valor. Dussel distinguirá, a la manera de la ontología del siglo XX entre dos momentos: a) el “ser” del capital que es el valor, producido sólo cuando se incorpora la capacidad o fuerza de trabajo en la producción. Sin embargo, visto así podría parecer que se ha fetichizado al capital, cómo si este fuera en verdad un sujeto automático, por el contrario, para no caer en este fetichismo es necesario ubicar de dónde viene la posibilidad o fuente del ser; b) para Dussel el ser del capital, o sea el valor, no se produce en el mismo, sino fuera de él, en su exterioridad, “desde la nada” del capital ¿y qué es la “nada del capital”? Dussel, discutiendo con Hegel lo plantea en la terminología del filósofo alemán: “En este nivel, meta-físico, o trans-ontológico, el “No-ser” crea el “Ser”; y el “Ser” subsume a la realidad de la exterioridad del “No-ser”, lo aliena, y lo sitúa

---

<sup>167</sup> Dussel Enrique, *El último Marx...*, p. 103.

<sup>168</sup> Dussel Enrique, “Hegel, Schelling y el plusvalor”, en Robles Mario (comp), *Dialéctica y capital*, México, UAM-X, 2005, p. 226-227.

como su propia mediación”.<sup>169</sup> El propio Marx anotó lo mismo cuando hablaba de la jornada de trabajo más allá del tiempo necesario: “Genera plusvalor, que le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada”.<sup>170</sup>

El trabajo vivo como exterior a la totalidad, o sea como plena corporalidad, como plena subjetividad, no tiene valor, además, porque no consume valores. Sus necesidades no se satisfacen por la mediación del valor.<sup>171</sup> Recuérdese que Marx mismo ha comentado que es imposible pasar del trabajo al capital, si no se atraviesa antes la mediación del valor. Pues bien, para que una persona, vuelta mercancía –hecha fuerza de trabajo– tenga valor, tiene que consumir valores, tiene que estar integrado, subsumido a la totalidad capitalista: “La “capacidad de trabajo” tiene valor porque la corporalidad del trabajo ha asumido, consumido, incorporado mercancías que tienen valor”<sup>172</sup>. El plusvalor, al que no hemos mencionado hasta este momento de manera significativa, y que es el centro de la discusión de importantes marxistas, como los ya citados Vitali Vigotsky –“el gran descubrimiento” le ha llamado el economista soviético- y también en el conjunto de la obra de Dussel a propósito de Marx. Esta cuestión sólo adquiere sentido cuando se ha comprendido a cabalidad la distinción que Dussel establece entre trabajo vivo como fuente del valor y fuerza de trabajo como creador de valor dentro de la

---

<sup>169</sup> Dussel Enrique, *El último Marx...*, p. 354. En *Hacia un Marx desconocido* insiste en esta cuestión: “El dinero que ha pagado el precio de la capacidad de trabajo en su reproducción ha “puesto” valor *desde-la-nada* del capital: el trabajo “vivo” (en su real exterioridad) *ha creado valor* nuevo para el capital sin ser pagado en su plustrabajo”, p. 82

<sup>170</sup> Marx Karl, *El Capital...*, p.261.

<sup>171</sup> Dussel llama la atención sobre cómo el trabajo vivo no tiene valor, sino que tiene dignidad. Si bien este tema no ha sido más desarrollado por el propio Dussel, en Postone encontramos una similitud importante: “Para Marx, la abolición del capital es la precondition necesaria de la dignidad del trabajo, puesto que tan sólo entonces podría generalizarse socialmente otra estructura del trabajo social, otra relación entre trabajo y ocio, y otros tipos de trabajo individual. La posición tradicional otorga la dignidad al trabajo fragmentado y alienado”. Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social...* p. 123.

<sup>172</sup> Dussel Enrique, *Hacia un Marx...*, p. 67.

totalidad: “el trabajo vivo, la subjetividad misma que trabaja, la persona, no tiene valor ni puede comprarse. La capacidad o fuerza de trabajo se reproduce (por ello tiene valor) el trabajo vivo se procrea (por ello no tiene valor alguno)”.<sup>173</sup> Dussel está muy interesado en distinguir esta cuestión: “la “capacidad de trabajo” es efecto del acto de reproducción de la vida. Mientras que el “trabajo vivo” fue siempre, y lo es de forma permanente, el “sujeto” que opera todos estos efectos: el trabajo vivo es vendido por el trabajador (se vende “a sí mismo”) pero se le paga “solamente una parte” de su producto, es decir: es comprado pero no justamente pagado...”.<sup>174</sup> Con estas citas queda muchísimo más claro el problema, el trabajo vivo es subjetividad, corporalidad, que se reproduce en tanto que persona y es lo que posibilita que exista algo así como “la fuerza de trabajo” como determinación puesta por el capital. Pero la persona no es “fuerza de trabajo” sino hasta que es incorporada mediante un intercambio –aparentemente entre iguales– al proceso de producción. Y aquí viene entonces lo que decíamos arriba, la importancia del concepto de plusvalor.

La categoría plusvalor es compleja, es decir, supone en su construcción (fruto de un “desarrollo teórico-productivo”) muchas otras “categorías” más simples. Para poder constituir la categoría plusvalor, es necesaria al menos la “categoría “ de plust tiempo o plustrabajo. Para la constitución de esta categoría, es condición elaborar la categoría de tiempo necesario. Ésta por su parte exige la capacidad de trabajo; ésta, a su vez, la de trabajo vivo “como fuente creadora del valor” sin valor alguno; y ésta, por contradicción, la de trabajo “objetivado o pasado”, como capital variable, dinero que se expresa en el salario y que paga el valor de la capacidad de trabajo.<sup>175</sup>

En otras palabras, no se puede pasar del trabajo vivo como corporalidad o subjetividad al capital. O sea, al proceso en donde el valor se reproduce a sí mismo, el trabajo vivo es fuente del valor porque es posibilidad de existencia de la capacidad de trabajo quien una vez subsumido o subordinado en la totalidad crea y re-crea valor. El trabajo vivo es “trabajo no-objetivado”, mientras que la fuerza de

---

<sup>173</sup> Dussel Enrique, *El último Marx...*, p. 143.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 376.

<sup>175</sup> Dussel Enrique, *Hacia un Marx desconocido...*, p. 22.

trabajo (o capacidad de trabajo) es ya trabajo objetivado, fuerza productiva puesta por el capital o “factor productivo” que se reúne con otros en un espacio. Por eso, para Dussel, el trabajo vivo es tan importante, por eso es exterioridad que cuando se subordina a la totalidad es parte crucial de la relación social de capital. Pero en tanto que exterioridad “se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo, o, como lo hemos llamado en otras obras, en la exterioridad del capital. El “trabajo vivo” no-es el trabajo objetivado”.<sup>176</sup>

Lo que interesa aquí es precisamente decir que no todo sujeto, no toda persona ha sido subordinada siempre bajo el mando del capital y que el intercambio que se da entre trabajo vivo y trabajo objetivado (que se presenta como transformación de dinero en capital) quiebra y modifica la forma y el contenido de la subjetividad. La modifica porque le interesa el acrecentar el valor, le interesa el plusvalor. Pero dicha situación no se logra si no se subordina a lo que está afuera de la totalidad y es la fuente del valor.

La producción de plusvalor requiere entonces la subordinación de la exterioridad –el trabajo vivo– pero, como han anotado otros intérpretes y como aparece claramente delineado en todos los textos de esta época en Marx, dicha subordinación se da en dos momentos. Dussel destaca, por orden lógico e histórico el formal : “Mientras el trabajo vivo es asalariado, es decir, asumido por el capital variable (o “fondo de trabajo” en los *Grundrisse*), pero el obrero mismo tiene control y dominio del instrumento trabajo, “en el sentido de ser controlado por el trabajo como unidad dominante; es sólo subsumido de manera formal”.<sup>177</sup> Sin embargo esta forma del dominio del capital sobre el trabajo vivo se acrecienta y se profundiza a través de la subordinación real y material en donde estamos ante una situación más radical: “materialmente, el capital variable es aquel que produce plusvalor, formalmente, el trabajo es apropiado o subsumido por la maquinaria, por

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>177</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 289.

el capital fijo”<sup>178</sup> o con mayor claridad: “la máquina es el modo capitalista de subsunción del trabajo vivo, apropiación material real del trabajo determinación, también material y real, de “las relaciones de producción mismas”.<sup>179</sup>

De estos fragmentos de la obra de Marx se extrae toda la dimensión “vampírica”<sup>180</sup> de la máquina capitalista que chupa fuerza y vida al ser humano: “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”.<sup>181</sup> Sin embargo, en torno al plusvalor me parece que en general hay consensos, el problema está, según lo que hemos venido siguiendo en la interpretación de Dussel, en momentos anteriores. Y es precisamente lo que a continuación trataremos de exponer. Una vez aclaradas algunas de las posturas podemos ver las críticas, los límites y alcances de su propuesta.

### **2.3 Alcances y límites del trabajo vivo.**

Resulta bastante paradójico corroborar que gran parte de lo que se ha escrito a partir de la obra de Dussel toca poco el problema señalado en estas páginas. Si su primer proyecto de una filosofía de la liberación causó una gran discusión y severas críticas de las que no nos ocuparemos aquí,<sup>182</sup> su desarrollo en torno a Marx no ha causado una gran discusión. No han faltado, por supuesto, quienes suelen ubicar esta nueva etapa de su obra a partir de los años ochenta, señalando

---

<sup>178</sup> *Idem.*

<sup>179</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 311.

<sup>180</sup> Carnero Silvia, “Marx, El Capital y el mito vampírico”, en *A parte Rei: revista de filosofía*, No. 29, España, septiembre de 2003.

<sup>181</sup> Marx Karl, *El Capital...*, p. 280.

<sup>182</sup> Cerutti Horacio, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2006. Escrito al calor de la discusión argentina, Cerutti nombró a la corriente encabezada por Dussel como “populismo de la ambigüedad abstracta”.

algunas de las tesis principales,<sup>183</sup> pero aún así, incluso en la historia de la filosofía latinoamericana que emprendió Beorlegui, en donde se dedica todo un capítulo a la discusión en torno a la filosofía de la liberación y un apartado especial al desarrollo de la obra de Dussel, no aparece en una sola ocasión el concepto de “trabajo vivo”.<sup>184</sup> Berloegui es una clara muestra de cómo el discurso filosófico es reticente a Marx, así cuando llega al encuentro de Dussel con Marx éste último lo aborda desde categorías equivocadas: “Dussel intenta mediar el impulso liberador, basado en el encuentro originario con el otro, a través de la *económica* inspirada en Marx. Pero tal *económica* no se reduce a lo puramente económico, sino que tal dimensión se halla integrada en el ámbito de lo social”.<sup>185</sup> Así, en el desarrollo de esta etapa de su obra, justo cuando parece que llegará al tema del trabajo vivo se pierde en el desarrollo de la obra de Levinas. Si a los marxistas les cuesta trabajo asimilar la obra de Dussel por teológica-filosófica, a los filósofos tradicionales la parte marxista les es sumamente indiferente. Claras muestras de que lo que les interesa de Dussel es el problema de la alteridad se encuentran en varios comentaristas, para los cuales la problemática del “trabajo vivo” no sería sino una forma “marxistizada” de tratar el tema.<sup>186</sup> Sin embargo, existen un par de críticas a la propuesta que me gustaría considerar, ambas vienen desde escuelas críticas del marxismo: la de Christopher Arthur un

---

<sup>183</sup> Teruel Hernán, Flavio, “El Marx de Dussel. Notas sobre la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx”, en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Volumen 12, No. 1, Mendoza, Argentina, junio de 2010, pp. 77-83, y Martínez Andrade, Luis, “La posmodernidad como una metamorfosis de la ideología colonial”, en *Argumentos*, Volumen 22, No. 61, México-UAM, septiembre-diciembre de 2009, pp. 51-63.

<sup>184</sup> Berloegui Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, 2004, pp. 730-754. El trabajo analiza el “itinerario” intelectual de Dussel, sin embargo, jamás problematiza el punto que nosotros hemos venido presentando.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 745.

<sup>186</sup> Saladino García, Alberto, “Praxis liberadora de Enrique Dussel: la concepción del indio”, en *Latinoamericana*, No. 51, México, CIALC, 2010/2, pp. 142-157.

economista inglés, conocedor de *El Capital* y de la relación Marx-Hegel; y la de Jorge Veraza, economista mexicano.

Puesto que se trata de dos críticas ubicadas en una temporalidad distante – la de Arthur en 2004 y la de Veraza en 2007- me gustaría señalar algunos problemas muy puntuales. El texto de Arthur escrito a propósito de la traducción del libro de Dussel al inglés y publicado en español por la revista *Herramienta* tiene como eje la crítica a la idea de que la totalidad del capital no ha logrado totalizarse y que, por esto mismo, es necesario considerar la “fuente” que le da sentido al valor, o sea el trabajo vivo. Esto lleva a Arthur a aceptar que “La interpretación dusseliana de Marx, como tal, es aceptable como una interpretación”.<sup>187</sup> Para Arthur el tema discutible y cuestionable que nace de la aceptación de la premisa de Dussel de la existencia de una exterioridad a la totalidad del capital no es tanto que éste no se ha totalizado por completo, ni tampoco que exista una “fuente creadora” de valor exterior, sino precisamente la manera en que Dussel trata de demostrar esto: a través de forzar una lectura de Schelling que corrija a Marx. Arthur no cae en la trampa de creer que sólo la exterioridad es lo importante:

uno de los pasos más importantes que da Dussel es situar esta "fuente" en la "exterioridad"; viene del *exterior* de la totalidad del valor sistematizada por el capital. Sobre esta base Dussel critica a quienes, como Lukács, promueven la "totalidad" como el concepto clave en Marx. Sin embargo, el mismo Dussel retiene la categoría porque es consciente del hecho de que el capital *tiene* un impulso totalizador y, a través de su subsunción del trabajo bajo sus formas, genera una unidad contradictoria con su "otro".<sup>188</sup>

Pero esto que es aceptado por Arthur choca con la forma en que Dussel procede, como decíamos, a través de Schelling. Para él hay una serie de errores en la interpretación del argentino. Mientras que para éste Schelling se cuelga en la crítica

---

<sup>187</sup> Arthur Christopher, “Enrique Dussel – Hacia un Marx desconocido: un comentario a los manuscritos de 1861-1863”, en *Herramienta Web*. [<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-26/enrique-dussel-hacia-un-marx-desconocido-un-comentario-de-los-manuscritos-d>]

<sup>188</sup> *Idem.*

de Marx hacia Hegel, para Arthur el verdadero responsable de la crítica marxista a la tradición hegeliana no es Schelling, sino Feurebach<sup>189</sup>: “Dussel habría hecho bien en evitar estos discutibles comentarios históricos y simplemente afirmar que la analogía de la crítica a Hegel por Schelling con la crítica de la economía política de Marx es reveladora, o limitarse a la afirmación de que una lectura schellingiana de Marx es un correctivo útil para la hegeliana. En resumen, Dussel piensa que Hegel es una guía excelente para la totalidad del capital pero no para su *crítica*. La *fente* exterior ocluida del plusvalor: aquí es donde entra Schelling para auxiliar a Marx en su ontología”. Dussel responderá algunos conceptos y dudas que el propio Arthur había expresado. La respuesta de Dussel contiene algunas aclaraciones importantes y relativiza un tanto su postura frente a Schelling “Acepto, en parte, las aclaraciones de Christopher Arthur sobre la imposibilidad de un origen *exclusivo* de la crítica de Feuerbach a Hegel a partir de las conferencias de Schelling de 1841, conferencia que, sin embargo, impactó a otros como en el caso de Kierkegaard, por ejemplo. De todas maneras, sean antes o después, hubo una cierta influencia de la "filosofía positiva" de Schelling, como indica Christopher Arthur (y que debieron comenzar al menos desde 1826 por las clases de Schelling en Munich), llegando a los oídos de Feuerbach, y dando argumentos para la formación de la generación posthegeliana”<sup>190</sup>. Y aunque en una nota a pie de página dice claramente

Y estoy de acuerdo con Cristopher Arthur que lo importante no es que haya una relación *directa* con Schelling, y aún aceptaría que ni *indirecta*, pero ciertamente no hegeliana, y por ello perteneciente a la tradición de Schelling, por su crítica del "ser" desde la "fuente creadora", o, en otras palabras, lo que interesa es no caer en la idea de que sólo se puede hacer crítica desde la totalidad y dentro de ella.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Dice Arthur: “Si Marx necesitó alguna ayuda para liberarse de Hegel, fue con Feuerbach, no Schelling, con quien contó para ello, como puede verse en el Prefacio a los *Manuscritos de 1844*.”

<sup>190</sup> Dussel Enrique, “El trabajo vivo fuentes creadora del plusvalor”  
en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-ar>, visitado el 9 de septiembre de 2014.

<sup>191</sup> *Idem*.

Con la crítica de Veraza en gran medida nos acercamos en líneas generales a algunas cuestiones señaladas por Arthur, pero ciertamente permiten la eclosión de más elementos, particularmente lo que a nosotros nos interesa con lo cual buscaremos cerrar este apartado: los alcances del “trabajo vivo” para una crítica política. El texto donde Veraza vierte sus críticas al planteamiento de Dussel es producto de una serie de conferencias que presentó ante un grupo de militantes del PT mexicano, lo cual explica, en cierta manera, que por momentos el autor se pierda en algunos detalles o haga algunas digresiones del tema así, por ejemplo, acusa a Dussel de ser discípulo de Althusser o de haber sido un seguidor de la “perestroika”, entre otros datos que no tienen relevancia, pues no son explicados y, ciertamente son cuestionables.

Habrá que decir, de entrada, algunos problemas que supone la crítica de Veraza. En primer lugar, tiene la desventaja de sólo basarse en el texto de *“El último Marx...”* que ya hemos citado ampliamente e ignorar el resto de trabajos donde Dussel expone algunas de sus categorías. En segundo lugar, y de fondo, está la cuestión de que mientras que para Dussel los *Grundrisse* y el resto de los manuscritos que antecedieron a la versión final de *El Capital* adquieren mayor relevancia para su lectura de Marx, Veraza asume que la obra de éste debe ser leída desde la clave que da el capítulo V de *El Capital* y no desde algún otro ángulo que podría dar la obra de Marx. O sea, Veraza quiere discutir a Dussel sobre la base del concepto de proceso de trabajo (que para el es “trans-histórico”) y el proceso de valorización. Esto lo lleva a leer equivocadamente la cuestión fundamental en Dussel, dice Veraza que el filósofo argentino “se atiende más bien a la relación entre el trabajo vivo y el producto del trabajo”.<sup>192</sup> La que debería ser entendida como una contradicción, la fundamental, entre trabajo vivo y trabajo objetivado, luego muerto, en Veraza adquiere la forma de “producto del trabajo”, precisamente porque está pensando desde los conceptos del capítulo V de *El Capital*.

---

<sup>192</sup> Veraza Jorge, *Leer El Capital hoy*, México, Ítaca, 2007, p. 223.

Veraza critica que Dussel no tenga a la totalidad como el concepto central y busca minar la concepción de la exterioridad: “Dussel no va a encontrar esta concepción irracional de la totalidad como la que quiere para acomodar en ella un espacio metafísico en el cual colocar el trabajo vivo opuesto a la totalidad. Según esta idea, la totalidad sería lo organizado, lo estructurado, lo ordenado, lo racional, mientras que lo viviente sería aquello irracional negador”.<sup>193</sup> El problema es que Veraza no explica nunca de donde sale a juego la dicotomía “racional-irracional”. En Dussel, hasta el momento, no hemos encontrado algo parecido. Efectivamente, lo que parece estar en juego es una discusión en torno al papel de Lukács y su concepto de totalidad. Veraza acierta cuando dice que “Dussel identifica implícitamente totalidad con enajenación, al contrario de Lukács para quien la perspectiva de la totalidad es la que permite criticar la enajenación capitalista”.<sup>194</sup> Aquí es entonces donde Dussel queda debiendo, pues dedica pocas páginas a evaluar la obra central del marxismo en el siglo XX, la de Lukács, sobre la cual se construye prácticamente todo lo posterior. Precisamente el problema de la totalidad es lo que está en juego: “Al haber sobrevalorado la importancia de la “totalidad”, en cierta manera la ha fetichizado. No se ve que llegue a descubrir la importancia de la “fuente creadora de valor”, la “sustancia” que desde la nada del capital pone plus-valor”<sup>195</sup>, ¿qué es lo que entendemos o debiéramos entender por “fetichización de la totalidad”? precisamente concebir que la totalidad capitalista está completa, se ha cerrado, no deja lugar para nada que no sea ella misma. La frase de Marx “El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada”,<sup>196</sup> sería ahora ya completamente cierta.

---

<sup>193</sup> Ibid, p. 189.

<sup>194</sup> Ibid., p. 190.

<sup>195</sup> Dussel Enrique, *El último Marx...*, p. 301.

<sup>196</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, p. 28

Veraza se adscribe a esta idea, la de una totalidad absolutamente totalizada, que ejerce su dominio absoluto y no deja resquicios: “Es incoherente hablar de una totalidad que tiene fuera de sí aquello que la produce o sustenta pues en ese caso está destotalizada, no es total.”<sup>197</sup> Este pequeño párrafo de hecho muestra porque páginas atrás Veraza dice que la totalidad es racional –es total, es completa, cerrada- y la exterioridad es irracional –la totalidad no se ha totalizado, lo cual es incoherente- marca, de hecho, toda su interpretación. Casi al comenzar el texto Veraza hace una anotación en torno al proyecto de Marx que revela esto de forma clara: “Ante todo debemos notar que se dice proceso de producción del capital y no proceso de producción de capital.

No se trata, pues, simplemente del proceso de producción de capital o de cómo se produce capital, sino del proceso de producción del capital.”<sup>198</sup> Esta parte que no es directamente la crítica a Dussel, porque muestra una concepción en donde la totalidad se ha desplegado de tal forma que ha sofocado cualquier posibilidad de pensar algo más allá de él de manera coetánea. Por eso es que fuerza su argumento identificando el trabajo vivo de los *Grundrisse* con el concepto de proceso de trabajo de *El Capital*, derivando de ahí su crítica y llegando a una conclusión política bastante cuestionable. Para Veraza: “La posición de Dussel es populista, no proletarista, y por ello quiere incluir a todos los pueblos indígenas dentro de la lucha revolucionaria contra el capital y por el socialismo, por eso insiste en la exterioridad respecto de la totalidad en términos filosóficos.”<sup>199</sup> Curiosa paradoja, anotábamos al principio que los seguidores filósofos de Dussel en general tienden a llevar el problema de la exterioridad desde la pura alteridad –del indígena- ignorando su postura frente al trabajo vivo, mientras que los marxistas identifican que su concepto de exterioridad es una manera de torcer la posición “proletarista” por una “populista” y/o indigenista.

---

<sup>197</sup> Veraza Jorge, *Leer...* p. 202.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 200.

Si bien parecería excesivo aprovechar estas dos críticas, haciendo una evaluación de ellas a pesar de lo disímiles que son, lo cierto es que son un buen pretexto para desencadenar algunos puntos que han estado ausentes en nuestra presentación y cuya relevancia se erige sólo cuando se pretende ir al fondo de las potencialidades del concepto de trabajo vivo propuesto por Dussel.

Una primera cuestión que me sorprende tanto en la crítica de Arthur como en la de Veraza es que ambos olviden la influencia de Emmanuel Levinas en el concepto de exterioridad. Se equivocan si piensan que dicho concepto viene de Schelling. Dussel lo recoge tal cual de Levinas desde sus primeros trabajos sobre la filosofía de la liberación, como hemos ya citado, y lo potencializa, en otro plano discursivo y político con Marx.

La *levinización* de Marx por parte de Dussel me parece un dato más significativo, pues en gran medida el sabor teológico de su lectura viene más bien de esta influencia. Sin embargo, a pesar de la preocupación por una legitimidad a propósito de tal cuestión, creo que el propio Levinas permite ésta lectura. Citaré a continuación una entrevista a Levinas, en donde, de manera muy crítica se le cuestiona sobre su relación con el marxismo.

- *Su pensamiento, que es un pensamiento del amor, ¿puede conciliarse con una filosofía de la conquista como el marxismo?*
- Levinas: No, en el marxismo no hay únicamente conquista; hay también el reconocimiento del otro. Sin duda, consiste en decir algo así como: podemos salvar al otro si él reclama por sí mismo lo que se le debe. El marxismo invita a la humanidad a reclamar lo que es mi deber darle. Es algo diferente de mi distinción radical entre el yo y los demás, pero no puede condenarse al marxismo por ello. Lo importante no es que haya fracasado como lo ha hecho, sino que ha tomado en serio al Otro.
- *En cuanto ideología política, el marxismo es al menos una filosofía del poder que predica la conquista del poder mediante la violencia.*
- Ese es el caso de todas las ideologías políticas.. Pero, en principio, quienes predicán el marxismo aspiran a que el poder político sea inútil. Esta idea está en las frases más sublimes, cuando Lenin decía, por ejemplo que llegaría un día en que una cocinera podría dirigir un Estado. Esto no significa en manera alguna que ella vaya a dirigir el Estado, sino que el problema político ya no se planteará en los términos actuales.....<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> Levinas Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 145-146.

Me parece que el no enfatizar su relación con Levinas es lo que ha impedido que fijemos las distancias necesarias con respecto al concepto de trabajo vivo. Sostengo que el gran aporte de Dussel está dado, en primera instancia, por esta re-lectura de Marx a través de Levinas (y Schelling) pero que esto no significa que el concepto de exterioridad de Levinas aplicado a Marx sólo sea un artilugio que lleve al “Otro” del pobre al proletario, o trabajador. Creo que el concepto de trabajo vivo sirve para algo más que para pensar la alteridad.

El reclamo de Veraza podría ser enunciado así: el trabajo vivo no existe en cuanto tal, no puede estar presente. Presente y existente sólo lo está la totalidad del capital (la producción del capital y no de capital, diría Veraza). Uno de los defectos de la crítica de Veraza es que no se prestó atención en las otras obras de Dussel en donde se plantea el problema, que, dicho sea de paso, es uno de los que más parece haberle costado al filósofo argentino en su diálogo con el marxismo. Desde su primer obra al respecto *La producción teórica...* Dussel afronta el problema de la exterioridad. Dice que hay tres formas de exterioridad del trabajo vivo: 1) en un sentido histórico; 2) desde una abstracción esencial; 3) desde una situación posterior al proceso de valorización. En 1) Dussel dice: antes del capital había vida, y había forma de relacionarse, había producción y reproducción; es la comunidad que describe Marx en los *Grundrisse*. Para Dussel: “Esta “exterioridad” es previa a la constitución del sistema de la totalidad; previa al devenir del ser del capital. La “propiedad comunitaria” permitiría una convivencia humana donde la socialidad no se fundaba en la ley del valor, del poner las mercancías a la venta en el mundo de la circulación, sino en vínculos humanos históricos en el nivel de la misma producción. Vida comunitaria más humana que la del capitalismo pero menos desarrollada.”<sup>201</sup> En 2) Dussel vuelve sobre la exterioridad tal como se ha venido describiendo aquí, con palabras como “fuente creadora” de valor, un sentido filosófico, la alteridad plena, el trabajo vivo es el “otro” del capital, que es subsumido. Aquí la totalidad ya comienza a funcionar,

---

<sup>201</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 339.

pero no de manera absoluta. En 3) Dussel señala que a pesar de que la totalidad del capital subsume al trabajo vivo, contradictoriamente expulsa al trabajo vivo, crea desempleo,<sup>202</sup> en donde encuentra su contradicción, cuya única salida es su profundización, aunque a los ojos del común la expulsión de trabajo vivo aparezca como falta o escasez de capital y no como exceso de éste, Hinkelammert anota bien esto: “La apariencia es por tanto de escasez de capital. El capital parece ser la gran fuente de vida –hasta de la vida eterna- y la razón de la miseria parece ser la falta de capital”<sup>203</sup>. Estos tres niveles –si bien Dussel insiste en su trabajo de manera clara en el segundo- dan una idea más clara y cerrada de lo que está proponiendo. Es pertinente dimensionar estos tres momentos para dar un concepto que, ante todo, tenga una función política. El trabajo vivo tal como lo expone Dussel es anterior tanto lógica, como históricamente al capital, lo importante es lo que se conserva de él ya en la totalidad capitalista. El planteamiento de Dussel, por supuesto, se ha modificado, seguramente en gran medida por las posibles confusiones y las críticas. Por ejemplo, en su respuesta a Arthur inicia diciendo que “Es necesario observar que el término "exterioridad" propone una metáfora espacial” me parece que cuando añade la palabra “metáfora” en realidad busca no absolutizar: el trabajo vivo no debe ser confundido con un espacio físico, como una especie de mundo “no-capitalista” todavía no subsumido. El propio Dussel tendrá que aclarar que la situación es “parcialmente exterior”.<sup>204</sup> Citamos estos párrafos para mostrar cómo Dussel venía ya calibrando la problemática de la exterioridad, aún antes de las críticas hechas a dicha

---

<sup>202</sup> Dice Dussel que: “El capital es contradictorio en su esencia porque, por una parte, tiende a explotar más trabajo vivo; pero por otra parte, tiende en su esencia también a negarlo, a excluirlo, porque por el aumento de plusvalor relativo cada vez subsume proporcionalmente menos trabajo vivo”, Dussel, Enrique, *Hacia un Marx...*, p. 83.

<sup>203</sup> Hinkelammert Franz, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, Educa, Costa Rica, 1977, p. 38.

<sup>204</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la época de la globalización*, Madrid, Trotta, 1998, p. 488.

concepción, lo importante es no confundir al “trabajo vivo” en tanto que exterioridad como un espacio físico, como una nación o una comunidad.<sup>205</sup>

Con estas advertencias, es posible, ahora, delimitar los alcances de la categoría de trabajo vivo en tanto forma inicial de la política. Aquí entraremos ya en la exposición de lo que a nuestro parecer es lo mejor del concepto de trabajo vivo, no mencionado en una primera exposición. El trabajo vivo, en Dussel, remite a un concepto cuyo principio es la vida humana. El trabajo vivo es un principio vitalista, pero ni el trabajo vivo, ni la vida llevan una referencia individual o individualista, por el contrario: “La vida humana en comunidad es el modo de realidad del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica”.<sup>206</sup> Dussel desprenderá de aquí principios éticos que sean tanto universales como críticos. No es ciertamente lo que más nos interesa a nosotros. Lo que es más relevante para nuestra exposición es concebir al trabajo vivo como principio de vida en la forma comunitaria que asume. Para esto fue necesario primero desplegar una crítica al concepto moderno de subjetividad: “La subjetividad moderna tendió a definirse desde un “yo pienso” descorporalizado, sin pulsiones, sin materialidad. Se trata no sólo de recuperar la subjetividad corporal, sino la subjetividad carnal como viviente...”<sup>207</sup>. Si la subjetividad moderna, no corporalizada podía ser individualista, la subjetividad que pone el trabajo vivo es materialista, corporalizada, necesitada, en otras palabras, no puede ser individualista, porque los seres humanos no son nunca solos. Aquí viene entonces el primer apunte necesario: el trabajo vivo no es sólo la capacidad, la

---

<sup>205</sup> Estos problemas siguen siendo políticamente candentes, pues la relevancia política de la exterioridad está en cuestión por varios frentes. No solo los más clásicos u ortodoxos, sino también por la crítica marxista más alejada de la ortodoxia: “...no hay posibilidad de plantear una política emancipatoria desde ninguna exterioridad a la inmanencia de la lógica del capital”, señala Oscar Ariel Cabezas, precisamente cuando constata la situación actual de totalización de lo mercantil y del conjunto de determinantes que enajenan al sujeto. Cabezas, Oscar Ariel, *Postsoberanía: literatura, política y trabajo*, Buenos Aires, La cebra, 2013, p. 215.

<sup>206</sup> Dussel Enrique, *Filosofía política crítica*, Descleé, 2001, p. 103.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 115.

potencialidad, la corporalidad de un individuo, el concepto indica la no-escisión entre necesidades (sujeto corporal necesitado de alimento, de vestido, de diversión, de placer) y de capacidades, pero dicha no-escisión, dicha unidad, sólo es posible en comunidad. O con Dussel: “No se trabaja “para vivir”, sino que debería el trabajo ser el “modo” de actualizar la vida humana referida a sí misma como “contenido” concreto: se vive ahora y aquí plenamente la vida en el acto de trabajar”<sup>208</sup>. En una forma de comunidad no colonizada por el valor, la producción material tiene sentido precisamente porque produce y reproduce la vida, tanto individual como de forma comunitaria. En el capitalismo la producción no se da para reproducir la vida humana, sino para la producción de valor, lo cual pone en riesgo la existencia misma tanto de la comunidad, a la que busca destruir o a la cual desgarrar en sus componentes y relaciones esenciales.

La distinción que Dussel encontrará en su estudio sobre los *Grundrisse* y que continuará en su propia obra es la del trabajo social y el trabajo “comunitario”, dicha confrontación conceptual está presente efectivamente en ese texto y en algunos posteriores de Marx, sin embargo, no ha profundizado mucho en la aclaración conceptual de ellos, ni tampoco, de manera sorprendente, se encuentra ni en críticas ni en comentarios que se apoyen en sus ideas. Considero que es una distinción básica para entender la politicidad del concepto de trabajo vivo. Arriba mencionamos que dicha politicidad iniciaba con la premisa de la vida humana como fundamento, como centro de gravedad de la actividad práctica y productiva de los sujetos, pero que dicha actividad sólo se da en comunidad, no de manera aislada. Es en el capitalismo en donde inicia el des-centramiento de la vida como eje articulador de la práctica y por ende del trabajo en comunidad, que es sustituido por el trabajo “social”. Marx explica en los *Grundrisse* la necesidad de la disolución de la comunidad antigua –cualquiera que sea su forma– basada en la dependencia personal y/o familiar– como premisa para el desprendimiento, dato esencial del capitalismo: la disolución de la comunidad, perpetrada por el dinero<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>209</sup> Marx Karl, *Grundrisse...*, pp. 152-161.

(al final de la comunidad está el intercambio, recordará Marx en *El Capital*) es lo que permite la “liberación” de los sujetos para poder intercambiar no sólo mercancías y productos, sino su propia corporalidad. Esta será la etapa en donde nacerá la posibilidad del intercambio generalizado, la del dinero como forma de equivalente universal y el valor como la sustancia de la relación social que tiende a cubrir el mundo.

Dussel apunta que en el capitalismo “Es la circulación, el “mundo” de las mercancías, el valor de cambio el que da el “carácter social” al trabajo. Son estos propietarios privados, individualizados y atomizados, des-coordinados en su producción, puestos como “sociales” por la circulación de valores: “Los individuos solitarios sólo se comunican en cuanto uno produce una mercancía para el mercado que intercambia por otra mercancía que otro produjo para el mismo mercado”<sup>210</sup>. Contrario a lo que se suele pensar, el carácter “social” del trabajo no es, desde la perspectiva de Dussel, un ángulo positivo en la consideración de Marx. Por el contrario, el trabajo conformado como social, es siempre trabajo puesto, utilizado, subordinado por el capital, cuya función no es reproducir la vida humana, sino reproducir el valor:

Para Marx, en este contexto, “social” es un carácter negativo, perverso de las relaciones entre los hombres, entre los productores. No hay “cara-a-cara” entre los trabajadores, sino una relación cosificada en el mercado, entre las cosas. En este sentido el “dinero es una relación social” (*Grundrisse*, p. 84). De la misma manera, entre los productores y las mercancías “el valor es su relación social” (*Grundrisse*, p. 66). El dinero es así una mediación para socializar las relaciones humanas, en sí mismas estas relaciones no existen, son abstractas. El hombre sólo se relaciona en el “mundo” de las mercancías, en el mercado y fuera de él son totalidades solipsistas.<sup>211</sup>

El trabajo como trabajo concreto (esto es, específico) es determinado “socialmente” por el capital, no por la comunidad:

Un trabajo particular, determinado, concreto, material, útil, con fines, cualitativo, específico, etc, y se opone entonces al trabajo, “en general”,

---

<sup>210</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 88.

<sup>211</sup> Dussel Enrique, *La producción teórica...*, p. 89.

abstracto, igual, cuantitativo, medio, social. Este último es el que pone valor como objetivación de tiempo de trabajo de un individuo “aislado” (tanto en la división del trabajo en el lugar de trabajo, como en el mercado como comprador). Este individuo es “social” gracias al capital<sup>212</sup>.

La disolución de la comunidad por parte del dinero que permite y alienta el intercambio y la universalización de la relación de capital es lo que se opone a lo comunitario:

No hay que olvidar que ser “socialmente” determinado significa no pertenecer a una comunidad de origen, estar desarraigado, aislado, abstractamente individual: dividido igualmente, aislado por la división “social” del trabajo en el taller, y, por último, socializar el propio ser alienado en el mercado gracias a ser poseedor también abstracto de un dinero, que sólo permite consumir mercancías del capital. Ser un trabajo “socialmente determinado” significa que es un trabajo subsumido por el capital.<sup>213</sup>

Esto no quiere decir que existan otras formas de comunidad que no sea la de origen, ni que se esté impedido de formarse, pero lo cierto es ver como se pierde, en lo social, el elemento que políticamente resulta fundamental: la reproducción de la vida como fin primero y último de toda actividad. Ahora la actividad, segmentada en la comunidad, aislada mediante el intercambio, disueltos los vínculos tradicionales, son vueltos a conectar, primero mediante un presupuesto del capital (el dinero como dinero) y luego en su formas plenamente capitalistas ( el dinero como capital, la mercancía, la subordinación formal o real).

Ciertamente Marx no abandonó el problema del trabajo comunitario en *El Capital*, aunque su intensidad, con respecto a los *Grundrisse* si disminuyó. Aún así, es posible encontrar en la cuarta redacción de *El Capital*, que Marx habla de la persistencia del “mecanismo comunitario” que aún cuando desaparece, vuelve a surgir. “La ley que regula la división del trabajo comunitario opera aquí con la autoridad ineluctable de una ley natural...”<sup>214</sup>. No habla Marx aquí del trabajo social, pues éste vendrá, efectivamente sólo en el capitalismo. Como “ley natural”

---

<sup>212</sup> Dussel Enrique, *Hacia un Marx desconocido...*, p. 71.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>214</sup> Marx Karl, *El Capital...*, p. 436.

la producción y reproducción comunitaria tiene un sentido distinto: la reproducción de la vida humana.

Este elemento es el que puede perdurar para una política posterior, pues si bien esa arcaica comunidad desapareció, o está en retirada, además de tener como elemento la desigualdad de sus miembros –el capitalismo es el momento igualitario que niega esa desigualdad comunitaria– basada en el prestigio, la edad o roles muy específicos, lo cierto es que el objetivo central es útil aún hoy: existen formas de producción en donde no sólo existe el centro articulador del valor, sino la vida humana.

Tenemos entonces como el horizonte a negar aquél en donde “...el carácter social no es un momento positivo de la humanidad, sino ya una posición perversa, deformada, antihumana. Se trabaja junto a otros pero no en comunidad.”<sup>215</sup> Es ésta articulación la que se debe negar políticamente, en donde se genera una producción “social” controlada por individuos, no por comunidades, conectados sólo ocasionalmente por el capital, la individualidad capitalista se funda sobre el valor, sobre la atomización. ¿Se trata de una postura política? Sí, de la más básica, ¿qué tipo de sociedad, por el contrario, se debe pensar desde el horizonte del trabajo vivo? Es ésta la cuestión más general, utópica en el sentido de Bloch. Frente al caos del capital que requiere, pero a su mismo momento expulsa en grandes cantidades trabajo vivo, nuestro horizonte de impugnación es “que en la sociedad futura, la utopía que se constituye como un horizonte crítico, es el de la plena realización de la individualidad en la responsable comunitarización de toda actividad humana”.<sup>216</sup> La comunidad no como ideal del pasado, no como remembranza de la sociedad estancada y petrificada; sino comunidad como el control de la producción y el desarrollo de la individualidad sobre la premisa de producción y reproducción de la vida, no de la objetividad espectral del valor.

---

<sup>215</sup> Dussel Enrique, *La producción...*, p. 356

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 357.

## 2.4.- Bolívar Echeverría, el valor de uso y la forma natural.

...en general sólo se ve el dinero como la encarnación del valor de cambio puro, de la cual se ha borrado el recuerdo mismo de otro valor, el de uso.<sup>217</sup>

La noción valor de uso, como vimos en el capítulo primero, también sufrió un relativo olvido dentro de la tradición que siguió a Marx. Si bien no fue por completo exorcizado del discurso marxista, lo cierto es que tampoco recibió la atención que hoy está mereciendo en algunos núcleos de pensamiento<sup>218</sup>. Franz Hinkelammert ha señalado que la expulsión del concepto de valor de uso de la teoría económica dominante ha significado en realidad el inicio de una nueva etapa de comprender el mundo, en donde el problema de la satisfacción de necesidades concretas del sujeto está en un segundo plano y lo que se ha priorizado es el incremento del valor. La importancia de la noción, para él, radica en que conecta el momento de la producción y el consumo, “Visto como valor de uso, el producto decide sobre la vida y la muerte”<sup>219</sup>, o, dicho de otro modo, apunta, cómo se debe comprender el proceso de producción con la finalidad de reproducir la vida humana en su conjunto. Es por eso que a partir de este momento desarrollaremos un tema central y su punto de lectura, en la obra de Bolívar Echeverría: el del valor de uso o como él dice, el teorema crítico<sup>220</sup>. Particularmente en términos de la

---

<sup>217</sup> Marx, Karl, *Grundrisse...*, p. 178.

<sup>218</sup> David Harvey, por ejemplo, señalaba que: “Para superar el capitalismo, el valor de uso debe prevalecer sobre el valor de cambio” ver <http://www.lahaine.org/index.php?p=64796>

<sup>219</sup> Hinkelammert Franz, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996, p. 85.

<sup>220</sup> Creo que una lectura de Bolívar Echeverría tiene que poner atención en su texto “A la hora de la barbarie” que sirve como presentación a su libro *Discurso crítico de Marx* que desde mi punto de vista expone su proyecto de investigación.

construcción del discurso crítico de Marx, en tanto dimensión contradictoria fundadora del orden social del capital, pero a largo plazo, también como la contradicción esencial de la forma en que el mundo moderno adquiere sentido. El valor de uso y su desplazamiento, ocupará entonces no sólo un lugar en el discurso crítico de Marx, sino también al seno de la construcción de un orden social que pretende totalizarse invisibilizándolo.

El presente apartado tiene como hipótesis de fondo la premisa de que Bolívar Echeverría buscó lograr una des-identificación entre el valor de uso como aquello que configura la sociabilidad humana y la forma capitalista que asume o pretenden subsumir de pleno a ese valor de uso, o sea, como forma del valor.<sup>221</sup> En una veta “adorniana” de dialéctica negativa, podemos decir que la manera en que Echeverría asume el problema entre “forma natural”/forma del valor, no tiene resolución en una tercera forma, sintética de ambas. Como dialéctica negativa apunta a que la identidad de ambos momentos sería falsa y contradictoria, basada precisamente en la negación de aquello que no se puede suprimir<sup>222</sup>: esto explicaría la persistencia de la “forma natural” y del “valor de uso” en la modernidad, pero también porque Bolívar Echeverría a pesar de conocer a profundidad el “debate alemán” en torno a las lecturas de *El Capital*, se mantiene al margen de las discusiones sobre el lugar de Hegel en el capítulo primero sobre la mercancía y el paso de la forma relativa a la forma acabada del valor. Este proceso de des-identificación le permitiría no confundir los planos de la realidad social que está analizando y avanzar hacia una propuesta teórica de lectura de la obra de Marx, pero desde mi punto de vista, también a una comprensión político-social del lugar que ocupa esta noción en un discurso crítico, des-fetichizador.

## **2.5.- El valor de uso en la obra de Bolívar Echeverría**

---

<sup>221</sup> La hipótesis la retomo del texto: Gandarila José, “Bolívar Echeverría y los ethos históricos del despliegue moderno/capitalista”.

<sup>222</sup> Holloway John “¿Por qué Adorno?” en *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política*, BUAP, Herramienta, 2007.

El filósofo ecuatoriano, radicado en México desde el año 68, fue quien más aportó en una teorización sobre el valor de uso, a partir de una lectura novedosa de la obra de Marx, como se puede observar si se contrasta con lo visto hasta aquí, por ejemplo, en relación con una vertiente “cálida” con la producción del marxismo anglosajón e incluso como lo fue el marxismo italiano. ¿Qué es lo central en su propuesta en torno al valor de uso y a *El Capital* de Marx? Echeverría considera que en esta obra existe la intención de aportar una teorización sobre la reproducción social-natural del conjunto de la vida humana frente a una concepción, dominante, de la reproducción del valor que se valoriza. *El Capital* sería la teorización misma sobre el evento moderno más radical de todos: el de la forma en que se relaciona la humanidad con la riqueza. Se busca entonces acercarse, de manera científica, a la conceptualización de la riqueza moderna, que es la que ha re-totalizado el orden social en su conjunto, o sea, es la que ha re-dimensionado nuestro horizonte de sentido sobre qué relación se juega entre el sujeto productor, el objeto sobre el cual se interviene en el proceso de trabajo y el sujeto necesitado o consumidor. *El Capital* de Marx sería un intento profundo por comprender las formas en la que se determina el proceso de construcción de la riqueza en la época moderna y por tanto mostrar cómo esas determinaciones se entrecruzan, se vuelven contradictorias o francamente invivibles para el sujeto. Se trata de lograr el conocimiento de cómo es que los sujetos trabajan (modifican o intervienen en la naturaleza), reparten (de acuerdo a mecanismos sociales) y degustan (o destruyen) esa riqueza. O dicho en otra forma: cómo es que se configura el orden social sobre la base de este dato primigenio y básico, esencial, que sería el de la riqueza expandida a través de un proceso de producción/reproducción concreto, que ha llegado incluso a naturalizarse. La economía política a la que Marx se enfrenta sería un discurso sobre esa riqueza moderna en su aparecer cotidiano, no científico, que naturalizaría e invisibilizaría lo esencial de la construcción histórica. Marx tendrá esta base –la del aparecer cotidiano- para entablar por la vía del método de la crítica un discurso que es el de la crítica del discurso científico imperante, de tal modo que le será posible realizar un examen de la apariencia. Éste examen a su vez le permite observar otras

determinaciones para obtener la posibilidad de llegar a niveles más profundos de ese proceso de producción/reproducción tal como se configura en su forma actual.

Se trataría entonces de desentrañar los fenómenos que se aparecen cotidianamente, constantemente y observar su conexión con el resto de los fenómenos y su ámbito de necesidad/determinación: se trata entonces, como gran parte del discurso del marxismo occidental, de hacer referencia a los procesos de totalización y re-totalización en el ámbito o dimensión fundacional o esencial. No es una versión falsa la de la economía política, sino una descripción inmediata del fenómeno de la riqueza, científica, pero no totalmente crítica, o sea, descriptiva. Como dice Ruci en un texto presentado por el mismo Bolívar Echeverría: “Conviene pues distinguir bien entre aquello que es válido para la riqueza en general y por tanto sigue siéndolo para la riqueza de cualquier sociedad y aquello que además es válido para una forma determinada de sociedad”<sup>223</sup>

Para Bolívar Echeverría el gran aporte de Marx sería entonces comprender la forma específica de la riqueza (moderna), a través de la construcción o reconstrucción del proceso de producción/reproducción tal como se ha configurado en la modalidad histórica que acontece en la época moderna. Dicha forma específica de la reproducción sólo puede llevarse a cabo si se tiene una constante vocación por transformar lo natural en social. Dicha transformación opera desde un cierto proyecto o “telos” que el sujeto realiza sobre el mundo en el que se encuentra inmerso. El proyecto o “telos” se logra con la producción de objetos útiles para la reproducción de la vida humana, a estos Bolívar Echeverría suele llamarlos objetos prácticos: son objetos creados por el sujeto para la reproducción de la vida, para la satisfacción de necesidades concretas, tanto individuales como colectivas. El producto del trabajo se convierte entonces en un bien. Esta transformación es muy importante en términos de la construcción conceptual, pues el producto de la acción humana no es arbitrario, tiene una finalidad. Se convierte

---

<sup>223</sup> Ruci Francois, “La estructura lógica del parágrafo I de “El Capital”, en *Investigación Económica*, Facultad de Economía-UNAM, México, 1977, p. 272.

en bien porque satisface necesidades que están enmarcadas en un horizonte de sentido, no son arbitrarias, se encuentran ancladas en la historia y permiten la constitución de la diversidad cultural. La reproducción social-natural es un acto totalizante en donde: “El objeto práctico en su forma-social natural es un trozo de materia inserto en una corriente comunicativa práctica que transcurre entre el polo del sujeto social como productor o trabajador concreto y el polo del “mismo” sujeto social pero como consumidor o disfrutante concreto...”<sup>224</sup>.

Tenemos entonces que el objeto práctico es modificado por la acción humana, que lo convierte en producto. Es producto en tanto que se ha modificado de acuerdo a un fin, si dicho fin es la reproducción del conjunto de la vida humana entonces satisface ciertas necesidades. El producto se transformó en bien:

Objeto práctico-----Producto-----Bien/valor de uso.

Esta es una esquematización de la relación que existe de manera trans-histórica, o sea, de manera previa a la forma social que adquiere la relación mercantil y posteriormente la propia o específicamente capitalista. El proceso de producción y el proceso de trabajo, esto es, la intervención del ser humano en el mundo natural, se encuentra no fuera de la historia, ni más allá de ella, sino en toda ella, por eso Echeverría utiliza el concepto de “trans-histórico”, precisamente para señalarlo como un elemento permanente en la historia, independientemente del tiempo y el lugar, como la determinación fundamental de todo proceso de producción y reproducción de la riqueza. Es una determinación general que siempre estará presente. De esta manera el proceso de producción y el proceso de trabajo se encontraría en la forma específicamente capitalista. Dicho proceso le sobre-vive, de manera modificada, a dichas relaciones, tanto mercantiles como a las específicamente capitalistas: "La contraposición entre esa sustancia trans-histórica o forma fundamental y este modo capitalista o forma histórica moderna es el procedimiento que Marx emplea una y otra vez en diferentes niveles y con mayor

---

<sup>224</sup> Echeverría Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986, pp. 76-77.

o menor complejidad, según lo requiere el tema, a todo lo largo de esta argumentación destinada a establecer las leyes determinantes de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza capitalista"<sup>225</sup>

El objeto práctico es esa porción de lo natural que sirve a lo humano, por tanto, no es todo lo natural. Como diría Lukács, lo natural es siempre una categoría de lo social. Es aquello con lo que se puede entablar un cierto "metabolismo social"<sup>226</sup> entre el ser humano y lo natural, en donde se expresarán un cierto sistema de necesidades y un sistema de capacidades, de acuerdo a cada época histórica. Es el objeto modificado constantemente por el sujeto, de acuerdo a la propia historicidad de éste. Es práctico en tanto que permite su modificación, remite entonces a la posibilidad de plasmar en él cierta finalidad e intencionalidad. En lo natural, al buscar modificársele, se le imprime el tipo de sociedad, de relaciones, de forma cultural que se busca construir. No es nunca una modificación arbitraria. Tiene un sentido o está enmarcado en un horizonte de sentido. Sin embargo en éste ámbito aún estamos distantes al proceso de reproducción social. Éste sólo se logra cuando el fin es plasmado en el objeto, cuando el sujeto de forma efectiva logra trabajar, modificar, re-totalizar esa porción del mundo natural: cuando logra producir. El producto del trabajo humano es el resultado de la acción con sentido que el ser humano realiza sobre el objeto práctico. Sin embargo es el paso de la construcción de ese producto y la satisfacción de necesidades del sujeto en donde se juega la reproducción social. Un sujeto puede producir casi cualquier objeto sin necesariamente satisfacer las necesidades concretas de alguien más. Ni siquiera de él mismo. Es el tránsito entre el producto y el bien en donde está en juego la posibilidad de llevar a cabo la reproducción social. Hasta aquí no hemos utilizado el concepto de valor de uso, sin embargo este aparecerá más adelante.

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>226</sup> Quien ha desarrollado éste concepto en forma más amplia ha sido Itsvan Meszaros en su *Más allá del capital*, Caracas, Vadell, 2004.

El objeto de toda la reproducción de la vida social es satisfacer las necesidades de un sujeto concreto, para ello ha proyectado y realizado un acto de modificación del ámbito de lo natural para integrarlo plenamente en el ámbito de lo social. Por sujeto no entendemos un individuo, por supuesto. Entendemos, como decía el propio Marx al conjunto de la sociedad que entabla una relación con el mundo natural. La materia natural-social que ha sido modificada con dicha finalidad de reproducir la vida social es considerada antes que nada un bien. Es un bien en tanto que satisface una necesidad o un conjunto de ellas. Dicha(s) necesidad(es) es(son) de tipo concreto y depende(n) del sujeto que consume.

Tenemos entonces un proceso de reproducción social-natural en donde el sujeto humano se comunica consigo mismo, transmite sus capacidades, el “telos” o proyecto es comunicado por medio de los objetos. Lo hace a través de dos momentos ontológicos fundamentales: por un lado la producción, por el otro el consumo. Echeverría recurrirá al concepto de “producción en general”, que Marx utiliza en un texto muy conocido, la *Introducción* de 1857, para referirse al sentido que tiene esta noción en el discurso que busca construir: la producción no como concepto productivista o economicista, sino antes bien como situación “esencial, trans-histórica, supra-étnica”<sup>227</sup>. Aquí entramos al concepto elemental para entender el tránsito entre el objeto práctico/el producto/bien: la producción. Al ser definida ésta como trans-histórica nos obliga a pensarla no más allá de la historia, ni fuera de la historia, sino en toda la historia de la humanidad, como principio fundamental. Trans-historicidad, nos alerta Echeverría, que sólo es tangible en su actualización concreta, por tanto, sólo en su dimensión particular. Entonces sí, la producción asume formas históricas concretas, dependiendo de las situaciones étnicas, geográficas, culturales u otras, que se pueden presentar. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, el discurso que Echeverría nos presenta tiene un énfasis particular por la situación trans-histórica, esto es, para teorizar el proceso de reproducción social-natural es necesario tener un concepto amplio de producción, por tanto, sacarlo de la visión productivista y objetivista que domina el

---

<sup>227</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 157.

discurso, incluso el marxista. La ampliación del concepto de producción está ligado al paso entre el producto y el bien que satisface necesidades. Una teorización sobre dicho proceso social-natural además de contemplar que la relación que se da entre el sujeto necesitado de consumir algún bien para su sobrevivencia y el sujeto que proyecta un acción para modificar un medio natural y que al realizar dicha acción produce algo que no existía, es un acto comunicativo.

El sujeto se comunica con el sujeto, proyectando sus capacidades, deseos, intenciones y el pleno sentido de su existencia. El concepto de producción al que Echeverría se refiere es en gran medida un concepto que incluye la forma cultural. En otras palabras, la cultura también se produce y se consume. Acompaña a la teorización de la reproducción social-natural, por tanto no está exenta de sus vicisitudes cuando el capitalismo la transforma. No hay reproducción social-natural si no existe el elemento de proyección de un sujeto, en sus aspiraciones, gustos, capacidades, necesidades que deposita sobre el objeto que produce y luego consume: “Transformar la naturaleza sirviéndose del medio de producción es para el sujeto productor un intento de dar forma al sujeto del consumo; para éste, aceptar sirviéndose del medio de consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma”<sup>228</sup>

Es aquí, justamente, en el cruce que se da entre el momento de la producción, tal como venimos expresando dicha noción y el consumo o disfrute humano, en donde entra a jugar un rol central la categoría valor de uso. Como es bien sabido Marx retomó esa categoría de la filosofía clásica griega utilizándola desde los tempranos escritos de 1857, para potencializarla en el primer capítulo de *El Capital*, aunque no fue desarrollada a plenitud. A sabiendas de que el concepto sólo está formulado en su aspecto más general, Echeverría es claro cuando nos dice: “Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política”<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 155.

Marx nos brindará las herramientas para comenzar a teorizar la “forma social-natural” y de manera paralela la noción de valor de uso en el proceso de separación y autonomización de un elemento que se desprende de el, pero que lo reduce. No había existido la necesidad de teorizar el valor de uso puesto que el proceso de reproducción social-natural, más allá de sus especificidades históricas o geográficas, mantenía la reproducción de la vida humana, del sujeto mismo, en el centro de su preocupación: “Lo cual implica una anterioridad cronológica, histórica, del valor de uso”<sup>230</sup>. Era la reproducción de la vida lo que articulaba el paso del producto del trabajo al bien, según lo ya expuesto en torno a estas dos nociones. Sin embargo, cuando se instala la forma mercantil y posteriormente la forma específicamente capitalista asistimos al des-centramiento de este proyecto de reproducción del sujeto:

El modo capitalista es descrito y explicado como una forma que contradice y deforma -reprime o hipertrofia- la sustancia que la soporta y sobre la que ella se asienta parasitariamente: el proceso de producción/consumo en general. La contraposición que Marx establece es siempre entre la forma social-natural o estrato del valor de uso del proceso de producción/consumo y la forma social-capitalista o estrato del valor (valorizándose) que subsume o subordina a la primera<sup>231</sup>

No necesariamente todo producto del trabajo se vuelve un bien que satisfaga necesidades concretas. Y ante esta situación novedosa, hay necesidad de emplear un concepto que designe la utilización para la satisfacción de necesidades. Valor de uso será ese concepto. La idea de que todos los productos son bienes se vuelve entonces más compleja. No hay identidad entre uno y otro. Ante ello aparece el concepto de valor de uso que:

...sólo aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando, en la empresa imperialista, el Hombre europeo hace la experiencia de lo relativo de su humanidad<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> Ruci Francois, “La estructura lógica del parágrafo I de “El Capital”, *Investigación Económica*, Revista de la Facultad de Economía, N. 1, enero-marzo de 1977, p. 276.

<sup>231</sup> Echeverría Bolívar, *Discurso crítico...*, p. 56.

<sup>232</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía...*, p. 156.

La reproducción social-natural, el círculo reproductivo en su “forma natural”, supone la existencia de un equilibrio entre el sistema de capacidades y el sistema de necesidades en una situación de escasez natural. El sujeto humano no dispone de la posibilidad de superar todas las barreras espacio-temporales que la naturaleza contiene. Ante esta situación hay la necesidad de adaptarse a ellas, incluso las comunidades arcaicas se ven en la necesidad de aplicar un grado de violencia como forma de contener los excesos que ponen en peligro la sobrevivencia de la comunidad. Es esta la situación de la escasez natural a la que el sujeto humano se ve enfrentado hasta antes de la época moderna. Y es ante ella que se modulan las capacidades y las necesidades, de tal forma que las comunidades y todos sus integrantes logren reproducir su vida.

Sin embargo, nuestra época es diametralmente distinta. La época moderna, la del dominio de la técnica, encierra la promesa de superar esa situación, modificando el sentido de la “forma social-natural” y llevándola a un plano aún más contradictorio. Si en la “forma social-natural” la contradicción estaba en la modulación entre necesidades y capacidades con respecto a los valores de uso escasos, entre la moderación de los excesos de la comunidad, en la construcción de un gran Otro-natural que amenaza la vida, en la época moderna estas contradicciones tienden a modificarse radicalmente, son anuladas y se les sobre pone una oposición de mayor envergadura. Cabe aquí una digresión hecha por Ruci:

Definir al valor de uso como la “forma natural” de la mercancía no nos remite, pues, de ninguna manera a una distinción entre las necesidades naturales y las no naturales. Esta distinción, que puede estar fundada en otra parte, nada tiene que ver con una definición de la mercancía que, por el sólo hecho de ser vendida, demuestra que tiene valor de cambio, y por esto, valor de uso, y por tanto satisface una necesidad. Pero, sea cual fuere esa necesidad, ésta sólo puede ser satisfecha por las propiedades del “cuerpo de la mercancía” y son estas propiedades las que, son naturales, en el momento del negocio<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup> Ruci Francois, “La estructura...”, p. 277.

La época moderna es la de la promesa de la posibilidad de la producción ilimitada de valores de uso. Es la de la transformación de todo el ámbito de lo natural en objeto práctico: cualquier parte de la naturaleza puede ser modificada por el “telos” humano. No hay límite, entonces, para la transformación del objeto natural en producto. Y teóricamente tampoco en la conversión de estos en bienes. La producción asume cada vez más el centro de la actividad humana, aunque en una forma concreta y específica, desplazando algunos horizontes previos, no-capitalistas, donde la producción era algo secundario.<sup>234</sup> Cada nueva producción sugiere un consumo que a su vez reclama una nueva producción. No hay modulación entre necesidades y capacidades, sino que estos aspectos son llevados a sus extremos, hasta parecer desarrollados de forma infinita. No hay límite para el desarrollo de capacidades y necesidades, continuamente sus fronteras quedan obsoletas y se establecen nuevas. La producción se desarrolla de tal forma que el sujeto humano sale de su espacio tradicional para conquistar nuevos territorios: le da la vuelta al mundo, redondeándolo (haciendo por primera vez al mundo tal como lo conocemos). Construye vías y mecanismos de comunicación hasta entonces imaginados. Tiempo y espacio sufren una variación importante. No hay más sometimiento por parte del sujeto humano a estos conceptos. El tiempo natural, de reposición del ciclo de la naturaleza se vuelve una abstracción: existe la posibilidad de vencer dicho tiempo e imponerle un tiempo que se presente como propiamente humano, aunque en realidad sea esto una mascarada, un artificio, para imponer un tiempo de reproducción del valor. El espacio ya no es más un obstáculo insalvable: se puede entrar por medio de las montañas, se puede excavar tan profundo como lo imaginemos, se puede partir un continente en dos. Se busca vencer “al espacio por medio del tiempo”. Esta descripción de las posibilidades que tiene la sociedad moderna son sólo formas de indicar el ataque o relegamiento al que se ve sometida la forma natural de la

---

<sup>234</sup> Este tema Marx lo retoma de manera muy clarificadora en las llamadas “Formen”, donde define de una manera afirmativa la riqueza y el lugar de la producción en sociedades previas al capitalismo.

reproducción social: una parte de ella se presenta como la totalidad, re-funcionalizando todo el sistema de capacidades y necesidades, y por tanto, también el papel que juega el sujeto humano. Es aquí en donde se tiene que desarrollar el concepto de valor de uso tal como Marx lo expresó en *El Capital*, pues los equilibrios entre necesidades y capacidades han sido rotos, la totalidad ha sido segmentada y re-totalizada en una forma muy particular y específica, que se presenta ahora como “natural” y fuera de la historia. La importancia de la lectura de Marx que hace Bolívar Echeverría se juega en centrar de nuevo a la corporalidad humana, a la vida humana concreta y específica, en sus necesidades y en su reproducción. Como dice Hinkelammert: “el análisis de los valores de uso nos lleva al análisis de las condiciones materiales de posibilidad de la reproducción de la vida humana.”<sup>235</sup>

## **2.6.- Del valor de uso a la mercancía**

El paso del discurso crítico de Marx puede ser dimensionado como el proceso de des-identificación que Echeverría ve transcurrir en el argumento de *El Capital* y es aquel que se da entre el valor de uso y el valor o en un plano de análisis más general, entre “forma natural”/forma valor. Aquel que se da entre el objeto práctico y el objeto ya en su determinación propiamente mercantil-capitalista y que pone en el centro de atención la forma de la riqueza moderna, que se presenta, fenoménicamente, como dinero incrementado al infinito.

Una de las características principales del capítulo primero de *El Capital* de Marx, que lleva el título “Mercancía y Dinero”, para Bolívar Echeverría será la de establecer la forma en que se conecta, en su sentido más simple, básico o nuclear, el ya transformado objeto práctico, como forma de la representación de la riqueza básica de la sociedad capitalista. Como dicho objeto práctico deja de lado su riqueza de determinaciones producto de una especificidad en su forma productiva y pasa a ser reconocido sólo como forma social, la riqueza deja de

---

<sup>235</sup> Hinkelammert Franz, *Hacia una economía para la vida*, Costa Rica, DEI, 2005, p. 338.

estar en esa multiplicidad de determinaciones, para ser sólo un reconocimiento social. En este proceso todas las conexiones que se dan entre los productores tienen como base la existencia del proceso mercantil. Esto supone por un lado un cúmulo de contradicciones que Marx descubre y supone también un desarrollo lógico posterior de estas mismas contradicciones. Para Echeverría en la argumentación de Marx, además de exponer la contradicción en su expresión más simple y su forma de resolución, da indicaciones de la forma que asume el carácter del trabajo y también de la sociedad. O sea cómo esa contradicción/oposición pasa del objeto mercantil en su determinación más simple y se transpone al conjunto del orden social. La totalidad del orden social del capital estaría preñada por dicha contradicción. Valor de uso y valor son características que sobre determinan la transformación del objeto práctico en mercancía:

La lógica de Marx se acerca aquí profundamente a la de Hegel, y no a nivel de un simple coqueteo. Debido a que esta mercancía a la vez una y doble, que no es mercancía más que por esta dualidad, sólo puede concebirse si se admite la definición hegeliana de la identidad dialéctica, identidad de la identidad y de la diferencia.<sup>236</sup>

Se trata de una forma dual que es contradictoria en sí misma, pues supone dos formas independientes de existencia de la riqueza, mantenidas como unidad a costa de la represión sobre la forma natural y que podría amenazar la propia existencia del objeto mismo. Esta determinación de tipo mercantil-capitalista en donde el valor de uso se reprime, permite desplegar la manera en que se expresa la contradicción en el contenido mismo, o sea, en su ambivalencia como producto del trabajo abstracto.

Echeverría insistirá que si bien Marx hablará de dos formas de presencia de la riqueza moderna, particularmente del objeto mercantil (el objeto mercancía y la mercancía dinero, la mercancía, propiamente dicha y la mercancía dinero) en verdad lo que interesa es como hay un doble plano que configurará el resto de la problemática que encarará. Dicha bi-planaridad es aquella que divide la

---

<sup>236</sup> Ruci Francois, "La estructura..." p. 274.

problemática de la riqueza en una forma total, completa, social "natural" (no naturalista, o sea, nuestro autor no lo considerara como ajena a la intervención del sujeto) , cualitativa, concreta; y otra que sería su opuesta y su antagónica, recordando siempre que lo "natural" es siempre "transnatural"<sup>237</sup>, categoría que resulta fundamental; la posibilidad de realizar una "segunda" naturaleza en todas las formas que adquiere lo humano<sup>238</sup>. Dice Echeverría: "En la mercancía, su presencia social-natural como objeto práctico concreto es incompatible o no se acomoda esencialmente con su presencia social de equivalencia, con la que sin embargo debe ser coextensiva y por la que, además, debe ser refuncionalizada"<sup>239</sup>. Y más adelante: "En el estrato en que es un objeto social-natural, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza, o un trozo de material de cualquier orden, integrado funcionalmente en la realización del proceso de reproducción social como proceso práctico de trabajo o producción y de disfrute o consumo"<sup>240</sup> En este sentido es un valor de uso o un bien, pero no en general, indistinto, abstracto, sino culturalmente específico o que permite el funcionamiento y articulación de la totalidad concreta. Producto de una capacidad específica de ese sujeto-humanidad, localizado en un espacio y en un tiempo, mundo de la vida que en ser diversidad deja impreso un *telos*, un determinado sentido. *Telos* que expresa el que: "El objeto práctico en su forma social-natural es un trozo de materia inserto en una corriente comunicativa práctica que transcurre en el polo del sujeto social como productor o trabajador concreto y el polo del "mismo" sujeto social pero como consumidor o disfrutante concreto; es una porción de naturaleza que significa o en la que tiene lugar un acto comunicativo"

---

<sup>237</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p. 138.

<sup>238</sup> Tonda Concepción, "La teoría crítica de la cultura de Bolívar Echeverría " Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2013.

<sup>239</sup> Echeverría Bolívar, *Discurso crítico...*, p. 75.

<sup>240</sup> *Idem.*

Es este acto comunicativo lo que evita caer en un naturalismo. No se trata sólo del consumo y de la satisfacción de necesidades sociales sin más, sino de la producción y disfrute de acuerdo a un telos que se expresa en la producción de una forma determinada del objeto y del consumo de esa forma: "Lo que en él habría de "objeto" puramente natural (espontáneo y casual) se encuentra subsumido bajo ese acto comunicativo y constituye el plano de la substancia que está siendo el material formado por ese nivel social de la forma"<sup>241</sup>. El acto comunicativo está dado por el propio carácter y consideración del trabajo y de la formación de una comunidad lingüística. Partiendo de referentes similares a los de Echeverría, Rossi insiste también en que existe un valor de uso lingüístico que se desarrolla en una especie de intercambio de signos y significados. Rossi<sup>242</sup> utiliza el concepto de valor de uso para señalar el aspecto del lenguaje. Con Echeverría, sin embargo, tendríamos la otra cara de la cuestión: el valor de uso como expresión comunicativa. Jakobson es uno de los grandes referentes de ambos. Rossi<sup>243</sup> argumenta y creo que esto es lo que empata de forma más concisa con el argumento de Echeverría, que no se trata de una "intersubjetividad" la que conecta a esos valores de uso lingüísticos que el ve rondar. La "intersubjetividad" habla de una comunidad dispersa y atomizada, que ha sido rota previamente, mientras que el lenguaje parte de una comunidad que se reconoce. La diferencia de Echeverría con Rossi y con otros autores como Latouche,<sup>244</sup> que han querido hacer una economía política lingüística, es ante todo que el primero tiene un conocimiento pleno de las categorías de la crítica de la economía política pero además que realiza la lectura desde el valor de uso como forma de comunicación y no desde el lenguaje como unidad de valor de uso y valor de cambio, como lo hacen Rossi y

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>242</sup> Rossi Ferruccio, *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Caracas, Monte Ávila, 1972.

<sup>243</sup> García de León hizo una crítica al trabajo de Rossi, señalando sus aspectos positivos, "El poder por los caminos del lenguaje" en *Cuadernos Políticos* Número 44, 1985, pp. 67-81.

<sup>244</sup> Latouche Serge, *Lingüística y economía política*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1975.

Latouche.<sup>245</sup> Comparto, sin embargo, que como argumenta Rossi el problema del valor de uso de los signos lingüísticos se genera en un espacio comunicativo comunitario y no intersubjetivo. Ceder ante la inter subjetividad es ceder ante el solipsismo y sobre todo ante la idea de que el valor de uso es una cuestión de preferencias individuales. Lectura con la que Echeverría se emparentaría al considerar la “Forma natural” como espacio de los valores de uso y que más adelante quisiéramos desarrollar.

Lo que tenemos como el paso fundamental y más importante, que determinará el resto de la constitución de la totalidad del orden social es la constitución del objeto social-natural que pasará a ser objeto social de intercambio. Sigue siendo parte del proceso de totalidad de la reproducción social, pero ya con un sesgo abiertamente cuantitativo y no concreto o cualitativo. Este último plano, el de las determinaciones concretas producto de un trabajo específico quedaría reprimido por su determinación equiparable: la de ser tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, siguiendo la explicación de Marx está claro que no hay una indeterminación de la capacidad de intercambio de su calidad de elemento no cualitativo, esto es, de su vertiente cuantitativa. La posibilidad del intercambio dependerá de igual manera de un tiempo y un espacio, pero lo que será común o general será la cantidad de energía gastada o "substancia valiosa" en el objetivada, esto es, de tiempo de trabajo socialmente necesario. Esta es la nueva determinación que configurará al objeto práctico, ya no en su “forma natural”, sino en su forma social, siempre digna de ser considerada como valiosa, por tanto, posible de intercambiarse: "La mercancía es así un objeto en el cual la simple determinación de por venir o ser el resultado de un trabajo; la determinación de producto en abstracto dotado en general, indiferenciadamente, de un origen social (y no espontáneo o puramente natural) se ha convertido en la substancia de un especial "carácter de producto": el valor".

---

<sup>245</sup> Latouche comete errores como pensar que el valor de uso se vuelve “mercancía sólo por el intercambio” o que “La moneda concreta es símbolo o signo, jamás mercancía”, p. 35.

En este plano de la cuestión se decide el entendimiento de cómo lo que es parte de un proceso de totalización, aparece en la inmediatez como un fragmento indiferenciado, carente de sentido, particularmente para los sujetos y para los productores, para quienes la conexión con otros sujetos productores es más bien "externa" y no necesaria. El sujeto ya sea en su fase productiva o de consumo aparece independiente o destotalizado. Con respecto a la totalidad del proceso de producción/consumo. Aquí se juega entonces el verdadero punto de partida de Marx, en el paso de ese objeto práctico, al que a través de su obra ha llamado "producto del trabajo", "existencia natural", "forma natural", "valor de uso", a su determinación mercantil, a su reconfiguración, que pasa por su des-totalización respecto al conjunto de sus determinaciones específicas y de sus cualidades, a su re-totalización y re configuración como objeto valioso en el ámbito del intercambio mercantil. Es de esta manera que acontece el nacimiento del concepto de la riqueza moderna, entendido como fórmula general del capital: en donde sucede el paso de D-M-D'. Esta fórmula general, desarrollada por Marx es la que hablaría propiamente de la riqueza en su forma moderna:

Si hablamos de la riqueza moderna, nos referimos a una riqueza muy especial, que no consiste en un conjunto estático de objetos valiosos de un tipo u otro, sino en una suma dinámica de dinero. La riqueza moderna existe bajo la forma de una suma de dinero que está siempre en proceso de cambiarse por mercancía y de recambiarse luego nuevamente en dinero, pero de una magnitud incrementada, es decir, de una magnitud que trae consigo un plusvalor o plusvalía. D-M-D' (dinero-mercancía-dinero incrementado), ésta es la "fórmula general del capital", la que describe la figura en la que existe la riqueza de la sociedad en la época moderna<sup>246</sup>

La constatación de la transformación del producto del trabajo en mercancía y luego en dinero es el paso fundamental para entender la teoría de Marx sobre la explotación, pasando de la apariencia a la esencia del proceso. Pero no sólo de ello, como bien nos muestra Echeverría, también de la forma moderna de la riqueza. El dinero incrementado, que no satisface ninguna necesidad concreta, es el secreto de la riqueza moderna: ahí está la trampa, el "indicio" –dice Echeverría

---

<sup>246</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p. 140.

siguiendo a Ginzburg, del secreto capitalista. El D` –que sería el plus de valor, aparece contradictoriamente en la riqueza moderna: “El plusvalor no puede y sin embargo, paradójicamente, “tiene que”, darse en la circulación mercantil”. La transformación de un valor de uso que deviene mercancía como forma central de la riqueza, se ha complejizado. Ahora la riqueza pasa a ser el incremento de dinero, que al intercambiarse en la circulación mercantil por mercancías deviene dinero incrementado. Dicha posibilidad estará dada por el intercambio del Dinero con una Mercancía “especial”, anómala con respecto a las otras mercancías. Dicha mercancía es aquella que crea valor. Por eso es que la paradoja de la riqueza moderna se juega en la circulación, pero no sale, ni se basta, de ella misma. En la circulación se encuentra el Dinero con la Mercancía especial, “mágica”, que crea valor.<sup>247</sup> Pero sólo cuando se le consume productivamente:

La fórmula general del capital, al representar a la fuerza de trabajo como si fuera una mercancía común y corriente, esconde o mistifica el hecho escandaloso de que la civilización moderna descansa en la conversión forzada de M (fuerza de trabajo), que es el sujeto del proceso productivo, en mero objeto de ese proceso. Por eso concluye Marx que las relaciones mercantiles entre los miembros de la sociedad civil son mantenidas y reproducidas por la acumulación del capital con la función precisa de construir la apariencia de un trato entre ciudadanos iguales para los que es en realidad un trato desigual entre explotadores y explotados.<sup>248</sup>

El circuito que Marx sigue, para Echeverría, sería el análisis de la riqueza moderna: el objeto que milagrosamente se incrementa a sí mismo (el dinero-capital) al ser “invertido”. La apariencia presenta un “objeto mágico” que se valoriza a sí mismo. Eso es lo que Marx des-construye, al decir de Bolívar Echeverría, examinando la apariencia para poder llegar a la esencia. No se trata del valor que se valoriza, sino del trabajo explotado. La presencia del proceso de trabajo en donde se da la explotación es el paso del análisis hacia el nivel de la esencia.

---

<sup>247</sup> O como dice Marx en los *Grundrisse*, como “fuente viva del valor” o lo que “pone valor”. Marx Karl, *Grundrisse...*, p.245.

<sup>248</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p. 41.

## 2.7.- La contradicción valor de uso/valor en la sociedad moderna.

Bolívar Echeverría señalará los aspectos fundamentales de la contradicción de la sociedad moderna, que se convierte en la fundamental en tanto que es contradicción de la misma forma de reproducir la existencia humana en su totalidad. Lo que acontece en la época moderna es el desplazamiento del elemento hasta entonces central en la reproducción de la vida humana dotándole de un sentido más bien superfluo, reduciéndolo a mero pretexto para llevar a buen puerto el nuevo centro de la reproducción social: el valor. Lo que acontece, como significado último de la época moderna, es el descentramiento del sujeto humano como el eje articulador de la reproducción natural y el desplazamiento de ese centro hacia el acrecentamiento del valor. El sujeto humano se continuará reproduciendo, continuará aumentando su sistema de capacidades y de necesidades, pero todo el sentido de la forma moderna de la vida desplaza su sobre-vivencia en pos de éste nuevo elemento central que es el valor. Es esto el principal legado de Marx: “La idea central de *El Capital* gira en torno a la distinción entre proceso de reproducción concreto de la riqueza en su “forma natural” y proceso abstracto de acumulación de capital o de valorización del valor, consumo de ese valor valorizado”<sup>249</sup>. Avancemos entonces en los principales rasgos y características de esta nueva forma contradictoria de la existencia humana.

Proceso concreto de reproducción	Proceso abstracto de reproducción
Forma Natural	Forma del valor
Dimensión espacial-comunitaria concreta. Dimensión temporal múltiple.	Dominio de la forma abstracta del tiempo: lineal y progresista . Búsqueda de vencer el espacio por medio del tiempo.
Producción de valores de uso para la	Producción de valores que puedan

<sup>249</sup> Echeverría Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx*, México, Itaca, 1998, p. 10.

satisfacción de necesidades concretas. La substancia es el contenido material de los valores de uso.	ser intercambiados. La substancia del valor como tiempo de trabajo socialmente necesario, en su forma abstracta.
Escasez relativa	Abundancia relativa o escasez artificial

Asistimos en la época moderna a una doble dimensión de la vida social. Del lado izquierdo del cuadro tenemos un proceso concreto de la reproducción social que Marx y Echeverría localizan como la forma “social-natural”. Por forma “social-natural” no debe entenderse una relación inmediata, no técnica, entre el sujeto y la naturaleza. Más bien debe entenderse el metabolismo social entre el sujeto y la naturaleza de acuerdo al equilibrio entre el sistema de capacidades y el sistema de necesidades, independientemente del desarrollo técnico. La forma “social-natural”, insistimos, remite sobre todo al desarrollo de estas dos variables: capacidades y necesidades, en donde la violencia se aplica siempre hacia los excesos individuales en pos de la sobre-vivencia de la comunidad. El desarrollo técnico no permite, pues no es parte del proyecto del sujeto humano, avasallar al mundo natural, ni modificarlo radicalmente. La forma natural como proceso concreto de la reproducción social apunta siempre a la concreción del proceso producción/consumo como unidad y no como separación. Esto incluye necesariamente una dimensión espacio-temporal distinta. Dentro de la forma natural no hay el convencimiento de una modificación espacial, ni su transfiguración para hacer más productiva la reproducción social. El metabolismo social incluye necesariamente esta dimensión espacial en donde no existe un intento por violentar el espacio, sino más bien una adaptación del sujeto a éste. El tiempo es vivido, de igual forma, de manera múltiple: el tiempo de lo natural no puede ser modificado, pero convive junto a otras temporalidades, como las del sujeto o las de la colectividad, o las de expresiones pasadas de la colectividad que

perviven bajo la forma de la ritual.<sup>250</sup> No hay intento de imposición de una sobre las otras, sino conciencia de su existencia y de la necesidad de vivirlas, sobrevivirlas o preservarlas. Estamos, como hemos dicho antes, ante una situación de escasez natural. La producción/consumo que se da en la “forma natural” es la de lo que llamamos valores de uso: bienes que sirven para la satisfacción de necesidades, no sólo individuales, sino ante todo comunitarias. Ni Marx ni Echeverría realizan, por supuesto, un estudio de formas concretas de esta forma natural. Hay que entender las vicisitudes de lo que nos están hablando, por ejemplo, que la forma natural de las comunidades se puede desarrollar en medio de relaciones de parentesco, patriarcales, en fin, de múltiples formas de adoptar las relaciones de mando-obediencia entre miembros de la comunidad. Que dicha relación de mando-obediencia está arraigada y se reproduce de forma vertical. El horizonte de lo que hoy llamamos “lo político” no entra propiamente en este nivel de análisis. Su objetivo es más bien detectar la transformación que existió a la llegada de una forma no natural de la reproducción social. Ahí lo político si tendrá lugar y será privilegiado. Ante todo es dotar de una teoría de dicha reproducción social como horizonte a contraponer a una forma que se nos presenta como pseudo naturalizada.

Tenemos entonces, del lado derecho del cuadro de arriba, los principales elementos de la forma abstracta de la reproducción social, de la forma del valor o forma no natural de la reproducción social. Esta forma es la que se impone, la de la valía social, la del azar mercantil y de la circulación en el mercado. Esta es la contradicción fundamental, se trata de subrayar cómo una posibilidad de consideración del objeto práctico (en cuanto a su valía social, mercantil) se impone sobre las características de la forma natural. Cómo se independiza, la subordina y de ese modo re-totaliza al objeto práctico.

La contradicción que se le presenta a Bolívar Echeverría como fundamental en el discurso crítico de Marx tiene su forma de manifestación en la mercancía.

---

<sup>250</sup> Álvaro García Linera profundiza estas dimensiones del tiempo de trabajo no-capitalista. *Forma valor, forma comunidad*, CLACSO, Buenos Aires, 2010.

Como Marx mismo, quien inició la versión definitiva de *El Capital* con el análisis de la mercancía, Echeverría busca desentrañar ese objeto donde se sintetiza en el espacio y en el tiempo el conjunto de la civilización burguesa.

Definirá a la mercancía por cuatro características: 1) ser un objeto útil (un valor de uso); al mismo tiempo 2) el ser objeto del intercambio, esto es, poseer valor de cambio; 3) ser resultado de la cristalización de tiempo de trabajo; 4) ser producto del trabajo humano. Sobre la base de estas cuatro características es posible palpar la contradicción entre el valor y el valor de uso: en lo útil y lo intercambiable se presenta la primera presencia contradictoria. Dicha contradicción refiere al modo en que el objeto de la reproducción social-natural ha sido colonizado por una forma artificial, el valor. La forma del valor no destruye, sin embargo, lo esencia de la forma natural, sino que la subordina, la modifica y la vuelve más difícil de encontrar en la inmediatez de la vida cotidiana. En este sentido es importante apuntar que la forma mercancía a la que se refiere Marx y Echeverría es todavía un objeto que está ahí para satisfacer necesidades, es un bien material. Fue producida para ello: para satisfacer una necesidad concreta. La novedad está en la forma abstracta de su producción y de su distribución: un bien producido que sólo puede realizarse (consumirse) en el acto del intercambio mercantil.

El novedoso sentido de la “cosa” mercancía está en que tiene que existir, necesariamente, en dos planos sociales, simbólicos, temporales y de relación antagónicos, aunque en un mismo cuerpo. Por un lado un plano natural-total y por otro uno social-abstracto<sup>251</sup>. Marx encuentra en la mercancía un momento molecular o abstracto con respecto a una totalidad concreta que es el capitalismo como conjunto de relaciones sociales expandidas pretendidamente universales. Con la reflexión sobre la mercancía ha realizado un paso tratando de ubicar el modo más sintético de manifestar las contradicciones. *El Capital* nos habla entonces del objeto mercantil, una mercancía aún no plena y totalmente capitalista, pero en donde se encuentra el germen. En el objeto mercantil que se

---

<sup>251</sup> Echeverría Bolívar, *El Discurso crítico...*, p. 77.

aísla metodológicamente, está la base de la construcción del resto de las relaciones sociales: la mercancía, la mercancía dinero y la mercancía fuerza de trabajo. Es la relación de ellas la que nos da la totalidad y en donde se jugaría el mismo nivel de contradicción entre valor y valor de uso, así como una manifestación fetichista y fetichizada de cada una de ellas. La contradicción que atañe al momento inicial no cesa, sino que se desarrollará.

La forma natural pervive en el objeto mercantil en tanto que éste proporciona la posibilidad de la reproducción de la vida humana, de satisfacer necesidades específicas. El problema está en el otro nivel de su existencia, el de ser valor. Este segundo nivel es abstracto en tanto que su determinación fundamental es ser “mera condensación de energía productiva”<sup>252</sup>. El desgaste producido sin una consideración concreta, sino solamente medida sobre la base del tiempo abstracto del trabajo, tampoco debe tener como finalidad satisfacer una necesidad concreta, sino que como fracción de la energía social, su presencia sólo está pensada para la realización del intercambio. Para lograr el sentido pleno del objeto mercantil se entiende que no basta la forma “social-natural”, es necesario que sea expresado como valor de cambio: “Si una cosa tiene valor, ello se confirma en la aceptación que alcanza su disposición a ser cambiada por alguna otra cosa”<sup>253</sup>

Aquí está la principal diferencia con la forma “social-natural” que se expresa en las formas comunitarias de apropiación del mundo previa a la subordinación que realiza el capital sobre dicha forma “social-natural”. Mientras con la forma “social-natural”, expresada como comunidad bajo amenaza de la escasez absoluta, la coordinación del trabajo social no podía medirse por la vía del intercambio privado, sino por las formas de apropiación que permitirían un equilibrio entre el sistema de capacidades y el sistema de necesidades, logrando así la super-vivencia de la entidad comunitaria. Es la forma distributiva la siguiente

---

<sup>252</sup> Echeverría, Bolívar, *La contradicción...*, p. 14.

<sup>253</sup> *Ibid*, p. 15.

ruptura de la forma “social-natural”, o más bien, una de las formas que el capital encuentra para someterla a la colonización del valor. Para que la nueva forma distributiva funcione es necesario la destrucción de la forma comunitaria que se apropia de la naturaleza y coordina el trabajo social de otra forma, en cualquiera de sus formas históricas. La comunidad y su disolución es lo que permite la subordinación de la forma “social-natural” por la forma del valor. No es casual que Echeverría nos diga que

cuando la sociedad –como en la historia de Occidente– es una comunidad descompuesta, desmembrada y atomizada en una serie abierta de procesos de reproducción privados; cuando, por tanto, la subjetividad del conjunto de los individuos sociales se suspende históricamente, toda voluntad distributiva capaz de dar sentido a la mediación circulatoria deja de existir.<sup>254</sup>

Tenemos entonces que la aparición del valor ha modificado, radicalmente, toda la forma “social-natural” de la reproducción, para dar paso a una forma artificial, la forma del valor. La época moderna se ha visto trans-tornada al grado que, lo que se anunció como el gran proyecto de la emancipación humana, de la Ilustración, la época de la razón y la técnica, en fin, de la posibilidad material real de superar la escasez natural y pasar a una escasez relativa o periodo de abundancia, se ha visto mediado por esta forma de reproducción social que impone como una de sus bases fundamentales de funcionamiento la producción de una escasez artificial. La forma del valor es la que impide el cumplimiento cabal del programa de la modernidad en su radicalidad. El debate por el lugar, el sentido y el futuro de la modernidad no puede dejar de considerar ya el problema de la relación conflictiva entre el valor y el valor de uso:

tiene que ver con el tránsito de un escenario de condena a la escasez, en que las distintas comunidades del género humano podían reproducirse encerradas en su propia propuesta de armonización del sistema de necesidades de consumo con el sistema de capacidades de producción a un escenario diferente, escenario de abundancia posible, en el que ese género humano tiene ante sí la tarea de construir un principio de armonización de nuevo tipo, que sea por un lado universal y sin embargo, por otro lado, pueda ser actualizado de acuerdo a la singularidad del infinito número imaginable de comunidades humanas concretas. La circulación mercantil aparece en este tránsito como el mecanismo que mejor podía servir a

---

<sup>254</sup> Echeverría Bolívar, *Discurso crítico...* p. 88.

ese nuevo tipo de armonización, un mecanismo que, sin embargo, ha servido más bien para imponer una reedición remozada –la reedición capitalista- del mismo tipo arcaico de armonización, diseñando en plan agresivo-defensivo ante la naturaleza y en plan auto-mutilador ante el cuerpo social.<sup>255</sup>

Esta cita es precisamente lo que permite entender por que Echeverría da tanto peso a la idea de la contradicción entre el valor y el valor de uso: ella determina, en gran medida, los alcances y límites del programa moderno. Es sobre la base de este conflicto en el que se desarrolla la modernidad y por tanto, debería ser la base para los discursos críticos que apuntan a su superación.

### **2.8.- Hacia la politización del valor de uso.**

¿Qué es lo que diferencia la propuesta de Bolívar Echeverría de otras lecturas de *El Capital*? Me parece la pregunta más legítima para cerrar nuestra exposición de su argumento, así como su forma de despliegue en términos de la proyección de un proyecto alternativo. Evidentemente se trata de una lectura original del texto de Marx. Es eso, pero es algo más que eso. Las críticas lanzadas por Carlos Pérez Soto,<sup>256</sup> marxista chileno de reconocido prestigio, sobre cómo la concepción del valor de uso/forma natural no sería más que una forma refinada de naturalismo, son una muestra clara del posible impacto que puede tener una lectura despolitizada del problema del valor de uso. De lo que se trata entonces es de politizar el problema del valor de uso. Sacar las conclusiones políticas necesarias para configurar un proyecto político.

Sostenemos entonces que el valor de uso y la forma natural tienen, ante todo, una preminencia crítico-política. ¿Cómo se desarrolla esta primacía política? Ya hemos insistido en que Bolívar Echeverría busca des-identificar el valor del valor de uso, la forma social o de valor, de la forma natural, lo concreto humano, de lo abstracto valorizándose, el sujeto concreto del pseudo sujeto valor. Sin embargo, este proceso de des-identificación tiene que ir acompañado, de manera

---

<sup>255</sup> Echeverría Bolívar, *La contradicción...* p. 21.

<sup>256</sup> Pérez Soto, Carlos, *Proposición de un marxismo hegeliano*, Santiago, Arcis, 2008.

necesaria de una cierta remisión a la recuperación de la politicidad del sujeto. Aquí seguimos más cercanamente lo que Márgara Millán, entre otros, han llamado la “apuesta por el valor de uso”:

Lo político no se reduce al nivel institucional de la política, se hace concreto en la posibilidad de reproducir o no una forma de socialidad, en la producción y consumo de los valores de uso que garantizan esa forma social. Lo político no es una característica entre otras del proceso de reproducción de la vida humana, sino el carácter constitutivo y específico del mismo, que para conservarse como tal se asume como un momento excepcional.<sup>257</sup>

Aquí primer lugar que el valor de uso es todo lo que ayuda a la reproducción de la vida humana en condiciones sociales y culturales determinadas. Por tanto no puede limitarse a un aspecto utilitario. El valor de uso tiene utilidad sólo en el sentido de la reproducción de la vida humana, que se da en comunidad y esta comunidad se reproduce en su propia politicidad. En este sentido el valor de uso siempre sera, como dice Marx en *El capital* “abigarrada forma natural” (o como reformularıa el gran marxista francés Lefebvre: tendencia a la formas diferencialistas).

Sin embargo el punto central tendría que responder a la pregunta ¿En qué consistiría este abigarramiento de las formas naturales que le dan soporte a todo valor de uso? Según la perspectiva de politización que planteamos iría en tres dimensiones: ser concreto, cualitativo y comunitario. Aquí encuentro el paso siguiente a la des-identificación valor-valor de uso, en su determinación trinitaria como valor de uso no pensado desde la inmediatez de la producción de lo individual, sino como *valor de uso para el(los) otro(s)*. Como *valor de uso social* tiene que ser considerado en este abigarramiento dado por lo concreto, lo cualitativo y lo comunitario. No debe, me parece, pensarse el valor de uso desde la perspectiva del valor, esto es, de su producción individual atomizada para la satisfacción de necesidades individuales o inmediatas.

---

<sup>257</sup> Millán Márgara, Inclán Daniel, Linsalata Lucía, “La apuesta por el valor de uso”, *Iconos*, FLACSO, p. 26.

Mientras que la mercancía expresada como valor es determinada de forma abstracta y se mueve sobre el dominio de otras abstracciones (como el mercado que hace abstracción de lo concreto del valor de uso), la *apuesta* por el valor de uso tiene la capacidad de potenciar la soberanía del sujeto y esa soberanía siempre está atada a la satisfacción de necesidades. Y dichas necesidades son de tipo concreto, específicas, diferentes en cada sujeto y en cada individuo, diferentes en cada cultura y en cada pueblo, diferentes en cada geografía y en cada tiempo.

A diferencia del valor para el cual lo fundante en términos de espacialidad es la escisión espacio/tiempo<sup>258</sup> y la recomposición abstracta de estos elementos; para el valor de uso la unidad de estos elementos es fundamental. No habría primacía de lo espacial o de lo temporal, como dimensión concreta habría unidad (como hay unidad sujeto/objeto, humanidad/naturaleza), por tanto, no recurriría al expediente, como si lo hará el capitalismo, de considerar el tiempo como tiempo exclusivamente productivo, ni el espacio como un vacío a llenar o el tiempo como un mínimo a reducir, y el espacio un máximo a ocupar. El valor de uso recompondría en su sentido concreto la unidad entre tiempo y espacio, afinando esta imbricación en su complejidad: producción del sujeto, producción del espacio donde los sujetos se relacionan y consumen satisfaciendo sus necesidades en un tiempo concreto, en un aquí y en un ahora que no está a expensas del tiempo lineal. El valor de uso en su dimensión concreta no sólo referiría al espacio, sino también al tiempo. En este sentido queda atado a una dimensión cualitativa de la vida. La segunda determinación del valor de uso en su abigarramiento sería precisamente ser siempre una cualidad. La concepción de la riqueza es por supuesto el nivel fundamental de esta concepción cualitativa. La riqueza no será más un “cuánto”, una cantidad. La riqueza social considerada desde el valor de uso sería un “¿para qué?” pregunta con una infinidad de respuestas, según la infinidad de posibilidades, éstas sí, dadas históricamente, culturalmente y puestas

---

<sup>258</sup> Barreda Andrés, “El espacio geográfico como fuerza productiva estratégica en El Capital de Marx”, en Ceceña Ana Esther, *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, México, El Caballito, 1995.

geográficamente. El desplazamiento político que significa pasar de una concepción des-cualificada de la riqueza, a otra concepción cualitativa, debe ser siempre mediada. No se trata de que la consideración del “¿cuánto?” desaparezca, sino que será subordinada. La riqueza no estará más ahí en una dimensión cuantitativa primordial, sino en su dimensión de responder al sistema de necesidades de los sujetos y de la inter-subjetividad que se constituye en el mundo de la vida. En este sentido lo cualitativo responde al conjunto de necesidades y al responder a este sistema (histórico, siempre) puede o no poner énfasis en el “cuánto” pero puede poner también énfasis en otros elementos. Por ejemplo, en una concepción del tiempo como tiempo de vida (sobre el tiempo del valor que se valoriza) y como tal, atiende a necesidades. El tiempo vivido es tiempo de satisfacción de necesidades concretas, cualitativas y no sólo tiempo de reproducción el valor que se valoriza. Este desplazamiento no puede no estar imbricado al aspecto comunitario, porque las necesidades no se satisfacen individual ni solipsistamente, sino comunitariamente, en relación con los otros. Por eso insisto en que el valor de uso politizado, abigarrado, es siempre valor de uso social/comunitario, valor de uso para los otros. El aspecto comunitario debe ser rescatado. La comunidad que Marx conoce y sobre la que dedica algunos trabajos, particularmente los *Grundrisse* y algunas secciones de *El Capital* (en donde termina la comunidad comienza el mercado) es sin duda una comunidad vertical, no-democrática, pre-capitalista. Sin embargo ve en ella un potencial importante para mostrar la problemática del valor de uso en su dimensión histórica. La comunidad es ese espacio donde el valor de uso es considerado la medida de la riqueza. A partir de estos textos es posible pensar la perseverancia del valor de uso, pues si bien la comunidad antigua fue “diluida”, lo cierto es que no todo de ella desapareció. Fue suspendida en su existencia. Quedó, a decir de Bolívar Echeverría, en condición de ser una contradicción que quedará suspendida, nunca resuelta. La contradicción entre valor y valor de uso es la contradicción entre las formas enajenadas de la socialidad y las formas comunitarias de esta misma.

A este respecto dice Gandarilla que en la obra de Echeverría, siguiendo el argumento que remite directamente a Marx, la contradicción se encuentra en una fenomenología de la condición orgánica de crisis del capitalismo, esto es:

...en cuyo acontecer el valor de uso figura como reprimido pero de ningún modo como cancelado o amputado por la lógica del valor. Tal sustrato sustantivo de la práctica reproductiva reaparece, en cierto sentido, a través de aquellas coyunturas, de aquellos *lapsus* en los cuales hay una especie de reaparición social del valor de uso, puesto que hay una subjetividad emergente, una politicidad en acto, que lo abandera y lo esgrime ante la dictadura del valor, ante el despotismo productor y extractor de plusvalía, acumulador de capital.<sup>259</sup>

Aquí es donde reside gran parte de nuestro argumento sobre la politicidad. En el apartado siguiente buscaremos realizar una engarce entre la propuesta de Bolívar Echeverría, con las desarrolladas por Enrique Dussel y Franz Hinkelammert. Y es que a partir de sus últimos textos Bolívar Echeverría clarifica de mejor manera –o al menos para nosotros- el contenido de esta noción, de tal forma que nos permite desprender, de su determinación inicial (en donde la forma “social-natural” de la vida humana con su proyecto de auto afirmación subjetiva, es la que otorga necesidad o “naturalidad a los objetos de su mundo”),<sup>260</sup> una posibilidad de construir una propuesta, en el plano de las lecturas de *El Capital*, que transite hacia una politización más acabada.

## **2.9 Trabajo vivo, coordinación del trabajo social y forma natural**

(Apuntes para un diálogo con Franz Hinkelammert)

Hemos expuesto dos lecturas que nos parecen fundamentales en las interpretaciones latinoamericanas de Marx en particular de su texto *El Capital*. Cometemos una arbitrariedad al decir que cada una de ellas representa un punto de partida de la ecuación sujeto/objeto que tanto ha rondado al marxismo de vertiente hegeliana desde hace ya mucho tiempo. Desde la perspectiva que

---

<sup>259</sup> Gandarilla, José, *Modernidad, crisis y crítica*, La Paz, Bolivia, 2014, p. 122.

<sup>260</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, p. 99.

hemos venido desarrollando, Enrique Dussel presiona la obra de Marx para hacer evidente la presencia de la subjetividad existente más allá del hecho capitalista, no necesariamente como espacio o lugar, sino como posibilidad ontológica: la vida humana es previa al capital. Por su parte Bolívar Echeverría insiste en la necesidad de configurar el dispositivo de la “forma social-natural” de la reproducción, atendiendo a ésta como un espacio de convivencia de abigarrados elementos, que responden a necesidades concretas de los individuos y colectividades, llamados valores de uso.

En un plano primero no hay posibilidad de mayor diálogo. Ambos autores parten de supuestos diferentes, de textos diversos y de categorías que no necesariamente se cruzan. Para Enrique Dussel el valor de uso no será importante sino en relación con el momento propiamente de despliegue del hecho capitalista, a través de la forma fenoménica del valor de cambio, esto es, a través de la historia de la colonización “americana”<sup>261</sup>. Para Echeverría éste último no es tan relevante como la aparición de la forma del valor, que oprime o suspende la forma social-natural; en él, la categoría de trabajo vivo no es siquiera relevante, en tanto que el sujeto ha sido descentrando en la reproducción social-mercantil.

Me gustaría plantear una posibilidad de diálogo a través de un tercer autor: el filósofo y economista alemán Franz Hinkelammert. La trayectoria de Hinkelammert tiene algunos parecidos con la de Bolívar Echeverría, aunque en sentido inverso. De ser un joven estudiante de las obras de Marx en el Berlín occidental de los primeros años sesenta, parte hacia América Latina, particularmente Chile, en donde encontrará un ambiente propicio para la discusión teórica y política de la época. Se entrega de lleno a las labores del Centro de Estudios de la Realidad Nacional en la Universidad Católica y desde ahí compartirá espacio de reflexión con los principales intelectuales de la región: Teothonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, René Zavaleta, Pío García, Jacques

---

<sup>261</sup> La “crítica” de Dussel a Echeverría sobre el barroco y el capitalismo “mercantil”, previo al industrial, versa sobre éste punto. Véase “Modernidad y Ethos Barroco en Bolívar Echeverría” <http://enriquedussel.com/txt/ECHVERRIA-MODERNIDAD-BARROCO.pdf>

Chonchol, entre muchos otros. Por los mismos años, un joven ecuatoriano deja el sur latinoamericano para incorporarse a los seminarios que se dictan en la Universidad Libre de Berlín en torno a Marx. Ambos fueron alumnos de Hans-Joachim Lieber a la postre rector de la Universidad Libre de Berlín, aunque en momentos distintos.<sup>262</sup> Quizá esta estancia diferenciada en Berlín ha sido lo que ha provocado una vocación por el desarrollo del concepto de valor de uso, incluso con mayor fuerza que la propia tradición alemana de nuestros días. A continuación expondré lo que puede ser una forma de diálogo o puente a través de la obra de Franz Hinkelammert, desarrollando de manera sucinta tres posibilidades: a) el valor de uso social; b) el tiempo de vida versus el tiempo abstracto y; c) la coordinación del trabajo social.

### **El valor de uso social.**

¿Por qué los desarrollos teóricos de Franz Hinkelammert pueden ser un puente entre las nociones de “trabajo vivo” de Dussel y de “valor de uso” de Bolívar Echeverría? En primer lugar porque junto con Echeverría, quizá Hinkelammert sea el otro teórico marxista que ha organizado el conjunto de su obra, sobre el desarrollo del concepto de valor de uso.

El concepto del valor de uso se refiere al producto del proceso económico, en cuanto es visto como parte del proceso de vida del ser humano. Se entiende al ser humano como un ser natural que asegura su vida en intercambio con la naturaleza circundante, una relación que Marx describe como “metabolismo entre el ser humano y la naturaleza... “Visto como valores de uso, el producto decide sobre la vida y la muerte” “...significa que ningún valor humano puede ser realizado si no entra en esta simbiosis con los valores de uso<sup>263</sup>

Hinkelammert lleva el problema del valor de uso desde la perspectiva de la vida humana, compartiendo en éste sentido la pretensión vitalista como la de Dussel,

---

<sup>262</sup> Fernández Nadal, Estela y Silnik Gustavo David, *Teología profana y pensamiento crítico*, Buenos Aires, CLACSO, 2012, p.107 también puede verse: Pérez Gay, José María, “Bolívar Echeverría (1941-2010)”, *La Jornada*, 16 de junio de 2010. El Dr. Gandarilla con la agudeza de su lectura se percato de estas dimensiones temporales que resultan biográficamente importantes.

<sup>263</sup> Hinkelammert, *El mapa del emperador...*, p. 85.

pero no la despega del problema concreto de la satisfacción de necesidades, o sea, del valor de uso como Echeverría lo ha venido desarrollando. Sujeto y valor de uso quedan acá pensados en una misma concepción. En éste sentido el “trabajo vivo” y el “valor de uso” no son conceptos que se nieguen, ni que uno presuponga al otro, sino que pueden entrar en diálogo. La forma social-natural como la entiende Echeverría sólo tiene plenitud si atiende a los valores de uso que son producidos para otros, no de manera formal, sino efectiva. Hinkelammert en una crítica a los planteamientos sobre Marx realizado por Otto Apel considera que el asunto principal de la disputa teórica está en que el valor de uso ha sido abstraído, en un proceso real en el mercado y en un proceso teórico expulsando los “juicios de valor”. Lo que ha quedado es que el mercado sólo ve el valor y la teoría sólo ve “juicios de hecho”. Éste desplazamiento ha reducido el concepto de valor de uso a uno adherido al problema de la “preferencia” o la “utilidad abstracta” de lo que Echeverría llama los objetos prácticos: “Sólo cuando se mira el producto bajo el punto de vista de su utilidad concreta, el acceso a los productos se vincula con las necesidades de la vida del productor. Mirado como valor de uso el acceso a los productos es una cuestión de vida o muerte”<sup>264</sup>. Como cuestión de vida o muerte, como posibilidad de acceso y satisfacción de necesidades concretas, el valor de uso debe ser re-ingresado en el discurso de la crítica de la economía política no como un evento de auto realización de un sujeto individual aislado. Sino por el contrario, una vez que se ha establecido esta forma de reproducción, que hace abstracción del valor de uso, contradictoriamente estos se pueden expandir en forma casi universal. Sin embargo aparecerán como “valores de uso para otros”. Hinkelammert recoge una frase de Marx donde este dice claramente “Para producir mercancías, no basta producir valores de uso, sino que es menester producir valores de uso para otros, valores de uso sociales”<sup>265</sup>. Es a partir de la idea de que los valores de uso son sociales, o sea que se producen como

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>265</sup> Marx Karl, *El Capital...* p. 8.

resultado de un trabajo social general o coordinación del trabajo social, que es posible acceder a un re-planteamiento del ámbito de lo mercantil. Lo fundamental es que ser valor de uso para otro es una condición necesaria pero no suficiente para que un valor de uso sea convertido en mercancía, esto es, para que el proceso de trabajo sea reprimido por el proceso de valorización o en el lenguaje más directo de Bolívar Echeverría, el valor domine y re-totalice al valor de uso. Esta condición se vuelve efectiva en el momento en que entra a actuar una determinada división social del trabajo. Cuando la producción de valores de uso sociales o valores de uso para otros es determinado por la forma de la división social del trabajo mercantil-capitalista. Es éste el momento fundamental en el que se abstraen los valores de uso del mercado, cuando se deja de partir de la función de vida o muerte de estos para los sujetos, cuando el sujeto es des-centrado en la terminología de Echeverría.

No es posible ya eludir el asunto de los valores de uso sociales, lo que sí se puede es, con radicalidad, transformar la forma en la que se ha organizado su producción: aquella que reposa sobre la base de trabajos privados, de individuos autónomos y ensimismados, esto es, de la producción mercantil que da paso a la producción plena del pseudo-sujeto valor.

Para Hinkelammert este es el problema fundamental y lo ubica en la medida que se ha sustituido la posible teoría del “valor-vida-humana” por el “valor-trabajo-mercancía” y el punto esencial para la primera, es precisamente considerar que los valores de uso sociales, que son producidos por unos para otros, se vuelven una abstracción huera en el proceso de intercambio, son considerados en el mercado como producto de trabajos individuales. La propuesta de Hinkelammert reside precisamente en que la teoría del “valor-vida-humana” parta “del sujeto de las necesidades”<sup>266</sup> y que reintegre el valor de uso que ha sido abstraído en el mercado, pero también en que se recupere la dimensión que tanto interesa a Dussel: la del sujeto necesitado o carente. Por eso es muy interesante el apunte que hace Hinkelammert después de anotar las ideas sobre el valor de uso y traer

---

<sup>266</sup> Hinkelammert Franz, *Hacia una economía para la vida...*, p. 498.

a la escena el problema del sujeto de necesidades como la parte fundamental para cualquier teoría del “valor-vida-humana” que reconsidere los valores de uso sociales:

De la relación entre sujeto humano y sujeto mercantil, y las contradicciones entre los dos, se deriva el concepto del conflicto entre dos racionalidades (que incluye la lucha de clases). Sujetos humanos llegan a ser aquellos que resisten interpelan y actúan en contra de un sistema que tiende a la eliminación de quienes no llegan a transformarse en sujetos mercantiles. Es la reivindicación de la subjetividad de todos, por el simple hecho de ser seres humanos.<sup>267</sup>

La conexión entre el lado de la subjetividad que resiste, a pesar de ser subsumida por el capital, y por tanto que guarda una cierta exterioridad a la manera de Dussel, va en relación inmediata con la sobre-vivencia de la dimensión del valor de uso, apuesta sobre la que Bolívar Echeverría teorizó. Nuestra lectura, Hinkelammert mediando, apunta a una no escisión de estos dos planos de la lectura de Marx. Sin embargo esta no escisión no se puede hacer si no se llega a re-plantear el paso que provoca la abstracción del valor de uso en el mercado: tanto la forma de la división social del trabajo como la consideración del tiempo de trabajo. Aspectos que se desarrollarán a continuación.

### **Coordinación social del trabajo, trabajo vivo y forma social natural.**

Estamos finalmente en el difícil camino de considerar estas tres dimensiones: la idea proveniente de Dussel de que es posible considerar el trabajo vivo entendido como subjetividad todavía no puesta por la forma social capitalista, esto es, no subsumido realmente al capital, donde las capacidades humanas se expresarían plenamente como satisfacción de necesidades y la de la forma social-natural, idea esbozada por Bolívar Echeverría en el momento de considerar el elemento reprimido e invisibilizado por la forma del valor.

Me parece que un puente conceptual entre estos dos momentos sería el que da Franz Hinkelammert a través de la categoría de coordinación social del

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 497.

trabajo. Hinkelammert trata de realizar una crítica radical al orden social que pone en el centro el intercambio mercantil, aduciendo que los criterios para su consideración como una forma humana de reproducir la vida social debe estar por fuera de los mecanismos propios del mercado. La mercado-centría formulada en el capitalismo es evaluada por las teorías económicas neo-clásicas, desde los parámetros propios del mercado: la maximización de recursos y el cálculo. Para Hinkelammert la evaluación de las formas mercantiles debe salirse de estas mismas formas, para poder lograr un balance de si se está cumpliendo de manera cabal con el objetivo central de toda forma económica: la reproducción de la vida.

Es así que, junto a Henry Mora, propone la categoría de *Coordinación social del trabajo*. Esta categoría le permite por un lado confrontarse con la teoría económica dominante de cuño neo clásico y desnudar al “rey mercado” en su racional-irracionalidad, pero también distanciarse de las visiones más reductoras del marxismo que no complejizan (u omiten) el problema del mercado, de lo mercantil y que ven todo el problema como una división social del trabajo anclada al problema de la propiedad. Si bien Hinkelammert tiene un objetivo central al construir la categoría de coordinación social del trabajo que se aleja de los fines inmediatos, su construcción nos permite entablar un puente conceptual entre las propuestas de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría. Hinkelammert aduce que antes de cualquier consideración mercantil, el orden social está ya preñado por formas de coordinación social del trabajo. ¿A qué refiere esta aparición ontológica previa a cualquier forma mercantil?. Dice el economista alemán:

...esto es, aquel conjunto de relaciones productivas y reproductivas de especialización, interdependencia, e intercambio que se establece entre los actores/productores/consumidores de toda economía social, y que en su máxima generalidad, cumple con la función de coordinación de los medios y los fines de que dispone y persigue una sociedad, cualquier esta sea. Resulta obvio que para que una sociedad perdure y se desarrolle, este mecanismo de coordinación debe cumplir además, con ciertas propiedades, como la compatibilidad y la complementariedad entre los fines y los medios determinados.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Hinkelammert Franz y Mora Henry, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, Costa Rica, DEI, 2001, p. 22.

Indudablemente Hinkelammert hace referencia a un tema central en Bolívar Echeverría: el sistema de capacidades y el sistema de necesidades tiende siempre hacia un equilibrio dominado por las formas de escasez y que la forma valor hacen estallar para posteriormente re-funcionalizarlo bajo la promesa de la superación de ésta última.

Sin embargo, al igual que Bolívar Echeverría, Hinkelammert tiene en mente no sólo el telos de cualquier sociedad, sino también aquello que lo acecha. Es por eso que parte de la idea de que toda coordinación social del trabajo entendido como el metabolismo social que se realiza entre los diversos sujetos, las comunidades y el medio natural, parten de un horizonte de conservación de la vida y de prevención de la muerte: “No se trata de defender un materialismo ingenuo, sino del reconocimiento de un hecho vital para la reproducción de la vida humana que ninguna teoría de la sociedad puede pasar por alto. Es la organización y coordinación de la división social del trabajo la que decide si en el conjunto de sus instituciones, el ser humano puede vivir o no. Ella juzga toda la libertad del ser humano a partir de sus posibilidades de vida o muerte...”<sup>269</sup>. Este horizonte de necesidad, que en Echeverría como en Dussel aparecerá siempre como un dato primigenio, en términos temporales y ontológicos, es necesario para entender la función que tiene el concepto de coordinación social del trabajo. Es este el que articula el conjunto de los procesos de trabajo que sirven para la reproducción de la vida humana y que se ven totalizados a través de un telos: la reproducción de la vida. Es la puesta en práctica de un mecanismo regulatorio entre el sistema de capacidades y el sistema de necesidades. Lo que nosotros, en cambio, conocemos en el capitalismo es la colonización del elemento mercantil de estas formas de coordinación social del trabajo, empezando por el proceso de trabajo y de toda capacidad humana, que es el elemento fundamental de dicha coordinación. El marxismo tradicional trabajó este elemento siempre como división social del trabajo que se asentaba en el problema de la propiedad privada de los

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, pp. 24-25

medios de producción. Las visiones que estamos aquí tratando de poner a dialogar parten de un horizonte mucho más amplio y complejo.

Para entender la coordinación social del trabajo tenemos entonces:

- 1) Un metabolismo social entre el trabajo vivo y el medio natural, o eso que Meszaros ha llamado insistentemente, las mediaciones de primer orden, relaciones sociales y con lo natural que no están colonizadas por las formas mercantiles; 2) una división social del trabajo que se encarga de la especialización al seno de los procesos de trabajo y que de hecho permite la conexión entre dichos procesos toda vez que estos están o aparecen como inconexos a primera vista; 3) un telos o proyecto social que organiza y da sentido tanto al metabolismo social como a la división social del trabajo.

Estos tres elementos configurarían una visión más rica de lo que queremos decir en este momento por coordinación social del trabajo. Hinkelammert lo pondrá en términos de “características ontológicamente irreductibles”: “a) Dicha actividad se realiza no sólo en sociedad, sino en constante metabolismo con la naturaleza, con el “medio ambiente” (la biósfera) de la cual depende en última instancia. La actividad económica no puede existir sin el substrato biofísico que la sostiene y; b) se trata de una actividad económica que está siempre social e históricamente determinada”.<sup>270</sup> La reproducción de la vida que está detrás de la coordinación social del trabajo, tiene que pensarse siempre como reproducción de lo humano, pero también de lo natural, este último elemento no puede quedar ni relegado ni desplazado, pues es el contenido material de cualquier *telos*. Y es que debemos siempre apuntar que todo proceso de trabajo entendido como forma de actividad del sujeto sobre una porción del mundo natural no es otra cosa que un *telos*, pero dicho proyecto sólo se realizará como valor de uso. En otras palabras todo proyecto es proyecto de la constitución y utilización de un valor de uso. El valor de uso es el gran núcleo de la coordinación social del trabajo si entendemos las dos

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 31.

características ontológicas dadas por Hinkelammert. El reto que se nos plantea entonces es re-pensar la coordinación social del trabajo en términos no mercantiles. Hinkelammert piensa la coordinación social del trabajo para evaluar la racionalidad abstracta de las modalidades mercantiles, nosotros utilizamos ese concepto para pensar formas no – mercantiles. Pero pensar formas no mercantiles implica determinadas sobre la base de las características ontológicas las tres dimensiones de la coordinación social del trabajo. El primer paso que damos es pensar que el *telos* de la sociedad siempre se expresará a través de un metabolismo social y se verá vuelto concreto a través de un valor de uso. La división social del trabajo que permite que dichos valores de uso sean constituidos de manera tal que se cumplan y realicen las capacidades del cuerpo social no debe ser vista exclusivamente en el ámbito de la propiedad, sino parecería que sólo el capital tiene una división social del trabajo.

El asunto o núcleo central está en que si bien todo proyecto de reproducción de la vida humana se concreta en un valor de uso, también es cierto que dicha concreción no es posible si el trabajo vivo no intercambia sus capacidades. En otras palabras, el trabajo vivo para expresar el valor de uso que ha proyectado requiere de la cooperación. Marx ha explicado en *El Capital* que la cooperación es algo que la relación social de capital no crea, sino que se apropia de ella. La división social del trabajo nace de esta cooperación, de éste intercambio de las capacidades del trabajo vivo. Dice Hinkelammert a éste respecto:

Pero en general, la división social del trabajo presupone la cooperación y esta exige una conducción planificada del proceso de trabajo. Que estas funciones de planificación, dirección y coordinación se transformen en funciones de autoridad, control, despotismo y explotación, es algo que depende de la forma histórica específica que adquiere la producción, esto es, la coordinación de la división social del trabajo<sup>271</sup>

Aquí es donde se puede establecer con mayor profundidad un intento de diálogo entre estos tres autores que hemos venido tratando de desarrollar en sus

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 137.

categorías centrales. Ni el trabajo vivo como lo asume Dussel ni la forma natural/valor de uso (sin considerar una diferenciación de ambas categorías) como la expresa Bolívar Echeverría deben ser consideradas o equiparadas a lo que se entiende por “proceso simple de trabajo”. Si las categorías de valor de uso y trabajo vivo tienen un potencial político de transformación, se debe a que son útiles en relación con la coordinación social del trabajo. No son ni valor de uso ni trabajo vivo, categorías que deban ser entendidas como la producción de objetos totales que cumplan o satisfagan necesidades alejadas o abstraídas de la división social del trabajo, tampoco es un individuo productor de valores de uso para sí mismo. Si las categorías de valor de uso/trabajo vivo tienen relevancia es porque sobreviven y son posibles de pensar en medio de un sistema cada vez más desarrollo de cooperación. Me gustaría expresar estas ideas a través de este sencillo diagrama:

Trabajo vivo ----- Coordinación social del trabajo----- Forma social natural  
 (Subjetividad)                      (Valores de uso)              (El espacio de los valores de uso)

Me parece que las categorías de estos autores tendrán relevancia si se les asume de ésta forma. Por trabajo vivo entendemos la subjetividad humana plena que tiene necesidades y que las satisface, dicha subjetividad es previa, histórica y ontológicamente al proceso capitalista. Sin embargo no puede ser entendido como trabajo vivo individual, sino colectivo/social, y esa consideración sólo se puede lograr a través de la coordinación social del trabajo, donde el trabajo vivo entra en cooperación e intercambio (no mercantil) consigo mismo.

El trabajo vivo individualizado, pensado abstractamente no sirve. Es útil y potente cuando se le piensa como parte de un conjunto interdependiente de procesos de trabajo, esto es, donde ocupa un lugar dentro de una totalidad de procesos de trabajo que satisfacen necesidades de acuerdo a un telos, esto es, a un proyecto. Dicho proyecto es social y colectivo, sus formas de expresión deben ser entonces valores de uso “para otros”, contruidos y proyectados para

satisfacer otras necesidades más allá de las del productor inmediato. Cuando se logra entablar esta relación entre el trabajo vivo que coopera y potencializa la capacidad humana para satisfacer necesidades histórico-culturales, entonces podemos hablar de que los valores de uso cumplen parte de un telos. Es aquí donde, a mi parecer y de manera arriesgada puede introducirse el concepto de forma social-natural de Bolívar Echeverría, entendiendo esta forma, como una forma social o espacio de producción, circulación y consumo de los valores de uso sociales que son condición y resultado del metabolismo llevado a cabo por el trabajo vivo, quedando considerado además de la reproducción de lo humano específico también el elemento natural. Me parece en este sentido que la propuesta central de este trabajo giraría a no identificar valor de uso con forma natural, como hasta éste momento lo habíamos hecho, siguiendo al propio Bolívar Echeverría y tratar de dar un paso más, adjudicándole un contenido que encontramos rescatable a partir de la noción de trabajo vivo y de coordinación social del trabajo. La forma social-natural es una forma desdoblada del proceso de cooperación del trabajo donde los valores de uso son el centro de la reproducción de la vida humana más allá de lo mercantil, pero que considera, de manera necesaria, la interdependencia y complejidad de la división social del trabajo. Es la cooperación humana tan sofisticada y radicalizada lo que permite escapar de la ley del valor y de su forma social, lo que Echeverría y Marx llaman la forma del valor. Indudablemente que esto choca con momentos de la reflexión de Echeverría, por ejemplo, con respecto al problema del mercado. Siguiendo a Braudel, Echeverría tiene un concepto de mercado que aspiraría a ser integrado positivamente en la tradición crítica, dice el historiador del Mediterráneo: “El mercado viene a ser una liberación, una apertura, el acceso a otro mundo. Es vivir de puertas hacia fuera”<sup>272</sup>. El mercado no sería una institución propia del capitalismo, la abstracción que supone el intercambio mercantil habría ocurrido

---

<sup>272</sup> Braudel Fernand, *Civilización material*, citado por Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, siglo XXI, 1999, p. 229.

desde tiempos pre-capitalistas, el capitalismo sólo lo refuncionalizaría. En las *Conversaciones sobre lo Barroco* dice Echeverría:

...el mercado es el lugar por excelencia de lo que podríamos llamar el mestizaje cultural. Ante todo porque es el sitio en donde confluyen distintos valores de uso....” “el mercado de alguna manera saca al consumidor de su fijación en un determinado valor de uso, de su respeto irrestricto a una sola identidad y le pone en el juego que le permite conectarse con otras identidades sociales en la medida en que su necesidad de un objeto es sustituida, en el proceso de satisfacción por otros objetos equivalentes<sup>273</sup>

La versión “positiva” del mercado sin embargo resulta más complicada de sostener cuando el “valor valorizándose” refuncionaliza todo de acuerdo a su *telos*. Es en este sentido que, retomando los planteamientos de Hinkelammert, nuestra propuesta de diálogo entre estas tradiciones va precisamente en el orden de ideas que busca des-mercantilizar el mundo de la vida, sustituyendo los intercambios abstractos vía el reconocimiento de las subjetividades en el momento de proceso de producción/consumo que se da a partir de la llamada coordinación social del trabajo. El concepto de “forma-social natural” de Bolívar Echeverría nos permite pensar este mundo de la vida no mercantilizado, espacio de encuentro del sistema de necesidades y capacidades en equilibrio, esto no cancela la posibilidad del encuentro con el otro, de la apertura, ni del mestizaje. Históricamente el mercado si lo ha hecho, particularmente a través de su versión mercantil-capitalista. Apuntamos a la necesidad de superar el mercado y todo proceso de mercantilización, aún cuando este fuera previo al orden social del capital en cuanto tal, sobre la premisa de que en él no se pueden dar intercambios equivalentes ni transparentes de manera total. El mercado como mecanismo de funcionamiento promueve la aparición de propietarios privados capitalistas y no capitalistas (fuerza de trabajo), la apropiación y el despojo.. Tal como lo apunta en un trabajo muy viejo ya, a propósito de los problemas de la desigualdad y su superación, el politólogo italiano Umbero Cerroni: “[Es] posible a condición de

---

<sup>273</sup> Echeverría Bolívar y Kurnitzky Hertz, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, UNAM, 2003, pp. 25-26.

renunciar al culto del dinero y construir una mediación interindividual ya no sometida al mercado, sino al proyecto de una comunidad planificada...”<sup>274</sup>

### **Algunas consideraciones finales**

A lo largo del proceso de investigación y exposición encontramos la dificultad de hacer dialogar dos tradiciones que partían de un concepto clave de la obra de Marx: trabajo vivo en Enrique Dussel y valor de uso/forma “social-natural” en Bolívar Echeverría. La manera en la que hemos intentado re-configurar una posibilidad de diálogo entre ambas es mediando con la categoría del coordinación social del trabajo que Hinkelammert ha elaborado para criticar a las visiones neoclásicas que han expulsado el valor de uso de la reflexión, pero también el punto central de la reproducción de la vida. Los tres autores en cuestión responderían, desde un marxismo crítico, a este problema: lo que está en el centro es la reproducción de la vida humana y de las condiciones (naturales) de ella. No se trata ni de un naturalismo, ni de un subjetivismo ni tampoco de un antropocentrismo “clásico”, sino de restituir, con claridad, el *telos* revolucionario con el que naciera el marxismo. Dicho telos se expresa en la subjetividad potencial creadora de valores de uso, en condiciones de una creciente y sorprendente capacidad de cooperación. Dicha subjetividad y dicha capacidad cooperativa ha sido usurpada por el capital, determinándola de tal forma que muchas de las versiones militantes del marxismo han errado al expulsar estas categorías y se han centrado, a la manera de un “marxismo fordista” en el problema de las relaciones de producción y el problema de la propiedad de los medios de producción. Dichos problemas si bien existen, son secundarios en la reconfiguración del discurso crítico, pues se han mostrado como incapaces de reformular de manera radical la posibilidad de otro orden social no capitalista y no mercantil.

La categoría de coordinación social del trabajo (a veces también equiparada sin más por “división social del trabajo” en la obra del propio Hinkelammert) me ha

---

<sup>274</sup> Cerroni Umberto, *Técnica y Libertad*, Barcelona, Fontanella, 1973, p. 19.

permitido conectar la noción del trabajo vivo entendido como la subjetividad humana no atrapada por el capital con la de forma social-natural. En la categoría de coordinación social del trabajo se encuentra la centralidad del sujeto que busca reproducir las condiciones de su vida, pero también la de valor de uso, entendido como el resultado e inicio del proceso de dicha reproducción. Entonces tenemos que el valor de uso es el núcleo de toda división social del trabajo, así como de toda forma de expresión de ese telos. Sin embargo esto nos ha permitido lanzar la propuesta de que la categoría de forma social-natural no deba ser equiparada (como yo mismo lo hice hasta antes) sin más con la de valor de uso, en el discurso de Bolívar Echeverría, si bien el mismo, como lo apuntamos, modificó algunas ideas en sus últimos textos. Si esta última categoría tiene una relevancia no es la de ser identificada sin más con la de valor de uso. Ella contendría la idea tanto de valores de uso para otros que requieren de formas de división de trabajo no subsumidas por el valor, así como de una subjetividad humana no atravesada por relaciones de explotación. La forma social-natural sería el espacio privilegiado para la producción, distribución y desarrollo de los valores de uso sociales o para otros, que apuntan a la reproducción de la vida humana y de todas sus condiciones, incluidas las naturales. Me parece que esta propuesta de interpretación va en dirección inmediata con los “Apuntes sobre la forma natural” que Echeverría esbozó en su texto sobre la modernidad americana. En estos apuntes Echeverría insiste en algunas de las cuestiones que hemos venido desarrollando: que la lógica de la forma natural tiene que ver como la vida social y su forma concreta de reproducción, siendo tan claro que lo expresa como: “el principio de coherencia que deriva de la praxis de auto trans-formación, en la creación o re-creación tendencialmente “democrática” de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza. Es una “lógica” o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo igual que colectivo”.<sup>275</sup> Estas anotaciones de Bolívar Echeverría nos permiten plantear la necesidad de acompañar la “forma natural” con la noción

---

<sup>275</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud...*, p. 110.

de trabajo vivo y de coordinación social del trabajo. En los tres opera la idea de la reproducción de la vida social, en su forma concreta, en su forma histórica y cultural, pero sin ninguna idea de forma “pre-capitalista”. Esto es así porque los tres teóricos que hemos venido trabajando tienen una conceptualización de la modernidad. Por eso la anotación de Echeverría al respecto es importante de citarse: “La “forma natural” de la vida humana es propiamente una forma social e histórica, es el modo que se define o se determina en referencia a lo otro, a la “naturaleza” sin ánimos de dominio ni avasallamiento, sino bajo la idea de que se puede producir/consumir en ella y no sobre ella.<sup>276</sup> En el fondo, como dice Barreiro, la aspiración de Marx y del marxismo crítico es la de la creación de una “comunidad inédita, consagrada por los lazos indestructibles de la asociación de libres productores”<sup>277</sup>

Esa es la propuesta central, a mi parecer, de un marxismo que se encuentre a la altura de las condiciones históricas tan difíciles por las que atravesamos.

---

<sup>276</sup> Ibid, p. 111

<sup>277</sup> Barreiro Julio, *La sociedad justa según Marx*, Caracas, Monte Ávila, 1968, p.176.

### 3.- .....en la modernidad....

Europa fue la cuna del capitalismo y al niño ése, en la cuna, lo alimentaron con oro y plata del Perú, de México, Bolivia. Millones de americanos tuvieron que morir para engordar al niño, que creció vigoroso, desarrolló lenguas, artes, ciencias, modos de amar y de vivir, más dimensiones de lo humano.

¿Quién dijo que la cultura no tiene olor? Paso por Roma, por París, bellísimas. En vía del Corso y Bulmish huelo de pronto a taino devorado por perros andaluces, a orejas de ona mutilado, a azteca deshaciéndose en el lago de Tenochtitlán, a inquita roto en Potosí. A querandí, araucano, congo, carabalí, esclavizados, masacrados.

No oles a viejo Europa

Oles a doble humanidad, la que asesina, la que es asesinada. Pasaron siglos y la belleza de los vencidos pudre tu frente

todavía.

Juan Gelman

Desarrollar a plenitud el problema de las formas de lo social, implica también ubicar en un horizonte más amplio el problema de la organización política y cultural. Las problemáticas del valor, de la mercancía, del valor de uso, del trabajo vivo, de la coordinación social del trabajo, etc; que hemos desarrollado en el capítulo anterior se mueve en un nivel de abstracción muy específico: el de las relaciones de producción/consumo, el del nivel del sujeto centrado/des-centrado. Sin embargo, en una empresa que pretende la totalización de esas características que asume un específico lugar del sujeto, es que los autores en los que hemos venido desarrollando estas ideas, Enrique Dussel y Bolívar Echeverría, se han encontrado con la necesidad de re-plantearse el problema del patrón socio-cultural en que nos hallamos. De manera análoga, tres han pasado de los planteamientos del marxismo y de una lectura crítica de sus más significativos nudos problemáticos, a realizar una lectura también crítica de la experiencia del mundo en su conjunto, de eso que comúnmente llamamos modernidad y su horizonte de sentido.

El debate sobre tal programa ha sido, sobra decirlo, tan amplio como el propio despliegue que le da vida. En los años ochenta afloró por primera ocasión un “boom” de estos asuntos, sobre la idea de su agotamiento o crisis terminal. No nos ocuparemos de esta bibliografía tan amplia, como tan redundante por momentos. El horizonte europeo de esta bibliografía, que decanta claramente en el debate “modernidad-posmodernidad” con gente como Habermas o Lyotard, está encerrado en términos que no son tan útiles para la comprensión crítica de lo moderno que en estas páginas venimos desarrollando.

En cambio, desde las periferias se han planteado visiones críticas, diversas y encontradas, sobre el problema de la modernidad con referencia a su episteme, con referencia al problema colonial y sobre todo con referencia al lugar de enunciación. Lo cierto es que tampoco esta reflexión desde la periferia del sistema-mundo tiene un consenso. Es por ello que nos parece sumamente interesante, pero también necesario desarrollar el siguiente paso en la argumentación.

¿Qué sentido tendría hablar del problema del valor si no es con respecto a la totalidad del orden social? Y la totalidad del orden social se pone ante nuestros ojos claramente, en términos más amplios, a partir del horizonte de visibilidad que ha dado la consideración del capitalismo como fenómeno histórico.

Sin embargo, así como en el caso de las consideraciones sobre el problema del valor y las lecturas de Marx, aventuramos una posibilidad de diálogo entre los tres autores, en esta ocasión esa empresa resulta mucho más compleja, en tanto que supone puntos de inicio, determinaciones y configuraciones altamente distantes.

Planteamos por ello que existen aquí dos formas diversas de entender la modernidad, a las que llamaremos: la crítica de tipo histórico que formularía Dussel, la crítica-genética que iniciaría Bolívar Echeverría.

### **3.1.- Formas de entender la modernidad.**

¿Por qué hacemos esta distinción tan arbitraria? Precisamente porque partimos de un horizonte común: el de la necesidad de entender aquello que se ha colocado en el debate mundial como una forma civilizatoria que ha entrado en crisis. Un elemento adicional, los autores que nos interesan parten de un mismo horizonte: que los términos de aquel debate europeo sobre la crisis de la modernidad son parcialmente equívocos. Cada uno pondrá, en ese sentido, énfasis en la forma de asediar el debate sobre la modernidad. Al recargar el punto de discusión sobre la dimensión histórica, Dussel encontrará una forma de criticar la visión eurocéntrica de la modernidad, al sopesar de mayor manera la idea de lo genético Echeverría pondrá énfasis en la determinación fundamental de este proceso: la técnica.

Ambos plantearán, con plena conciencia de ello, que el debate tendría que darse por otras vías: el peso de la historia, el sentido de la técnica y la persistencia de lo mítico. Esto no quiere decir que tengan mayor consenso. En el momento del desarrollo encontrarán formas diversas, puntos de inicio distintos, omitirán o dejarán de lado algunas cuestiones que en el otro pensador se tornan fundamentales. En dado caso, nos hallamos ante un intento de re-configurar el debate sobre la modernidad: en el curso de nuestra reconstrucción argumental encontraremos explicaciones y definiciones a partir de la historia, encontraremos definiciones sin historia, encontraremos no-definiciones. Los dos autores apuntarán entonces a re-configurar los términos del debate, a ampliarlos, a salirse exclusivamente del discurso europeo o europeizante, encontraremos quien piense incluso en términos de la extensión americana de la modernidad.

¿Qué sería aquello que dotaría de validez el propósito de unificar estas dos formas de asedio? Diría que se trata de dos formas discursivas críticas con relación a la narrativa clásica de la “época moderna” que sustituye a la “época feudal”; en este sentido configurarían el concepto de modernidad a través de la crítica a la narrativa ilustrada. Configuraría además el discurso a partir de una mayor ampliación del campo de operación del concepto con relación a la forma capitalista de producción y finalmente ubicarían que como discurso, el de la modernidad, aún siendo encarado de manera crítica, es una narrativa situada en una ampliación global del mundo. En este sentido la afirmación o negación de los

pesos específicos de las regiones del mundo tendrán siempre un lugar de enunciación muy preciso, que en este caso será uno no-europeo o no totalmente “occidental”.

Son, de las que trataremos, es cierto, tres estrategias diversas de aproximación, que ponen acento en distintos ámbitos de la comprensión del mundo en tanto que mundo moderno. En este sentido habría que aclarar e identificar con precisión, en términos metodológicos y heurísticos, lo que es verdaderamente importante al acercarse a estas estrategias. En primer lugar, coincidiendo con el planteamiento que hace Carlos Oliva habría que decir que la modernidad tiene como “una característica fundamental (...) su referencialidad histórica, esto es, su autonominación como época”<sup>278</sup>, en otras palabras, no es posible hablar, discernir o categorizar a la modernidad, si no es desde ella misma: ya sea desde sus visiones y versiones críticas o desde las apologéticas. Quizá por ello Franz Hinkelammert en una bella imagen ha señalado que la modernidad es un laberinto. ¿Cómo se es crítico ante una época que se afirma como tal en esa propia criticidad? ¿cómo trascender una época histórica que afirma que se trasciende ella misma de manera progresiva? ¿Desde que punto de vista o punto de partida se logra asir un fenómeno que acontece en todos los poros del mundo social?. Siguiendo a Oliva, es importante decir que “El artificio y secreto de la modernidad es que en su fugaz presencia lo moderno se constituye como imagen de sí mismo”.<sup>279</sup>

Siguiendo en este punto a Marshall Berman, es posible afirmar que sólo es posible un pensamiento moderno sobre la modernidad, por paradójico o tautológico que esto parezca. La conciencia de esta situación de auto-afirmación de la modernidad, de que cada discurso que reta a la modernidad no es sino una reafirmación de ella misma o bien que al de-construir la modernidad en realidad la re-afirmamos críticamente, es algo necesario. Metodológicamente, entonces, nos

---

<sup>278</sup> Oliva Carlos, *Relatos: dialéctica y hermenéutica de la modernidad*, México, UNAM, 2009, p.33

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 34.

alejaremos de las versiones que no son conscientes de esta paradoja determinante: lo moderno sólo es categorizado desde el pensamiento que ha legado la modernidad. Ello no significa que las estrategias de reflexión que hemos decidido abordar y confrontar no operen de manera crítica al seno de ese discurso dominante. Ser conscientes de que se piensa a la modernidad desde el pensamiento crítico moderno no implica que exista una sola forma de pensarla. Optamos, claramente, por distanciarnos de discursos celebratorios y también de los discursos críticos que, desde el lugar de enunciación, nos parecen insuficientes.

En este sentido no pensamos que la solución para aproximarnos al problema de la modernidad sea hablar del “discurso filosófico”, como lo hará, célebremente, Jürgen Habermas<sup>280</sup> señalando la revolución industrial, la revolución francesa y la racionalización como los puntos más importantes de ese “discurso”. A Habermas le siguen, por los demás, algunos importantes teóricos marxistas como David Harvey. El célebre geógrafo se adscribe a la idea de que el “proyecto” de la modernidad, nace con el discurso Ilustrado, esto es, en el siglo XVIII<sup>281</sup>, aunque cierto es que su reflexión sobre la potencia de los “mitos” modernos, contruidos no en la inmensidad de un tiempo histórico, sino en la cotidianidad de lo humano, es muy importante<sup>282</sup>. Tampoco vamos a optar por el repetido señalamiento de que modernidad es equivalente en el pensamiento de Marx a capitalismo, como lo hacen desde posiciones diversas, Frederic Jameson en *Una modernidad Singular*, afirmando que “para Marx la modernidad no es sino el capitalismo”,<sup>283</sup> aunque de este autor destacamos el hecho de que ninguna

---

<sup>280</sup> Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.

<sup>281</sup> Harvey David, *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires, Amorroutu, 2008.

<sup>282</sup> Harvey David, *París, capital de la Modernidad*, Madrid, AKAL, 2008.

<sup>283</sup> Jameson Frederic, *Una modernidad singular*, México, Gedisa, 2004, p. 74. Aunque hay que decir que en una entrevista Jameson parece no tener tan clara esta idea: “La sola razón para hablar de un concepto de modernidad independiente del modo de producción capitalista residiría en la perspectiva de una modernidad socialista. Pero como esta perspectiva no parece estar al

configuración narrativa sobre la modernidad puede obviar el problema de la periodización. En este mismo aspecto habría que plantear la diferencia con Immanuel Wallerstein quien sostiene de manera similar que entre modernidad y capitalismo no hay diferencia, expresándolo así: "...diría que en el fondo no me gusta demasiado el término modernidad, porque pienso que usarlo implica aceptar que existe una diferencia entre la economía-mundo capitalista y la modernidad. Pero para mí esa diferencia simplemente no existe".<sup>284</sup> Tampoco, aunque valoramos como positivas sus críticas a los discursos "pos-modernos", compartimos del todo la visión que tiene el filósofo político Alex Callinicos a propósito de la Ilustración como la forma preponderante de la modernidad, esto es, un proyecto localizable en el tiempo sólo a partir del siglo XVIII y cuyo discurso de emancipación "sólo" deba radicalizarse para superar el capitalismo.<sup>285</sup> Aunque consciente de la ambivalencia de hablar de la modernidad desde el discurso moderno, el propio Berman, con una posición un tanto ingenua, cree que habla del fenómeno "total" o desde la "totalidad" de la modernidad, uniendo discurso económico y discurso estético, en su ya clásico ensayo *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, aunque tiene el gran mérito de distinguir entre el capitalismo como forma social de producción y la modernidad, asumiendo, desde los *Grundrisse* de Marx que el capitalismo es sólo una forma pequeña y disminuida frente a la potencialidad del proceso moderno. Otra versión de la que hay que distanciarse para entender los discursos que se enuncian desde América Latina es aquella que considera que "modernidad" es un concepto poco útil o francamente ideológico para entender el capitalismo, como lo sostiene la gran marxista Ellen

---

orden del día, se puede desde ahora identificar mucho más estrechamente la modernidad y el capitalismo" en "Una crítica marxista del postmodernismo: entrevista con Frederic Jameson" en Vega Cantor, René (editor), *Marx y el siglo XXI: una defensa de la Historia y del Socialismo*, Bogotá, Ediciones Antrhopos, 1999, p. 342.

<sup>284</sup> Wallerstein Immanuel, *Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista, entrevista con Carlos Aguirre Rojas*, México, Era, 2003, p. 205.

<sup>285</sup> Callinicos Alex, *Contra el postmodernismo*, El Ancora, Bogotá, 1993.

Meiksins Wood cuando afirma que: “la fusión del capitalismo con la modernidad tiene el efecto de ocultar la especificidad del capitalismo, si no que éste desde el punto de vista conceptual desaparece por completo”<sup>286</sup>. En este mismo orden de ideas me gustaría aclarar que trataré de distanciarme de aquellos discursos que hablan de la modernidad en términos de “promesas” cumplidas o incumplidas. Y aunque lo incluye, la modernidad no puede ser reducida a un “paradigma cultural” como por momentos parece hacerlo Boaventura de Sousa Santos<sup>287</sup>, quien, afortunadamente, aporta la idea de que en la modernidad como proceso histórico, operan en su interior, de manera contradictoria, formas de la regulación y formas de la emancipación. Entendemos que muchos de los autores aquí mencionados son mucho más complejos y sus elaboraciones más desarrolladas, sin embargo, los mencionamos en términos de identificar aquello de lo que se busca distanciar el discurso crítico marxista desde América Latina. Como se puede observar, la mayoría de estos autores, cercanos o abiertamente pensadores marxistas sobre la modernidad, tienen un lugar de enunciación distinto, un objetivo claramente definido (en términos de “salvar” o no a la modernidad) y son deudores de un discurso que ubica a la modernidad en determinada época y a partir de determinados fenómenos: ya sea la Ilustración, la revolución francesa, el surgimiento del “discurso moderno” con Descartes, incluso los “críticos”<sup>288</sup> de ella, no salen de éste, que podemos catalogar como un discurso eurocéntrico por sus premisas y por sus conclusiones.

Lo valioso de las interpretaciones que desarrollaremos a continuación y que buscaremos contrastar en la medida de lo posible, es que precisamente operan la forma discursiva de su crítica desde la conciencia de una lectura integradora de historia, política, economía, cultura y discurso filosófico. En todo caso hay

---

<sup>286</sup> Meiksins Wood, Elle, “¿Modernidad, postmodernidad o capitalismo?”, en Vega Cantor, *Marx en el siglo....*, p. 261.

<sup>287</sup> Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia*, Siglo del Hombre Editores, 1998, p.87.

<sup>288</sup> En esta tónica claramente se encontraría la *Crítica a la modernidad* de Alain Touraine.

pretensión de totalidad en sus planteamientos y en tanto que pretensión de ella, posibilidad heurística para desarrollar desde sus formulaciones nuevos conocimientos.

### 3.2.- El fundamento técnico de la modernidad

Toda vez que he intentado presentar las diferencias con las interpretaciones dominantes de lo que es la modernidad, su origen y características fundamentales, desarrollaremos a continuación lo que implica pensar la sociedad moderna en nuestros dos autores. Quizá convenga iniciar por Bolívar Echeverría, quien ha sido reconocido por su problematización en torno al problema de la modernidad, al grado de desarrollar, de manera institucional el llamado “Seminario Modernidad: versiones y dimensiones” en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Bolívar Echeverría definió en repetidas ocasiones lo que significa la modernidad, a mi parecer la más sintética es ésta, que citaré en extenso:

La modernidad capitalista es un “proyecto civilizatorio” que se gestó de manera inconsciente y espontánea en la vida práctica de las sociedades europeas a comienzos del segundo milenio de nuestra era. Su propósito ha sido reconstruir la vida humana y su mundo mediante la actualización y desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica que comenzó a hacerse presente en esa época en toda la extensión del planeta. Lo peculiar de este proyecto de modernidad está en su modo de entregarse a esa reconstrucción civilizatoria, un modo que la lleva a dotar a ésta de un sentido muy particular: darle “otra vuelta de tuerca” a la ya milenaria mercantificación de la vida humana y su mundo, iniciada ocho o nueve siglos antes de la era cristiana, radicalizar la “subsunción” o subordinación a la que está siendo sometida la “forma natural” de esa vida por parte de su “doble”, la “forma de valor” que ella misma desarrolla en tanto que vida mercantilizada. Convertir esa subsunción, de un hecho exterior o “formal”, en otro “real” o de peculiar modo capitalista de reproducir la riqueza en la composición misma de un campo instrumental de la sociedad, y que consolida de esta manera la explotación del trabajo humano en su forma asalariada-proletarizada.<sup>289</sup>

Esta larga cita se justifica porque en ella puede notarse de manera más radical la forma en que el autor ha desarrollado su noción de modernidad, incluyendo los

---

<sup>289</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud...*, p. 89.

más diversos temas, de manera apretada y sintética: el problema de la técnica, el de la mercantilización, el de la occidentalización de Europa, entre otros, que desarrollaremos más adelante. Sin embargo es importante notar cómo Echeverría ha definido en repetidas ocasiones a la modernidad. En “¿Qué es la modernidad?” lo hace aduciendo que se trata de comportamientos específicos en la vida social que han sustituido a otros, milenarios, por medio del emplazamiento de una referencia de tipo técnico. En sus célebres tesis sobre “Modernidad y capitalismo” lo hace, de manera ya clásica en él, como una forma peculiar de “totalización civilizatoria de la vida humana”<sup>290</sup> que ha sido configurada por un modo económico particular y específico (el capitalista) y ha sido re-totalizada a partir de ese suceso.

Para darle mayor precisión a la extensa cita, me gustaría comenzar con el primer problema: el proyecto civilizatorio gestado desde Occidente, que Echeverría aduce claramente. La modernidad es un proyecto que se gesta en Europa a partir de, según diversas afirmaciones del propio Echeverría, el siglo XII, el XI y en algún momento hasta el siglo X. Siguiendo a los historiadores de la técnica Lewis Mumford y Lynn White, Echeverría aduce que el proceso de transformación o “revolución técnica” que ocurre en el periodo “eotécnico” (aunque Echeverría a veces ubica el problema en la neotécnica, que según la periodización de Mumford es muy posterior al siglo XII), realizando un re-ordenamiento radical de la vida humana en su conjunto: “Un descubrimiento técnico puede comprender un campo inédito y mejorado de transformaciones materiales, traer consigo nuevos elementos para nuevos valores de uso dirigidos a la satisfacción de nuevas necesidades”.<sup>291</sup> Si bien Echeverría ubica diversos elementos que permitirían hablar de la modernidad, como por ejemplo el “materialismo político”, el individualismo, la urbanización, el imperio de la escritura, el economicismo, me parece que en su concepción el lugar privilegiado está en la técnica. Todos los demás fenómenos modernos corresponderán a la forma específica, concreta,

---

<sup>290</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad...* p. 146.

<sup>291</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud....*, p. 37.

histórica en que se ha actualizado ese proyecto que es la modernidad, cuyo fundamento está en la técnica y del despliegue pleno de ello, su lado luminoso, la técnica segunda, lúdica. Y lo está por las siguientes razones: Echeverría ha partido de una concepción que privilegia la realización de una transformación en la relación Humanidad-Naturaleza. Aquí estaría ubicado el nudo problemático por lo que el “fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible de un cambio tecnológico”,<sup>292</sup> en la transformación de las comunidades que producen/consumen en su relación con un gran “Otro”, la naturaleza en términos de la crítica de la economía política, en la posibilidad de la superación de la escasez natural, que sería ante todo escasez material, un sujeto disminuido ante el gran “otro” natural.

Dada su procedencia, Echeverría optó por privilegiar una lectura de tipo heideggeriana del marxismo, que pondrá un fuerte acento en el aspecto técnico de la manera de configurar el mundo, ya sea en su forma “planetaria”<sup>293</sup> así como desarrollando por primera ocasión el problema del “humanismo”, la subordinación del Otro-Natural, sobre la base de esa posibilidad técnica dada a partir del siglo XII. Pero además Echeverría ubica de raíz este problema de la técnica, acudiendo a la mitología moderna criticada por Horkheimer y Adorno, quienes en su *Dialéctica de la Ilustración*, hacen retroceder hasta la “Antigüedad” la consideración de la lógica que gobierna tal proceso tan es así “que llegan a detectar una modernidad en ciernes reconocible ya en la época antigua de Occidente, lo que subraya de paso, el carácter occidental de la modernidad en general”.<sup>294</sup> Los mitos de Prometeo o de Dédalos, mencionados por Echeverría, contribuyen a esta línea de interpretación, donde el proyecto de Occidente se configura desde la “Antigüedad”, la Edad Media se configura como un proceso de verdadero impulso en las fuerzas productivas que son usurpadas y capitalizadas

---

<sup>292</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad....*, p.149

<sup>293</sup> Kostas Axelos, *Marx pensador de la técnica*, Madrid, Fontanella, 1969.

<sup>294</sup> Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?...*, p. 15.

en su potencialidad por el capitalismo hacia el siglo XVI. La concepción de Echeverría en la larga cita de arriba, además apunta a que así como hay formas proto-occidentales desde la Antigüedad, también hay formas proto-capitalistas desde tiempos inmemoriales:

De acuerdo no sólo con Fernand Braudel, sino sobre todo con Karl Marx, cuando habla de las “formas antediluvianas del capital”, el comportamiento capitalista existe ya en el orbe Mediterráneo desde la época homérica. Desde entonces el capitalismo se encuentra determinado, aunque sólo sea desde afuera, desde el comercio y la usura en la esfera de circulación mercantil, el proceso de producción y consumo de las sociedad europea, imponiendo su impronta en ellas, convirtiéndolas en una fe productivista que antes no conocían.<sup>295</sup>

Es una concepción que privilegia la circulación de los valores de uso que se producen, del intercambio como intercambio mercantil por antonomasia y el mercado como el lugar privilegiado del contacto comunitario lo que ha llevado a Echeverría a escribir que: “La circulación mercantil efectivamente es vista por el autor de *El capital* como progreso en la historia de la vida social. En la medida en que es un instrumento de la universalización de los valores de uso, y de la potenciación de la producción, es también un instrumento civilizatorio de primer orden”.<sup>296</sup>

Es por ello que en la larga cita con la que iniciamos la exposición sobre Echeverría se habla de una “milenaria” forma mercantilizada, que se ve potenciada a partir de la revolución eotécnica ubicada en Europa en la “Edad Media”. Sin embargo, la potencial superación de la situación de escasez que sería la esencia de la modernidad, el fin de las relaciones de dominación y del ejercicio de violencia con que se desarrollan las sociedades ante el peligro de muerte dado por la escasez, se ve resquebrajado, en tanto que una forma muy particular de desarrollar ese proyecto de tipo civilizatorio se le monta y lo refuncionaliza, lo instrumentaliza: “El capitalismo sería el dispositivo más eficaz de la tendencia histórica a frenar la revolución de las fuerzas productivas, desatada hace ya varios

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>296</sup> Echeverría Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco...*, p. 29.

siglos; a conducir las de manera tal que las nuevas posibilidades que ella abre para el ser humano y la naturaleza resulten reprimidas y destruidas, sacrificadas a la reconsagración de la civilización tradicional.”<sup>297</sup> Dicha consagración sería de nuevo la de la escasez y el sufrimiento de la violencia propia de ella, sin embargo, en esta ocasión será una escasez artificialmente producida. El capitalismo con su “productivismo abstracto” cancelará el núcleo del proyecto civilizatorio y lo verá refuncionalizado a un grado tal que utilizará y desplegará su fundamento (la revolución técnica) sobre la base de un proceso de abstracción de las necesidades concretas. La inmersión del capitalismo como una parte que domina al todo, es el sacrificio del núcleo del proyecto civilizatorio que Europa en una etapa determinada (el tránsito de la Edad Media) desarrolla sobre la base de la sustitución de una sociedad arcaica por una moderna/capitalista y cuyo fundamento es la “privatización o atomización del proceso de producción social”<sup>298</sup>. El progresismo, como característica fundamental de la modernidad en su forma capitalista finiquita los tiempos cíclicos y apunta a un tiempo abierto y hacia delante, sin embargo, ese productivismo abstracto que Occidente y la modernidad en su forma capitalista comenzará a plantear tiene por característica fundamental que “la estrategia de enfrentamiento a la naturaleza, de constitución de la productividad del trabajo, no se centra en la organización del sujeto, como en Oriente, sino en el perfeccionamiento técnico del medio de producción y particularmente de los instrumentos de trabajo”.<sup>299</sup>

Históricamente habría posibilidades muy diversas de vivir bajo esta configuración particular de la modernidad. A partir de este reconocimiento, Echeverría ha desarrollado una tipología de “ethe”. Se trataría de formas de “ethe” diversos que corresponderían de una u otra manera a formas de vivir la

---

<sup>297</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 129.

<sup>298</sup> Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura...*, p. 235.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 237

modernidad capitalista,<sup>300</sup> de manera coetánea aunque con el privilegio o dominio de uno sobre otros. Quisiera ser muy sintético de un tema del que se ha escrito ya demasiado, Echeverría ha llamado *Realista* al del espíritu protestante, que afirma la modernidad capitalista, el *Clásico* que sería aquel que vive la subordinación de la modernidad como un hecho trascendental, sobre el cual no podría decir nada, el *Romántico* que pretende rehabilitar las formas naturales (entendidas aquí como equilibrio entre sistema de necesidades y capacidades o finalmente como fusión entre humanidad y naturaleza) y la forma del valor, sin darse cuenta plenamente en qué consiste esta última y el Barroco, que sería una forma particular de resistir a la modernidad capitalista sin dejar de vivir en ella.<sup>301</sup> Hay quien piensa que sus últimas reflexiones sobre la “americanización” de la modernidad y el tema de la blanquitud, apuntarían a un quinto ethe o bien a un radicalización del Ethos Realista.<sup>302</sup> Sobre estos temas volveremos más adelante.

Me gustaría plantear algunas diferencias y posibles puntos de problematización que vale la pena al menos anotar. En primer lugar, el más evidente de todos ellos es la ubicación histórico-genética de la modernidad con el advenimiento de la fase “eotécnica”. Echeverría ha seguido la argumentación de Mumford y Whyte para sustentar este punto. Si bien es cierto que los historiadores, de la tecnología han encontrado algo importante acontecido en este periodo para otros historiadores, de corte crítico, como Jack Goody, se trata de una argucia eurocéntrica que pretende demostrar el lado “amable” de la Edad Media, en términos del desarrollo de las fuerzas productivas una vez terminado el

---

<sup>300</sup> Me parece que una arqueología de su pensamiento, podría reconocer en Arnold Hauser, el historiador del arte y muy cercano amigo de Lukacs, como inspiración de la nomenclatura que Echeverría usa en su discursividad sobre los “ethe”. Hauser Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, Guadarrama, Madrid, 1976. Particularmente en su tomo segundo.

<sup>301</sup> Puede verse la Tesis 7 de sus Tesis de *Modernidad y Capitalismo*; también “El Ethos barroco” en Echeverría Bolívar, (coord.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM, 1994. Así como Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.

<sup>302</sup> Pacheco Chávez, Víctor Hugo “Hacia una heurística de la modernidad” Tesis de licenciatura en Historia, 2012.

periodo “esclavista” o de contención de las mismas. Goody señala que esta idea asienta que dadas las condiciones técnicas, lo natural era el desarrollo del capitalismo, formulándose una teleología que ha devenido nuevamente el requisito de conectar de manera necesaria “Antigüedad, Edad Media y Capitalismo moderno” en el marco, siempre, de una “excepcionalidad europea” que ha colocado a esa porción de la humanidad por delante de las otras. En últimas, no haríamos sino repetir el argumento de Weber sobre dicha “excepcionalidad europea” que no debe nada a nadie, sino a su propia forma de vivir la vida, ajena a cualquier disposición política imperialista.<sup>303</sup>

Para Whyte como para Mumford el desarrollo técnico se ha venido gestando desde la narrativa dominante de la Edad Media, gracias al nuevo uso de fuentes de energía (cada vez menos concentrada en fuerzas humanas) como el caballo o el agua así como la preponderancia de la madera como la materia “universal”: “La mayor parte de las máquinas e invenciones claves de la última edad industrial se desarrollaron primeramente en madera antes de ser trasladadas al metal; la madera proporcionó el entrenamiento para el nuevo industrialismo”<sup>304</sup> Amén de esto, las revoluciones agrícolas proporcionarían el caldo de cultivo para el soporte del desarrollo técnico. Me parece pertinente plantear las objeciones de Goody al respecto del modelo construido por Whyte, a quien critica directamente.

Y lo hace en el sentido de que no hay tal “excepcionalismo europeo” que sería compartido por el historiador de la técnica Lewis Mumford (y nosotros diríamos por toda la narrativa europea sobre la modernidad), pues muchos de los inventos que considera dignos logros de la civilización occidental no está claro que hayan surgido ahí. Goody relata cómo la fundición del hierro, los ingenios, así como la pólvora y la brújula (también señalados por Mumford como fundamentales) son adelantos sí, pero no propiamente occidentales, sino más bien provenientes de Asia, particularmente de China. Llegando a un momento extremo

---

<sup>303</sup> Gandarilla José, *América Latina en la conformación de la economía mundo capitalista*, México, UNAM, 2006.

<sup>304</sup> Mumford Lewis, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, p. 138.

Goody cuestiona los dos determinantes del mundo occidental que serían parte de la “excepcionalidad europea” que habría constituido a la modernidad: la revolución agrícola y la medición del tiempo. Dice sobre la primera “Las revoluciones agrícolas no son, ni mucho menos, exclusivas de Occidente; la introducción del arroz desencadenó cambios espectaculares en el sur de China y de la India, así como en el sureste asiático; lo mismo sucedió, en época musulmana, con la llegada de los cultivos tropicales y la agricultura de regadío a la península ibérica”.<sup>305</sup> Sobre lo segundo dice:

Tomemos por ejemplo los importantes avances de la medición del tiempo. Se habían fabricado relojes de agua tanto en Europa como entre los árabes, pero la invención del escape de paleta y foliot (“el mecanismo de relojería”) abrió la puerta a que la fuerza de un objeto al caer pudiera ser transmitida a un reloj. Por su parte, el reloj mecánico de pesas apareció a finales del siglo XIII y a partir de entonces se fabricó y adoptó por toda Europa”(…) “ Los chinos inventaron complejos telares para la seda, que fueron luego adoptados por el Islam; en Italia conocieron desarrollos posteriores, y finalmente se los introdujo en Gran Bretaña junto con la serie de invenciones para el tejido mecánico del algodón y la lana que culminó con la Revolución Industrial<sup>306</sup>

Goody reconoce que si hay capacidad de asimilación tecnológica es en gran medida porque Europa ha hecho lo propio, que es la sustitución de energía humana, por otras fuentes, como ya hemos mencionado arriba. Sin embargo, la “excepcionalidad europea” o su creatividad técnica se ven seriamente matizadas ante los argumentos que apuntan a hacer la revisión de los orígenes y desarrollos de la propia técnica. Lo mismo sucedería con la datación de la modernidad, que Echeverría ha ubicado de los siglos XI o XII en distintos textos. Siendo fieles a los textos de Mumford no queda claro por qué Echeverría localiza el siglo más importante en alguno de ellos. La “eotécnica” como edad “aural” de la técnica “moderna” (usando los términos de Mumford) “se extiende aproximadamente desde el año 1000 al 1750.”<sup>307</sup> Una periodización de siete siglos es tan amplia que

---

<sup>305</sup> Goody Jack, *Modernidad y capitalismo: el gran debate*, Madrid, Crítica, p. 33.

<sup>306</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>307</sup> Mumford Lewis, *Técnica...* p. 130.

uno no puede establecer propiamente con cierto grado de certeza algún siglo en particular como el que detona un cambio, más que con una justificación muy específica, de algún invento, sustitución o innovación particular, cosa que Echeverría hace. Ciertamente es que Mumford, en otro momento, ubica el siglo XI como el del despliegue de la técnica; sin embargo relativiza el hecho al contrastarlo con el efecto que tuvo el periodo de “exploraciones” abierto por las concepciones del “Nuevo Mundo”, éste entendido sí como la apertura de un continente que no existía en la mentalidad europea, pero cuya aparición precipitó la aparición de una nueva concepción del mundo, la mecánica:

Hasta ahora hemos hablado de esa larga serie de cambios técnicos que, a partir de un comienzo que quizá haya que situar en el siglo XI, llegó a su apogeo en la Era de las Exploraciones. Pero el avance más decisivo de los siglos XVI y XVII tuvo lugar fuera del terreno de la técnica, pues el mayor acontecimiento que rigió todas las actividades y transformó la visión que Occidente tenía de la vida fue un fenómeno religioso: el regreso de los dioses celestes, especialmente el dios Sol.<sup>308</sup>

Por su parte la fase “neotécnica” que sería aquella que Mumford ha denominado como “técnica moderna” en cambio no puede, dice el mismo autor de *Técnica y civilización*, datarse a plenitud, pues estamos viviéndola aun. Por otro lado y en un contexto de discusión distinto, aunque emparentando, existen historiadores que no dejan ver, en sus estudios sobre el siglo XII ningún espacio para una apertura “moderna” ni para una ruptura “secular” ni en general ningún atisbo del proyecto civilizatorio moderno que se extenderá por Europa más adelante. Por el contrario, el siglo XII, en lo que luego conoceremos como la Europa central, es el de una gran violencia de tipo feudal y de los señores medievales.<sup>309</sup>

El “excepcionalismo europeo” primero y después occidental como narrativa dominante puede ser criticado desde estas perspectivas. Pero existen otras. Las otras vetas críticas que uno puede notar en el argumento de Bolívar Echeverría –o al menos las que me interesan- tienen que ver propiamente con aquella

---

<sup>308</sup> Mumford Lewis, *El mito de la máquina: el pentágono del poder*, Pepitas de Calabaza editorial, 2011, p. 49.

<sup>309</sup> Bisson Thomas, *La crisis del siglo XII*, Madrid, Crítica, 2010.

concepción que considera que Occidente es un proyecto que se ha venido gestando desde la “Antigüedad”, que ha pasado por la Edad Media y que se ha actualizado en sus potencialidades en la modernidad. Partimos de que Occidente no es un “sujeto”, ni un ente autónomo, sino un proyecto civilizatorio construido históricamente y que por diversas razones se ha vuelto el dominante.

Goody ha señalado que, al final, la propia noción de “Antigüedad” clásica no es sino un invento de los románticos alemanes del siglo XIX para crear la oposición entre el “despotismo asiático” supuestamente encerrado en un tiempo circular (cosa que el antropólogo Adolfo Colombres ha debatido como una idea falsa)<sup>310</sup> y la cultura ilustrada e iluminista, representativo del tiempo progresista y abierto de lo que se considera ya como el proyecto de Occidente. Sobre la idea de que ese proyecto que los modernos llaman Occidente, tiene sus orígenes en la “Antigüedad” también han contribuido críticos de la época moderna como Horkheimer y Adorno quienes en su *Dialéctica de la Ilustración* han contribuido, al querer ver en operación los mitos de la “Antigüedad” en la propia modernidad. En realidad lo que está en discusión no es si la “Antigüedad” existió como se dice que existió, sino si tiene el peso que se dice tener. Desde los argumentos de la narrativa dominante, la “Antigüedad” sería la cuna de la civilización que nosotros conocemos. En ella se habría inventando la “Libertad (de los antiguos)”, la democracia (en Atenas), las formas dominantes de la ciencia (como explora Farrington) y todas las formas de pensamiento de las que seguimos siendo deudores, particularmente la filosofía. Este argumento ha sido señalado como helenocentrista,<sup>311</sup> en tanto que pone como un dato histórico y cultural algo que se ha construido desde la historia moderna, haciendo pasar un entorno particular como el canon universal por definición. Esto es lo que Dussel y Hinkelammert han

---

<sup>310</sup> Colombres Adolfo dice: “En el seno de toda sociedad juegan factores de cambio y factores de conservación, por lo que no hay sociedades ahistóricas, hundidas en el tiempo circular del mito”, *La hora del bárbaro: bases para una antropología social de apoyo*, Premia Editora, México, 1996, p.33.

<sup>311</sup> Gandarilla José, *Asedios a la Totalidad*, México, CEIICH, 2012.

criticado como el “mito de la modernidad” a partir del cual se diferenciaría claramente un canon de lo que debe ser “lo humano”. Aquí toma toda la relevancia el que Echeverría decida incluir al humanismo como un factor determinante de la modernidad, pues no se trataría solamente de la relación Humanidad/naturaleza, sino ante todo de que a partir de esta narrativa se designa claramente lo que es humano, como dice Carlos Oliva: “Empieza así a surgir uno de los principales axiomas del ejercicio de poder, la diferencia radical del hombre con la naturaleza, de donde sólo se necesitará un pequeño paso para decir, y hacer valer, que algunos hombres y mujeres siguen perteneciendo a la naturaleza y no a la humanidad”.<sup>312</sup> Desde mi punto de vista éste es el elemento esencial para entender lo que se oculta atrás de las narrativas dominantes sobre Occidente. Se puede recurrir al argumento de Martin Bernal sobre los orígenes africanos de la filosofía hoy llamada Occidental<sup>313</sup>, al peso que gana el “logos” frente al mito como interpretación cultural, creándose una configuración “logo-mítica”, sin embargo el asunto que se volverá fundamental, ya no en el siglo XII, sino del XVI en adelante, es el de la posibilidad de la instrumentalización de todo aquello que no es considerado humano, sino natural y por tanto capaz de ser “humanizado” por aquellos representantes que se designan como universales de esta categoría. Echeverría ha señalado las diversas acepciones sobre las que descansa esta diferencia, siempre como dicotomías irreductibles: civilización/barbarie o cultura/naturaleza son sólo las más socorridas. El ejercicio del poder y del dominio que se desplegará en adelante y que no aparece nunca en la “promesa” del proyecto civilizatorio moderno, ni de la razón, ni de la Ilustración, es precisamente lo que permite “naturalizar” a otros seres humanos, volverlos inferiores, colocarlos fuera de lo humano, transmutarlos en entes instrumentalizables.

Humanismo, técnica y proyecto civilizatorio tienen una relación más compleja y aquí reside en gran medida, desde mi punto de vista, el gran aporte de

---

<sup>312</sup> Oliva Carlos, *El artificio de la Cultura*, México, 2009, p. 80.

<sup>313</sup> Bernal Martin, *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, 1993.

Echeverría. Al poder instrumentalizar ya no sólo al mundo natural, sino a otros seres humanos con el consiguiente ejercicio del poder que esto significa, viene a desatarse de forma total lo que veremos en el transcurso histórico: el despliegue violento de la civilización moderna como una civilización de conquista, que vuelve periferias y colonias a territorios concebidos no como civilizados, sino como naturales. No es casual que los propios marxistas estén planteándose ya precisamente que en la época moderna, dominada por el humanismo y la técnica, no exista más alternativa que la problematización de esta última. No habría técnica lúdica, sino exclusivamente una técnica sádica. Bartra ha recurrido al argumento del “ludismo” para enfrentar esta problemática en tiempos muy recientes.<sup>314</sup> Y no ha sido, por cierto el único que ha insistido en la “vindicación del ludismo” como la salida adecuada en momentos donde la teoría crítica “tradicional” ha entrado en crisis, el ludismo sería una brecha que permitiría profundizar la crítica al capitalismo.<sup>315</sup> En otras latitudes, por ejemplo Robert Kurtz y todo el grupo alemán “Krisis” ha estado sosteniendo que la pugna es “contra la sociedad del trabajo”, esto es, con la sociedad en donde trabajo y técnica están emparentadas (“Una parte considerable de la técnica capitalista es tan absurda e innecesaria como el gasto de energía humana que conlleva”)<sup>316</sup>. No hay posibilidad de emancipación a través de la técnica como creían los progresistas de antaño, así fue argumentado por marxistas tan citados en nuestro medio como Sánchez Vázquez<sup>317</sup> o Sartre<sup>318</sup>.

---

<sup>314</sup> Bartra Armando, *El hombre de hierro: los límites sociales y naturales del capital*, México, Itaca, 2008.

<sup>315</sup> Gandarilla José, “Para una vindicación del ludismo”, *Educación superior: cifras y hechos*, Año 7, Num. 33-34, enero-abril de 2009, pp. 5-11.

<sup>316</sup> Grupo Krisis, *Manifiesto contra el Trabajo*, Virus, Madrid, 2002.

<sup>317</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967. Un argumento más acabado se encuentre Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, técnica y moral”, *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 1999,

<sup>318</sup> Sartre Jean Paul, *Orfeo Negro*, Buenos Aires,

Otros marxistas fueron más cautos, aunque no dejaron de estar siempre en tensión, Umberto Cerroni por ejemplo apuntaba que el problema no era el objeto técnico sin más, sino el sujeto y el entramado de relaciones sociales en las que estaba inmiscuido, en su trabajo además caracterizaba las diversas posiciones a propósito de la técnica: a) las que celebran el dominio técnico; b) la que busca dotar de sentido a una relación que bajo el capitalismo lo ha perdido, esto es, “re-encantar” la técnica con fines humanos; c) la que reniega de todo instrumento técnico y arguye la imposibilidad de la emancipación bajo su presencia, y d) la que pondría acento en las relaciones sociales y la forma privada de apropiación de los frutos de la técnica.<sup>319</sup> Cerroni estudia arduamente las posiciones en torno a esta problemática y detecta en gran medida la tensión que existió en Marcuse a propósito de este tema, que es claramente un referente de la llamada “Escuela de Frankfurt”.<sup>320</sup> Aquí reside, sin lugar a dudas, el problema fundamental de la caracterización de Bolívar Echeverría, en el problema de la técnica que por momentos parece no tener salvación, que está condenada a ser sierva del

---

<sup>319</sup> Cerroni Umberto, *Técnica y libertad*, Barcelona, Fontanella, 1973, pp. 27-29. Aunque el lenguaje de Cerroni es un tanto anticuado para nuestra época, es indudable que captó tempranamente y por fuera de la teoría crítica desarrollada a partir de Frankfurt, el problema de la técnica. Me parece muy importante considerar cómo describe la posición que he nombrado “c”: “Por tanto la libertad humana debe reconquistarse de nuevo contra la ciencia y contra la técnica con la recuperación plena del mundo instintivo y de la comunicación directa con la naturaleza. No es dominando la naturaleza con los medios técnico-científicos como podemos emanciparnos y llegar a ser libres, sino sustrayéndonos a la deslumbrante e ilusoria ambición de dominar la naturaleza: debemos retornar a la naturaleza”

<sup>320</sup> Entre el Marcuse “ludista” de *El hombre unidimensional* y el Marcuse que espera la técnica liberadora de *El fin de la utopía*, claramente expresado en este trabajo cuando dice: “el beneficio de la técnica y de la industrialización sólo empezarán a hacerse visibles y reales cuando la industrialización y la técnica capitalista habrán sido eliminadas”, p. 30. Claus Offe ha criticado a Marcuse en ésta misma línea, véase Offe Claus, “Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?” en Habermas Jürgen (comp.), *Respuesta a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969.

proceso capitalista.<sup>321</sup> Márgara Millán reconoce dos visiones a propósito de la técnica, la que considera plenamente subsumida al proceso de valorización (la técnica sádica con lo humano y lo natural) y la que apuesta por una técnica lúdica o “segunda técnica” a propósito de sus trabajos sobre Benjamin (algo que también estara presente en Marcuse).<sup>322</sup> En el rastreo de la obra de Echeverría creo detectar una visión primera de la técnica, pensada desde la continuidad con las formas pre-capitalistas, aunque no fue desarrollada in extenso.<sup>323</sup>

Sin embargo, a pesar de estas visiones diversas, desde mi punto de vista Echeverría atisbó la cuestión de la no neutralidad de la técnica cuando encaró directamente el problema de lo que denominó “valores de uso monstruosos”: “útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr el suicidio del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que se desenvuelve su vida”<sup>324</sup>. Pues más allá de las posibles diferencias que se puedan encontrar en la génesis de lo que Echeverría ha denominado la modernidad, que en el transcurso histórico fue apropiada por el capitalismo (y esto es un hecho irrefutable, independientemente de la fecha, periodo o lugar en el que se le ubique), el fundamento moderno ha pasado a ser dominado y sometido por el capitalismo. La técnica no sera más un momento neutral, sino dominado, funcionalizado y estara operando a favor de la “valorización del valor”. Aquí, en la técnica como técnica sádica (hacia lo natural y lo humano que es considerado como natural) se dara esa conjunción de despliegue contradictorio, de “racionalización de lo irracional” que es la que opera

---

<sup>321</sup> En uno de sus últimos trabajos, dice Echeverría: “La gran debilidad de la ciencia es que se ha convertido en servidora de una técnica que está a su vez al servicio directo de la producción capitalista”, *El materialismo de Marx*, México, Itaca, 2011. p. 106.

<sup>322</sup> Millán Márgara et al., “Apuesta por el valor de uso”, *Iconos*, FLACSO Ecuador, p. 14

<sup>323</sup> Echeverría Bolívar, *El Discurso Crítico de Marx...*, p. 193: “La tecnología moderna no puede romper el cordón que la ata con las formas más primitivas de la apropiación práctica de la naturaleza, formas necesariamente comunitarias, es decir, centradas en la politicidad efectiva del sujeto”

<sup>324</sup> Echeverría Bolívar, *Blanquitud y modernidad...*, p. 100.

en la contradictoria afinidad electiva del capitalismo y la modernidad. Esta parte de la obra de Echeverría quedó en tensión dado su abrupto fallecimiento, pues con el advenimiento de la modernidad “americana” se reconoce claramente que la única base técnica con la que cuenta la modernidad hoy es con la que ha desarrollado el capitalismo, sin embargo, el propio Echeverría resguardó –a mi parecer- siempre un halo que le permitiría aspirar a la construcción de otra técnica, en este sentido la posibilidad de construcción de *otra* modernidad no capitalista.

Una sería la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias técnicas de la sociedad arcaica –dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma- y otra, muy diferente, la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso –reprimida, mal usada y deformada por el capitalismo- cuyo principio no es ya el de la agresión apropiativa a la naturaleza sino el “*telos lúdicos*” de la creación de formas en y con la naturaleza. Una nueva base técnica que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o, en otro sentido, el descubrimiento de “*otras naturalezas*”.<sup>325</sup>

No sería el único lugar donde Echeverría expresara esta no-neutralidad, refiriéndose al proyecto comunista que atisbó una actitud crítica frente a la modernidad capitalista, dice nuestro autor: “Que el campo instrumental y su estructura técnica están marcados sustancialmente por la forma capitalista. Que una revolución política no puede consistir en la simple “liberación” de unas “Fuerzas productivas” de inocencia no violada por el capital, sino por el contrario en todo un revolucionamiento de la tecnología implícita en su constitución, desde cuya inercia el capitalismo “habla” e impone objetivamente su mensaje”<sup>326</sup>. En este plano queda claramente expuesta la tensión entre una técnica atrapada plenamente por el capitalismo y un fundamento de la modernidad que es “promesa de superación de la escasez” y, por tanto, debe ser despojado de esa versión transtornada, la tensión está presente, e irresuelta a mi parecer en la ambivalencia del proyecto moderno. Sin embargo, no quisiera dejar pasar el modo como Echeverría hace una lectura de aquel personaje que le sedujo tanto por su

---

<sup>325</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud...*, p. 150.

<sup>326</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo....*, p. 112.

radicalidad que fue el motivo de su desplazamiento hacia Alemania: el filósofo “de la pregunta por la técnica”, Martín Heidegger. Éste, que considera el siglo XX como el gran siglo de la técnica y la “noche del mundo”, en una especie de ludismo anti-moderno, denuncia la racionalización y tecnificación del mundo (en su versión americana o soviética)<sup>327</sup> y cuya radicalidad lleva a encontrar este proceso técnico y de voluntad de poder prácticamente desde Platón<sup>328</sup> y aún más, desde Parménides. Echeverría sigue a Heidegger pero también se distancia de él. Y lo hace porque encuentra que la crítica de la modernidad también se debe hacer desde la crítica de la forma específica de dicha modernidad. Marx es la respuesta que encuentra para continuar con dicha crítica.

Esto nos lleva a pensar no sólo qué queda de ese “proyecto civilizatorio” que Echeverría ubica en el siglo XII con la aparición de la técnica que apunta a la superación de la escasez, sino sobre todo cómo entendemos y por cuales razones el momento en que ese proyecto fue usurpado por el de la “valorización el valor”, esto es, por el capitalismo. El problema que viene aquí contenido, deriva del interés por resguardar el *fundamento de la modernidad* como posible potencializador de una emancipación del capitalismo, o sea, de la posibilidad de construcción de una modernidad no capitalista que también tenga una base técnica (aunque claramente lúdica). Sería preciso entender en qué momento ésta (la técnica) se vio atrapada por la forma capitalista. Utilizando los términos de Echeverría, el problema es saber en qué momento la modernidad esencial pasó a

---

<sup>327</sup> Heidegger Martin, *Introducción a la metafísica*, México, Gedisa, 2003 y *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.

<sup>328</sup> Löwith Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE, 2006. Dice el alumno de Heidegger: “Y como, según Heidegger, este pecado original de la cosificación (Marx) y el destino de la racionalización (Max Weber) ya han comenzando en Platón con el sometimiento de la verdad inicial bajo el yugo de la “Idea” y la contemplación de las ideas, él no duda en afirmar junto con Gottfried Benn que el “movimiento fundamental de la historia de Occidente” es el nihilismo, que en el momento actual de la historia universal toma la forma de dominio de la voluntad de poder como técnica científica moderna”, p. 168.

convertirse en una “modernidad realmente existente”.<sup>329</sup> El problema es que ubicado en términos de Braudel como un mecanismo de la circulación, cuyas formas “antidiluvianas” existen desde la “época homérica” no parecen existir muchas posibilidades de salir de esa modernidad “realmente existente”, de que deje de ser una modernidad sólo potencial o traicionada. Precisamente el mismo Goody (y también Bolívar Echeverría, sabemos ahora)<sup>330</sup> ha señalado que Braudel ha cometido graves sesgos eurocéntricos al considerar que “el espíritu del capitalismo” sólo se desarrolló en esta región del mundo a partir del dominio del Mediterráneo<sup>331</sup> (un verdadero “mediterraneocentrismo” al decir de Gandarilla) en detrimento de amplias zonas de intercambio que generaron o posibilitaron la comunicación y la apropiación de la técnica. Si se sigue a Braudel quien considera, según Goody, desde el 1200<sup>332</sup> la existencia de formas proto-capitalistas entonces tendremos un problema serio al plantear tan pertinente pregunta: ¿cómo se constituye una modernidad no capitalista, que respete y no traicione a “la modernidad esencial” y que no avasalle al mundo natural, ni instrumentalice a otros seres humanos? El problema es precisamente no la querrela por la datación histórica sin más, sino la determinación del concepto de capital y la posibilidad de sustitución de este orden social por otro. Resguardar el proceso civilizatorio de la modernidad esencial es una cuestión muy distinta a

---

<sup>329</sup> Son los términos que utiliza en *¿Qué es la modernidad?* Para responder al Dr. Cresenciano Grave.

<sup>330</sup> Echeverría Bolívar, *La oposición campo ciudad*, México, Itaca, 2012.

<sup>331</sup> Gandarilla José, “Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión” en Gandarilla José (comp.), *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, CEIICH, 2014.

<sup>332</sup> Dice Goody: “Para Braudel la economía europea fue la matriz del verdadero capitalismo, pero la secuencia temporal es distinta, pues se desarrolló mucho antes. En las primeras ciudades de Europa, los rasgos del capitalismo moderno existían en embrión. Esas ciudades-Estado eran “manifestaciones modernas”, “adelantadas a su época”. El inicio de la primera economía europea de alcance mundial se sitúa en torno a 1200, con la reocupación del Mediterráneo por los barcos y comerciantes de Italia, sobre todo de Venecia”, *El Robo de la historia...*, p. 222.

resguardar los mecanismos abstractos del mercado, que siguiendo esta línea de Braudel, se encontrarían desde tiempos inmemoriales. El proto-capital estaría en todas partes desde hace siglos. El problema está planteado ¿qué sustituiría a la modernidad capitalista, si aquello que existía coetáneamente a su nacimiento permanece? Como sugerí en el capítulo anterior, el problema se juega, desde mi punto de vista en este nivel, en la sustitución del mercado y la posibilidad de pensar y realizar intercambios no mercantiles, que prescindan del mercado que en determinadas condiciones permite el nacimiento de la explotación capitalista.

### **3.3.- El fundamento crítico-histórico de la modernidad**

A pesar de ser enunciada en un tiempo coetáneo al de Echeverría, la crítica de Enrique Dussel al programa histórico de la modernidad difiere en lo absoluto.

En un principio no hay posibilidad de poner a dialogar estas dos propuestas interpretativas, tarea que haremos con más calma en el apartado de las conclusiones. Expondré, teniendo en cuenta lo dicho a propósito de Echeverría, los puntos que me parecen articuladores de la problematización hecha por Dussel. El primer punto a destacar es que se trata, a diferencia de la anterior, de una crítica asentada totalmente sobre un plano histórico. En su vocación filosófica Dussel también trata de encontrar lo fundamental (el fundamento de toda la modernidad), pero no en términos conceptuales, sino de la construcción de una narrativa histórica diferente. Narrativa histórica que construye un tipo de relato en que existe un mundo previo al moderno y un mundo propiamente moderno cuya praxis y origen se deben localizar críticamente para poder ser trascendidos. Inevitablemente, al haber expuesto previamente el argumento de Bolívar Echeverría, no podemos sino remarcar las diferencias de principio que separan respecto a éste.

La primera diferencia de fondo con Echeverría sería que a Dussel no le interesa salvar a la modernidad en cuanto tal. No considera que existe un fundamento positivo que permita apostar por su resguardo, ni que ésta haya sido corrompida o traicionada por la forma capitalista. No es casual que prácticamente

sea en un párrafo perdido de una de sus múltiples obras donde defina, de la manera más sucinta, a la modernidad, aunque previniendo que se trata de una definición doble y ambigua: “Por su contenido primario y positivo conceptual, la “Modernidad” es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.”<sup>333</sup>. Como puede notarse esta es una definición menor en el argumento de Dussel. El contenido del “Concepto Modernidad” está claramente dispuesto como uso de la razón, el gran problema es su encubrimiento mítico como falsa Razón Universal.

El problema, a diferencia del planteamiento sobre la modernidad de Echeverría, no es de ninguna manera ubicado en un momento del desarrollo técnico. El propio Dussel dedicó un interesante trabajo al problema de la técnica, la tecnología y la producción cuando entró en contacto serio con la obra de Marx. En dicho trabajo Dussel elabora menos una historia que una “filosofía de la producción” donde el momento técnico y tecnológico queda subsumido en dicha filosofía. Lo importante es que, a su manera, comparte también que la problemática se encontrará en el “uso capitalista” de la tecnología y no en su contenido. Compartiría la posición de que la técnica es neutral, pero tiene que ser liberada de la subsunción capitalista de la que ha sido objeto. No es causal que diga: “La tecnología, que como capital se vuelve contra el hombre como un “poder ciego”, autónomo, brutal, debería primero ser rescatada de la subsunción que sufre como instrumento del sistema de valorización del capital, para poder ser un instrumento del trabajo del ser humano a su servicio. El proceso de liberación es también liberación de la tecnología para el hombre”.<sup>334</sup> Se nota claramente que lo que en Echeverría aparece como el fundamento, en Dussel no requiere mayor consideración en su desarrollo. Existe, por el contrario, ese asunto más cargado de consecuencias, el referente a la Razón, pero hay que des-mitificarla.

---

<sup>333</sup> Dussel Enrique, *1492: el encubrimiento del Indio*, México, CNCP, 1994, p. 208.

<sup>334</sup> Dussel Enrique, *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1984, p. 178.

Para Dussel, como para Hinkelammert, el discurso de la razón entendida siempre como razón (pseudo) universal (abstracta, europea) no asume a este como alojada en disposición subjetivista de la persona sino que se trata del establecimiento de un mito que encubre algo más: una praxis de dominación. El proceso comparece como tratándose de un “lado oscuro”, que no se deja ver en el ilustrado discurso de las narrativas dominantes. En éste sentido es que podemos desarrollar algunos de los postulados que resultan básicos para entender el planteamiento de Dussel. En primer lugar que se está realizando siempre un discurso que parte desde una lectura geo-política. Esto es, no basta reconocer que el discurso filosófico que enuncia es “situado”, o sea, practicado desde unas circunstancias muy concretas que lo diferencian de otros discursos, sino sobre todo, que dicha enunciación además se realiza en medio de relaciones de poder, dominación y desigualdad. Desde sus primeros textos sobre la filosofía de la liberación Dussel ha insistido en la “geo-política” que significa el discurso filosófico de la modernidad y prevalece ese mismo carácter en sus intentos de superación.

En una discusión reciente con los estudios “pos-coloniales”, formulados desde Estados Unidos y otras academias similares se discutió cómo la filosofía de la liberación era necesariamente un discurso del antiguo “latinoamericanismo” atrapado en un horizonte moderno y no suficientemente crítico. Dussel respondió afinando lo que ha sido, me parece, su programa de investigación desde los años sesenta, que se radicalizó en los setenta, encontró al marxismo en los ochenta y despegó como intento de historia crítica no eurocéntrica. Para Dussel, la filosofía de la liberación (y yo diría que gran parte de la filosofía latinoamericana): “Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos”.<sup>335</sup>

Dussel ha defendido la necesidad de expandir el horizonte de visibilidad sobre la modernidad, en el entendido de que se debe realizar una crítica al “mito”

---

<sup>335</sup> Dussel Enrique, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, en Jauregui Carlos y Moraña Mabel (coord.), *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas, Puebla, 2007, p. 94.

que se ha construido de ella. El mito debe ser criticado en su versión discursiva, en lo que entiende ante todo el discurso filosófico pero también histórico, esto es, desvirtuando las narrativas eurocéntricas tradicionales que sustentarían el mito. Como discurso insiste en la “localización” de éste, arguyendo que el punto de vista desde la periferia debe contribuir a una re-construcción crítica de la propia modernidad. El punto de vista o lugar de enunciación periférico sería fundamental para poder realizar la crítica al “mito” moderno.

Si desde sus esbozos primeros de una *Filosofía de la liberación* ha insistido en la geo-política del discurso, en sus obras más contemporáneas ha dotado de contenido estas afirmaciones formales. En su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, por ejemplo, ha definido la existencia de 4 estadios de lo que el denomina “sistemas interregionales”, que habrían sido los más importantes: el Egipcio-mesopotámico que inicia en el IV Milenio antes de nuestra era con su centro en Egipto y Mesopotamia. El “IndoEuropeo” que ocurriría en el siglo IV antes de la época común con el mundo persa y helenístico como centro. En tercer lugar el “asiático-afro-mediterráneo” que iniciaría en el siglo IV de la era común con la India, China y el África Bantú como centros diversos. Y finalmente el “sistema-mundo” que inicia en 1492 donde se posiciona como centro, primero, la Europa Occidental, y después, Estados Unidos.

Sin embargo para los intereses de éste trabajo no nos detendremos en el extenso desarrollo que hace Dussel de cada uno de estos “sistemas interregionales”, anotaremos sí, cómo América o América Latina no aparece sino hasta 1492, situación que Dussel modificará más adelante de su obra. Lo que si nos interesa desarrollar un poco más extensamente es cómo se busca configurar una narrativa que desplaza a la llamada “cultura Occidental” del lugar central hasta antes de 1492. La fecha clave en donde se pueda comenzar a hablar de una narrativa occidentalista será hasta 1492. Dussel clarifica que es a partir de 1492 que se puede hablar, con Wallerstein todavía en mente, de un “sistema-mundo”, de la modernidad en cuanto tal, pero sólo mucho después se podrá hablar de cómo Europa se convierte en el centro de ese sistema. La narrativa dominante ve a Europa y Occidente siempre en el centro. Para Dussel 1492 es la condición de

posibilidad de que ello acontezca, pero faltará un largo trecho todavía que recorrer.

A partir de esta re-construcción o intento de reconfiguración de la narrativa crítica, es que Dussel define lo que llama los “dos paradigmas” de la modernidad:

a) El primero, desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es exclusivamente europeo; que va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo (...) Europa habría tenido, según este paradigma, características excepcionales internas, que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas (...) Como hemos dicho, la división “pseudocientífica” de la historia en la Edad antigua (como el antecedente) Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia (...) La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría especialmente, según el “paradigma eurocéntrico”, desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución Francesa. Se trataría de la Europa central.

b) El segundo paradigma, desde el horizonte mundial, concibe a la Modernidad como la cultura del centro del “sistema mundo” del primer “sistema mundo” – por la incorporación de Amerindia- y como resultado de la gestión de dicha “centralidad”. Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoiético, autorreferente, sino que es una “parte” del “sistema mundo”: su centro. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la construcción simultánea de España con respecto a su “periferia”. Simultáneamente, Europa irá constituyéndose en “centro” sobre una “periferia creciente”<sup>336</sup>

Lo que tenemos con estos dos “paradigmas” de comprensión de la Modernidad es la necesidad de ubicar ya no lo que ha concentrado el debate dominante sobre la modernidad y el capitalismo, entiéndase el paso de una edad todavía no totalmente moderna a una plena, ni mucho menos lo que configuró gran parte de las narrativas marxistas críticas europeas, esto es, el momento, la forma y el peso que tuvo la transición del “feudalismo” al capitalismo. Este ya no sería el umbral predilecto de una narrativa crítica del eurocentrismo. El problema de la transición, tal como lo han venido configurando las narrativas anti eurocéntricas más

---

<sup>336</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 50-51.

radicales<sup>337</sup> es cómo se transitó de un dominio chino a un dominio europeo del “sistema mundial”.

La hipótesis sobre el dominio Chino no sólo antes del 1492, en todo el periodo “feudal” europeo, sino incluso hasta muy entrada la época del “sistema mundo” ha sido desarrollada desde varios planos y por diversos autores. Goody, el historiador al que hemos venido citando, insiste en que más que un periodo de transición europeo, donde se mostraría la “excepcionalidad” intelectual y técnica de Europa para superar los escollos propios de épocas pasadas al mismo tiempo que realizaban lo mejor de ellas, lo que tenemos es un tránsito donde Oriente se pone por encima de Europa y ésta entra en un terrible declive. Han sido varios autores los que han sostenido la primacía China. Goody lo hace en referencia a técnicas productivas pero también en gran medida a la técnica militar, que Europa tradujo y capitalizó muchos siglos después.<sup>338</sup> Gunder Frank ha insistido en “re-orientar” la historia mundial atendiendo al, en su opinión, innegable predominio oriental. Needham lo ha hecho desde el problema de la ciencia y el conocimiento aportado a la civilización occidental. Menzis en torno a los “descubrimientos” chinos que se han presentado como europeos, incluyendo la llegada a América. Ante esta avalancha de bibliografía que crece año con año (no necesariamente se traduce o a veces resulta de difícil acceso) podemos extraer una conclusión de hacia donde se ha venido configurando una especie de nuevo programa de investigación. A este respecto dice Gandarilla: “El nudo problemático en este caso, no sería el indagar cuáles fueron las razones del “milagro europeo”, sino más bien, cuáles fueron las razones que estuvieron en la base de la pérdida de hegemonía china, en el período de cierre del siglo XVIII e inicios del siglo XIX.”<sup>339</sup> Todas estas lecturas de la historia tendrían como finalidad esclarecer aquello que Chakrabarty definió como “la provincialización de Europa”.

---

<sup>337</sup> Gandarilla José, *Asedios...*, explica los distintos tipos de “anti eurocentrismo”.

<sup>338</sup> Goody Jack, *El Robo de la historia...*, p. 96.

<sup>339</sup> Gandarilla José, “Una nueva lectura de la historia: del sistema de los quinientos al de los doscientos años” *Revista Mundo Siglo XXI*, Núm. 27, vol. VII, 2012, p. 13.

Ahora bien, éste es el discurso en el que Dussel se introduce, particularmente en el discurso filosófico. Se debe ser cauto en dos sentidos, primero en que a pesar de que se pueda “provincializar a Europa” y podamos destacar cómo el canon dominante es eurocéntrico, al final, hablar de la modernidad es hablar de y contra Europa. Con lo cual pareciera que no hay posibilidad de eludir a éste. Es tan fuerte y pesada la losa de una tradición cultural, aún confrontada de manera crítica, que siempre terminaremos, después de la bien argumentada interpelación refiriéndonos a ese espacio geo-político que ha configurado el mundo moderno. El otro es, como lo ha señalado Goody, siguiendo a Blaut (uno de los historiadores más críticos del eurocentrismo) no caer en un “eurasiacentrismo”<sup>340</sup>, con esto no demeritamos de ninguna manera las interpretaciones que tienen como hipótesis el dominio chino hasta muy entrado lo que hoy llamamos modernidad, sin embargo, reconocemos como un problema central la manera en que se perdió este dominio.

Regresando a nuestro tema central, precisamente tenemos que Dussel tiene su propia forma explicativa del por qué China perdió centralidad en el “sistema-mundo” que se verá configurado después de 1492. En la *Ética de la liberación* explica lo que él considera fue la imposibilidad de China para mantenerse como centro del nuevo “sistema-mundo”: “¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos ponerla desde el comienzo. A la China le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir de factibilidad empírica, sino histórica y geo-política): no podía interesarle intentar ir del Este hacia Europa, porque el “centro” del sistema interregional se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia Europa completamente “periférica” no podía ser un objetivo el comercio exterior chino”.<sup>341</sup> Esto, claro está, sin entrar en discusión con los trabajos que tienen como hipótesis que la China sí

---

<sup>340</sup> Goody Jack, *Capitalismo y modernidad...*, p. 88.

<sup>341</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación...*, p. 52.

habría entrado en contacto con eso que Dussel llama Amerindia<sup>342</sup>, hipótesis que ha sido cuestionada por la historia y los historiadores tradicionales.

El argumento de Dussel, como el del propio Goody es que el desarrollo entre la China de aquella época y la Europa previa al 1492 (e incluso un par de siglos después) era igual o superior. Dussel lo explicita claramente y deja ver una crítica del “excepcionalismo europeo”:

¿Era China inferior culturalmente a Europa en el siglo XV? Según los que han estudiado la cuestión no era inferior ni tecnológica, ni política, ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo. Hay un cierto espejismo en esta cuestión. Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el “salto”, el boom tecnológico y científico europeo sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo XVI, y que sólo en el XVII muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la formulación del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el origen de la modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval.<sup>343</sup>

Dussel cita el trabajo de 1954 del historiador inglés Rupert Hall sobre la “revolución” tecnológica, ubicándola en 1500, esto es, justo con el nacimiento de la modernidad tal como la está ubicando. En éste sentido su argumento no tendría el desfase de un desarrollo técnico que precediera al momento de la Modernidad plena. Estaría ubicado ahí precisamente, en su nacimiento. Me parece importante hacer notar que ni en este trabajo, ni en su *Filosofía de la producción*, Dussel cita a los historiadores de la técnica de los que Echeverría echa mano: Mumford y Whyte. En realidad lo dicho por Dussel puede ser tomado como una crítica a quienes observan el desarrollo de la técnica como una exclusividad europea (podría pensarse claramente en Ortega y Gasset, para quien técnica y democracia son legados de la cultura occidental moderna).<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Menzies Gabriel, *1421:el año que China descubrió el nuevo mundo*, México, Grijalbo, 2003. Pionero también el trabajo del antropólogo latinoamericanista Gustavo Vargas Martínez. Cfr. Vargas Martínez, Gustavo, “1421: el año en que los chinos descubrieron América”, *Revista Achipiélago*, México, Vol. 11, # 44, 2004.

<sup>343</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación...*, p. 53.

<sup>344</sup> Jaúregui Luis, *Límites de la modernidad*, México, UAM-A, 1996.

Más allá del problema de la técnica, que no es lo que le interesa más a Dussel, podríamos preguntarnos entonces ¿En qué consiste en sus términos más centrales el núcleo de la modernidad en esta travesía histórica de los sistemas interregionales que se han ampliado hasta el primer “sistema-mundial”? En una transformación radical de todos los mecanismos de operación de lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano llamó la “razón histórica”<sup>345</sup> liberadora y su conversión a lo que comúnmente conocemos como la “razón instrumental” (clara referencia a la línea Weber-Escuela de Frankfurt). En el fondo sigue actuando la idea de que la razón (no la técnica que sería resultado de ella) tiene un núcleo liberador que ha sido reprimido. La posibilidad de la emancipación residió en ella como esperanza del proyecto moderno, sin embargo sobre ella privó el “lado oscuro” de la modernidad, el lado instrumental y dominador. Si bien no queda claramente explicitado nunca de que se (o nos) liberará la “razón histórica” (u otras no instrumentales); uno puede leer claramente que en Echeverría esto queda dicho con todas sus letras: de la escasez a la que está sometida la humanidad. Sin embargo, en el argumento de Dussel aparecerá la configuración de la razón no instrumental ya dominada y sometida desde el momento mismo en que Europa comienza a desplegarse como centro de la economía-mundo. Dice:

La “racionalización” de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), de la descorporalización de la subjetividad, la no –eticidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada simplificación formal de sistemas aparentemente necesarios para una “gestión” de la “centralidad” del sistema mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar.<sup>346</sup>

La pregunta sería, al igual que en la técnica en el argumento de Echeverría, ¿cuándo y qué fue lo que sucedió para que el proyecto o potencialidad de la razón

---

<sup>345</sup> Quijano Aníbal, “Otra noción de lo público, otra noción de lo privado”, *Revista de la Cepal*, # 35, Santiago de Chile, 1988.

<sup>346</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación...*, p. 61.

histórica deviniera razón instrumental con afán de dominio? La pregunta, en el argumento de Dussel estaría anclada no propiamente con el capitalismo, sino con el hecho histórico que para él fundará la modernidad en cuanto tal, en cuanto proceso mítico y de dominación: el formidable episodio histórico de 1492.

La razón dejaría de estar determinada en cuanto tal. No sería más ya razón histórica o liberadora que cree instrumentos o artificios para la superación de la escasez o de las relaciones de dominación. El suceso histórico de 1492 fundará una forma de vivir la razón como razón instrumental: la conquista. La subjetividad moderna, el “ego cogito”, que se ha considerado por siglos la característica fundamental como punto de partida no es sino posterior a la subjetividad formulada en la experiencia dada en 1492. Dicha subjetividad ha moldeado la razón de manera instrumental: “El *ego cogito*, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un “yo práctico”, le antecede”<sup>347</sup>. El *ego conquiro* será lo que defina el “mito” de la modernidad, ya no como mito “intra-europeo” esto es, al seno de la propia razón, sino desde un horizonte geo-político y con una pretensión mundial. Si a Bolívar Echeverría la dimensión planetaria se la daba la técnica, siguiendo a Heidegger, para Dussel la dimensión mundial (que no planetaria) estaría dada por el “sistema-mundo” que por primera ocasión integra a todas las regiones del mundo. En el discurso marxista crítico este aspecto aparecerá desarrollado claramente como construcción del mercado mundial.

La modernidad no será promesa de emancipación, más que como enunciación muy tardía. La razón y la subjetividad estarán determinadas, no discursivamente, sino históricamente, a partir del uso de esa razón y esa subjetividad se producirá una praxis de dominación. El “Yo-conquisto”, que acontece a partir de 1492 concentra la verdadera posibilidad de entender la subjetividad moderna. Si la guerra, la conquista y la colonización existieron anteriormente en la historia humana, será a partir de este momento en que serán

---

<sup>347</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación...*, p. 68.

precedidas como momentos del uso de un determinado tipo de razón. Crearán su propia narrativa de justificación y legitimación y su propio discurso filosófico. El mito de la modernidad es precisamente ocultar su praxis de dominación. Pensar que el “excepcionalismo Europeo” es producto de su propia praxis, racional y emancipadora de las viejas condiciones (feudales) y no resultado del “lado oscuro” de la modernidad. Los argumentos de Dussel apuntarían a que 1492 es una fecha de una importancia doble, pues con ella nacería la posibilidad del sujeto que encarne dicho “mito” de la modernidad, o sea el sujeto que lleve a cabo como parte de su programa la praxis de dominación, pero también para que esa geo-cultura que hoy llamamos Europa se instale en el centro del “sistema-mundo” y de la modernidad. Dussel concluye el argumento al respecto en *Ética de la liberación* de la siguiente forma: “Europa, sitiada por el mundo islámico, aislada más que nunca del “sistema antiguo” por las invasiones turcas que avanzaban hasta los muros de Viena, mirará hacia el sur, hacia el Mediterráneo, teniendo como espacio de contacto a Italia, enfrentándose al Islam. Todo cambiará con la Modernidad.”<sup>348</sup> Todo cambiará con 1492.

El 1492 como hecho de innegable cesura histórica será lo que desencadene la unificación del “sistema-mundial”, será la que inaugure con su praxis de dominación la nueva subjetividad moderna dispuesta a conquistar lo natural y naturalizar a otros humanos, pero también la que permite un periodo de transición entre aquellas pequeñas porciones del mundo (europeo) dominado por el “feudalismo”, pero más importante, será la causa de la transición del centro de la “economía-mundo” anterior, donde Europa como porción territorial asume la condición de continente y Occidente se fortifica como una geo-cultura que se ha reinventado a lo largo de este tiempo, Europa (“ese pequeño rincón del mundo” a decir de Marx) logrará colocarse en el centro de la nueva configuración.

En su *Política de la Liberación*, tomo I, subtítulo “Historia mundial y crítica”, Dussel ha afinado dos de sus argumentos. Antes de mostrar la superioridad de su argumentación en este trabajo con respecto a la *Ética de la*

---

<sup>348</sup> Dussel Enrique, *Ética de la liberación...*, p. 116.

*liberación*, me gustaría notar cómo remarca la idea de que ha sido China la que ha dominado la economía-mundo. Hace notar por ejemplo, todos los argumentos surgidos de historiadores y teóricos cuyo horizonte es netamente eurocentrado, como es el caso de Max Weber y del propio Adam Smith. Ambos habrían notado siempre, a pesar de encontrarse ya muy avanzado el periodo de la modernidad en cuanto tal y del capitalismo, el peso político y económico de China. No se trataría de la imagen de China construida a fines del siglo XIX, esa que Braudel desprecia tanto y como la que le vea un único potencial tener un exceso de fuerza de trabajo (posición que Goody rechaza tajantemente). Desde una perspectiva opuesta, en los historiadores que hemos nombrado y citado antes, incluso en la edificación de los propios pilares del pensamiento burgués contemporáneo reconocerían la potencialidad de China, incluso su centralidad. Esto le indica a Dussel que: “Pareciera entonces que China fue hasta el siglo XVIII la mayor potencia productora de mercancías, y el mar de la China un centro mercantil sin igual en el sistema mundo (por la articulación del Viejo Mundo con el nuevo sistema-mundo desde 1492)”<sup>349</sup>. Uno no puede sino recordar cómo en pleno estallido obrero de 1848 (mitad del siglo XIX) Marx, en ese maravilloso texto de agitación que es el *Manifiesto Comunista*, hiciera alusión a cómo el comercio y la producción de mercancías en la Europa industrial tiraban cualquier “Muralla China”.<sup>350</sup> La necesidad de la conexión no era china, sino europea, “periférica” hasta ese momento: “A los chinos no les interesaba proteger militarmente su mercado, ya que no tenían en Oriente competidor a la vista, y además tenían casi un total monopolio mundial productivo, porque eran los únicos que surtían las mercancías más requeridas: los utensilios de porcelana, el tejido de seda, el té, etcétera”<sup>351</sup>. Hasta aquí el tema sobre China. Sin duda desmitificar esta parte de la modernidad no cambia que la geo-cultura occidental siga siendo la dominante hoy día, pero sí

---

<sup>349</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, p. 148.

<sup>350</sup> Marx Karl, *Manifiesto Comunista*, varias ediciones

<sup>351</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación...*, p. 151.

apuntala un relato de otro tipo, el que no pone los acentos para la constitución de la modernidad en la “excepcionalidad europea” sino más bien en su lado negativo y oscuro. China sucumbiría finalmente en el siglo XIX ante las guerras impuestas por los imperialistas, haciendo que el gran país asiático retrocediera siglos en la historia. La revolución China de 1949 debe ser leída, desde mi punto de vista, como un intento de emanciparse de esta situación heredada por Occidente y sus “guerras del Opio”. La China que se volvió leyenda negra fue la del siglo XIX, la que justificó la guerra imperialista. Ver a China como un país atrasado históricamente y a los chinos como una carga fue parte de los grandes mitos de la modernidad entrado el siglo XX. Incluso mentes tan lúcidas como la de Ricardo Flores Magón sucumbieron ante este mito.

Lo que le ocurrió a China en el siglo XIX, cuando Europa ya como “centro” del sistema-mundo la vuelve periferia, ocurrió de hecho desde el momento en que “América” aparecerá en el continente. Los varios miradores desde los que ocurre este hecho han generado una gran discusión, desde aquellas propuestas más “armonicistas” que plantean la “Invención” como Edmundo O Gorman, o el “descubrimiento”, hasta el “Encuentro de culturas”, todas ellas representantes de proyectos políticos distintos que estallaron en 1992 con motivo de los 500 años desde aquel 1492. Dussel ha entrado plenamente en este debate. Una muestra sensible de esto es la inclusión plena de las civilizaciones mesoamericanas y andinas en su intento de realizar una historia crítica y verdaderamente mundial. Como se recordará, cuando inicié este capítulo afirmaba que dichas civilizaciones no estaban incorporadas a ninguno de los sistemas interregionales que Dussel plantea como modelo en su *Ética de la liberación*. En cambio en la *Política de la Liberación* ya incluye en su intento de narración crítica de la historia de la humanidad a las civilizaciones que hoy llamamos “pre-colombinas”.<sup>352</sup>

Lo que unifica el problema de la conformación del sistema mundial a partir de 1492, el “ego conquiro” y la transición que hace declinar a China del centro de la economía mundial es eso que Dussel ha llamado no <descubrimiento> sino el

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, pp. 29-35.

<encubrimiento del Otro> ocurrido a partir de 1492 en lo que hoy llamamos América. Se trata del evento histórico que inaugurará la praxis de dominación, pero también del hecho que permitirá a la larga que Europa se constituya como centro de la economía mundial: “La “conquista” es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es subsumido, alienado, obligado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como <encomendado>, como <asalariado>, o como africano esclavo.”<sup>353</sup> Las fuerzas que desatará la conquista no serán menores, de hecho son las que configuran efectivamente el mundo capitalista. La “conquista”, ese encubrimiento del Otro no es sino una gran empresa que más tarde que temprano será encarada como proceso de expansión comercial y como producción capitalista. Baste recordar que el Caribe fue el gran centro de experimentación de los procesos capitalistas modernos: el arrasamiento de poblaciones, la creación “desde la nada” de la nueva industria (el azúcar) a través de ingenios traídos del oriente, pero también de la fuerza de trabajo esclava del África. Para Dussel, a diferencia de la concepción de la modernidad en Echeverría, el problema no se configurará a partir del Mediterráneo, sino en la apertura, por primera ocasión mundial que acontecerá con la invención del Atlántico: “Italia es mediterránea, como hemos dicho; mira hacia el oriente; se enfrenta al Imperio otomano. La Modernidad en cambio será atlántica; mirará hacia el Occidente; se instalará en primer lugar en América, después en el África bantú y llegará al “mar Árabe” hasta Ormuz, Ceylán, Malaka, Macao y Filipinas”<sup>354</sup>.

La modernidad será entonces no mediterránea, sino Atlántica. Es muy interesante encontrar una similitud importante de este planteamiento (el del Atlántico y el de la importancia de 1492) en la obra de un intelectual eurocéntrico de altas miras como es Jacques Attali. Uno de los últimos biógrafos de Marx,

---

<sup>353</sup> Dussel Enrique, *1492...* p. 52.

<sup>354</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación...*, p. 172.

Attali incursionó en la importancia del 1492 en una obra que relata mes por mes los acontecimientos europeos más importantes de aquel crucial año. Inicia contando la historia de un gigante guerrero que fatigado había sido masacrado y encadenado:

El gigante era Europa: encadenada por múltiples amos cuando cayó el Imperio Romano de Occidente, permaneció adormecida durante casi un milenio. Luego, en un momento de azar y de necesidad, apartó a cuantos la rodeaban y se lanzó a la conquista del universo, masacrando a los pueblos que encontraba, apropiándose de sus riquezas, robándoles su nombre, su pasado, su historia. El año 1492 es ese momento.<sup>355</sup>

En su narrativa, netamente no crítica, sino celebratoria, aunque no ingenua ni repetidora de los mitos consabidos, Attali va describiendo lo que considera más importante: la exclusión de las comunidades judías, el peso del cálculo y el raciocinio, el inicio del siglo XV como el “Siglo del mar” y del mercader: “A finales del siglo XV el mercader lo había inventado todo sobre el capitalismo. Todo, excepto su propio modelo de éxito. 1492 le proporcionará la idea”.<sup>356</sup> Como recordara años antes Germán Arciniegas, la empresa moderna, holandesa por nacimiento, nace como consecuencia de 1492. Como pocos, Attali reconoce como “durante el milenio anterior, China había sido la primera potencia del planeta”. Pero 1492 le proporcionó a Europa la posibilidad de encarar el mundo, de que “el mercader, el matemático, el diplomático, el artista y el descubridor” se convirtieran en los motores de lo que llama un “Continente-Historia”. Todo esto gracias a la nueva “fachada Atlántica” que Europa asumía. Como muchos otros y quizá sin saberlo, Attali refuerza la idea de que en el siglo XVI se juega el destino capitalista del nuevo sistema mundial. Así lo recordará Marx en *El Capital* cuando diga que el siglo XVI es parte de la “biografía moderna” del capital. Jack Goody insiste en la importancia que tuvo la “penetración europea en los mercados mundiales” y la

---

<sup>355</sup> Attali Jacques, 1492, p. 9.

<sup>356</sup> Ibid, p. 63.

“llegada del oro y la plata americanos”.<sup>357</sup> Como sea, el año 1492 se configura como el inicio de un régimen Atlántico, como la posibilidad de subsumir a todo el planeta por primera ocasión bajo el dominio de una economía conectada de manera consensada o por la fuerza.

Esta expansión será la que marque la modernidad como mito frente a la modernidad (esencial) que reclamaría el uso de la razón para la emancipación y el fin de las relaciones de dominación. 1492 es el momento de fundación de este mito moderno que oculta el establecimiento de las relaciones de poder. Por eso dice Dussel respecto a quienes ven una tendencia confundida con la otra:

Aquí pasamos inadvertidamente del “concepto” de Modernidad al “mito de la modernidad”. El “Concepto” muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías, estructuras prácticas políticas o económicas o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas. Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso “de dominación” o “violencia” que ejerce sobre otras culturas. Por ello, todo el sufrimiento producido en el Otro queda justificado porque se “salva” a muchos “inocentes”, víctimas de las barbaries de esas culturas.<sup>358</sup>

A partir de esta distinción el propio Dussel comenzará a plantear la necesidad de periodizar la modernidad (¡nada más propio del propio pensamiento moderno!). La razón es más sencilla de lo que aparece en un primer momento: demostrar que la modernidad es Atlántica y que no se desarrolla ni en línea directa de la Antigüedad a nuestros días, pero tampoco se desarrolla plenamente hasta el “Siglo de las Luces”. La cuña del 1492 obligará a centrar el problema de la modernidad con respecto al problema del “Otro”, tal como lo hizo Dussel, aunque no únicamente. Todorov también lo hizo, aunque cometiendo excesos de lo que significó la llegada de los españoles, que para Todorov son representantes de la individualidad, la libertad y la democracia y Cortés como un “traductor” de signos de una época que

---

<sup>357</sup> Goody Jack, *Modernidad y capitalismo...*, p. 74.

<sup>358</sup> Dussel Enrique, *1492...*p. 89.

debía perecer.<sup>359</sup> Aunque Dussel y Todorov comparten la importancia central de la figura del “Otro”, son en realidad una minoría dentro del horizonte intelectual. Pues el pensamiento dominante, tanto en su narrativa que ve el proceso desde la Antigüedad hasta nuestros días o el que ve sólo de la Ilustración hacia delante, omite el problema de la conquista, la colonialidad y el establecimiento del poder. Periodizar el mito de la Modernidad con un arranque desde el siglo XVI incluye considerar plenamente la conquista como un acto moderno (no sería entonces un hecho ajeno al uso de la razón, sino su consecuencia), la justificación y la resistencia a la conquista (de Ginés de Sepúlveda a Bartolomé de Las Casas), los proyectos geo-políticos que la encabezaron (Hispano-Lusitano) y en general aceptar que todo eso que Attali llama el “Continente-Historia” y otros autores la “Geo-cultura” Occidental están plagados de este elemento colonizante del “otro”.

Por eso se vuelve fundamental periodizar la modernidad desde 1492. Dussel periodizará siempre pensando en la construcción del discurso filosófico y de desplazar la interpretación estilo Habermas que sólo ve la modernidad a partir del pensamiento Occidental y de la Ilustración, su intención es demostrar que ese pensamiento no es origen, sino resultado de un proceso que ha sido negado y ocultado. Permítanme concentrar sintéticamente los periodos que componen nuestra época moderna:

- 1) Una “Primera Modernidad Temprana” de carácter Cristiano, con centro hispanoamericano, que partiría del 1492 al 1630. La característica sería la “conquista” y el despliegue del “ego-conquiro” a través de un proyecto del los reyes españoles. Conquista y evangelización estarían en sintonía. Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, en dos momentos distintos, serían aquellos que justificarán la expansión española y la guerra el primero y la dominación colonial el segundo. Mientras que Bartolomé de Las Casas apostaría a un discurso “contra-moderno” opuesto a la conquista y la dominación y en su mayor radicalidad expresaría la destrucción del orden colonial, razón por la cual los propios europeos echaron sobre él la leyenda de un Las Casas que apoyó la esclavitud para salvar a los indígenas, como ha demostrado ya Mario

---

<sup>359</sup> Todorov Tzvan, *La Conquista de América*, México, Siglo XXI, 2007.

Ruiz Sotelo<sup>360</sup>. Las Casas será el primer discurso en contra de los universalismos abstractos de Sepúlveda y de Vitoria, quienes justificaron plenamente el orden colonial. Estos discursos, dice Dussel, que justifican o se oponen al resultado del 1492, son ya propiamente modernos, piensan desde un horizonte cristiano, pero mundial, pero además y más importante, lo piensan ya desde el horizonte de “la propiedad” y la razón pública y privada que acompañaría a este elemento constitutivo de lo “civilizado”.<sup>361</sup> Esta modernidad temprana contemplará claramente el proyecto lusitano que refiere a la “alteridad” del esclavo, principalmente del africano. Al igual que con la “conquista”, la esclavitud debe ser considerada en su diferencia con la “esclavitud antigua” pero sobre todo como parte constitutiva del capitalismo, como lo argumentó hace ya tiempo Eric Williams en su célebre *Capitalismo y esclavitud*,<sup>362</sup> aunque no ha sido, por supuesto, el único. Dussel, como otros, ha desarrollado claramente la idea de que el pensamiento Occidental por excelencia, el liberal, no ha estado exento de sus simpatías con la esclavitud. El padre fundador de esta teoría, John Locke, ha sido un esclavista y un capitalista, a la par que funcionario de un Estado “moderno”. Domenico Losurdo, el marxista italiano, ha colaborado ya bastante en escribir la *Contra-Historia del Liberalismo*<sup>363</sup>. A éste respecto también Franz Hinkelammert ha demostrado ya como esta ideología “progresista” del mundo burgués y moderno, ha sido profundamente retrógrada y reaccionaria al justificar la muerte de aquellos que se rebelan.<sup>364</sup>

- 2) Una segunda “Modernidad temprana” que tendría como fecha del 1630 al 1789. En esta etapa, claramente el centro del pensamiento es Europa y el capitalismo se desarrolla con una fuerte premisa, primero holandesa y luego inglesa. Aquí surgirán de manera más refinada esos artificios de la razón moderna: la hipótesis del Estado de Naturaleza como ese paraíso perdido y que en el caso de Hobbes desembocaba en una “guerra civil” de “todos contra todos” que hacía necesario la construcción del Leviatán (no es casual, como nos recuerdan Rediker y Linebaug que

---

<sup>360</sup> Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, 2011.

<sup>361</sup> Pueden seguirse los argumentos de Vitoria sobre la “Guerra Justa” en Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Vitoria*, Madrid, Anthropos-UAM, 1992.

<sup>362</sup> Williams deja claro cómo la esclavitud fue en gran medida iniciada con población blanca y sólo después comenzó a ser centralmente con población negra. También para el caso norteamericano valen los trabajos de Eugene Genovesse y de Rolando Mellarfe.

<sup>363</sup> Losurdo Doménico, *Contra Historia del liberalismo*, Madrid, El Viejo Topo, 2009

<sup>364</sup> Hinkelammert, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”

Bacon, el artífice de la ciencia “moderna”, fuera ayudante de Thomas Hobbes).<sup>365</sup> Lo que la teoría política en su discurso dominante, no expresa con claridad a este respecto es la conexión entre el establecimiento del Estado moderno y la esfera del mercado que será el mecanismo de sustitución de los deseos egoístas de los individuos.<sup>366</sup> El liberalismo, el mercado, la propiedad, serán los temas de esta segunda modernidad. Locke es claramente el artífice de todo aquello que hace “el orden político visible para [...] no hacer visible el orden económico presupuesto”.<sup>367</sup> Es el ascenso de la “democracia liberal y su época” y del “individualismo posesivo” para citar el ya clásico trabajo de MacPherson.<sup>368</sup>

- 3) Finalmente la “Modernidad Madura” que iniciaría con el re-acomodo estratégico del 1789 y sus secuelas, así como con las independencias de las viejas colonias a principios del siglo XIX y de las últimas en pleno siglo XX. Los temas de la segunda modernidad temprana no han desaparecido, sino que han sido ya subsumidos y aparecen presupuestos. El orden burgués acompañaría toda la teorización y reflexión de esta época y no hay necesidad de justificarlo. Así lee Dussel la tentativa de Kant en la *Metafísica de las Costumbres* de respeto a la ley, otros han hecho este ejercicio desde el horizonte de la propia *Crítica de la razón pura*.<sup>369</sup> Adam Smith sería el paso de toda ética a la economía y Hegel, con su dialéctica, el gran artífice del “Estado racional, colonial y metropolitano”<sup>370</sup>

Este es el planteamiento más acabado de Enrique Dussel a propósito de la Modernidad y su “mito”. Su preocupación como filósofo lo arrastra a girar toda su concepción en torno al problema de ese específico discurso, sin embargo, su

---

<sup>365</sup> Rediker Marcus y Linebaugh Peter, *La hidra de la revolución: mineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Madrid, Crítica, 2005.

<sup>366</sup> Garmendia Guillermina y Schnnaith Nelly, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

<sup>367</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación...*, p. 275.

<sup>368</sup> MacPherson, *Teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005.

<sup>369</sup> Sohn Rethel, Alfred, *Trabajo Manual y trabajo Intelectual*, Bogotá, El viejo Topo. Ha propuesto que todo el planteamiento kantiano sobre la razón reposa sobre la abstracción “real” del intercambio capitalista.

<sup>370</sup> Dussel Enrique, *Política de la Liberación...*,

anclaje en la historia nos permite plenamente acceder a una propuesta de una lectura “otra”, que estaría en clara distancia con el canon de la misma teoría crítica. Es por eso que resumimos lo más sucintamente la periodización y los puntos problemáticos destacados por Dussel no tanto en relación con el discurso filosófico, sino en la reconfiguración de la narrativa histórica crítica y no eurocéntrica. Me parece que dicha pretensión aún se está construyendo y habrá que esperar más aportes de otras disciplinas. Hasta aquí ha sido difícil poner a dialogar a nuestros autores. Quizá, sin embargo, el contraste mayor no esté en este punto, sino en el lugar de América Latina en la Modernidad, que será el punto que abordaremos inmediatamente.

### **3.4 Dos paradigmas sobre América Latina**

A partir del planteamiento de Dussel de la modernidad como “mito” encubridor del “otro”, esto es, del trabajo vivo que es subsumido al capital y el de Bolívar Echeverría de la modernidad como proyecto totalizador que asume la forma capitalista traicionando su esencia emancipatoria de la situación de escasez mediante la reconfiguración del código oculto en su fundamento técnico, negando el valor de uso y en general toda la “forma social-natural”, partiendo, pues, de estas dos estrategias de lectura, es que podemos plantear la existencia de una doble senda de aproximación al lugar de América Latina en la conformación de la modernidad.

Como primer punto queremos destacar que hablaremos aquí de América Latina, aunque en el lenguaje de nuestros autores prevalezca más la idea de “América” o de “Hispano América”. Esto se debe a que si bien se busca no caer en un anacronismo (pues América Latina no aparecerá sino hasta el siglo XIX y no sin dificultades en su conceptualización hasta nuestros días), lo cierto es que desde nuestro punto de vista existe un proyecto histórico que se ha vendido gestando en torno a una conciencia crítica que nosotros asumimos en la noción de “América Latina” y que ha recibido otras nomenclaturas como “Nuestra América”. Como proyecto histórico y cultural, el “latinoamericanismo” tiene una gran tradición

que no negamos, sino que asumimos críticamente. Esto no necesariamente está presente en la enunciación de ese proyecto histórico en los autores que aquí tratamos, sea por cuestiones de lenguaje, de evasión de aparentes anacronismos o porque su formación intelectual proviene de otros discursos que no son el “latinoamericanismo”.

Volviendo al tema, es necesario que se entienda que en adelante hablaremos de lo que nos parecen dos estrategias de concebir el lugar de América Latina en la modernidad. Si se me permite, utilizaré un par de simplificaciones para acercarnos a la temática. Lo que tenemos es el paradigma del “mestizaje cultural” o “Ethos Barroco” (como lo entenderá Echeverría) y del otro lado, el paradigma de lo “moderno/colonial”. En términos de la periodización podríamos decir que el primer paradigma tiene como centro de su reflexión el “siglo XVII” y el segundo “el largo siglo XVI”. Apegados a la profundización teórica, el segundo paradigma, que nombramos “moderno/colonial” tiene a Dussel como uno de sus exponentes principales, animador, pero no es, por supuesto, el único del que abrevaremos para tener un panorama más amplio. En tanto que el paradigma del “mestizaje cultural” o “*Ethos Barroco*” que se ubicaría a partir del siglo XVII tendría en Echeverría su principal representante.

Bolívar Echeverría, es un pensador que incursionara en el desarrollo de una “historia de la cultura política” en América Latina a partir de los años noventa del siglo XX. Hay que entender que sus reflexiones a propósito de esta temática están directamente ligadas a un re-nacer del pensamiento latinoamericano a propósito del problema del barroco. Ha sido el ensayista Carlos Rincón quien ha puesto un primer mapeo de la situación del “neo-barroco”, como él lo denomina, en la tradición latinoamericana. Para Rincón el neo-barroco se convirtió en un tema de la reflexión latinoamericana a partir de las reflexiones de Severo Sarduy y Lezama Lima. De ese relanzamiento de la discusión se ha pasado a considerar el barroco ya no sólo como una forma estética, sino como una forma de totalización de la vida. La reflexión ha tendido a problematizar los conceptos de “mestizo” y “lo criollo” para salirse de las construcciones identitarias heredadas, pero también

para plantearse formas de “pliegue” y “des-pliegue” de una forma estética que ha asumido diversas formas narrativas, arquitectónicas o políticas.<sup>371</sup> Con las reflexiones de Carlos Rincón u otros como el chileno Santiago Villalobos podemos acercarnos a una re-construcción del por qué el Barroco ha vuelto a ser un tema de actualidad para la región. Dice Villalobos:

Pero no debemos desatender el hecho de que el pliegue –esa noción con la que Deleuze pensó el barroco y volvió a Leibniz– en cuanto desdoblamiento de la relación soberana, implica que el viviente no está condenado a una existencia ontológicamente fijada, subsumida a la dominación y al exterminio. Es decir, implica que la vida es siempre la posibilidad de otra vida, la guarida de una potencia, contenida en un habitar, una forma de estar más que de ser, históricamente afincada. Aquí entonces, otra vez, la necesidad de problematizar el substrato material latinoamericano, su textualidad, su textilidad, su entrevero (nombre prestado de Andrés Ajens) como clinamen de una hibridez salvaje (préstamo también de Alberto Moreiras), de una heterogeneidad sin Estado y sin la teleología política liberal de la modernización.<sup>372</sup>

Para Echeverría el siglo XVII es fundamental para la consideración del destino de América Latina, pero también de la modernidad. Lo planteará de la siguiente manera: el largo siglo XVI tiene la importancia de ser el momento en que la civilización europeo-occidental “decida” por la vía capitalista de construcción de la modernidad. Como lo han recordado Marx, y sus lectores y tantos otros, Echeverría también considera que sin el “Nuevo Mundo”, sin la aparición de “América en la historia” no es posible construir el mercado mundial capitalista: “Pienso que sólo el impacto histórico que significa la presencia de América en el mundo europeo, es lo que hace que se consolide la modernidad europea como una modernidad propiamente capitalista. Esta “toma de decisión” por lo capitalista, de parte de la modernidad europea, es algo que no estaba dado antes del aparecimiento, o del descubrimiento y la Conquista de América”.<sup>373</sup> Esto lo aleja de otras versiones que piensan que el desarrollo capitalista ya venía formulándose de manera dominante desde tiempo atrás en el mundo europeo, siendo “el

---

<sup>371</sup> Rincón Carlos, *Mapas y Pliegues*, Bogotá, Colcultura, 1996, pp. 148-266.

<sup>372</sup> Villalobos Sergio, “Razón imperial: un comentario meta-histórico” (mimeo)

<sup>373</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p.222

descubrimiento” la catapulta usada por Europa para volverse el centro de la economía mundial. Al igual que, por ejemplo Lewis Mumford, Echeverría considera que la aparición del “Nuevo Mundo” no sólo es importante en términos de la obtención de territorios, dominios ultra marinos y después metales preciosos, sino que lo es porque abre una nueva época histórica en la relación del ser humano con la técnica, con la naturaleza y con la humanidad misma. Mumford sostiene claramente que el significado “Nuevo Mundo” es también el apareamiento de nuevas formas de “racionalidad”, donde la máquina será el elemento paradigmático, previo aprovechamiento de la técnica existente y su replanteamiento.<sup>374</sup>

Al igual que otros pensadores, en discusión con Todorov, recurre a la particular relación con el “Otro” que tuvieron los conquistadores: “Los europeos, en cambio, aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus dos modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad. El segundo modo, el del reto o la promesa de plenitud, lo tenían traumáticamente reprimido”.<sup>375</sup> Para Echeverría se construiría entonces el mundo moderno a partir de que el territorio conquistado por los españoles primero y después por el resto de los aventureros europeos es, ante todo, una forma en que se plasma la traición a la posibilidad técnica que existe de superar la escasez y por tanto de mirar al Otro como digno de reciprocidad.<sup>376</sup> El siglo XVI es para Echeverría “un siglo europeo, porque en él, efectivamente, las antiguas civilizaciones americanas entra en la historia europea en calidad de objetos

---

<sup>374</sup> Mumford, Lewis, *El mito de la máquina: el pentágono del poder...*, p. 35: “En cuanto a la deuda que ha contraído la tecnología moderna con las sociedades primitivas, sería gigantesca con solo tener en cuenta una mera aportación: la que hizo una oscura tribu del Amazonas que había aprendido a usar el árbol nativo del caucho para producir, antes de que los encontrara el hombre blanco, no solo balones sino también jeringuillas y gabardinas. Ninguna invención del siglo XX supera este imaginativo uso de la resina del árbol de caucho...”

<sup>375</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 24.

<sup>376</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 68.

destinados a una <destrucción productiva>; un siglo en el que ellas son obligadas a entrar, son introducidas a fuerza, violentamente, en esa historia, a través de lo que podría llamarse su aniquilación o su ocaso<sup>377</sup>. América Latina entonces será, dentro de su concepción sobre la modernidad, “una Europa fuera de Europa”<sup>378</sup> o como dirá en sus reflexiones sobre el barroco la “España americana”<sup>379</sup>. América Latina será, en su primera relación como el “Otro” de Europa un objeto. Es un objeto que le sirve a Europa en la forma de optar por la vía capitalista que se abría, junto a otras múltiples pero inexploradas vías de llegada, a la modernidad.

De las reflexiones sobre América Latina como objeto Echeverría deduce no sólo que hay formas diversas de vivir la modernidad capitalista (los cuatro “ethe”) sino ante todo hubo una posibilidad de transitar por una vía no capitalista de la modernidad. Pero dichas vías fueron canceladas cuando América fue asumida como objeto de Europa. Cuando se convirtió en “una Europa fuera de Europa” y no en un lugar donde desde su singularidad cultural, como comunidad autárquica que se abría al influjo de nuevos valores de uso, fuera respetada. El avasallamiento sobre las formas civilizatorias convirtió a América en una extensión de Europa. Es por eso que a Echeverría le parece menos importante el siglo XVI, porque en dicha etapa América Latina es objeto de una historia que no es la suya. Le interesará, en cambio, sí como sujeto, pero esa posibilidad de ser sujeto ocurrirá después.

Pero como sujeto, América no aparecerá sino hasta el siglo XVII, cuando el siglo de la espada y la cruz sea desplazado del horizonte americano y europeo. Cuando las identidades arcaicas de las civilizaciones pre-colombinas hayan sido extinguidas y comience a darse un desajuste entre lo moderno y lo capitalista. Si la modernidad proveniente de Europa ha optado por la vía capitalista a partir de este momento, esto no quiere decir que haya una sola forma de vivirla y es aquí

---

<sup>377</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p. 222.

<sup>378</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 71

<sup>379</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 55

donde Echeverría centra las baterías de su interpretación del siglo XVII: “modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como capitalismo”.<sup>380</sup> Si esto ocurrió en el resto de Europa, también sucederá en América cuando aparezca como sujeto. América tendrá una forma muy particular de vivir el hecho capitalista. Para Echeverría habrá dos estrategias de acercamiento a la manera peculiar de vivir(se) la modernidad en esta región. Por un lado la vía de sobrevivencia, o en términos del discurso barroco inspirado por Deleuze y Leibniz, un “pliegue” al interior de la dominación, por la que optarán los residuos de esas identidades arcaicas, de las civilizaciones pre-colombinas, a la que llamaré “mestizaje cultural”; y por otro lado la pretensión de una parte de la iglesia, concretamente la compañía de Jesús, por adelantar un tipo de modernidad donde el centro de la socialización no sea el mercado, sino la Iglesia y la fe, todo esto como parte de la “Contra-reforma” que se oponía precisamente a la Reforma protestante, encarnadora del “ethos realista”. Echeverría verá que el siglo XVII en América Latina estará entrecruzado por estas dos coordenadas, formulando así la propuesta de que dicho siglo puede leerse a través del “ethos barroco”.

Nos detendremos en estos dos puntos para explorar una de las alternativas para entender el lugar de América Latina en la modernidad. Sin duda no ha sido sencillo asimilar un concepto tan complejo como el de mestizaje. De hecho resulta un tanto sorprendente su utilización en la obra de Echeverría, dado que, enunciado en el entorno cultural como el que representó México con respecto al “indigenismo”, el concepto de mestizaje parecería más bien como un artilugio discursivo estatal sobre la “integración” o “asimilación” del mundo indígena a costa de dejar de ser indígena y ser subsumido en una forma cultural armónica. Para Echeverría, quien busca sentar las bases para una filosofía de la cultura, el mestizaje será por definición la manera de actualización de (todas) las culturas. No habría cultura que mantuviera siempre la afirmación de sí misma, no habría cultura con “grado cero”, sino siempre en un constante cambio. Menos aun en la

---

<sup>380</sup> Echeverría Bolívar, *Las Ilusiones...*, p. 171.

modernidad, pues en ella el mestizaje se presentará como “destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos”<sup>381</sup>. Echeverría, intuyendo la posibilidad de crítica ante la utilización de un concepto tan problemático, marca entonces una seria distancia con las que considera son formas o metáforas “naturalistas”: “El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química ni en la biológica, a través de las que se le suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar “codigofagia”.<sup>382</sup> No habría entonces “etnicismo” en la conceptualización del mestizaje de Echeverría.

El mito moderno que representa la Malintzin, sería para Echeverría ese cruce entre dos formas culturales, dos códigos disímiles, dos sistemas de necesidades y de capacidades que se encuentran y que pueden formar una tercera forma cultural.<sup>383</sup> El mito moderno de la Malintzin entonces es “La intervención en el otro y la apertura al otro”<sup>384</sup>. Las distintas luces que nos da Echeverría al respecto no llevan a pensar que una vez terminado el siglo de la espada y la cruz, esto es, de la conquista y la evangelización, de los restos de las civilizaciones pre-colombinas, quedarán fragmentos desde los que impulsar dos estrategias centrales: la que él llama de “apartheid” esto es, de encierro en sí mismo, negando al otro de manera violenta y por otro lado, su opuesto: la del

---

<sup>381</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 25.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>383</sup> Este es un buen momento para señalar como John Kraniauskas ha conectado muy bien la intención de Walter Benjamin por estudiar las culturas “aztecas” y un cierto inconsciente colonial. En su lectura Kraniauskas ha señalado precisamente que en Benjamin opera la idea de que “a pesar de la colonización –la imposición de la iglesia- el proceso de conversión en la Nueva España bien podría haber involucrado la derrota espiritual del cristianismo a manos del propio sistema religioso que pretendía destruir”, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*, México, FLACSO, 2012, p. 33.

<sup>384</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p.199.

mestizaje. Se pregunta Echeverría a propósito de la segunda estrategia: “¿O por el contrario, entramos con él en esta relación de reciprocidad, nos abrimos a él y lo obligamos sin violencia a que él también se abra, como sucede en el proceso de mestizaje?”.<sup>385</sup> Aunque Echeverría ha definido al mestizaje en términos no “naturalistas” e incluso ha extendido al concepto al discurso crítico de Marx en referencia al significado que tiene el intercambio cultural que suponen los valores de uso, lo cierto es que en el caso americano el mestizaje no se da sobre la base del mercado, sino de las figuras étnicas existentes sin que nunca dejen estas de estar avasalladas por violencia tácticas o encubiertas. En el comentario a un libro, Echeverría se percata de que su autor sigue anclado en la discusión de cómo América está conformada por cuatro cruces étnicos (blancos, negros, indios y mestizos), marcando entonces su distancia de dicha interpretación que es precisamente en la que no quiere quedar atrapado. Si se aferra al elemento étnico, Echeverría no puede sustentar que existen estrategias de supervivencia entre las sociedades destrozadas por el siglo de la espada y la cruz. Por el contrario, sacándolo de su elemento étnico puede plantear que existieron distintas formas en que dichas étnica afrontaron el problema:

...puede decirse que, a partir del siglo XVII, en la sociedad virreinal se gestan dos tipos diferentes de “indios”; los que podríamos llamar “indios integrados” y los indios que podríamos calificar de “apartados”. Los primeros son los agentes de un modo de convivencia propio de la humanidad moderna y su universalismo no monolítico, sino plural, que es el mestizaje cultural. El mestizaje es una práctica que se genera como estrategia de supervivencia en la parte baja e incluso marginal de la sociedad virreinal y que proviene de la iniciativa de los indios, dueños de los restos o ruinas de su cultura antigua, que están obligados a existir dentro de la única civilización efectivamente viable<sup>386</sup>

Podría pensarse efectivamente en la distancia que existe entre los indígenas que optaron por esta estrategia de supervivencia en los entonces Virreinos de Nueva España o del Perú y la estrategia por la que optaron los mapuches en los

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 232.

territorios del sur. Lo paradójico de la situación de quienes optaron por la vía del mestizaje, aquella modalidad por vía de la cual “europeizaron la antigua América”, lo paradójico consiste en que<sup>387</sup> los sujetos promotores de tal entrecruzamiento no fueron los españoles, sino los indígenas.

El argumento completo de Echeverría, sin embargo, no se agota en el problema del mestizaje cultural. Por el contrario, para poder demostrar lo que es una hipótesis radical con respecto a la forma en que se ha leído el periodo de los siglos XVI y XVII, Echeverría recurre al discernimiento de una forma de vivir la modernidad capitalista que no es la protestante. Esta forma es la que Echeverría denomina “ethos barroco”. Si los indígenas llevaron a cabo la estrategia del mestizaje cultural como una forma de sobrevivencia que iba más allá del “ethos realista”, militante de la modernidad capitalista, fue gracias a que tuvieron la oportunidad de desarrollar, en paralelo con la cultura europea mediterránea, una forma barroca. Siguiendo a Lezama Lima en su gran ensayo *La expresión americana*, podemos decir que para Echeverría efectivamente “el barroco fue un arte de la contraconquista”.<sup>388</sup>

Contra-conquista dice Lezama, pero Echeverría piensa efectivamente que los indios citadinos han comenzado a realizar una “teatralización absoluta” de la religión y la forma de vida impuesta, es el momento de pliegue dentro de la dominación imperial. Dicha teatralización se expresa en forma barroca y tiene sus mitos. Coincide con el embate de la compañía de Jesús y su propia forma barroca que es “un combate estético y teológico”.<sup>389</sup> La estrategia barroca será asumida tanto por la compañía de Jesús como por los indígenas mestizos, que reconstruyen su civilización en la única forma posible, por el momento, la europea.

Los indios americanos integrados en la vida citadina de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo XVII,

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>388</sup> Lezama Lima, “La expresión americana”, en *Identidad y descolonización cultural: antología del ensayo cubano moderno*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2010, p.268.

<sup>389</sup> Chiampo Irleamar, *Barroco y modernidad*, México, FCE, 2000, p.197.

la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea –empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos-, ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos al tiempo que clausuraban también el retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo.<sup>390</sup>

La Malinche primero y después el culto a la virgen de Guadalupe, se le presentarán a Bolívar Echeverría como las formas concretas en las que los indígenas de la ciudad deciden emprender el largo camino del mestizaje cultural. Empalmado a ello el barroco, que proviene de la parte Europea del mediterráneo, y que encuentra a la compañía de Jesús sus principales impulsores se proyecta a todo lo largo del siglo XVII. Bolívar Echeverría ve en los “Siete sermones guadalupanos” el despliegue de esta estrategia jesuita<sup>391</sup> mientras que otros autores ven para el caso brasileño el “Sermón de la sexagésima” como el documento que revela la estrategia barroca de los jesuitas<sup>392</sup>. En dado caso parece haber coincidencia que el barroco, “canibalizado” en América, expresa una tendencia, tanto por parte de los jesuitas como por parte de los restos de las culturas pre-colombianas de las ciudades. Es una pretensión desmedida, la de intentar configurar la modernidad existente en América no por la vía nord-atlántica sino por la barroca. Dice a este respecto Mabel Moraña, quizá una de las pocas autoras que ha reflexionado sobre la relación barroco-colonialidad:

El barroco se refuncionaliza, entonces, como una “máquina de subjetivación” que contrarresta la “máquina de guerra” de la modernidad post-colonial: la subjetividad es polívoca y está compuesta de múltiples estratos que abarcan y rebasan el lenguaje, proponiendo “agenciamientos colectivos”, ritornelos, “pequeños ritmos sociales” que existen dispersos en lo social –el cuerpo social- en lugar de

---

<sup>390</sup> Echeverría, Bolívar, “Meditaciones sobre barroquismo. El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, en Velázquez Delgado, Jorge; Arce Sáinz, María Marcelina, y De la Fuente Lora, Gerardo (comp) *Barroco y cultura novo hispana*, México, EON, 2010, p. 114.

<sup>391</sup> Ibid, pp. 107-108.

<sup>392</sup> Chiampo Irleamar, *Barroco y modernidad....* pp. 201-203.

instalarse, institucionalizados, en el espacio regulado y en la estructura de la sociedad<sup>393</sup>

En el caso de Echeverría la cuestión será ampliada y profundizada a través de lo que considera la más radical de las intenciones religiosas, la de construir una modernidad no capitalista. Para Echeverría, aunque de manera contradictoria en su presentación, la pretensión de la Compañía de Jesús entre mediados del siglo XVI y hasta el siglo XVIII descansa sobre la idea de construir “un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo -¿paradójicamente?- católico”<sup>394</sup>. Reconociendo su deuda con la interpretación de Edmundo O’Gorman, Echeverría considerará que la modernidad barroca o la forma barroca de vivir la modernidad (capitalista) no es una continuación de la forma barroca europea, sino un intento radical por “re-comenzar” la modernidad. Por eso citábamos lo que consideramos acertado en el texto de Moraña, el barroco americano es una “canibalización”, una re-actualización para comenzar de nuevo: “El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual”<sup>395</sup>. Una visión propositiva de la “contra-reforma” opuesta a la Ilustración y la Reforma como tendencias dominantes de la modernidad capitalista, también es compartida por Dussel en sus primeros escritos sobre la historia de la iglesia en América Latina. Para Dussel el periodo que Echeverría considera el central para la construcción de una modernidad barroca es el de “amplias zonas de misión [que] tienen un contacto exclusivo con la iglesia sin mediación de las armas hispánicas y sin la intromisión del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en

---

<sup>393</sup> Moraña Mabel, “Barroco/Neobarroco/ultrabarroco: lecturas disruptivas de la modernidad” (mimeo) p.18.

<sup>394</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 58.

<sup>395</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco...*, p. 67.

muchos puntos”.<sup>396</sup> Ni armas, ni explotación, el siglo XVI ha sido superado: modernidad alternativa entonces, dirá Bolívar Echeverría. Son los jesuitas con sus reducciones, ya se encuentren en Brasil, en Paraguay, en Colombia, en Venezuela. Para Echeverría el intento es tan radical y es tan poderoso por una razón: no porque la Iglesia lo dominara todo, sino porque ella jugaba una especie de papel de re-socializador del tejido comunitario destruido en el siglo anterior.

Empezaba o buscaba reconstruir el mundo moderno no desde la socialización del mercado-dinero, sino, por el contrario, desde su papel propio: “La iglesia es una instancia fundamentalmente re-ligadora, es decir, socializadora, y lo es precisamente en la medida en que justifica el sacrificio que día a día el ser humano tiene que hacer de sus pulsiones para poder vivir dentro de una forma civilizada”.<sup>397</sup> La pretensión de la Compañía de Jesús a través de las misiones fue la de re-plantear el lugar privilegiado del mercado y del dinero como ejes fundamentales de las relaciones sociales. De ahí viene la impugnación tan poderosa a la modernidad protestante que se viene configurando en la Europa Nord-atlántica. El fin de la Compañía de Jesús es el fin de esta modernidad entusiastamente no capitalista, católica y religiosa, pero sobre la base de la mediación que jugaba la iglesia con el mundo de la vida.

Hasta aquí podemos exponer lo que es esta estrategia de inserción de América Latina en la modernidad. Enrique Dussel hará parte de una segunda versión de esta forma de entender la integración. Aunque lo hará siendo parte o ubicándose dentro de un paradigma que incluye una cantidad más grande de autores a los que nos tenemos que referir para entender el marco de discusión en el que desarrolla su concepción. Nombres como Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano hacen parte de la perspectiva denominada “paradigma de lo moderno/colonial” o “programa de investigación

---

<sup>396</sup> Dussel Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina*, p. 112.

<sup>397</sup> Echeverría Bolívar, *La modernidad....*, p. 69

modernidad-colonialidad”. Sin duda entre cada uno de estos ha existido y existen notables diferencias, que con el tiempo se han hecho más evidentes.

Sin embargo, todos estos autores se articularían en torno a la idea de que no es posible entender la perspectiva de la modernidad eludiendo el problema de la colonialidad como determinación constitutiva, por tanto la violencia como determinante de la subjetividad, o lo que Dussel ha denominado el “ego-conquiro” (yo conquisto). Conquistar es parte de la subjetividad moderna y está presente desde el nacimiento de la modernidad en el siglo XVI. Se trata de una perspectiva distinta. No es casual que en algún momento Walter Mignolo expresara abiertamente que Bolívar Echeverría se “encontraba en la acera de enfrente”, esto es, que su perspectiva era diametralmente opuesta. Si bien la expresión de Mignolo es estridente y provocadora, no deja de tener cierta razón en el reconocimiento de que se trata de dos formas muy diferentes de entender la modernidad y el lugar de América Latina.

Por varias razones hay que referirse a la obra de Mignolo. Además de ser una de las caras más visibles de tal programa de investigación, ha sido quien más se ha arropado en la perspectiva abierta por Dussel desde la filosofía de la liberación, así como de las tradiciones andinas. Por otro lado, Mignolo ha sido el que más distancia ha tomado del marxismo y de la crítica que este ha realizado al capitalismo y en cambio ha lanzado intentos conceptuales (corpopolítica) a lo largo de sus textos aunque sin un desarrollo claro, sino más bien estridente. Mignolo ha señalado que la modernidad ha utilizado una retórica que naturaliza su discurso su práctica como universales, globales y punto de llegada de todas las sociedades. Esta retórica de la modernidad se basa en una matriz de poder, de donde él destaca, siguiendo a Quijano, la “colonialidad del poder” como un dispositivo que atraviesa transversalmente a la política, la economía, la raza y el género. Habría colonialidad del saber, pero también del ser, del ver e incluso del oír. En el ámbito de la epistemología, que es lo que privilegia Mignolo y otros integrantes del “programa de investigación” la categoría de totalidad está en el centro de la crítica fundamental. La modernidad/colonialidad sería la de una totalidad totalitaria. La renuncia al concepto de totalidad es lo que le hace criticar

cualquier universalismo. En cambio opta por la “pluriversidad”. Sin embargo, la realidad dentro de la que se desenvuelve –la academia norteamericana- muy poco “pluriversal” le obliga a tomar partido por la crítica al capitalismo. Cabe destacar que la crítica al capitalismo aparece muy tardía, esto debido al sesgo epistemologicista que priva en su obra (y en la de otros), donde el problema fundamental se encuentra en la “colonialidad del saber”. El epistemologicismo tan insistente y la renuncia a la categoría de totalidad (aunque paradójicamente se mantiene como explicación del hecho social total a la “colonialidad del poder”) es lo que le lleva a dar una explicación muy básica del problema del capitalismo. Situado al lado de la economía burguesa para Mignolo el “capital” son edificaciones, instrumentos, máquinas, o sea, objetos. El capitalismo es en cambio “una filosofía”.<sup>398</sup> Las definiciones y deslindes de Mignolo de la tradición marxista son muy básicos y se basan en dos aspectos: acusar al marxismo de ser una ideología colonial igual que el liberalismo y procurar “superar”, desde la colonialidad del poder, la definición y distinción entre capital y capitalismo. Su intento fracasa y es abandonado de inmediato para seguir insistiendo en que la crítica marxista no vio el problema de la colonialidad, lo cual es falso si tomamos en cuenta todo el impulso dado por la revolución rusa a los “pueblos coloniales”, desde 1917 en adelante. En una sintonía parecida, pero distante también, Ramón Grosfoguel ha insistido en la necesidad de “des-colonizar la economía política”.<sup>399</sup> Aunque con aportes importantes, Castro-Gómez se sitúa en el mismo nivel: logra perfectamente captar el problema de la “matriz colonial del poder”; aunque sus críticas a Marx sobre cómo éste no vio los problemas de otros sectores que no salieran del marco de la historia de la lucha de clases, son más bien inocentes. Si hablamos de discursos situados, colocados en tiempos y espacios, encontramos entonces la razón por la que Marx no habló de otras luchas, fuera de la de clases: en su horizonte histórico y geográfico, mediato e inmediato, no existían. Castro

---

<sup>398</sup> Mignolo Walter, *Desobediencia epistémica retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2010, p. 86.

<sup>399</sup> Grosfoguel, Ramón, “Descolonizar la economía política” en *Tareas*.

Gómez insiste en la relevancia de los conflictos de tipo étnico, aunque no se percata que en el siglo XIX lo que se encuentra es un proceso de formación de una clase obrera que pronto se irá organizando de acuerdo a ese estatuto, querer señalar que un autor no vio lo que acontecería un siglo después y por tanto está equivocado, es claramente omitible como crítica seria.<sup>400</sup> El embrollo foucaltiano en el que estos autores están metidos -pues al final su epistemologismo se debe a la inspiración del autor francés quien lanzó sugerentes hipótesis sobre *el poder y el saber*- es lo que los obliga a pronunciarse insistentemente contra Marx: este no sería sino un pensador cuya epistemología es del siglo XVIII y la crítica de la economía política (¡la lectura de *El Capital!*) una tormenta en un vaso de agua, como lo escribió, haciendo una referencia implícita al pensador francés el propio Bolívar Echeverría.

La idea de la “colonialidad del poder”, lanzada con claridad por Aníbal Quijano, retoma y en gran medida potencia las hipótesis lanzadas por Dussel a propósito del “ego-conquiro”. En esta perspectiva, como en la de los pensadores de la de-colonialidad (a pesar de su aversión al marxismo) podemos entender que la “matriz colonial del poder” de toda la experiencia moderna que se estructura en torno a la segmentación, clasificación y subordinación de las comunidades humanas al horizonte de las potencias europeas, pero también en relación con las clases sociales con posterioridad. Ha sido Aníbal Quijano quien ha destapado claramente este hecho en el pensamiento moderno y en la forma del despliegue del patrón de poder en el capitalismo.<sup>401</sup> Es por ello que gana relevancia el hecho de que se echara mano, para ello, del recurso del racismo. La modernidad inventa el racismo y lo lleva, constitutivamente, desde su arranque en el siglo XVI, con el

---

<sup>400</sup> Castro-Gómez, Santiago, “La colonialidad explicada a los niños” en Jauregui Carlos y Moraña Mabel (coord.), *Colonialidad y crítica...* p.49. Dice Castro-Gómez: “...lo que le interesa a Marx es el análisis de la lucha de clases, ignorando cualquier otro tipo de luchas de menor dignidad por considerarlas desfasada del “cause de la Historia Universal” como por ejemplo los conflictos de tipo étnico”. Posiciones ridículas si entendemos que en el siglo XIX no existen el tipo de conflictos a los que se refiere Castro-Gómez.

<sup>401</sup> Quijano Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” (mimeo).

periodo de la conquista.<sup>402</sup> Posteriormente la clasificación en torno a su lugar como fuerza de trabajo, esto es, como clase social inició claramente con la esclavitud, también atada al problema de la racialización. Queda asentado así el horizonte discursivo en el que se mueve, con variantes y matices, por supuesto, la obra de Dussel y de las diversas formas de “de-colonialismo” o “pos-colonialismo”.

Queda asentada una crítica a la modernidad capitalista desde el horizonte que imbrica a ambas, sobre la base de una gestión de la fuerza de trabajo y de un horizonte de clasificación societal desplegado sobre la base de un patrón de poder mundial, entiéndase, mercado mundial. La modernidad es para ellos, colonial por definición. No sólo en el ámbito político-militar, donde parece estar muy claro. Sino ante todo en el epistemológico. Esto es, todo el horizonte que se percibe como emancipador de la modernidad, no haría sino reforzar el sistema de clasificación social desplegado desde el siglo XVI. De aquí se abreva para pensar otra estrategia para asir América Latina y su lugar en la historia. No será casual que estos pensadores renuncien a la propia nomenclatura de “América Latina” por considerarla una invención, un resabio de la herida colonial y opten por otras figuras, como la de Abya-Yala. Es por eso que realizan también una crítica y ruptura de la tradición que denominan “latinoamericanista”, que estaría anclada en presupuestos modernos. Toda la reflexión que conocemos como “filosofía de la liberación” o desde otro horizonte “nuestroamericanismo” sería para casi todos estos autores un horizonte a superar, incapaz de dar respuesta a los problemas que plantea lo colonial.

Sin duda hasta este momento es complicado proponer una síntesis entre estas dos estrategias de leer la historia y el presente del continente. Tal pareciera que el proyecto que va del Barroco al mestizaje y pone su centro en el siglo XVII es francamente incompatible con el que ve en el siglo XVI el centro de la disputa de la modernidad en su dimensión colonial. Echeverría desplazando el problema de la modernidad al de la revolución técnica en el siglo XI o XII eludiendo la constitución colonial de la modernidad (esto sería secundario) permitiéndole pasar

---

<sup>402</sup> Lipschutz Alejandro, *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI, 1975.

a considerar la forma efectiva del despliegue de la modernidad en lo que luego será América, en tanto extensión de Europa a través del mestizaje, en el siglo XVII. Para quien ve la modernidad nacer en el siglo XVI el problema colonial es central, el lugar de América es fundamental y los constructos socio culturales de la técnica y el mestizaje serán producto de este hecho.

Creo que los aportes de Rivera Cusicanqui a propósito del “mestizaje colonial” ayudan si no a resolver un tema, si a problematizarlo y permitir observar distintos puntos de vista. Me refiero que en el extremo de ambos polos descritos arriba (o en la metáfora de Mignolo, las aceras en donde se encuentran parados ambos referentes) habría que matizar recurriendo a los discursos situados. Tanto el mestizaje como la colonialidad son dos procesos que existen, más allá del énfasis que se le ponga a uno o a otro. O más bien el énfasis está dado por la experiencia local. Me parece que, como dice Millán, la estrategia cognoscitiva que permite acercarse y formular el “ethos barroco” se debe a ese “momento catastrófico que implicó la desaparición de los referentes simbólicos de las culturas prehispánicas, del mundo indígena”,<sup>403</sup> mientras que en el caso andino, donde además del mestizaje al que refiere Echeverría con el “ethos” encontramos una muy dura resistencia indígena, llena de historias ocultas, de rebeliones aplastadas a sangre y fuego, y en donde los referentes de la cultura no desaparecieron del todo y no tuvieron que buscar estrategias y simbólicismos tan claros del mestizaje (como la Virgen de Guadalupe) para preservar sus tradiciones, es que en estas sociedades ancla el mestizaje colonial como forma narrativa de la discriminación, la violencia y el poder. Justo ahí en donde no desapareció el sustrato civilizatorio ni este tuvo que refugiarse en otra forma de presentarse o actualizarse. Por eso la divergencia suele ser tan grande. Para Bolívar Echeverría la estrategia del mestizaje sería derrotada por las reformas borbónicas y posteriormente por la fundación de “empresas estatales” comandadas por elementos criollos. Algo similar ve Cusicanqui, aunque la

---

<sup>403</sup> Millán Mágina, “El Ethos Barroco y los asideros de una modernidad alternativa”, en Oliva Carlos, Fuentes Diana y Venegas Isaac (comp), *Crítica e interpretación...*, p. 288.

fundación del Estado (acontecida con la independencia) reposa sobre la derrota de la rebelión indígena y la alianza criollo-mestiza. Está claro que ninguno de los dos autores, ni ninguna de las dos formas de asediar la modernidad en América Latina están pensando en el mestizo blanqueado, sino ante todo como dice Bolívar Echeverría en el “mestizo monstruoso”<sup>404</sup> que se da en los niveles bajos de la sociedad; lo cual en realidad engarza las discusiones que aquí presentamos.

No están tan separadas. No se trata de esos mestizos blanqueados, que Echeverría no considera sino como criollos y Rivera, de igual forma, ni aquellos que ante la posibilidad de ser “blanqueados” físicamente, fueron “europeizados” culturalmente, a decir de Quijano.<sup>405</sup> El término mestizaje carga con la problemática, sin duda, de estar atrapado en un discurso homogeneizador y homogeneizante que viene desde los Estados (en unos casos muy tardíamente). Mestizaje colonial o mestizo monstruoso refiere a una misma posición, aunque en contextos diversos. Me parece que ambas estrategias interpretativas son válidas, pues responden a contextos de enunciación diversos. Una no desplaza a la otra, sino que contribuyen precisamente a entender el crisol en el que se desarrolla la historia. Si bien hasta aquí un poco de eclecticismo y pluralidad epistémica puede circular, también hay límites.

El problema político es lo que diferencia a ambas posturas. La estrategia argumentativa que se inclina por el “ethos barroco” claramente ve la necesidad de re-configurar la modernidad. Avanza hacia una modernidad alternativa. Esto es así porque el “ethos barroco” permitió efectivamente disponer de un “anclaje” de otra modernidad: es posible que en términos de la utilización de la técnica y del modo que ésta reconfiguró la reproducción social se avanza por formas de socialización que no refieren a las mercantiles. Es por eso que hay un anclaje a una modernidad alternativa: no sólo por los sujetos que estuvieron involucrados en

---

<sup>404</sup> Echeverría Bolívar, *Blanquitud y modernidad...*

<sup>405</sup> Quijano Aníbal, “El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina”, en Jaúregui Carlos y Moraña Mabel (comp); *Colonialidad y crítica*, México, UDLA, 2008, p.311.

aquella aventura, sino por su contenido. Y el contenido refiere a una técnica lúdica, esto es, que no avasalla al ser humano y por una organización de la reproducción social que apuntaba al trabajo comunitario y a los valores de uso y no al incremento incesante del valor. En cambio la estrategia política de la opción de-colonial tiende a una radicalidad mayor. Según Mignolo,<sup>406</sup> por ejemplo, en la obra de Cusicanqui no habría *modernidades alternativas*, pues ellas serían formas diversas de expansión de los dispositivos coloniales. Dussel mismo apostaría por una “trans-modernidad”, cuestión que trataremos en las conclusiones. Esto es, por una superación total de la modernidad: destrucción del mito opresor, pero preservación de su contenido liberador, pero avanzando más allá de los marcos interpretativos, conceptuales, científicos y de la organización social que ha legado la “modernidad realmente existente”.

Desde mi punto de vista estamos ante dos estrategias políticas diversas que difícilmente pueden encontrar punto medio o síntesis. La del giro de-colonial (Dussel incluido) que apostaría por superar la modernidad en su versión eurocentrada, pero recogiendo de ella lo mejor y lo más útil, rescate de la razón histórica sobre la razón instrumental, diría Quijano<sup>407</sup>. Y la de la(s) modernidad(es) alternativa(s) que apostaría a modificar la forma que le da por contenido a la moderna, esto es, ante todo, la búsqueda de pasar de esta técnica sádica capitalista a una técnica lúdica. El reto de quienes están esforzándose por conjugar la crítica de la sociedad moderna desde el discurso de la de-colonialidad pero también apuntan a salvar a la modernidad en su dimensión emancipatoria (léase técnica que supere la escasez, pero que no avasalle las fuentes de la riqueza) está aún construyéndose y todavía hay mucho por esclarecer.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Mignolo Walter, “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui” en Berenzon Boris y Calderón Georgina, *Voces de la historiografía para una traza de América*, UMSNH, 2007, p.149.

<sup>407</sup> Quijano Aníbal, “Otra noción de lo público,…”

<sup>408</sup> Así leo el texto de Millán Mágina, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, en *Andamios*, Vol. 8, Núm. 17, 2011, pp. 11-36.

#### 4.-...y teorizar la política.

La esperanza es la esperanza  
convertida en ley  
de los pueblos,  
el pueblo convertido en ley  
y la esperanza en Gobierno.

La esperanza es un Estado  
de muchachas escribiendo  
un plan quinquenal de niños  
y una constitución del soneto.  
Pedro Mir

Hemos llegado al apartado final. Nuestros autores, con una intensidad diversa y con objetivos también diversos se enfrascaron en un esfuerzo común, aunque no ciertamente compartido: leyeron *El Capital* de Marx, pero lo leyeron a partir de la conciencia de su localización histórico-temporal, esto es, la cultura y temporalidad moderna y problematizaron a partir de dicho horizonte al propio Marx. Sin embargo es preciso aclarar que así como leyeron a Marx de una manera particular y concibieron el horizonte moderno desde posiciones teóricas y epistemológicas diversas, también llegan a conclusiones políticas muy diversas, pues ponen énfasis distintos, particularmente para detectar la contradicción “fundante” de todo el complejo antagónico que se despliega en la historia. Tendremos entonces, de manera expositiva y problematizadora, el primer problema que refiere al énfasis de Bolívar Echeverría sobre la dimensión de la cultura, entendida ésta como cultura política; posteriormente me detendré en el momento político estatal, con Dussel, pero tratando de ir más allá de él. Finalmente nos detendremos en el momento que considero más importante, y que comparece ante nuestros ojos como momento o potencializador de construcción hegemónica que se viene produciendo en América Latina y que puede significar apertura como horizonte de época.

#### 4.1. La cultura política moderna

Bolívar Echeverría destinó gran parte de su actividad intelectual en los años noventa a redondear una formulación sobre la consistencia de lo que comenzó a nombrar como la “cultura política moderna”. Aunque es perceptible un cambio de línea de investigación en su obra, también es perfectamente coherente sugerir un hilo de continuidad entre su formulación del “discurso crítico de Marx” con lo que expondremos a continuación, el ámbito de la cultura política. Se trata de un triple movimiento donde encontramos por un lado al valor de uso como el eje central de una discusión que tendrá un segundo despliegue en la problematización de la modernidad como sustancia que deviene en una configuración específica y dicha “figura” de la modernidad se expresa en la forma de su cultura política. La soberanía sobre la forma, la manera concreta y específica en que se desenvuelve la cultura política es central para Echeverría, a lo largo de su obra más temprana toma el nombre de valor de uso, posteriormente explora el sentido de la forma en sus investigaciones sobre la modernidad y sus formas de vivirla. Es en la forma así sea espontánea, no necesariamente reflexiva, del valor de uso (de lo *vívido* como diría Lefebvre) en donde se juega la posibilidad de un horizonte no capitalista. La política es este sentido que apuntamos podría ser bien encuadrada en las formas variables de la disputa por la forma: en cómo disputamos formas de dotarnos de socialidad.

En su obra encontraremos además del tema tratado directamente sobre esta dimensión, otras subsidiarias o que la componen en su especificidad epocal. Nos referimos al problema de la revolución, del “ethos romántico”, de la enajenación del sujeto (o de su politicidad natural), la distinción entre “lo político y la política” y finalmente a su radical crítica del Estado moderno. Justamente en las discusiones en torno a la presentación de Echeverría en el *Seminario sobre la Modernidad*, uno de los increpadores más lúcidos de Echeverría, hacía mención a que en su exposición sobre la modernidad nunca apareció el tema del Estado de manera verdaderamente consistente. Esta crítica hecha al planteamiento sobre la modernidad me parece fundamental para problematizar realmente la temática de

la cultura política tal como nuestro autor la entiende. Aunque aquel interrogador parte de un desconocimiento de los lugares específicos donde el autor ha realizado una reflexión al respecto, es perfectamente coherente plantearlo como una laguna en el corpus central de la reflexión sobre la modernidad. Desde mi punto de vista, en toda la obra de Echeverría, los problemas que se articularán en torno a la “cultura política moderna” son los más discutibles y que pueden problematizarse de manera crítica, estos incluirían por supuesto la presencia de Sartre, la relación con los objetos prácticos, así como los entes políticos. Todo esto genera una posibilidad de riqueza de conceptos y de una concepción que pocos marxistas desarrollaron.

Ante este panorama, podemos comenzar exponiendo lo que significa la “cultura política” para Echeverría, quien se lo pregunta sin mediaciones

¿Qué podemos entender por “cultura política”? Dicho rápidamente, “cultura política” sería la manera peculiar que tiene una sociedad concreta de institucionalizar lo político en calidad de política. Sería el modo que ella tiene de mantener activa, en medio de la vida cotidiana, una función que sólo asume o actualiza propiamente en los momentos extraordinarios --sean ellos revolucionarios o catastróficos-- en los que re-constituye o vuelve a fundar la forma de su propia socialidad, en los que re-define su identidad. La política es la prolongación o permanencia de lo extraordinario o creativo junto a lo rutinario o repetitivo dentro de la vida ordinaria.<sup>409</sup>

Para Bolívar Echeverría lo que posibilita la definición de lo que es la “cultura política” es precisamente lo que ha entrado en una severa crisis con el advenimiento del neoliberalismo, que en realidad no sería sino la expresión de la política del capital en una época de la razón cínica. La “vuelta de siglo” ha demostrado que la cultura política moderna, cuyo comportamiento siempre tuvo el sino de ser profundamente “humanista”, en el sentido de que trató de “dar forma” a toda figura de la socialidad desde el presupuesto de que se cumplía un *telos*, ha entrado en crisis. La crisis de la cultura política moderna quedará plasmada

---

<sup>409</sup> Echeverría, “La clave barroca de la modernidad”, disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

entonces a finales del siglo XX y estaríamos viviendo en ella: “El “realismo de la cultura política moderna”, su capacidad de “traducir” la positividad de la “vida” del capital al plano de actividad cotidiana y racional de los individuos sociales, se cumple mediante la construcción de un complejo mítico que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia”.<sup>410</sup> El motivo de esta crisis es claro para Echeverría: todas sus articulaciones, sus formas y concreciones institucionales (instituyentes o constituyentes) responden de alguna u otra forma al marco histórico en el que están inmersas: la modernidad en su configuración<sup>411</sup> capitalista. Los mitos de la revolución, la democracia y “la nación de Estado”, como todo mito de la era moderna y la época capitalista: “trabaja en su caso sobre la experiencia básica de la vida social moderna, es decir, sobre la existencia del mercado como locus privilegiado de la socialización.”<sup>412</sup> Respecto a la noción de “nación de Estado” habría que apuntar que es una de las figuras que Echeverría utiliza para referirse al proceso que involucra la constitución cultural única, mediada siempre por la lógica del valor. A la “nación de Estado” Echeverría siempre contrapondrá la “nación natural”. La primera es un artificio de la socialidad regida por el valor, mientras que la segunda apuntaría a captar los diversos momentos que tiene la reproducción concreta de la vida. En la cultura política moderna la primera invisibiliza a la(s) segunda(s), que son, por definición, plurales y múltiples. Esta distinción es fundamental dentro del corpus de su obra, particularmente la que refiere a la teorización política.

---

<sup>410</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 43.

<sup>411</sup> Sobre la figura o con-figuración: “configuración” es una forma en la que Echeverría destaca los distintos momentos del análisis de la modernidad. Esto le permite distinguir las formas históricas concretas de las históricamente potenciales. Recordemos que en Echeverría la modernidad es una “sustancia” que siempre deviene en formas concretas. A ese devenir le podemos nombrar “figura”. Es sobre las figuras sobre lo que historizamos, sin que la modernidad deje de ser sustancia.

<sup>412</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones....* p. 43.

Convendrá entonces detenerse brevemente, para entender el planteamiento de la cultura política, en estos tres elementos que son los fundamentales. Aunque Echeverría los enuncia en un orden (revolución, nación, democracia) me gustaría, para los fines de la exposición y la discusión, comenzar por el problema de la democracia, continuar con el de la nación y proseguir finalmente con el de la revolución como el punto más problemático de todos ellos, al menos en la forma en la que lo trata nuestro autor.

Bolívar Echeverría asume, sin discusión, que existe un mito democrático, de corte liberal-burgués. No hay mayor discusión a este respecto. Si ha definido que hay tres dimensiones de la cultura política que operan de forma mítica, en tanto que se formulan desde la socialidad puesta por el circuito de la valorización mercantil-capitalista, no puede existir lugar para “otras democracias”, ni para volver más democrática la forma procedimental de tipo liberal. La mítica democracia que opera sobre el mercado, dentro de la cultura política moderna y más allá de sus especificidades locales, es, por supuesto, la democracia liberal representativa, como un todo en el que se subsumen las formas particulares (sería indiferente que se trate de formas presidenciales o parlamentarias) de gobernar. Bolívar Echeverría no trata de salvar a la democracia liberal como “potencialmente” subversiva o que habría que ser despojada de sus ataduras mercantiles para poder expresarse con radicalidad. Poniendo atención en los tres mitos que para Echeverría operan en la cultura política moderna, aquellos que son considerados universales por el pensamiento de la Europa central desde la revolución francesa. No hay, y esto es importante señalarlo, un énfasis en Echeverría por comparar el mito democrático con “la verdadera democracia” que pudo expresarse en la Atenas antigua, en las ciudades Estado italianas, en las reuniones de propietarios en la revolución norteamericana,<sup>413</sup> ni ningún otro ejemplo de *buen* liberalismo, ni tampoco de supuesta utilización plena por parte del capital, de estos instrumentos “universales” que Occidente habría legado. Este,

---

<sup>413</sup> Held David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1993.

sin duda, es un punto de mucha radicalidad que habría que conservar en perspectiva para diferenciar su pensamiento y sus consecuencias, de tantas otras concepciones que circulan en el medio y acuden en rescate de formas liberales que aspirarían a no ser instrumentalizadas.

El mito democrático descansa sobre el presupuesto de la soberanía total por parte de la comunidad política que ha devenido Estado, ya puesta en cuestión desde diversas perspectivas.<sup>414</sup> Y es precisamente esta dimensión la que será criticada por Echeverría. Atrás del mito de la democracia en la cultura política moderna lo que se esconde en realidad es el funcionamiento de la “vieja teoría de la enajenación” de Marx. El presupuesto de Echeverría es que:

Existiría un conglomerado específicamente moderno de poder extra político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad; y de intervenir en él con sus ordenamiento básicos; se trataría del poder que resulta del valor de la mercancía capitalista en tanto que “sujeto automático”.<sup>415</sup>

Como se puede notar la crítica de Echeverría es devastadora: no habría posibilidad de conformar ningún tipo de voluntad política ni de afirmarla, sea ésta por la vía de la democracia liberal en la versión de una comunidad expresada como ciudadanía, pero tampoco de una clase social organizada y con un proyecto propio que asumiera una pretensión de universalidad, como lo pretendió el comunismo. La razón es simple: la modernidad al asumir su forma capitalista: “vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo”<sup>416</sup>. Borrada la capacidad política de la comunidad arcaica, la “comunidad” ha devenido sociedad

---

<sup>414</sup> Bauman Zigmunt, *La globalización: consecuencias humanas*, México, FCE, 2003, habla de cómo el “tripode” de la soberanía en su dimensión militar, cultural y económica está roto, pp. 82-84.

<sup>415</sup> Echeverría Bolívar, *Las Ilusiones...*, p. 52.

<sup>416</sup> *Ibid*, p. 179

compuesta por individuos privatizados y atomizados cuya relación no es orgánica sino exterior, ha quedado imposibilitada de ejercer cualquier tipo de politicidad, o sea, de expresarse como voluntad política más allá del mecanismo mercantil.

La voluntad política que surge de la ciudadanía y sus proyectos o de las clases sociales sería una voluntad que siempre estará al margen del proyecto de valorización del valor. Cobrará relevancia o tendrá espacio dentro del juego democrático mientras favorezca al pseudo-sujeto valor. La voluntad política, para Echeverría, debería de jugarse en la “autarquía” del sujeto, esto es, en su posibilidad de ejercer la libertad en condiciones de escasez relativa. La voluntad política no se ha jugado en el plano de la relación producción/consumo, sino más bien en el de la “sociedad política y el estado”, limitando la posibilidad crítica: “...el valor de la mercancía capitalista ha usurpado a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde dónde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción...”<sup>417</sup>. Aquí se juega el elemento fundamental del paso de la forma social-natural a la forma valor, del predominio del valor de uso al valor: no hay más facultad política de decidir sobre la realización de su forma identitaria (la producción/consumo del valor de uso) pues ha sido “cosificada o enajenada en el valor que se valoriza”<sup>418</sup>. Lo que acontecerá es que toda voluntad política, esto es, todo querer “dar forma” a la socialidad o mejor dicho al conjunto de las relaciones sociales de los seres humanos se verá atrapada por el mecanismo de la circulación mercantil que vendrá a presentarse como cargado de poder bajo las figuras cósicas de valor y capital. El sujeto es enajenado, su voluntad no desaparece, por supuesto, sino que tiene una “paralización”, entregando las decisiones políticas “al puro juego del azar”,<sup>419</sup> esto es, del valor en el mercado. No hay posibilidad de socialidad ahí donde todos los mecanismos que afectan al

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>418</sup> Echeverría Bolívar, *Definición...*, p. 265.

<sup>419</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta...*, p. 145.

conjunto de la vida social están siempre mediados por la forma mercantil-capitalista.

Es justamente en este momento cuando comienza a operar una doble reducción al seno del mito democrático de la cultura política moderna. Al verse constreñida, enajenada, al impedir o paralizar las actitudes afirmativas del sujeto y de la comunidad política, opera en la cultura política de la modernidad implantada la reduccionista idea de que la política está ligada únicamente al plano estatal. Del plano de la enajenación del sujeto, tenemos que pasar al del Estado. La enajenación de la politicidad natural del sujeto es arropada por el valor que se valoriza. El mercado se erige como el sujeto que toma las decisiones sobre las relaciones sociales (la socialidad en su conjunto), pero no lo hace nunca directamente, ni inmediatamente. Tiene que existir una mediación. Esa mediación existe para colocar a una entidad que resguardaría la soberanía del sujeto y de la comunidad: el Estado.

El prejuicio que afirma “no hay más política que la estatal conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por “cultura política”. La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetividad comunitaria con la sujetividad del capital, pierde su sentido esencial, al apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismos de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración.<sup>420</sup>

Quien realiza la enajenación del sujeto no es directamente el mercado, sino el Estado que se presenta como una doble representación: la del capital, siendo el Estado sólo una “forma aparente”, independiente, y se vuelve representante de la comunidad. Echeverría, como René Zavaleta en su momento, tiene la idea de la “formación aparente” que manifieste los intereses de una comunidad disgregada y atomizada como idénticos a los de la acumulación de capital, pues ha sido refuncionalizada por esta forma específica de la lógica de la reproducción de la

---

<sup>420</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso...*, p.83.

vida.<sup>421</sup> En realidad lo que tenemos frente a nosotros es al Estado como “parte de la abstracción real que la forma valor implica”.<sup>422</sup>

Dentro de la argumentación de Echeverría a propósito de la “cultura política moderna” tenemos como pilar indiscutido el proceso que ha de producir la subjetividad enajenada: de la pérdida casi completa de la capacidad de darle forma a la socialidad, esto es de hacerlo en libertad. Es muy interesante observar cómo Echeverría recurre al “joven Marx”, para afrontar el problema de lo político. Efectivamente, lo político como un elemento definitorio de lo humano, en tanto dimensión que pretende, mediante el acuerdo y la discusión, dar forma a la sociedad, queda atrapado en el reducido marco de “la política”. La “política” es aquí entendida entonces como la dimensión de la subjetividad y la socialidad en el marco estatal, de la mediación, de la concreción de las formas enajenadas y aparentes. Pero lo estatal es transfiguración de la comunidad, es nación-de-Estado aparente. Es en realidad derivación (política) de las formas del valor. Por eso elegimos iniciar por lo que nuestro autor considera un mito, el de la democracia, para de ahí engarzar hacia el otro mito, el del Estado-nación.

Desde su primer acercamiento a la obra de Marx, Bolívar Echeverría incursionó en el problema de la nación y del Estado. Encontró que existía una imposibilidad de derivar inmediatamente de *El Capital* el problema de la nación y del Estado; sin embargo, era posible hacer una reflexión más amplia sobre el estado de suspensión de la soberanía del sujeto social (entiéndase por ello una comunidad disgregada) que implicaba, como hemos visto, leer desde el Marx de 1844 el problema de la politicidad del “dar forma” a las relaciones sociales. Toda socialidad implica una politicidad y esta ha sido enajenada al sujeto social (comunitario) por parte del valor (mercantil). Para Echeverría en el discurso

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>422</sup> Tischler Sergio, “Subjetividad y forma valor. Una aproximación al tema de la subjetividad moderna como relación social y ruptura” en *Conflicto, violencia y teoría social*, BUAP-UIA, México, 2001, p.88.

marxista no existiría otra dimensión que no fuera la de la crítica a este estado de suspensión, a esa condición de parálisis, a esta predominancia de lo “económico” sobre lo político, esto es, del valor sobre el valor de uso identificados el primero con la enajenación del sujeto y el segundo con la plenitud de la soberanía del sujeto. El mito democrático que ha criticado –y hemos expuesto arriba- tiene como deriva el cómo la nación-de-Estado se ha conformado en esta comunidad de propietarios disgregados y atomizados.

Resulta muy interesante –sobre todo por el contraste- resaltar las diferencias sustanciales que Echeverría tendría con el marxismo crítico de su época, puesto en boga a través de distintos mecanismos discursivos de las disciplinas sociales. Nos referimos a aquellas sociologías o teorías políticas del Estado y del poder que aparecieron con fuerza en los años sesenta y setenta del siglo XX, al calor de la tan debatida “autonomía relativa del Estado” encabezada por Poulantzas, seguida de una cierta re-lectura (o descubrimiento de Gramsci) o protagonizada también por Ralph Miliband, con quien el marxista griego sostendría un acalorado e interesante debate. Los conceptos de instrumentalización del Estado, de autonomía relativa o el tema de la burocratización aparecían y ganaban mucho espacio en el discurso crítico marxista. Otros optaron por buscar directamente en Marx no ya el pensamiento “crítico de la economía”, sino crítico de la política. En este tenor pueden leerse claramente importantes trabajos como el de John Maguire, Etienne Balibar, Shlomo Avineri, Harl Draper, David Fernbach, Giacomo Marramao, por mencionar sólo los más conocidos dentro de la tradición del “marxismo occidental”. No cabe duda que la mayoría de estos trabajos buscaba traer a Marx a la lucha política de manera inmediata y pronunciarse por el ámbito de lo político-estatal, espacio que se aducía, era faltante en el discurso clásico marxista. No se trataba de un ejercicio estéril o sin sentido, al contrario, se encontró en un horizonte de sentido de lo que Lukács entendía como “la actualidad de la revolución”. Estos trabajos buscaban poner a Marx de acuerdo con los cambios operados en la segunda pos-guerra europea, había que dar una respuesta y los autores señalados y muchos otros también,

buscaron re-actualizar el discurso de Marx a las condiciones de un potente acuerdo entre sectores del proletariado europeo y un aparentemente poderoso Estado de bienestar.

Bolívar Echeverría, quien conoce estos trabajos, sin embargo se distancia radicalmente de ellos. Encuentra que la discusión sobre la nación y el Estado no ha partido de considerar el proceso de enajenación del sujeto y que la práctica política de los revolucionarios tampoco ha considerado este punto, que él considera como el verdadero articulador de las formas fetichistas. Por eso, si se quiere hablar de la nación-de-Estado con Marx, afirmando el carácter crítico de su discurso, parte de que dicha discursividad “es crítica de la presencia reprimida, práctica y teórica, que la politicidad propia del proceso de reproducción social tiene bajo la forma sustitutiva de “politicidad”<sup>423</sup> de la mercancía-capital”.<sup>424</sup> De esta manera, lo que explicará Echeverría es que en la modernidad lo que tendremos como esencia o fundamento de cualquier posible consideración de “Nación” es precisamente el proceso concreto de producción y disfrute de los valores de uso como expresión del mundo cualitativo y de la singularidad concreta. Si este proceso de producción/consumo de valores de uso ha sido señalado en los *Grundrisse* por Marx como un proceso que atraviesa toda la historia humana, su concreción en términos geográficos, étnicos e históricos resguardaría el elemento sustancial para cualquier consideración de la “Nación” natural. Por “Nación” entendemos la coordinación del trabajo social en pleno, una fuerza productiva como dice René Zavaleta retomando a Marx, pues posibilita que los sujetos, individuos y comunidades cooperen en el proceso de reproducción de su propia sociabilidad. Sin embargo esto, que es algo que se mira con mayor claridad a partir de la modernidad, sucede de una manera transfigurada: “La sustancia de la

---

<sup>423</sup> Echeverría suele colocar entrecomillado cuando refiere a la politicidad. Me parece que lo usa para diferenciarlo de las con-figuraciones concretas de la politicidad que son, sin entrecomillado, las que corresponden a una forma fetichista de esta.

<sup>424</sup> Echeverría Bolívar, *Discurso Crítico....*, p. 184.

nación, como peculiaridad de la historia de un comportamiento productivo y consumtivo particular, se convierte en una sustancia nacional configurada, a pesar suyo, como Nación establecida por el capital”<sup>425</sup>. El problema es que la Nación, entendida como fuerza productiva, plena en la modernidad, sólo se puede dar con la unificación de la forma mercantil-capitalista. Por eso Zavaleta Mercado nos recordaba en sus aportaciones teóricas el *continuum* que seguía del mercado a la nación, de este al Estado como mediador ante el mercado mundial.

La nación, en Zavaleta como en Echeverría, recaería siempre sobre la unificación del mercado “interno”, entendiéndose por este la cooperación involuntaria y azarosa de los propietarios privados. Sin embargo, a diferencia de Zavaleta, Echeverría optará por considerar que el paso siguiente de la lógica del argumento, esto es la forma estado, es y será siempre en realidad una determinada configuración de los lazos entre concentraciones diferenciadas de capital, entonces una “empresa estatal”:

Visto así, como cooperación de todo un conglomerado de propietarios privados de “personificaciones” de intereses mercantiles, el desarrollo de la “vida” del fetiche capitalista –la marcha de la acumulación del capital sustentada en el progreso cuantitativo y en un cierto tipo de variación cualitativa de un cuerpo concreto de mercancías- adquiere la presencia real de una empresa histórica<sup>426</sup>

Lo que tenemos, entonces, por resultado es la re-socialización de todos los propietarios privados, sean estos capitalistas o sean no capitalistas (o sea, los dueños de nada más que su fuerza de trabajo). Lo que se traduce para Echeverría en la construcción de una “empresa nacional”. Pocas reflexiones tienen al Estado como una “empresa”, particularmente en aquella época donde el desarrollo teórico tomó otras derivas. Para Zavaleta el Estado es “síntesis de la sociedad”, siguiendo a Lenin; para Poulantzas era un momento de cruce entre relaciones sociales; para otros el Estado era un aparato de aparatos, como en Althusser. Así la reflexión

---

<sup>425</sup> Echeverría Bolívar, *Discurso crítico...*, p. 188.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 191.

como “empresa” nos pone en una situación muy distinta. ¿Qué alcances y significado guarda el que Echeverría defina al Estado como una empresa histórica propia de la modernidad en su configuración capitalista?

Extendiendo la definición, dice Echeverría:

En sentido riguroso, desde la perspectiva de la crítica de la economía política, sólo a esta peculiar empresa histórica le corresponde el nombre de Estado moderno. Más que una institución consolidada o un aparato estable de dominio, éste es el proceso incesante mediante el cual la institucionalización y la dominación generada por la sociedad mercantil, civil o burguesa adoptan y rechazan las diferentes versiones posibles que se adecuan a su función. La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que sobre el territorio común de sus propiedades, organizan todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consumtivos de acuerdo a un proyecto y una finalidad peculiares; actividad que defiende violentamente tal organización contra sectores no integrables de la misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales concurrentes que se le oponen desde el exterior.<sup>427</sup>

Este segmento de la reflexión de Echeverría me parece fundamental citarlo en extenso. Se trata de uno de sus planteamientos más radicales sobre el problema de la conformación del Estado. De cómo se pueden hacer coincidir intereses propiamente de los conglomerados capitalistas y de los pobladores gregarios no-capitalistas, sobre la premisa de que esta es una sociedad ordenada mediante la propiedad privada. Al ser todos propietarios diferenciados, dispersos, cuya cooperación no es orgánica sino exterior, el recurso del Estado como un artificio se vuelve imprescindible. En la descripción de la modernidad capitalista Echeverría coloca en un lugar no tan central al Estado como fenómeno político. Por ello la división de poderes, la forma constitucional del Estado y otros matices del modo de aparecer de la empresa estatal son relativizadas e incluso carecen de sentido para un discurso crítico. El discurso crítico no se detendría en la comprensión del dominio ni tampoco en la comprensión de la obtención de las formas del consenso (como sería a partir de Gramsci), ni tampoco de cómo el

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

Estado moderno adopta una forma acabada como regulador ante las formas cambiantes del modelo de acumulación (Hirsch). Echeverría piensa el Estado capitalista y su Nación a partir de la forma de socialización que representa y en cuanto “empresa” histórica aparecerá como la salvaguarda de ese *locus* concreto de socialización mercantil: el territorio con sus fronteras delimitadas. Lo que se opera entonces es que: “La empresa estatal es, a su tiempo, autoafirmación de la mercancía-capital y conversión sistemática de la sustancia nacional en Nación-de-Estado”,<sup>428</sup> por tanto, aquella fuerza productiva que es la nación, también es subordinada de manera capitalista. El artificio técnico que representará el Estado en tanto argamasa de posibilidades de obtención de control y subordinación ideológica de los ciudadanos, con sus constituciones, sus leyes, en fin, su “historia-nacional” no será sino una forma de la técnica también subordinada al proceso de valorización del valor.

Hasta este momento hemos hecho referencia solamente a los trabajos donde Echeverría aborda el problema de la nación y del Estado en el discurso de la crítica de la economía política. De su modo tan peculiar de enlazar el discurso de Marx con el problema de la nación entendida como “natural” y de la nación-de-Estado. Sin embargo, cuando profundice su investigación en torno al problema de la modernidad en su configuración capitalista no dejará de considerar que el Estado y la nación que de este se desprende son formas históricas similares a la “empresa”. En un segundo momento, la nación ya no será el resultado de una cooperación de los productores privados de manera “social-natural”, sino será considerada ya plenamente como absorbida y subordinada al capital.

Entidad de consistencia artificial, la nación moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-

---

<sup>428</sup> Ibid, p. 193.

económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial<sup>429</sup>

Si el mercado mundial es la expansión de las relaciones mercantil-capitalistas ya no sólo en el ámbito del mundo de la vida, sino en la totalidad del planeta y de los artificios técnicos, los “sujetos” que actúan en él no podrían ser sino expresiones de las formas de valor. Dichos sujetos serían no empresas particulares, sino aquellas que logran el monopolio (y aquí parecería asomarse la conocida tesis de Max Weber) no de disposición de la fuerza, sino del control de los mecanismos de distribución y socialización, esto es, de los mecanismos resorte de lo mercantil. El monopolio que aparece en Weber como uso de la violencia, en Echeverría aparecerá como el monopolio legítimo del establecimiento de determinadas formas de lo mercantil-capitalista, esto es, del mercado nacional específico. Cada mercado nacional sería distinto y variable, dependiendo de la fortaleza o debilidad de ese monopolio, vuelto empresa estatal. Si en Echeverría no existe como tal una entrada específicamente teórica sobre los problemas del “centro” o la “periferia”, al menos no con esa terminología, es claro que no todas las empresas estatales que concurren en el mercado mundial son simétricas, así sea por el hecho de cómo se da la articulación de la “empresa estatal” moderna en un sentido de historia de larga duración y que arrastra el sentido de su sistematización: “La nación moderna se constituye a partir tanto de las “naciones naturales” del pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil...”<sup>430</sup>.

Las reflexiones de Echeverría se radicalizarán en este sentido. La nación-de-Estado deja de tener por referente la “nación natural”, como le llama Echeverría. Pasa de ser fuerza productiva de la comunidad orgánica a ser fuerza productiva del capital. Esto parece haberlo orillado a ser más puntual en su

---

<sup>429</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 45.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 45.

reflexión sobre el Estado. La reflexión del Estado, insisto, no está ausente del planteamiento de la modernidad en Echeverría, sin embargo no ocupa, ni cercanamente el lugar “estatalocéntrico” que se le confiere en otras reflexiones, críticas o propias de la sociología burguesa. Esto lo obliga en principio a considerar que el Estado es una necesidad del dominio del valor sobre el valor de uso: “Las condiciones históricas reales en las que ha debido cumplirse esta “subsunción” o subordinación de la vida natural de la sociedad a la “vida” del capital han llevado a que en su cumplimiento se generen fenómenos sociales y políticos muy particulares, entre ellos, sobre todo, el Estado nacional moderno”.<sup>431</sup> No hay una falta de reflexión sobre el Estado, sin embargo, no tiene el lugar que para otras vertientes del marxismo ha tenido. Tampoco para aquellas que se enmarcan en el proceso de la transformación del “estado de naturaleza” al “estado civil” propia de la Europa que va de lo mercantil a lo capitalista. Esta reflexión toma otro rumbo y de hecho acorrala al Estado a ser, como diría el *Manifiesto Comunista*, un comité de gestión de los intereses de la burguesía:

Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados y de que están dispuestos a aprovechar y compartir las ventajas comparativas que les tienen asegurado su dominio monopólico sobre una base “social natural” especialmente productiva<sup>432</sup>.

Lo que en otras teorizaciones aparece como la posibilidad de configuración de mediaciones de tipo hegemónicas o contra-hegemónicas, no aparece de esta manera con Echeverría. No habría posibilidad de mediación, ni de una hegemonía que no sea la del capital, esto es, de lucha por la contra-hegemonía. No hay espacio para resistir en el Estado. Este sería siempre, aún con sus canales de diversidad y sus “aparatos ideológicos”, Estado y comunidad aparente, en realidad comunidad desprendida del valor.

---

<sup>431</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de...*, pp. 146-147.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 147.

Sólo metamorfoseada en nación, sólo en tanto que sujeto ilusorio de la actividad del capital, la comunidad puede “entenderse” con éste, y éste puede ejercer realmente su acción de subsumirla. Convencida de que el Estado es una creación suya, la comunidad en figura de nación no hace sin embargo otra cosa que servir al impulso anónimo e irracional del Estado capitalista, necesitando un rostro y un sentido en apariencia humanos para funcionar adecuadamente<sup>433</sup>

La nación-de-Estado no sería otra cosa que artificios propios de una técnica monopolizada por “los señores de la renta” para poder comparecer en la arena de la competencia internacional, cual empresa moderna. El Estado no sería lugar, como tampoco lo es la empresa, para la confrontación política de sujetos concretos con sus proyectos. No es casual que en su conceptualización lo político como actividad plena del sujeto humano en su proceso de recomposición soberana de su socialidad se juegue “en torno a objetos aparentemente ajenos al de la política propiamente dicha”.<sup>434</sup> La política, entendida en su dimensión más inmediata, pertenecería o se mantendría en el reino de las apariencias. La política de los partidos, pero también la de los movimientos, la de los “maquiavelismos”, serían parte de esa dimensión intra-estatal, propia del juego de las apariencias. Toda esa forma de la política, dice Echeverría, por moverse en el nivel de la socialidad propia del Estado capitalista (la de la ciudadanía) terminará por identificar, invariablemente, las preocupaciones de la “comunidad” con las de la acumulación de capitales “de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás”.<sup>435</sup>

A partir de este momento podemos entonces relacionar el último de los temas, el del “mito de la revolución” que es, sin duda, el más problemático. Toda vez que hemos hecho un breve repaso de los planteamientos sobre la cultura política moderna en lo general y dos de sus sostenes, el de la democracia y el del Estado, podemos pasar al núcleo central de la problemática que expresa esta

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>434</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y...*, p. 135.

<sup>435</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso...*, p. 92.

parte de la teorización de Echeverría. El “mito” de la revolución sería el último de estos pilares significativos de la cultura política moderna. Entra directamente del problema del Estado, precisamente porque la revolución vendría a ser, o debería de ser, la ruptura con la política capturada por la forma valor al seno de la cultura política. Echeverría declara que toda la política burguesa o estatal puede resumirse bajo el nombre de “política económica”. Todo el “mito” de la revolución giraría en torno a la destrucción radical de la “política económica”. A esta la define como la “política de la sociedad mercantil”.<sup>436</sup>

¿En qué consistiría el “mito” de la revolución”? Echeverría lo planteará en dos sentidos. Uno atado a la revolución burguesa y otro ligado a la revolución comunista o proyecto emancipador comunista como alternativa a la modernidad capitalista. Me parece que en este punto Echeverría, en una consideración de conjunto de su obra, transformó algunas ideas en su forma de presentación, aunque no en su núcleo esencial. Comparte, como gran parte del marxismo crítico de aquella época, una gran desconfianza hacia Lenin y lo que este personaje significaría para la tradición política. Esto es entendible en el contexto de su formación alemana en donde para los marxistas Lenin es tenido más bien como un pleno dictador, mientras que Rosa Luxemburg –que Echeverría traducirá, editará y prologará ante el medio intelectual mexicano- será asumida como la marxista libertaria y crítica del espíritu totalitario ya presente en Lenin, y que antecedería al stalinismo como versión más radical de una degeneración autoritaria en la revolución. De alguna manera el “mito de la revolución” estará planteado como una continuación entre la revolución burguesa acaecida en 1789 y la lectura leninista de la revolución comunista, para después ser conceptualizado como una modalidad del “ethos romántico”.

Echeverría tiene una visión muy particular de lo “romántico”. Mientras que para uno de los principales historiadores del fenómeno se trata de una larga “odisea del espíritu alemán” que atraviesa varios siglos de historia y adquiere

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 15.

modalidades más diversas, que en el siglo XX se anclarían en las obras de Heidegger y se trasladarían hasta los planteamientos de los movimientos estudiantiles de 1968, como es el caso de la interpretación de Safranski, para otros el “romanticismo” es una de las críticas más radicales de la industrialización capitalista, una especie de proto-ecologismo radical al que no se le debe despachar pues encierra una veta rebelde, tal sería el caso de las consideraciones de Michael Löwy. La concepción del “romanticismo” no está atada a estos cánones, razón por la cual las disquisiciones a propósito del tema por parte de Roger Bartra no llegaron muy lejos en su vínculo con Echeverría.<sup>437</sup> Bartra muestra muchas variantes clásicas de cómo se ha entendido el romanticismo, pero no enlaza con el problema político que Echeverría desarrolla. El otro marxista que hay que mencionar a este respecto es Henri Lefebvre quien critica las versiones convencionales del romanticismo como una huida hacia el pasado, pero formula la necesidad de un “actitud romántica revolucionaria”.<sup>438</sup> La relación con el “ethos romántico” es más que las variantes que hemos mencionado, no se trata de una crítica a la Ilustración, ni un retorno a lo “natural” sin más. Más aún, como veremos, Echeverría enlaza por momentos el “ethos romántico” con la revolución comunista, como hará con el propio Marx: “somos uno con el mundo, la única manera de entenderlo es transformándolo. Al mismo tiempo que ésta es la frase del marxismo, éste es tal vez el mejor manifiesto del romanticismo, porque lo que éste propone sobre todo es “fundámonos con el mundo...”<sup>439</sup>

Para afirmar estos planteamientos y las tensiones inherentes, hay que sustentarlo con la precisión de los textos. Para Echeverría la cultura política moderna ha tenido como mito casi fundacional la posibilidad de una pretensión política de re-comenzar lo andado, de des-estructurar o des-construir la totalidad

---

<sup>437</sup> Bartra Roger, “Romanticismo y modernidad: variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría”, en Oliva Carlos, Fuentes Diana y Venegas Isaac, *Bolívar Echeverría: crítica...*

<sup>438</sup> Lefebvre Henri, *Hacia un romanticismo Revolucionario*, Buenos Aires Nueva visión, 2012.

<sup>439</sup> Echeverría Bolívar, *El materialismo de...* p.99.

para volver a articularla. Para re-comenzar siempre desde cero, desde la nada: “El mito que concibe los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro anterior...”<sup>440</sup>. Esta “Creación” estaría siempre expresada en la pretensión de la cultura política humanista, que ha entrado en crisis para nuestro autor. Como parte de esta cultura hay la pretensión de re-comenzar la forma existente y reemplazarla por otra. Existiría en la cultura política humanista una *hybris*, una desmesura en la forma: “Estos actos revolucionarios o de re-fundación apocalíptica, que repiten la radicalidad de una supuesta fundación originaria, serían capaces de borrar la figura tradicional de una socialidad humana, de partir del “grado cero” de la concreción de las formas de convivencia y de construir de nuevo todo el edificio cualitativo de su identidad.”<sup>441</sup> Este exceso queda marcado por la cultura política moderna cuya pretensión es siempre la de dar forma, como si existiera un “grado cero” de socialidad: re-comenzar todas las relaciones sociales (toda la socialidad), la que existe entre el sujeto y la naturaleza, la que existe entre el capital y el trabajo, la que se da entre sexos y géneros, toda relación humana puede ser modificada a partir del reconocimiento del ejercicio de la libertad como atributo principal del “humanismo” moderno.

Estas ideas que han sido expresadas al calor de su definición de la cultura política moderna, quedarán más claras y con un planteamiento aún más radical en su intento por entablar el vínculo entre modernidad y uno de los cuatro *ethes* que ha mencionado ya antes, como formas de vivir dentro de la modernidad capitalista. Se trata del “ethos” romántico, que compartiría con el ethos realista la confusión entre la lógica del valor de uso (reproducción concreta) y la lógica del valor (forma abstracta de reproducir la vida): ambos apostarían al “progresismo”, a la industrailización sin más, a la idea de la acumulación de objetos como signo de avance. En el texto *Modernidad y Revolución*, escrito a mediados de la década de

---

<sup>440</sup> Echeverría Bolívar, *Las ilusiones...*, p. 28.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 43.

los 90, Echeverría desarrollará el tema a propósito del “mito” de la revolución claramente como una concepción propia de la sociedad burguesa, como una modalidad propia de vivir o hacer vivible la modernidad capitalista:

concebirse a sí mismo, mediante una “revolución” antropocéntrica y antropolátrica, como dotado de la sujetividad excluyente y la omnipotencia que solía atribuir a un ser supremo ficticio. En efecto, el mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex nihilo *no sólo las formas de socialidad sino la socialidad misma*, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente; de acuerdo a él, la “segunda naturaleza”, el conjunto de las normas de la convivencia comunitaria, es un material neutro y pasivo, puesto a disposición de la actividad del Hombre como sujeto de la “política”<sup>442</sup>

Este párrafo resultará fundamental para entender esta última forma mítica de la cultura política moderna. ¿Por qué es un mito el de la revolución? Precisamente porque parte de la idea del “grado cero”, de la inexistencia de formas de socialidad que perduran en el tiempo y en el espacio. Crear desde la nada significa borrar absolutamente toda la historia. Parecería sonar de fondo aquella afirmación hecha por John Berger cuando declaraba que el objetivo histórico del capitalismo es destruir la historia<sup>443</sup>, cuestión que no es casual en el discurso del afamado crítico de arte, pues lo que trata es desentrañar el sentido que tiene la persistencia del mundo campesino, como oposición al mundo industrializado y del dominio del progreso. No habría nada más afirmador de la socialidad burguesa que pretender eliminar la historia y la tradición. No habría costumbres en común, no habría dimensión histórico-moral, conformación del sujeto en su historia, sino simple y sencillamente la creación desde la nada, desde la potencia “humana” que lo re-crea todo cuando él lo decide, como si se estuviera produciendo una mercancía.

---

<sup>442</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso...*, p. 68. Las cursivas son mías.

<sup>443</sup> Berger John, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 2011.

El mito de la revolución es un mito burgués, porque es un mito humanista y antropocéntrico. Y no porque lo humano no sea la pretensión de articulación de los planteamientos de la socialidad, es mítico porque cree que lo humano está en el centro del planteamiento: “El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista, sólo para esta modernidad, el valor de uso, la forma natural del mundo, no es nada y, a la inversa, el valor económico, la cristalización de energía, de actividad, de subjetividad humana, lo es todo”<sup>444</sup>. Como dicen los clásicos ultra-izquierdismos: olvidémonos de las condiciones “objetivas”, bastan las subjetivas. Basta la afirmación de la capacidad humana de transformación en su totalidad, para que ésta se transforme. La “forma social-natural”, la historia en común, el pasado acumulado, el saber aprehendido pueden ser puestos de lado. Precisamente ahí ve Echeverría la formulación “mítica” de la revolución, en esta supuesta capacidad humana no enajenada que se afirma en cada paso sobre la base de la experiencia productivista abstracta que le indica que puede transformar su entorno cuando él lo decida, sin mediaciones: “El mundo moderno, burgués-capitalista es el mundo de la revolución permanente.”<sup>445</sup> El mito de la revolución puede estar ligado a la propia idea de la revolución burguesa, a la configuración capitalista, y propia del valor, de concebir las transformaciones, al menos como pretensión y Echeverría efectivamente nos brinda esa hipótesis, al poner a la revolución francesa como un hecho que será ahora típico de esta forma de reinventar la socialidad:

La revolución francesa fue uno de estos momentos, ella fue la comprobación de que efectivamente esta capacidad humana era real. La revolución francesa creyó efectivamente poder reconstruir todo el mundo de lo social; se inventó un nuevo calendario, nuevas fórmulas lingüísticas, una nueva arquitectura, una nueva idea del amor y de la ciudad. Todo podía ser reinventado y refundado de nuevo<sup>446</sup>.

---

<sup>444</sup> Echeverría Bolívar, *Valor de uso...*, p. 69.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>446</sup> Echeverría Bolívar, *El materialismo...*, p. 66.

En este nivel queda claro que el mito de la revolución es un mito (moderno) burgués, a partir de el toda revolución podrá ser entendida en los marcos del ethos romántico, aquella forma de vivir la modernidad capitalista sobre la base de creer o pensar que se afirma el valor de uso cuando se afirma justamente a su contrario, al valor, la operación romántica en el punto de vista consiste en confundir ambos polos. El filósofo Carlos Oliva lo pone con claridad y en el contexto de la teorización sobre lo que llama los montajes en la teorización sobre la cultura política de Echeverría, cuando dice que: “De no existir estas mitologías, no es posible generar las fuerzas revolucionarias, que deben fundarse en el artificio de la “empresa estatal” que da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación.”<sup>447</sup> El mito de las revoluciones burguesas siempre descansará en el otro dúo ya señalado: democracia y Estado. La revolución es la aspiración o el montaje de una transformación de las formas de convivencia de los otros dos mitos de la modernidad en su dimensión política.

Echeverría ha elegido criticar los pilares de una cultura política en crisis y en este tema coincide con fuerza con interpretaciones de otras latitudes que han llamado al periodo actual de “agonía del pensamiento occidental”, en los mismos elementos: democracia, nacionalismo, revolución.<sup>448</sup> Sin duda que éste es un tema polémico en la obra de Echeverría, puesto que abre la discusión sobre los discursos críticos de la modernidad capitalista y si éstos se encontrarían rondando en la órbita del ethos romántico, particularmente aquel que se desprende de la crítica de la economía política: el socialismo realmente existente. Existen al menos dos indicaciones que harán que Echeverría ligue el problema detectado como “mito” de la revolución con el comunismo como (no) alternativa a la modernidad capitalista.

---

<sup>447</sup> Oliva Carlos, “El mito de la revolución” en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación...*

<sup>448</sup> Dunn John, *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge, 1993.

En primer lugar se encontraría la lectura de Lenin, de la Revolución de Octubre y de todo el periodo de insubordinación proletaria abierto por ella como parte de este mito burgués de la revolución. La “actualidad de la revolución”, que comprendería el decisivo pasaje de 1917 hasta 1933 (aunque en ocasiones lleve ese momento desde la revolución francesa)<sup>449</sup> en la Europa central, será leído por Echeverría como parte del mito burgués de la revolución que se quiere superar a sí mismo. En un comienzo Lenin, siguiendo a Kautsky, esto es, a la socialdemocracia alemana en decadencia, habría sido presa del mito del Estado al considerar que existía “un aparato estatal demiúrgico, que sería necesario conquistar y refuncionalizar”<sup>450</sup>, cuestión que es discutible si se atiende, por ejemplo, al “leninismo libertario”<sup>451</sup> expresado con claridad en *El Estado y la revolución*, así como al dicho de Zavaleta quien afirmaba que si Lenin era “instrumentalista” no lo era por elección teórica, sino porque el Estado zarista efectivamente era el instrumento de una clase, sin más mediaciones. En cambio la lectura desde el “ethos romántico” sería que existía una confianza desmedida por la re-socialización y las transformaciones en el mundo de la vida operadas desde el Estado. El mito de la revolución se aplica sobre otro mito, el del Estado, como lo hemos planteado más arriba. Ambos se moverían sobre la base de una política propia de la sociedad mercantil. El socialismo así expresado, esto es, como potencialización del productivismo y como celebración de la industrialización, no sería más que una forma de vivir la modernidad, perdiendo el filo crítico o el sentido opuesto a intentar ser un modo de vida ajeno al capitalismo.

Sin embargo, existiría la otra indicación donde ese periodo abierto por la “actualidad de la revolución” pareció ser el momento en el que “la política parece rebasar a la historia”<sup>452</sup>. La “actualidad de la revolución” pareció ser el momento

---

<sup>449</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y...*, p.90.

<sup>450</sup> Echeverría Bolívar, *Las Ilusiones...*, p. 42.

<sup>451</sup> Liebman Marcel, *El leninismo bajo Lenin*, tomo II, México, Grijalbo, 1978.

<sup>452</sup> Echeverría Bolívar, *Las Ilusiones...*, p. 36.

del “asalto al cielo a la orden del día”<sup>453</sup>. Este pasaje histórico, sin embargo, quedó pronto rebasado, puesto que al haberse realizado sobre la base de la divinización estatal (según Echeverría desde Lenin), la “contra-revolución” estalinista habría construido no el socialismo en un solo país en la Unión Soviética, sino la reconstitución del Imperio Ruso<sup>454</sup>. Este segmento del “mito” de la revolución, el comunista, tuvo una doble deriva, por un lado se presentó como alternativa a la modernidad capitalista, pero por el otro cayó en el mito de que era posible cambiar, desde el Estado, toda la sociedad y sus relaciones. Una parte de esta razón es porque el “mito” de la revolución, parte integrante de la cultura política de la modernidad capitalista, tuvo siempre una afinidad por la técnica capitalista en cuanto tal, aquí el comunismo como alternativa a la modernidad se vio atrapado al confiar las esperanzas del “asalto al cielo” a un sujeto integrado plenamente a dicha técnica: “El tipo humano del Proletario coincide con el del hombre trabajador hecho por y para la simbiosis técnica con los medios de producción industriales e identificado plenamente con el destino de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista”.<sup>455</sup>

Me parece que Echeverría plantea un doble momento, por un lado todo el movimiento comunista parece estar atrapado en la plenitud del “ethos romántico”, al igual que la revolución burguesa ya analizada arriba: a la espera de que en cuanto movimiento sus fines sean completar, efectivamente, el programa moderno de la igualdad, la libertad y la fraternidad. En este sentido el comunismo no sería una alternativa, sino que haría parte de las propias formas de vivir la modernidad capitalista, un liberalismo “radical”. Pero, por otro lado, el comunismo también fue la alternativa más radical para trascender el orden social vigente. Echeverría tiene una visión muy positiva del comunismo como el interpelador de la modernidad capitalista, sin embargo en su concreción histórica este movimiento no parece

---

<sup>453</sup> Echeverría Bolívar, *Las Ilusiones...*, p. 112.

<sup>454</sup> Echeverría Bolívar, *Vuelta de siglo...*, p. 103.

<sup>455</sup> *Ibid*, p. 110.

haber superado la aspiración propia del “ethos romántico”. En la versión positiva puede claramente concebirse como: “A mediados del siglo XIX apareció en Europa ese movimiento social y político que se autodenominó “comunismo” y que desde entonces pretende transformar la “sociedad burguesa” o “moderna” mediante una revolución capaz de sustituir el modo capitalista de reproducir la riqueza”.<sup>456</sup> Esa pretensión, al menos en el periodo de la “actualidad de la revolución” fue no sólo alternativa a la modernidad realmente existente, sino que además encontró el espacio adecuado para desarrollarse: “En tanto que revolucionario, ese movimiento se trasladaba fuera de la política cotidiana, se ubicaba en la dimensión extraordinaria de lo político, allí donde la libertad propia de la existencia humana se ejerce en toda su radicalidad al fundar y volver a fundar las formas elementales de la convivencia humana”<sup>457</sup>. El trastoque fue doble, el movimiento comunista se volvió poder, se volvió Estado y se volvió forma de enajenación, mientras que el comunismo occidental se integró de lleno al sistema de partidos, a la política democrática y a la vida dentro del Estado. Por las dos vías, el comunismo se volvió parte de la cultura política moderna hasta finalmente disolverse o ser destruido por la presión capitalista. Aquí radica gran parte de ese intento, el más radical: “El comunismo, como proyecto histórico dirigido a revertir esta enajenación”.<sup>458</sup>

En términos de la posibilidad de discusión de la obra de Echeverría, sin duda la idea de que el comunismo fue en su totalidad parte del “ethos romántico” es algo que habría que matizar. El socialismo pasó de movimiento de oposición a la conformación de Estados en distintos puntos del orbe (dejo de ser un “contra-poder” a ser “Poder”), producto de las contradicciones de la sociedad burguesa y de la acción de miles de seres humanos y no por un acto de minorías. Al volverse Estado y acabar el periodo de “actualidad de la revolución” se vio seriamente

---

<sup>456</sup> Echeverría Bolívar, *Modernidad y...*, p. 131.

<sup>457</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>458</sup> *Ibid*, p. 155.

condicionado. Dicho condicionamiento estaba, se quiera o no, fuera de los intelectuales, dirigentes y militantes de dicho movimiento. La guerra fría, como dice Doménico Losurdo comenzó en realidad en 1917<sup>459</sup> y la amenaza contra la supervivencia de pueblos enteros estaba ligada a condicionamientos políticos y de construcción estatal. Los intentos revolucionarios fracasados fueron ahogados a sangre y fuego, las burguesías de los estados europeos no vieron nada de burgués en las revoluciones que se sucedían en ese periodo. En el caso de la Unión Soviética, asediada por fuerzas militares multi-nacionales, el proceso fue más complejo, dado el estado de decadencia de la economía, la industria y la producción en general. Aun así hubo intentos heroicos por realizar otra política, otra forma de relacionarse entre hombres y mujeres e incluso del ser humano con la naturaleza. El caso más radical fue ese intento “plebeyo” de erradicar el dinero. Siguiendo a Francisco Fernández Buey, pienso que aún queda mucho por escribir sobre la potencia que significó el comunismo como fuerza libertaria, una especie de *libro blanco* en oposición a las tendencias más reaccionarias que lo criminalizan.

El planteamiento de Echeverría sobre la revolución rondará entonces sobre estos dos planteamientos. Por un lado, que la revolución está atrapada por el “mito” burgués de ella, expresada como una vivencia dentro de la modernidad capitalista. En este sentido es “ethos romántico”. Mientras que, por otro, parece que existe la posibilidad de interpelar a la modernidad realmente existente desde horizontes radicales, más allá de los mitos. El comunismo es y no es esa alternativa. Finalmente, Echeverría apuntó unas ideas de lo que debería ser no “el mito de la revolución”, sino el “concepto de revolución”, expresando a su vez su propia perspectiva política:

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteósica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros

---

<sup>459</sup> Losurdo Doménico, *¿Fuga en la historia?*, Argentina, Cártago, 2009.

lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político --lo refundador de las formas de la socialidad-- se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El ethos barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión.<sup>460</sup>

Bolívar Echeverría nos ha entregado la formulación de una teoría de la cultura en clave materialista. La crítica a la cultura política moderna, esto es, a la cultura política dominante tiene un gran valor y por el grado de coherencia se conecta con el resto de sus planteamientos. La expresión que toma la problemática de la cultura política moderna no está alejada de la concepción de la modernidad que tiene Echeverría, ni tampoco de su visión sobre el proceso histórico que le configura diversas formas de sentido.

En este sentido es que hay una posibilidad de lectura al respecto de los tres “ethe” que Echeverría considera acordes de distinta manera con la modernidad capitalista, esto es, el realista, el romántico y el clásico de acuerdo a los mitos de la cultura política moderna. El ethos realista, el más militante de la modernidad capitalista, que desprecia el valor de uso por el valor corresponde al mito del mercado total que domina al Estado y lo vuelve autoritario. Más precisamente al mito que pone la “razón de Estado” como la mayor de todas las razones. La militancia por el orden, el ascetismo y la represión encuentra en el mito estatal su máxima expresión, dicho “ethos” puede acabar con la contradicción, la borra. El ethos clásico aparece como expresión de la socialdemocracia, estaría ligado siempre al mito de la democracia: pensando que el mundo de la modernidad capitalista es imposible de trascender, que hay que vivirlo en sus límites y en sus

---

<sup>460</sup> Echeverría Bolívar, “La clave barroca de América Latina”, en:  
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

potencialidades, tal como lo ha hecho durante el último siglo la socialdemocracia europea: esperanzada en los logros de la democracia en su forma liberal, sin cuestionar su contenido, este “ethos” no borra la contradicción, busca gobernarla. Y lo busca siempre infructuosamente.

Para Echeverría el mito de la revolución burguesa y luego socialista, que comparten la confianza en el productivismo, está anclado al “ethos romántico”, como ya ha quedado claro. El tripie queda sin duda asediado, para Echeverría, sobre la posibilidad de que una forma distinta de encarar la modernidad capitalista aparezca, sobre la base del valor de uso y de las formas cualitativas, sin embargo, para ello aún no parece existir plenamente fuerza política que lo exprese o el conjunto de estrategias diversas en que se exprese la autovalorización de la “politicidad” del sujeto.

#### **4.2 El proyecto de La política de la liberación.**

En el transcurso de la obra de Dussel, estamos ante una novedad que merece ser estudiada y dimensionada en su amplitud. Se trata de la determinación plena de una actividad política pensada para la liberación de los pueblos, más allá del discurso filosófico. Dussel había pensado la dimensión ética desde una consideración sí de los oprimidos, pero aún no determinados como víctimas del orden social vigente. Sin embargo, las condiciones actuales de América Latina le han obligado a pronunciarse y avanzar de la propuesta de una ética a una política y aún más, que la ética de la liberación sea subsumida en una propuesta de *política de la liberación*, esto es, ha avanzado del plano ético al político.

Desde la primera parte de su extensa obra, la “Ética de la liberación” Dussel tuvo que enfrentarse con el plano de lo político en cuanto tal. Si bien no es la intención de nuestro trabajo hacer una genealogía de su extensa obra, no podemos dejar de mencionar a grandes rasgos el pasaje que va de la primera ética al momento de la constitución de una afirmación de la política. En el capítulo

IV de la Filosofía-ética latinoamericana Dussel consagra todo un tomo a su perspectiva de la política. Busca fundamentar una “política latinoamericana”, sin embargo en este preciso momento Dussel apuntala más bien una idea “anti-política”. La “anti-política” en este caso es sinónimo de “política de la liberación” desde un horizonte “periférico”. Debe tenerse en cuenta que desde esta obra temprana nuestro autor ya reflexiona en términos de la “des-totalización” del orden vigente y de la “construcción” de un nuevo orden. En este segmento de su obra definirá todavía a lo político en términos exclusivamente negativos: “En ningún nivel como en el político el yo se manifiesta con mayor omnipotencia dominadora, imperial, guerrera, conquistadora, represora”<sup>461</sup>, tomada desde el punto de vista de la primera ética de la liberación lo político se presenta no como un “cara-a-cara” sino como una praxis de conquista y dominación por parte de la Totalidad que no soporta exterioridad alguna, o dicho de otro modo, “La Totalidad política [...] era el fruto de un largo proceso de destotalización de organizaciones anteriores”.<sup>462</sup> Dussel buscará definir la política latinoamericana desde el horizonte del “cara-a-cara”, este es el sentido del texto. Definir no tanto lo político, sino la política: “Política tomada en su sentido más amplio; es toda relación cara-a-cara de hermano-hermano”<sup>463</sup>, que se diferenciaría radicalmente de la “ontología política europeo-burguesa [que] es por último imperial, capitalista y dominadora.”<sup>464</sup> A partir de estas premisas Dussel define los principales elementos, dada una cierta geopolítica del conocimiento que sustenta con la división centro-perifera, de la política moderna:

El Estado es la totalidad política de los aparatos en cuanto al ejercicio del poder, la nación indica en cambio la totalidad étnica o socio-cultural; la patria dice relación al

---

<sup>461</sup> Dussel Enrique, Filosofía ética latinoamericana IV: (la política latinoamericana), México, 1979, Edicol, p. 35.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 63.

pasado, a la historia, al sueño, al país, al territorio habitado por una nación. Mientras que pueblo (que viniendo de plebs tiene algo de despectivo o vulgar) tiene ya una significación ético-política: es el sujeto socio-político de la liberación, es, por una parte, la multitud o totalidad de la población como conjunto, pero, y en su esencia, son las clases oprimidas, las que siendo la mayoría son negadas por los dominadores. Por ello tanto Estado como nación o patria se refieren a la totalidad política, mientras que pueblo connota en la Totalidad lo oprimido y más allá de la totalidad la Alteridad.<sup>465</sup>

Esta es la “anti política” o la versión más primigenia de la política de la liberación. Donde la política definida ontológicamente es siempre la Totalidad del orden vigente. Desestructurarla equivale a ir más allá de ese orden.

Ahora bien, si los años setenta del siglo XX fueron aquellos en los que el filósofo argentino trazó las líneas de la ética de la liberación y los ochenta el del estudio sistemático de la obra de Marx, su obra girará a partir de los años noventa. Los repetidos encuentros con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y sus propuestas éticas, denominadas “Ética del discurso” abren la puerta para una nueva producción de la obra de Dussel, que tendrá tres derivas: una primera en su monumental obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*; una segunda con la apertura del tema de la “Inter-culturalidad” que por si sola es una línea de investigación que se comparte con múltiples investigadores, siendo Raúl Fonet-Betancourt el más importante de ellos y finalmente la apertura para la reformulación de los criterios esenciales para esclarecer una política de la liberación. La discusión, muy bien reseñada por Schelkhorn, mostró no sólo la unilateralidad de la ética del Discurso, en tanto discurso situado, aunque con pretensión de universalidad, sino que también permitió a la Ética de la liberación mostrar algunas de sus falencias al tratar de convertirse en un discurso universal, pero desde el “sur”. Dice uno de los reseñistas de esta discusión

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 77

Pero la anticipación parcial de universalidad debe ser probada en el momento preciso. Este problema no fue lo suficientemente tratado por E. Dussel. El éxito de la liberación conduce a una totalidad nueva basada en la justicia. En esta situación las exigencias de los anteriormente oprimidos tienen que ser probadas también en un discurso práctico de todos los afectados para poder evitar la mera dialéctica entre el dominador y el dominado. La ética de la liberación no desarrolló categorías adecuadas ante este problema<sup>466</sup>

Justamente el diálogo con Apel (más que con Habermas) permite una doble apertura. Por un lado de que la ética se construye sobre la base de la ruptura con la razón monológica eurocentrista, para lo cual su obra *Ética de la liberación en la edad...* apunta a una re-construcción de los sistemas de eticidad de las diversas culturas y civilizaciones, pero también permite la posibilidad de que se llene el vacío al que se refiere Schelkhorn con respecto a las categorías. En este sentido si tuviéramos que resumir el impacto del debate que sostiene Dussel con la “ética del discurso” y la recepción del giro pragmático tendríamos que mencionar que se incorpora el aspecto formal (o pragmático) junto al momento material, que él venía insistiendo como carente en la ética del discurso. El momento formal es necesario para la validación de la propuesta filosófica con pretensión de universalidad, pues es en este punto justo donde el tema de la validez adquiere un nuevo sentido. La exploración que hará Dussel a principios del siglo XXI y que nombrará “política de la liberación”, con un sentido afirmativo, efectivamente ha subsumido hasta sus últimas consecuencias el principio formal, particularmente, como lo veremos, en la construcción de alternativas democráticas: “La diferencia esencial entre la ética del Discurso y la ética de la liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los

---

<sup>466</sup> Schelkshorn Hans, “Discurso y liberación (un acercamiento crítica a la “ética del discurso y a la “ética de la liberación” de Enrique Dussel)” en Dussel Enrique (comp), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Nore-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI-UAM-I, 1994, p.25.

afectados-excluidos de dicha comunidad”.<sup>467</sup> Es evidente, insistimos en señalarlo, que dentro del itinerario filosófico de Dussel esta discusión será fundamental. Nosotros retenemos aquí lo que nos es central: la incorporación, no sin problemas, del giro pragmático a su intento de construir una (nueva) “política de la liberación” que subsume a la ética y es propositiva.

### **4.3 La nueva política de la liberación: algunas consideraciones previas**

La aportación de Dussel en una nueva reflexión sobre la política de la liberación gira en torno a distinguir metodológicamente dos momentos para determinar su especificidad: por un lado la descripción de la positividad existente en el marco de la totalidad del orden social y por otro la de-construcción negativa de esa política positiva, desde el punto de vista de las víctimas o en el uso de las categorías del autor, desde la “exterioridad” de la unidad, esto es, del todo. A decir de José Gandarilla, Dussel reconocería que la “ética se coloca en anterioridad y más allá de la totalidad del ser”<sup>468</sup> lo cual quiere decir que hace falta la construcción de las mediaciones necesarias para poder entender la totalidad del orden social y en segundo lugar, poder negar dicho orden social y negándolo construir otro, esto es, afirmar una positividad de la regulación social, necesaria y obligada para cualquier sociedad. Lo que Dussel se propondrá como aventura intelectual y pronunciamiento político en adelante es precisamente la construcción de las mediaciones categoriales para entender el espacio específico que ocupa el campo de “la política”. En este sentido la categorización de Dussel se asemeja a la de Echeverría, en el entendido de que existe una dimensión de “lo político” que es inherente al sujeto, independientemente de su dimensión temporal y de la forma específica en la que se despliegue. En la última gran obra de Dussel quedará

---

<sup>467</sup> Dussel Enrique, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylos y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O Apel*, México, UAEM, 2001, p. 48

<sup>468</sup> Gandarilla José, *Asedios a la ...*, p. 257.

determinado como un “campo” específico: el campo de lo político. Aunque podría resonar alguna tradicional discusión sobre la “autonomía relativa” de lo político, lo cierto es que Dussel no desprende ni despliega dicha dimensión humana abstraída del resto de los campos necesarios para la reproducción de la vida humana (lo material, lo simbólico, lo cultural), sino que busca entenderlas en referencia a la totalidad. Está abierta, me parece, la posibilidad de una lectura crítica de su obra a partir de la “escisión” que haría entre economía y política, que desde otro punto de vista y con otros fines también habría hecho el pensamiento liberal. El tema de la escisión entre economía y política es por supuesto un tema de orden metodológico, pero también comprensivo. Aunque recientemente Dussel ha vuelto en su obra a la “economía política” en el entendido de que es necesario aclararse en ese “campo” el conjunto de la dimensión categorial, lo cierto es que no ha quedado claro como en su pretensión de sistema ambos se encuentran. En este sentido me parece que Dussel ha optado por desarrollar de manera mucho más amplia el lado de la política con respecto al trabajo sobre la economía política.

Quizá habría que hacer un paréntesis para señalar otra de las posibilidades de leer críticamente la pretensión de Dussel. Una ya señalada arriba es precisamente la de la escisión entre economía y política. Sin embargo existiría otra más que valdría la pena apuntar y es la que refiere a la dificultad de conceptualizar “lo político” en la época moderna, eludiendo la dimensión de conflicto y violencia que lo constituye. Me refiero en específico a la forma en que la teoría política moderna ha legado una definición de lo político a partir de una visión de ejercicio del poder y de la violencia. El gran texto que funda esto es por supuesto el ya clásico “El concepto de lo político”, redactado en 1927 por Carl Schmitt. En ella el autor alemán establece que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo y enemigo [...] Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por si misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a

ellas”.<sup>469</sup> Desde este punto de vista, lo político no puede entonces desprenderse de la constitución de un nivel conflictivo: el de la existencia del enemigo. ¿Pero quién es el enemigo en esta conceptualización de lo político? “El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”<sup>470</sup>. El enemigo, el otro, la capacidad de ejercer la violencia contra ese no-amigo, es sin duda una de las temáticas que no aparecen problematizadas en la obra de Dussel. El texto de Schmitt es en muchos sentidos un texto que abre posibilidades para pensar lo político más allá del Estado, pero también señalando que la “neutralidad” o no politicidad (esto es, encontrar y desarrollar la dicotomía amigo-enemigo) es poco probable. Este es un punto que no podemos olvidar, pues en los momentos verdaderamente de crisis social, la dicotomía amigo-enemigo explota.

Volviendo sin embargo a su proposición de adentrarse en el “campo de lo político”, habría que entender que remite a la construcción de una “arquitectónica”. ¿Pero en qué consistiría dicha pretensión arquitectónica? Obligadamente hay que remitirse a la dualidad que se opone entre totalidad y negatividad. Conceptualmente estaríamos ante la necesidad de o bien aceptar la totalidad del orden social y convertir a la teoría crítica en explicación de dicho orden, su estructuración, su funcionamiento, sus puntos de articulación o la otra opción es pasar al momento de la negatividad y formular una crítica exterior al momento de la totalidad. La criticidad sería un momento fundamental para la *teoría crítica tradicional* formulada en el siglo XX: un momento de crítica radical, no necesariamente ligada a un tipo de praxis específica o particular, por tanto como decíamos, exterior, sin ánimo de intervenir en ella. Sin embargo si hay alguna

---

<sup>469</sup> Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, p. 56.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 57.

conclusión importante del rico legado de las teorías críticas es que el momento de la negatividad no es suficiente, el relevo del horizonte de sentido pasa por no escindir ambos momentos. Dice Gandarilla: "...en el nivel de la negatividad, pero ignorando que, toda negación es de suyo producto de una afirmación previa"<sup>471</sup>, o sea que es necesario no aplazar el momento de entendimiento de la totalidad, no privilegiando (como lo haría, por ejemplo, John Holloway) exclusivamente el de la negatividad. En el entendido que venimos exponiendo aquí todo momento de negatividad sería de hecho la afirmación de otra totalidad, que pasaría por su comprensión. No habría des-prendimiento de dicho momento de la totalidad, pero ciertamente no estaría privilegiado el momento des-identificador, sino incorporado.

Es en este marco en el que tratamos de leer la obra última de Enrique Dussel. El momento de formulación de la *política de la liberación* conduciría a entender la totalidad del orden vigente, para, en términos hegelianos, lograr una "superación". Esto es, una conservación que niegue lo existente, superándolo. El trabajo de Dussel en los últimos años apunta precisamente a comprender la "arquitectónica" sobre el entendido de que no se construye un nuevo orden social desde la nada, sino que es necesario dar pasos previos. La pretensión es que se niega precisamente lo que niega la vida humana: la totalidad del orden social tiene que ser des-estructurada en esos puntos específicos. Hay que afirmar las mediaciones necesarias entonces. En este caso subrayamos la necesidad de centrarnos en el punto más complejo que se encuentra dentro de la arquitectónica a fin de subsumir en el campo de lo político al elemento articulador: el Estado. Creo que si alguna potencialidad tiene el planteamiento de Dussel a propósito de la *política de la liberación* es el que tiene que ver con el del Estado. Dicho planteamiento no es exclusivo de Dussel, ni encuentra sólo en él un alto nivel de teorización, sino que comparte su preocupación con toda una serie de autores y dirigentes políticos que reivindican el lugar del Estado a fin de contener el avance del capital. Este es un punto fundamental que nos interesa dejar claro. La política

---

<sup>471</sup> Gandarilla José, *Asedios a .....* p. 257.

de la liberación es un proyecto más amplio, que alcanza dimensiones éticas, estratégicas, de principios y formales. Sin embargo, por la naturaleza de este trabajo y los intereses que reclama una situación histórica más específica, nos parece que el núcleo de la teorización que buscamos problematizar recae alrededor del problema del Estado y de la estatalidad. No despreciamos ni desconocemos otros pasajes importantes de la *política de la liberación*; sin embargo, de todos ellos encontramos un momento sintético y por tanto fundamental, el que refiere a la constitución de la institucionalidad política esencial. Y es, desde nuestro punto de vista, el aporte de Dussel a la discusión contemporánea. Comenzaremos la exposición entonces desde lo que fundamenta la posibilidad de otra forma de constitución de la estatalidad, el que refiere a la político y la política de la liberación.

#### **4.4. Lo político y la política de la liberación**

La discusión para formar una política en su sentido arquitectónico tiene que rebasar la idea de una determinación única de lo político (por ejemplo el clasismo), pero sobre todo desprenderse de una determinación siempre negativa de lo político y también de la política: "El concepto moderno de poder como dominación no sirve para una política normativa, de principios..."<sup>472</sup>. Para la política de la liberación resulta fundamental re-abrir la noción de lo político más allá del sentido negativo. ¿A qué se refiere con este sentido negativo? A toda aquella concepción que descansa sobre la premisa de que el poder es siempre, por definición, forma de explotación, de opresión, de coacción y de limitación de la libertad. Claramente hay un distanciamiento con respecto tanto a las vertientes más radicales de la izquierda, principalmente el anarquismo, pero también de los liberalismos más conservadores que avalan una visión negativa de lo político en pos de la libertad individual casi (o supuestamente) ilimitada. Es así que Dussel enmarca lo político

---

<sup>472</sup> Dussel Enrique, *Política de la...*, p. 23

y la política necesariamente en su cruce con el concepto de poder: un concepto adecuado, útil para nuestros tiempos, es aquel que reconoce que la política y lo político como capacidades humanas deviene una cierta voluntad organizativa que asume la forma de poder. Y dicho poder no es, por definición, exclusivamente despótico. Y al no ser sólo despótico es que se puede proceder entonces de tal manera que la política y lo político que deviene forma de autoridad política, esto es, de poder, tiene principios fundamentales que se pueden seguir. Lo importante para Dussel entonces es abrir el concepto más allá de su sentido negativo para que sea posible plantear otra forma de hacer concreta y específica la política. Pasamos entonces a una consideración de por que no basta sólo tener un concepto negativo del poder y sus concomitantes mediaciones o expresiones, sino también a vislumbrar por que es importante que dicha estructuración (novedosa) de la autoridad política vaya acompañada de principios.

El asunto de los principios que articulan la práctica política se revela como fundamental para el armazón arquitectónico que se propone en tanto que: "La política, sin principios normativos, naufraga en las manos de una razón política medio-fin sin fundamento"<sup>473</sup>. Tenemos entonces que todo avocamiento de una *política de la liberación* tiene que superar, por un lado, las determinaciones negativas o que sólo reducen el poder a la dimensión de voluntad de poder y por tanto a las formas de dominio, pero también re-establece el lugar de los principios, que norman la práctica concreta. El problema de los principios que norman la actividad práctica política y el despliegue de lo político en cuanto tal es fundamental para evitar recaer en ese principio criticado y superado: la dimensión negativa. De lo que se trata es de establecer ideas regulativas que se adapten, con su forma y contenido, a las situaciones concretas, sin que ello represente una camisa de fuerza para el despliegue humano de lo político. Las ideas regulativas son diversas, pueden o no pueden ser fácticamente realizables, pero lo importante es el horizonte que imponen a la práctica, escapando del reino de lo posible, sin

---

<sup>473</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación: arquitectónica*, Tomo II, Madrid, Trota, 2009, p. 27.

renunciar a la realización de lo posible. Rescatando la distinción hecha por Henri Lefebvre podríamos decir que hay una distinción que opera entre lo vivido y lo concebido. Las ideas regulativas son lo concebido como horizonte de construcción, éste puede ser utópico, lo que no implica que lo vivido sea una forma de intentar alcanzar aquel horizonte sin desatender lo que preocupa y ocupa a los sujetos, agentes y contingentes concretos. Lo vivido remite a la institucionalidad existente, a la forma política que ordena y regula lo cotidiano, mientras que lo concebido es un horizonte de largo plazo que articula lo vivido, aunque no siempre se cumpla de manera directa. Podríamos decir que con Dussel ampliamos la noción de la política y lo político más allá de su determinación negativa y con ello también los conceptos de poder y más tarde de Estado, pero además ancla lo político a principios normativos más allá de la inmediatez, pero que pueden guiar a ésta, puesto que la política concreta se da siempre en lo inmediato, pero articulada en un horizonte de totalidad, la pregunta significativa sería ¿que es lo que se privilegia en dicho despliegue?. Si se ata a lo inmediato el horizonte de la política siempre sucumbimos al interés particular, irreflexivo, a lo inmediatamente posible. Si esperamos sólo el horizonte de lo total se corre el riesgo de aplazar cualquier discusión o decisión en pos de un gran proyecto que nunca termina por llegar.

Tenemos que regresar al horizonte anterior donde algunas temáticas que nos parecen centrales (Estado, poder) se juegan en campos diversos de la praxis humana, que no reduce su posibilidad de considerarlo más allá de su dimensión opresiva, ampliar por tanto la idea de la política y lo político: "La política no es ninguna super estructura. La política se juega en un campo de relativa autonomía, propio, insustituible, sin última instancia. La vida humana es la sola última instancia de todas las instancias o campos"<sup>474</sup>. Esto nos lleva necesariamente a pensar cómo la totalidad del orden social permite la existencia de totalidades relativas o sub-totalidades, en donde se juega la posibilidad (o imposibilidad) de

---

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 33.

reproducción de las relaciones sociales, pero también de la actuación de los sujetos y los seres humanos. Indudablemente que cuando Dussel escribe que hay un campo con *relativa autonomía*, esto quiere decir que la autonomía dicha no es nunca total ni muchos menos absoluta, sino que se juega en su propia dimensión, espesor y temporalidad, lo que no implica que sea reductible a otro campo o totalidad. Ciertamente estamos en un terreno complejo. Pues si se aduce que lo político como campo es autónomo y tiene su propia legalidad podemos creer que existe otro campo (lo “económico”) que no tiene nada que ver con el de lo político. Pero si se opera de manera contraria, podemos caer en el equívoco opuesto, esto es, pensar que un campo queda siempre subsumido por otro más importante y más relevante. Me parece que decir que lo político como campo especial de acción de los sujetos, agentes y contingentes tiene su dinámica, su propia legalidad y su forma de transformación, no implica necesariamente la independencia ni la auto-regulación por si solo, y que la relación con otros campos (lo social, lo económico) siempre ha de integrar un concepto bisagra. Desde mi punto de vista, el concepto bisagra es justamente el de Estado que opera la articulación entre el campo de lo político y el resto de los campos. Lo político como campo tiene su autonomía, pero también tiene su puente con el resto de los campos. Es esta posibilidad de relativa autonomía lo que permite que la política no sólo sea acción estratégica de grupos, clases, sujetos o contingentes sociales, "es también constitución de estructuras institucionales" <sup>475</sup>. Es aquí donde se juega la posibilidad o no del campo de lo político, es aquí donde se juega también la propia posibilidad de su realización como totalidad o sub-totalidad, esto es, por medio de las mediaciones que posibilitan la relacionalidad del orden social en su determinación política y la determinación política fundamental, esa “mediación de mediaciones” como decía Zavaleta, es el Estado. Sin mediaciones no hay totalidad, así como sin mediaciones no hay conocimiento de la totalidad, como ha enseñado ya desde hace un largo tiempo un clásico como Lukacs. Pero sin mediaciones tampoco hay viabilidad del campo político, estas son necesarias, no

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 35.

hay orden político inmediato, lo hay siempre como campo que establece puentes con otros campos, que se entrecruza con principios materiales y formales que pertenecen a otros campos, como el económico, el cultural o el social. Para que pueda existir una correspondencia, esto es, para que el orden social puede regularse como pretensión de totalidad es necesaria la mediación. Y esas mediaciones se nombran, al menos en el mundo contemporáneo, instituciones y Estado.

Para Dussel este es un tema que requiere analizarse detenidamente, pues existirían dos posturas encontradas: por un lado ante quienes insisten en la necesidad de éstas (las diversas formas de lo conservador) frente a quien él insistirá en la necesidad de su transformación cuando éstas se agotan en su funcionamiento, esto es, en su capacidad de regular el orden social en provecho del conjunto, cuando ya no son más viables para la función que deben cumplir. Y la segunda sería frente a los anarquistas y otras posiciones políticas similares, ante quienes habrá que insistir en la necesidad de su existencia, en su control y en impedir su fetichización, confrontando entonces a quienes avalarían siempre una versión reducida y negativa de lo político y la política como fetichismo (aquí el teórico más reciente es indudablemente Holloway). Por eso es muy importante, en términos metodológicos, que Dussel nos diga: "Dado un orden político vigente, analizado metódicamente en abstracto como totalidad, observaremos de inmediato que, en realidad, nunca puede cerrarse completamente como totalidad. Toda totalidad es inacabada. Pero además tiene inevitables efectos negativos, en el corto, mediano o largo plazo"<sup>476</sup>.

Partiendo de esta consideración de la totalidad será importante considerar entonces la relación más abstracta, la que fundamenta, ordena y persiste en el conjunto del despliegue de ese orden vigente, de esa totalidad: "Las categorías de *potentia* y *potestas* expresan la disyunción que se desplegará en toda la política. Se trata de las categorías generadoras primeras, como las de trabajo vivo y

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 38.

trabajo objetivado en la económica de K. Marx (aún anterior al valor de uso y valor de cambio, segunda disyunción categorial)"<sup>477</sup>. Resulta aleccionador porque la *potentia* y la *potestas* se convierten en el elemento que acompañará no sólo a todo orden político vigente, sino que además es lo que permite, entonces sí, reconstruir el camino del poder desde una visión positiva atravesada por el de la voluntad colectiva. Si tenemos como premisa la división *potentia/potestas* es entonces que entendemos a la voluntad no como mera voluntad de poder (versión reduccionista y negativa, ya criticada antes), sino de otra forma: "La voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido desde un por-sí mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía"<sup>478</sup>. Hay una posibilidad primera donde la voluntad como *potentia* es premisa de la vida, porque es la expresión de la voluntad de vida, aunque indeterminada y la que articula cualquier intento de regular el orden social. Atrás del orden social regulado, en cualquiera de sus dimensiones y con el nivel de determinaciones desarrolladas, es siempre, la voluntad de vivir. No hay puro vitalismo, sino reconocimiento del sujeto necesitado que tiene que instituir su medio de vida a través de mediaciones que articulen su relación con el Otro/Objeto/Naturaleza y también con el sujeto (él) mismo. "La vida humana, el modo de la realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, quiere-vivir; ese "querer" es la voluntad como la "potencia de la vida". La relación cara-a-cara con los otros, pero también con un mundo que se presenta como exterior (un mundo lleno de objetos que nos rodea) y con la Naturaleza es siempre antes que voluntad de poder y de dominio, voluntad de vida. El sujeto se relaciona con los otros, con los objetos del mundo y con la Naturaleza, para vivir, no para dominarlos. La gran distorsión de la sociedad burguesa, que ha sido criticado ya duramente en estos dos últimos siglos, es que en ella la relación con el otro es de explotación, la del objeto es de volverlo cosa y de la Naturaleza, desde Bacon

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 51.

hasta nuestros días, de ponerla al servicio de la producción por la producción misma. Dussel encara que no hay posibilidad de reproducir la vida si no es a través de esta tensión ineludible. El sujeto no se relaciona, para reproducir su vida, de otra manera que no sea ésta, pero eso no quiere decir que exista solo una forma, la predominante en la sociedad burguesa, de esa relación. La distinción entre *potentia*/*potestas* como premisa que articula la voluntad de vida le permite re-construir el horizonte de relacionalidad del sujeto, el agente y la comunidad: ella siempre se relaciona con sus otros, con objetos exteriores y con la Naturaleza, no para dominarlos, sino para asegurar la reproducción de la vida. De lo que se trata entonces es de reconstruir ese nivel de la socialidad para, a partir de ella, desplegar una forma distinta. Este es el primer reconocimiento de cómo se despliega el campo de lo político: necesidad del sujeto cuya voluntad de vida lo obliga a instituir sus capacidades, por eso el querer vivir como forma de la voluntad es previo siempre a la voluntad como dominación. Lo que priva en la institución de las capacidades de socialización y de regulación del orden social, esto es, del intento de articular el conjunto de capacidades y necesidades es el reconocimiento de la vida individual y comunitaria y no el de la objetivación del otro como ser dominado, ser gobernado o ser explotado. Por eso no es reductible la política al dominio ni a la subordinación de los otros a su instrumentalización. Esto es, sin embargo, lo que obliga a la distinción entre *potentia* y *potestas*. Y podemos decir nosotros a su escisión posterior, que se desplegará en diversas determinantes hasta terminar siendo Estado y sociedad civil. Si tenemos como punto de partida que la voluntad de vida nunca es voluntad de vida individual, sino siempre instituida colectivamente, tenemos que la *potentia* se encuentra en el nivel más general y abstracto, el de la comunidad política indeterminada: comunidad de seres humanos capaces que se regulan colectivamente y que ejercen una autoridad independientemente de la forma. Esta indeterminación es lo que nos permite entender el nivel más elemental de toda comunidad política y de su proceso de despliegue. La voluntad de vida, sin embargo, no puede realizarse de ninguna forma como mera voluntad de vida, necesita instituirse, por tanto formular mediaciones para poder reproducirse. Necesita entonces determinarse cada vez

de forma más compleja y articulada "La in-determinación vacía ha pasado a una determinación plena (potestas). En ese "pasaje" dialéctico estribarán toda las posibilidades de aciertos y actos de justicia política, pero igualmente de todos los desaciertos, injusticias, fetichismos y dominación posibles"<sup>479</sup>. Tenemos entonces, con la terminología propia de las teorías modernas, que el soberano es la propia comunidad política. Se trata de un soberano indeterminado, expresión de la intersubjetividad del mundo de la vida, que es corporal, libre y autónoma, pero que tiene que realizar su momento material (voluntad) a través de "lo formal"; o formas de expresar la razón práctica. La manera en cómo se articule lo formal y lo material es el nacimiento del poder ya determinado y no como hasta el momento venía apareciendo en su formulación general como posibilidad de dotarse de una autoridad sin más. Es aquí en el nivel de la determinación donde se juega la política moderna en cuanto tal.

Este es el nivel más abstracto, pero el más necesario

#### **4.5.- La comunidad política**

Desde Hegel el tema central para pensar la política es propiamente el que llamamos de la intersubjetividad. El filósofo alemán lo expone en su célebre *Fenomenología* como el camino que va de la conciencia (que aparece como individual e histórica) que se abre al mundo en forma de sensibilidad (reconoce su necesidad de objetos exteriores), pasa hacia el entendimiento al reconocer que ese mundo extraño, ese mundo de los objetos, es él mismo. Interiorizado el mundo se abre el paso a la autoconciencia. Pero en este paso de reconocimiento encontramos que una conciencia se encuentra con otra conciencia "En este camino de desarrollo, cuando la conciencia encuentra fuera de sí no un objeto sino

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 61.

otra conciencia, se produce la experiencia inaugural de la intersubjetividad”<sup>480</sup> . Este nivel de la intersubjetividad es el que posibilita la formación de la comunidad política. Porque dicha intersubjetividad es siempre una posibilidad ilimitada de conciencias y voluntades de expresarse, de realizarse y de objetivarse, no, por supuesto, de manera individual y solipsista, sino de manera coordinada. Pero no sólo se expresa, se realiza y se objetiva a través de la construcción de objetos, a los que da forma, sino también a través de ciertas formas institucionales de la sociabilidad. O mejor dicho de formas de instituir lo social. El conjunto de intersubjetividades que se encuentran, se reconocen, necesitan la mediación; instituir esa mediación es el gran problema de la política, de las relaciones comunitarias y después de las relaciones sociales.

Esas voluntades, que se encuentran, reconocen su mundo y se reconocen a ellas mismas, dice Dussel, no son primariamente voluntades de dominación sino voluntades de vida:

La vida humana, el modo de la realidad de la corporalidad intersubjetiva y comunitaria, quiere-vivir; ese “querer” es la voluntad como la potencia de la vida” Pero la vida humana debe también saber-vivir, ya que la razón práctico-política es la “astucia de la vida.” Sin voluntad la vida se inmoviliza, se aniquila, se vacía, no tiene poder como fuerza. Sin razón práctico-política la vida se desune, se contradice, se ciega, no sabe a dónde va, no tiene poder como orientación, como dirección. (p. 58-59)

Por tanto la mediación que la comunidad instituye un *telos*. Dicho *telos* es el de la reproducción de la vida. No es, al tratarse de seres humanos, un asunto resuelto de una manera individual, sino colectiva, la de reproducir la vida. Individuos aislados y solipsistas no necesitan mediaciones, pues ellos mismos serían la totalidad. Ellas, las mediaciones son necesarias cuando la voluntad de vida actúa, se osifica o cristaliza, mediando la reproducción de la comunidad desde un horizonte práctico y político, esto es, con principios, normativamente e incluso con ideas regulativas, entre lo vivido y lo concebido. Es, entonces, una necesidad de

---

<sup>480</sup> Avalos Tenorio, Gerardo, *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 2001, p. 96.

reproducir la vida o la voluntad de vida, lo que da sentido y orden a la institución de lo social, de la socialidad humana que no se establece sin más, sino a través de la dirección. La voluntad de vida, no puede desplegarse ni afirmarse, mucho menos objetivarse de manera individual, sino que lo hace de manera comunitaria: “La intersubjetividad comunitaria constituye a la subjetividad singular desde su nacimiento”<sup>481</sup>.

Es por eso que el propio Dussel define a la comunidad en relación con la *potentia*. La comunidad política como *potentia* es el punto angular de la teorización que se viene proponiendo. Porque para Dussel la *potentia* es “como el “ser”, el fundamento abismal de la política”, por tanto el punto desde el que se funda lo político y el campo de lo político. Sin comunidad con voluntad de vida, esto es, sin *potentia*, no hay posibilidad de política alguna, así sea la más fetichizada de sus expresiones. El ser de la política es la existencia de esa voluntad de vida emplazada por la comunidad política: “La comunidad política antes de todo obrar político es pura *potentia*, que se manifiesta, más que en el “estado de excepción” schmittiano, en lo que denominaremos: “estado de rebelión”<sup>482</sup>. Esto es así porque la voluntad de vida de la comunidad trasciende cualquier ordenamiento jurídico o de suspensión de este. Al contrario, es la pura *potentia* lo que funda el estado de derecho. Dice Dussel que “...la *potentia* es el poder de la comunidad política misma; es (a) la pluralidad de todas las voluntades (momento material) o de la mayoría hegemónica, (b) aunada por el consenso (momento formal discursivo), y que (c) cuenta con medios instrumentales para ejercer su poder—poner mediaciones (momento de las mediaciones, de factibilidad)”<sup>483</sup>. Como puede observarse en esta última cita, habría dos elementos fundamentales, el primero que la existencia de la comunidad política como voluntad de vida es el dato más importante del campo político, pues es lo que lo fundamenta y sobre el que se

---

<sup>481</sup> Dussel Enrique, *Hacia una filosofía política...*, p. 237.

<sup>482</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación, tomo II*, p. 60.

<sup>483</sup> *Idem.*

funda el resto de las mediaciones. En segundo lugar, que el despliegue de la capacidad de dicha comunidad es aquello que nosotros conocemos como el despliegue de lo político o de la politicidad. Lo político o politicidad sería el paso del punto (a) al punto (c); esto es, la pura existencia de la comunidad política no basta, pues tiene que cristalizar en mecanismos regulativos o institucionales.

Sobre la comunidad se funda el despliegue de la voluntad de vida en un *telos*. Ese *telos* es el que cruza de (a) a (c), por ello la insistencia de Dussel en los principios normativos. Las ideas regulativas pueden movilizar a lo político, pero el tránsito de los momentos material, formal, y factible son imprescindibles. Mantener a la comunidad política como pura *potentia* no sólo es imposible fácticamente (pues requiere de los pasos que hemos señalado) sino que además no es deseable, pues ella manifiesta la incapacidad de la comunidad política de autodeterminarse. La autodeterminación de la comunidad política es lo que se juega en los momentos material, formal y de facticidad: “Pero esta pura *potentia* inmediata, el mero poder político de la comunidad política indiferenciado, sin mediaciones, sin funciones, sin heterogeneidad es anterior a toda exteriorización”<sup>484</sup>. El paso entonces, entre la comunidad política originaria, que no puede existir sino como capacidad de exteriorización (que tiene necesidad de este paso, como el trabajo mismo, de objetivarse), obliga a recorrer el camino de la institucionalización, de la capacidad de poner y determinar las mediaciones, esto es, de que la comunidad se auto determine. El problema de la determinación de la comunidad política es precisamente el paso de la *potentia* (indeterminada) a la *potestas* (determinada de acuerdo a un *telos*). Pasos estos siempre a su vez constreñidos por un horizonte doble: el de lo factible y de las ideas regulativas. Esto es, entre el horizonte utópico y lo factible que se enmarca dentro de ese horizonte.

Lo que posibilitaría la objetivación de la comunidad política sería entonces la intersubjetividad cuya voluntad de vida la lleva a institucionalizar, dentro de un

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 61.

horizonte histórico, cultural, con significado, la reproducción de su vida: “Denominaremos *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”.<sup>485</sup> Si no hay politicidad, esto es sin comunidad política expresada, sin intersubjetividad, sin interiorización de la cultura y sin individuos/comunidades que quieran expresar su núcleo esencial, esto es la voluntad de vida, tampoco existe la posibilidad de institucionalización y de regulación del orden social. Lo que se institucionaliza es un horizonte de sentido de la comunidad política, que corresponde con los momentos material y formal. La cristalización del poder-poner de las comunidades es variable, es histórica, es siempre cambiante, su cristalización nunca es eterna.

Dussel defiende, frente a los conservadores, la idea de que las instituciones se tienen que renovar, pero ¿quién las renueva?. Su respuesta: es la propia comunidad política. El conservador apostaría por la razón institucional, por su conservación, por la reproducción de la propia institución sin más. Siempre debe existir la posibilidad, en tanto que la comunidad política es el fundamento de toda institucionalización, de que ésta cambie, se exprese y cristalice de distinta manera. La forma de lograr esto se da en el nivel material y en el nivel formal: cuando una institución falla en dar respuesta al contenido material para el que fue creada y/o en su operación formal (el nivel procedimental), tendería a ser reemplazada. Cuando los principios material (de reproducción efectiva del consenso de la comunidad política) y formal (discursivo, procedimental) no operan más para una o varias de las instituciones, es cuando la comunidad política puede proceder a modificar al conjunto de las instituciones. Puede hacer uso de poder-poner como *potentia*, como comunidad política que busca reproducir su vida a través de principios de acción política mediada por procedimientos que garanticen la participación y la posibilidad del consenso.

---

<sup>485</sup> Dussel Enrique, *20 tesis de política de la liberación*, México, Siglo XXI, 2006. p. 27

De esta manera tenemos planteados los problemas fundamentales, particularmente el que refiere a la relación y despliegue de los miembros de la comunidad política. Es entonces la intersubjetividad como búsqueda de reconocimiento por parte de sujetos concretos, es siempre expresión del ente comunitario, es a decir de nuestro autor “comunidad intersubjetiva”. Pero dicha comunidad intersubjetiva se puede expresar de dos maneras: “no sistémica o sistémica, no institucional o institucional...” una no anula a la otra, ni la niega, sino que comparten existencia en el despliegue del concepto de comunidad política. Al interior de esta comunidad política de esta comunidad intersubjetiva lo que existe, para Dussel, son actores: clases, corporaciones, grupos, movimientos.

Volvemos aquí a otro tema clásico: el de la relación entre la universalidad y el de la particularidad expresada en la construcción de las mediaciones por parte de la comunidad política. Pues al final a esta comunidad política le interesa crear la forma de su síntesis y de su unidad para poder responder a las diversas necesidades, voluntades y conciencias que en un despliegue más concreto se expresan como particulares formas de organización; dependiendo de la o las determinaciones: clase, raza, género, proyecto, etc. Es por eso que en un momento primigenio es importante considerar que la comunidad política siempre corre el riesgo de fragmentarse y volverse “in-potente” si es tragada por los intereses particulares que se hacen presentar como (falsos) intereses universales. La caída de un sistema institucional o su corrupción, provienen de este malentendido: cuando las instituciones son instrumentalizadas por un particular en nombre del universal, para realizar sus fines sin atender a los principios antes dichos: material y formal. En cambio, el despliegue institucional y no institucional debe contribuir a resolver como esos intereses, necesidades y voluntades contrapuestas deben perdurar como comunidad política a fin de conservar la vida de todos los miembros. Es aquí donde nuevamente tenemos que volver al argumento de Hegel, pues la gran tarea de la comunidad es unificar el desgarramiento entre universalidad y particularidad. Esto se puede lograr, desde Dussel, en la posibilidad del consenso, como forma de expresión de la comunidad

política en tanto comunidad comunicativa que puede expresarse mediante razones diversas y no necesariamente contrapuestas. Pero en términos de los principios, a partir del principio formal que debe ser la base para la constitución de mediaciones que no afirmen prioritariamente un interés particular por sobre otros, como haría el liberalismo privilegiando los momentos formales de la autonomía y la libertad, dejándolos sin contenido o sin principio material efectivo. Sin embargo para Dussel no basta: “Pero las voluntades de los miembros de la comunidad unida consensualmente no son suficientes para terminar de describir el poder político. Es necesaria todavía una última determinación”.<sup>486</sup> Esa determinación es casi necesariamente la que se refiere al nivel no sólo consensual, sino sobre todo al de lo político como mediación: “Para poseer la facultad del poder la comunidad debe poder usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad de vivir desde el consenso comunitario”<sup>487</sup>.

La mediación será la que se establezca a través de la *potestas*: “La *potentia* es el poder en-sí, la *potestas* es el poder fuera de-sí”<sup>488</sup> esto es, dice Dussel:

La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada. Esta escisión entre *potentia* y *potestas* entre a) el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto u ontológico), y b) la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno) es necesaria y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>487</sup> *Idem.*

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 30.

Las críticas más inmediatas y obvias de las proposiciones de Dussel tienen que ir en el sentido de la posibilidad efectiva de que en un nivel formal se impida la fetichización del conjunto de la *potestas*. La *potestas*, reconocemos claramente, ha sido ocupada por poderes ajenos a la comunidad política que la instrumentalizan, la manipulan y la vuelven incluso contra su sentido original: preservar la vida. El entramado institucional se ha fetichizado y no sólo eso, sino que además despliega una politicidad ella misma fetichista, tal como acertadamente lo ha señalado Bolívar Echeverría o John Holloway, en un sentido de la negatividad de dicha politicidad. Decir que se fetichiza es decir, en el caso de la mediación puesta por la comunidad, que se ha perdido el sentido de su nivel material pero también en el formal. Reproduce una socialidad que no le es propia y lo hace a través de mecanismos que perpetúan esa socialidad enajenada: en donde el particular aparece como universal, avanzando hasta la corrupción total de la comunidad política y del conjunto de sus instituciones. La pregunta articuladora de la problemática es ¿cómo evitar en el nivel formal la fetichización? Es ahí donde se encuentra el gran problema de la propuesta de Dussel. Porque efectivamente se reconoce que las instituciones puestas por la comunidad tienden a un proceso entrópico, esto es, a actuar en forma contraria, fetichizada, al sentido original de su creación. Sin embargo, pronto parece esto una paradoja, ¿cómo evitar la fetichización del mecanismo formal sino es a través del mismo es decir, del establecimiento de una formalización que impida en su máxima expresión, dicha fetichización? No puede ser sino por un proceso de participación bien regulado, legislado. Pero eso es sólo en el nivel formal. En la forma material también tiene que existir la capacidad de que la *potestas* devenga una autoridad política que regule a los privados, a los intereses particulares que buscan devenir universales.

#### **4.6 El Estado y los dilemas de la política de la liberación**

La segunda mitad del siglo XX transcurrió entre los sectores de la teoría crítica y el marxismo en general, en un acalorado debate sobre el papel del Estado y la necesidad de una “teoría del Estado”. Prácticamente no hubo autor relevante en las discusiones que no se pronunciara en tal sentido de dar cabida a una teorización de esta naturaleza, desde distintos ángulos. John Holloway, por ejemplo, reseñó en un texto ya clásico y multi citado, lo que se consideraba más apropiado para entender el llamado “debate alemán” sobre la derivación del Estado desde el valor, al tiempo que tomaba y formulaba su propia postura. Olin Wright definiría en tres los vericuetos del marxismo: instrumentalistas, estructuralistas y neo-hegelianos. Norberto Bobbio polemizaba con Umberto Cerroni sobre la ausencia de una teoría del Estado en el marxismo. Mientras que en Francia Althusser y Poulantzas hacían lo propio. Este último además en un debate acalorado –y famoso- con el inglés Ralph Miliband. Por doquier se producía una literatura que buscaba llenar el hueco de la teorización o bien desplegar argumentos que afirmaban la existencia de tal cosa. La situación lo ameritaba, pues las transformaciones ocurridas después de la segunda mitad del siglo XX en el capitalismo central, tenían un corolario sobre el papel, funcionamiento y fisonomía que tomaba el Estado. El Estado de bienestar que, aunque con fuertes sesgos de autoritarismo, tenía un componente liberal-democrático o representativo innegable, planteaba retos. De igual manera el “intervencionismo” estatal causaba grandes polémicas.

Hoy, sin embargo, ante el embate neoliberal que destruyó las construcciones estatales y disolvió las relaciones sociales producto de esos “estados de bienestar” incluso ahí donde existieron de manera mínima, hay necesidad que dar nuevas respuestas ante la problemática estatal. Desde mi punto de vista ésta ha sido la pretensión más arriesgada de Enrique Dussel. Lo es, pues se pronuncia ante un tema siempre complicado y en medio de una situación que amerita una definición estratégica. A la pregunta ¿qué hacemos con el Estado? Dussel responderá: volverlo/hacerlo útil. Tenemos, entonces, que no existe una pretensión de dar una explicación genealógica ni histórica del Estado.

Tampoco hay una intención de determinar las características fundamentales del Estado en el capitalismo, como aquella vieja polémica que se quedó a fuego cruzado entre considerar al Estado como capitalista o al Estado dentro de la sociedad capitalista, semántica distinción que mostraba las diferencias políticas de los sectores sociales. Sutil, insisto, pero muy importante distanciamiento. Hay un principio de realismo político que impera en la consideración de Dussel. La acción estratégica debe ser posible y factible, sin renunciar al horizonte regulador de la utopía mayor: un orden social sin gobernantes ni gobernados, sin mando y obediencia, la extinción del Estado tal como lo planteara en un primer momento el Lenin más libertario del *Estado y la revolución*.

En este horizonte queda planteada entonces la necesidad de elaborar una teorización de la política (y de lo político) que dé cuenta de manera no sólo crítica o negativa del papel del Estado. Hay pues necesidad de establecer que nuestra sociedad moderna, llena de contradicciones ella misma, cuyo fundamento es la existencia de un núcleo comunitario desgarrado, escindido, que somete a los individuos a la necesidad del intercambio mercantil de manera (pretendidamente) universal es lo que obliga a la necesidad de dotarse de una autoridad política que sintetice y ordene el mundo mercantil y el conjunto de los intereses de la sociedad. La autoridad política que unifique los diversos intereses se vuelve una necesidad de sobre vivencia en un mundo desgarrado por la impronta mercantil de sus miembros, que regulan gran parte de su vida, de sus creencias y de sus acciones en un acto de fe hacia el mercado. Si la comunidad ha sido anulada el mundo moderno ofrecerá dos vías privilegiadas –ciertamente no las únicas, pero si las más importantes y con pretensiones de universalidad- para la re-socialización: el Estado y el mercado.

Sin estos dos componentes que funcionen como equilibrio entre las ansias privadas que el mercado permite y alienta y la autoridad política como unificación de la construcción del interés general, no hay socialización posible. Lo que ha triunfado en las últimas décadas, lo sabemos, es el privilegio de la segunda vía, la

mercantil, que ha sido llevado a todos los rincones como la única manera de socialidad posible y deseable.

Podemos movernos entonces en varios planos o niveles de abstracción para entender al Estado en un sentido positivo, esto es, respondiendo a ordenamientos factibles de cómo se ordena la voluntad de vida del conjunto de las comunidades y de la sociedad. Aquí recuperaré a más autores, pues la obra de Dussel aún no se concluye (falta aún el tomo III de la *Política de la liberación*), pero sin embargo, como intuición de época, hay varios autores con los que se puede dialogar. Los principales son el propio Franz Hinkelammert a quien ya he hecho referencia y Álvaro García Linera. Es por eso que utilizaremos a estos y otros autores para plantear los distintos niveles de abstracción.

En un primer sentido, ante una sociedad desgarrada, los seres humanos se ponen de acuerdo a fin de re-conciliar lo desgarrado, de unificar lo que está disperso, el objetivo es recobrar la posibilidad de satisfacer el fundamento de todos los derechos: la vida y la libertad de su ejercicio pleno, esto es, del desarrollo de capacidades y de la satisfacción de las necesidades de manera equilibrada. Es por ello que Ávalos Tenorio insistirá que en todas las teorizaciones modernas existirá siempre una premisa: el privilegio de la fundación comunitaria del Estado como autoridad política. La expresión de esa fundación se da en cómo los sujetos, en el caso del mundo moderno, los individuos, ceden parte de la soberanía para el resguardo de la vida. El Estado no es solo el garante de la propiedad, es el garante de la vida y de la libertad. Se trata de hacer coincidir intereses diversos e incluso contrapuestos dentro de una misma autoridad política que regularía el orden social, la socialidad. El debate de los modelos liberales y neoliberales es coincidir la libertad con el mercado, no con el Estado. Por eso en esa tradición el Estado queda reducido al gobierno. En un nivel muy abstracto se trata de dos formas contrapuestas. La libertad en el mundo moderno burgués se reconcilia solo de manera individual a través de los mecanismos de socialización mercantil. En contraposición existiría otra postura que señala que la libertad sólo se logra comunitariamente, a través de un proceso que consiste en conquistar la

libertad a través de mediaciones con el mundo de la necesidad. Este es el nivel más abstracto, donde el Estado no es sólo “aparato”, ni conjunto de instituciones, mucho menos exclusivamente gobierno, sino reconciliación de la socialidad del individuo a través de una forma que no es la mercantil: lo común que se tiene en el mundo de la intersubjetividad. Estamos entonces en un nivel de abstracción donde lo que interesa es superar la visión dominante, la liberal, en donde la libertad individual va caminando de manera opuesta, y es presentada en apariencia dicotómica con la libertad que se logra gracias a la existencia de lo común, de la comunidad y de la colectividad. En el liberalismo el individuo y Estado se oponen, donde Estado y sociedad civil están siempre de manera contrapuesta. Ese nivel de abstracción más amplio es importante para recuperar el carácter comunitario tanto del ejercicio de la libertad, como del fundamento del Estado: se resguarda la vida y se ejerce la libertad de satisfacer las necesidades y desplegar las capacidades no a pesar de la existencia de los otros, sino gracias a dicha existencia.

Este primer nivel de análisis es reconocido por autores como Dussel o Hinkelammert, quienes entienden que el horizonte contemporáneo, aún el “comunista”<sup>490</sup> necesita del Estado. Es precisamente, en un segundo nivel de análisis del Estado, que como necesidad recurrimos a la postura desplegada por Hinkelammert. Él logra ubicar muy bien, desde mi punto de vista, cómo toda proyección de socialidad distinta requiere el establecimiento de mediaciones. En este caso no se trata ya del viejo proyecto radical-comunista de abolición de las mediaciones (del dinero, de la política, del Estado) ni tampoco de la forma del “socialismo realmente existente” que consistió no en la abolición, sino en la planificación estatal de la vida social. Ni mercado total ni planificación burocrática. Es en este sentido en el que un horizonte radical de la constitución del Estado va por otros caminos que no se conocían anteriormente, sobre todo como aspiración

---

<sup>490</sup> Bosteels Bruno, *El Marxismo en América Latina*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

de las clases sub-alternas. Dice a este respecto Hinkelammert: "...ya no se expresa en la pretensión de abolir las relaciones mercantiles y, ni siquiera, el trabajo asalariado, sino en una sociedad no orientada por los fetiches de la mercancía, el dinero y el capital"<sup>491</sup> y más adelante "sociedad civil y estado son polos complementarios, no excluyentes". El horizonte que conlleva una emancipación no sólo política (como ha venido ocurriendo con la incorporación de las masas a la vida política desde el siglo XIX y que Gramsci detecta con mucha precisión) que incluye la ciudadanía, la conquista de derechos y una igualdad jurídica básica; sino también más allá del horizonte capitalista requiere un control y una búsqueda de regulación sobre el mercado. ¿Quién regula el mercado en este horizonte? La comunidad política que se dota, democráticamente, de una autoridad política. El Estado sería aquí no sólo el producto de una sociedad dividida y escindida (que lo es), sino ante todo la pretensión racional (como proyecto político y dirección consciente) del despliegue de "instrumentos de regulación":

Como no es posible renunciar al mercado en cuanto mecanismo de coordinación de la división social del trabajo, se impone entonces la necesidad de regularlo (domesticarlo) en función de la vida humana concreta (el bien común). Eso nos lleva a la necesidad de una interpelación sistemática del mercado, interpelación que puede abarcar diversos niveles: resistencia, intervención, regulación, transformación, suspensión.<sup>492</sup>

En un segundo nivel del análisis se reconoce la necesidad del Estado ya no como el garante de hipotéticas libertades como en el liberalismo, sino como el garante y regulador ante la proximidad de un mecanismo que se desplaza con un alcance total y que busca totalizarlo todo: el mercado. Frente al ánimo moderno de socializar primariamente a través de lo mercantil y después de lo estatal, se opone la regulación por parte de lo estatal (entendiendo siempre que es la respuesta de la comunidad política) hacia lo mercantil. Si no es posible establecer la democracia

---

<sup>491</sup> Hinkelammert Franz, *Hacia una economía...*, p.456.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 457.

directa de los productores, sí es posible que estos determinen sus relaciones mercantiles a través del Estado, que busquen en él una mediación efectiva, que les permita conectarse en cuanto portadores de valores de uso, pero no atrapados por el mecanismo del mercado. Por eso Hinkelammert aduce que un derecho que se debe recuperar para cualquier política con pretensión democratizante será: “El derecho político a la intervención de los mercados” por tanto, que incida “en el poder de las burocracias privadas transnacionales. No se trata de revivir una planificación central totalizada, pero sí una planificación global y un direccionamiento de la economía en su conjunto”.<sup>493</sup> Lo que tenemos en esto que llamo el segundo nivel de análisis del Estado es el reconocimiento franco de que ni la propiedad privada, ni el mercado ni el intercambio mercantil pueden ser abolidos por completo, ni expropiados en sus características de socialización. Sino más bien que apuntamos a una regulación que proteja a los productos, a los sujetos, a las víctimas, a las clases, a los subalternos, los sectores populares –o como se les determine, según el nivel de análisis- a partir de la autoridad política y de los mecanismos estatales. El Estado se vuelve/hace útil en este momento.

Finalmente entramos en un tercer momento de análisis que refiere propiamente a experiencias más determinadas donde el intento de construcción de la estatalidad se ha encontrado con serios problemas para poder realizar aspiraciones emancipatorias. Aquí me parece que las reflexiones de García Linera son las que más empatan con las de Dussel, si bien este último se mantiene en un nivel de generalidad más amplio, lo cierto es que conoce y re-conoce la importancia de las experiencias actuales en América Latina para poder avanzar. Podríamos iniciar sintetizando: el Estado es posibilidad. ¿Posibilidad de qué? De regulación de lo privado a favor de lo común. Esto no está dado, se determina en la construcción de la forma del Estado. Y se construye a través del *telos* de la sociedad, esto es, del proyecto que logre encausar lo común que hay en la

---

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 472.

sociedad y en sus comunidades como proyección histórica, como resolución de problemas históricos y coyunturales, como síntesis de la sociedad.

Las coordenadas fundamentales están planteadas: la necesidades de “Refundar el Estado” a partir de experiencias concretas que han mostrado la vitalidad de las diversas expresiones políticas de la sociedad y que han buscado concluir en la constitución de una nueva comunidad política y un nuevo andamiaje institucional. Boaventura de Sousa Santos ha señalado algunas de las características problemáticas que se enfrentan cuando se busca esta refundación del Estado. Quisiera citar las que considero más relevantes dentro del discurso que venimos generando: “...la larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad y que, por eso, la lucha por la refundación del Estado no sea una lucha política en el sentido estrecho sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, hábitos y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía”<sup>494</sup>; también señala que “esta lucha no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos (en el continente, los pueblos indígena-origenarios, los afrodescendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios”;<sup>495</sup> Además “la refundación del Estado es más que nada una demanda civilizatoria y, como tal, exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempos y espacios”; finalmente “por su ámbito, la refundación del Estado no implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional, más bien requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura, y, en especial, la economía”. El eje central de todas estas problemáticas señaladas por Sousa Santos pueden ser planteadas de la siguiente forma: la pretensión de refundar el Estado más allá de su condición de comunidad aparente,

---

<sup>494</sup> Sousa Santos, Boaventura, “Refundar el Estado”, *El Estado desde el horizonte histórico de Nuestra América*, La Paz, Bolivia, 2013, p. 310.

<sup>495</sup> *Idem.*

que pasa, necesariamente, por la formulación de un nuevo sentido común a propósito del propio Estado, que logre articular una lucha por conquistar la hegemonía por parte de la sociedad.

El horizonte abierto por Marx y Gramsci se tocan aquí, de nuevo. El Estado es reconocido como una comunidad ilusoria que tiene que refundarse, pues su aspecto comunitario deja de operar de manera vigorosa. El conjunto de instituciones que nos permiten hablar del Estado como comunidad no operan de manera correcta. El asunto está en que entre el Estado y la sociedad las relaciones no son sino de exclusión en la época que reclama el cambio civilizatorio que implica su refundación. El Estado ampliado o integral de Gramsci remite precisamente a la necesidad de restablecer de nuevo el vínculo entre Estado y sociedad, esto es, restarle lo “aparente” y devolverle su aspecto en cuanto comunidad.

El Estado integral o ampliado refiere a la indudable unidad que existe entre la sociedad política entendida sí como aparato estatal (momento de la llamada coerción) pero también como comunidad política ilusoria, de individuos autónomos e iguales que pueden participar de las decisiones,<sup>496</sup> respondiendo a un orden simbólico (de creencias) pero también material de posibilidad institucional de dicha participación. El Estado integral o ampliado refiere entonces al vínculo orgánico, diferenciado, de momentos de esta comunidad política ilusoria, con respecto a la sociedad civil: lugar de disputa del telos del conjunto de la sociedad. Se trata de actores o sujetos que desde la particularidad de su posición buscan conquistar la universalidad, buscan reconocer en las demandas de los demás sujetos, en sus proyectos y reclamos, un núcleo común. Ese núcleo común, sin embargo, no está dado, sino que se construye al calor de las batallas, tanto de largo plazo, como inmediatas, de corto plazo. La hegemonía como momento de universalidad donde un conjunto de la sociedad logra transformar a la comunidad ilusoria volviéndose

---

<sup>496</sup> Retomo esta idea de García Linera, Álvaro, en *El Estado desde el horizonte histórico de Nuestra América*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado plurinacional, 2013.

“síntesis de la sociedad” en su conjunto, es precisamente un desplazamiento variable entre un horizonte fáctico, del aquí y del ahora, expresado en instituciones, procedimientos, regulación y un horizonte que tiene que ser del tipo de principio de esperanza: la abolición del Estado y las formas de gobierno. Gramsci es, por tanto, el referente indiscutible no para consagrar lo sabido, esto es, la constitución comunitaria del Estado, sino para referirse a las diversas vías que tiene la sociedad en su diversidad, en su fragmentación y su re-constitución como proyecto político de modificar el estatuto comunitario, como decíamos atrás: de volver/hacer útil al Estado. El horizonte, desde mi punto de vista, no es ya más el de la autonomía, sino el del entendido que el Estado es contradicción, porque es expresión de la sociedad en su complejidad. Pero la determinación del Estado no parte del mismo, sino de la constitución de la sociedad. Por tanto de su capacidad de expresarse como proyecto político universal, ético que unifique las diversas posturas en un proyecto más amplio. Y este proyecto es el de la regulación del mercado, a través de instituciones propias del aparato estatal, pero también de la defensa de los espacios públicos no-estatales auspiciados por la propia sociedad y su autodeterminación. Nuevamente, en el nivel de la hegemonía, Estado y sociedad no son excluyentes, ni contrapuestos, sino momentos de una unidad, sin embargo, articulada por proyectos políticos, por disputas intelectuales, morales e ideológicas. La naturaleza del Estado está determinada por esta pugna y no por una sobre-determinación del aparato estatal. El aspecto comunitario del Estado es siempre el sustrato último a partir del cual se puede modificar su forma.

### **Conclusiones: diversidad y confrontación**

Tanto la política como su formación más acabada, esto es, la estatal han demandado un requerimiento de atención en los últimos tiempos. Los dos autores que hemos analizado hasta este momento nos dan dos polos del momento crítico. Definiría entonces que es a partir de la obra de Bolívar Echeverría que podemos avanzar en una crítica radical de la política moderna, entendida como arrebato de la politicidad natural del sujeto comunitario a favor de una forma aparente, reificada: el Estado como expresión de la comunidad de propietarios privados. Me parece que en el argumento de Echeverría el Estado asume la forma de una

derivación explícita del valor. Estaría más cercano a quienes derivan el Estado del capital. Aunque claro, con muchos más matices en el ámbito de lo cultural y la capacidad de dar forma a la socialidad por fuera del Estado. Para Echeverría entonces el Estado sería relación de valor, a la que no se le puede dar forma. Por eso el ánimo de salirse de la estrategia política llamada “clásica”: la del asalto del poder del Estado y de su aparato, aunque tampoco optando por una versión de la hegemonía que constituiría la relación con dicho Estado de otra manera. Me parece que aunque no dicho explícitamente, Echeverría estaría más cerca de una política anti-estatal, más bien ubicada en el tenor de lo que algunos conciben como el horizonte de la autonomía. En este caso no sería la autonomía de la clase, ni de un grupo, sino del conjunto de las relaciones sociales que están más allá del valor que se valoriza, del valor de uso. Desde su formulación como la contradicción fundamental no de *El Capital* de Marx, sino de la propia sociedad moderna, Echeverría es consecuente. Pues si el valor que reprime la dimensión cualitativa de la vida tiene su expresión política enajenada en el Estado, en él no hay nada que hacer. Está copado por la relación de valor y todo su despliegue será autoritario. El valor habría colonizado las relaciones de mando/obediencia que dan sentido a la fundación de los Estados. Quizá por eso gustó de traducir uno de los textos donde esta hipótesis se expresa con la mayor radicalidad: *Estado autoritario* de Max Horkheimer, es precisamente la constatación que el Estado como relación social está dominado por la relación social de valor. Que el Estado no es resguardo del valor de uso, ni tampoco una forma a la que se le de o confiera socialidad con libertad e independencia. La colonización del mundo de la vida habría llegado incluso a la politicidad más desarrollada. Echeverría es consecuente con su planteamiento pero, al igual que con Horkheimer, no queda claro un sentido afirmativo del otro. La idea de la politicidad natural se encuentra poco determinada y su despliegue como política no-enajenada queda enunciada solo como sustrato que se preservaría en un sujeto comunitario posible, pero no sabemos si existente.

Ésta es, precisamente, la radical diferencia con respecto a Enrique Dussel. Ambos hacen parte de posiciones mucho más amplias. Creo que si hubiera que buscar referentes fuera de América Latina, Echeverría estaría más cerca de Toni Negri, por poner un punto de acercamiento en cuanto a lo estatal, esto es, su rechazo, aunque diferiría sobre la cuestión de la modernidad. En cambio Dussel emparenta, aunque con diferencias, con posiciones como las de Franz Hinkelammert, Boaventura de Sousa Santos y en América Latina sobre todo con Álvaro García Linera. El punto de confluencia entre estos intelectuales y políticos es precisamente recuperar la función productora de soberanía que tiene el Estado, si bien diferenciando los viejos proyectos de “estatismo”, recuperarían la dimensión de la estatalidad en la que la determinación democrática con respecto a la sociedad permitiría regular a los intereses privados, apuntaríamos, como dijera Aníbal Quijano en los años ochenta, a otra versión de lo público, como no estatal. Esto es, tener presente que la lucha o el retorno por “lo común” que tanto atraviesa el debate en estos últimos años, no puede eludir el ubicar a éste en el resguardo último de la comunidad política organizada como Estado democrático. No hay posibilidad de conservar “lo común” en contra de la depredación mercantil-capitalista, sin Estado. Este punto esencial es, desde mi punto de vista, el que divide a los grandes teóricos. Algunos optan por renunciar al Estado como un resguardo, pues lo conciben como la negación de lo “común”, mientras que para otros es necesario contener a los intereses privados, regularlos y resguardar lo “común” a partir de una determinación democrática de lo estatal. Una parte del debate contemporáneo se juega ahí.

## Temas abiertos: entre las distancias y las diferencias

Se sienta a la mesa y escribe  
«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice  
y más: esos versos no han de servirle para  
que peones maestros hacheros vivan mejor  
coman mejor o él mismo coma viva mejor  
ni para enamorar a una le servirán  
no ganará plata con ellos  
no entrará al cine gratis con ellos  
no le darán ropa por ellos  
no conseguirá tabaco o vino por ellos  
ni papagayos ni bufandas ni barcos  
ni toros ni paraguas conseguirá por ellos  
si por ellos fuera la lluvia lo mojará  
no alcanzará perdón o gracia por ellos  
«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice  
se sienta a la mesa y escribe

Juan Gelman

Sin duda alguna, estamos ante una complejidad cada vez mayor en los debates que entrecruzan el pensamiento marxista con respecto al mundo moderno. La posibilidad de plantearse un horizonte utópico a razón de la crisis civilizatoria del capital a principios del siglo XXI, pero también la emergencia de potentes movimientos sociales, Estados que reclaman la producción de su soberanía sobre el mandato popular en América Latina o la tímida respuesta de sectores precarizados en la vieja Europa, son el sustento de esta

posibilidad de la discusión y de los alcances cada vez más amplios. Por ejemplo, en tres distintos registros podemos anotar formas de entender la problemática de la emancipación, en lo que José Gandarilla ha insistido, si se habla de modernidad alternativa o alternativas a la modernidad el meollo se encuentra en la capacidad de captar y desplegar la “raíz-diversa” de las culturas del mundo que pueden encontrarse y re-construir su identidad como una forma de reproducir su vida concreta. Desde otro punto de vista Márgara Millán<sup>497</sup> enfatiza el hecho de que son los movimientos sociales de finales del siglo XX y principios del XXI los que en su despliegue político rompen con la modernidad realmente existente (capitalista) y prefiguran y performan (imaginan y viven) una modernidad no capitalista, estructurada sobre la base de una recuperación de su soberanía como sujetos políticos, pero también de su capacidad de re-configurar su socialidad. Gerardo Ávalos,<sup>498</sup> al repasar la obra de Marshall Berman insiste en que Marx (y su legado crítico) se asientan sobre la posibilidad de hacer una crítica trans-moderna de la modernidad, señalando las bases no de un decálogo de propuestas a cumplirse para superar la situación de explotación y dominación, sino sobre la base de sentar los horizontes regulativos de una acción política que se encamine en este sentido. Estos son algunos de los marcos interpretativos que están presentes al momento de la redacción de nuestro trabajo. Es por ello que en adelante haremos una exposición de lo que nos parece son puntos clave del debate tanto clásico como contemporáneo y que hemos tratado de captar a lo largo de estas páginas

Hemos dividido nuestro trabajo en cuatro momentos. En el primero hicimos una aproximación a lo que suele denominarse “estado de la cuestión” en torno a ciertas temáticas relacionadas con la lectura de *El Capital*, esto es, ubicar en la obra más importante y conocida de Marx el despliegue de dos conceptos, el de valor de uso y el de trabajo vivo, para posteriormente pasar a lo que podríamos considerar una revisión de lo más significativo de la “tradición” a propósito de dichas categorías. En el recurso de revisión observamos una tendencia a cancelar la utilización categorial a la que hacemos referencia y es el centro de nuestro trabajo. Por el contrario, la tradición se movió entre

---

<sup>497</sup> Millán Márgara, “Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista” en *Acta Sociológica*, Núm. 62, septiembre-diciembre de 2013, p. 50

<sup>498</sup> Ávalos Tenorio, Gerardo, “Marx y la modernidad” en Brenna Jorge (comp), *De Ruinas y horizontes: la modernidad y sus paradojas. Homenaje a Marshall Berman*, México, Itaca, 2014.

una no distinción del nivel de abstracción, en donde valor de uso es equiparado a preferencia individual y el trabajo vivo era igualado a la categoría fuerza de trabajo. Este tipo de errores, a los que hemos hecho referencia y que tienen fuerte presencia entre los trabajos más ubicados en la tradicional disciplinaria de la “economía”, permiten mostrar cómo los dos autores que hemos abordado centralmente tienen una lectura mucho más acabada de Marx. En cambio, también en nuestra revisión, pudimos encontrar tendencias y corrientes que ordenaron su discurso de una manera más acabada y problematizadora de estas categorías. Estas tenían un conocimiento más directo de fuentes antes omitidas y una capacidad de diálogo con otras tradiciones que permitieron salirse del economicismo elaborado de las teorías de la transformación de valores en precios. Teniendo la ventaja además de distinguir claramente entre los diversos momentos y niveles en los que se muestra la abstracción. Encontramos en trabajos clásicos, como el de Rosdolsky una veta importante. En la tradición italiana encabezada por Napoleoni y seguida por Bianchi hay también importantes referentes. Incluso en una cierta –y muy extraña- tradición soviética pudimos abreviar de interesantes maneras de encarar una serie de problemáticas que nos resultaron útiles: Afanasiev, Vigotsky, Ilienkov, Kogan, por mencionar a los que pudimos consultar. Las llamadas lecturas alemanas (“Nueva lectura”) de *El Capital* también son otra fuente de posibilidad de conocimiento categorial de Marx de forma refinada y de discusión en torno a conceptos que resultan centrales para el entendimiento de lo que es lo específicamente capitalista y lo que no, siendo la discusión sobre la substancia del valor y su forma social, la parte más significativa y rica. Si bien con su propio sello de lectura e interpretación, estos trabajos abrieron y lo siguen haciendo, con sus debates y disputas, espacios de producción teórica de los que hoy día seguimos siendo deudores. Los trabajos de Haug y Heinrich son en este sentido sumamente relevantes, sobre todo en las caracterizaciones tan disímiles que hacen del problema del trabajo abstracto. Esta lectura alemana también posibilitó la apertura de la lectura de las “formas”: forma estado, forma valor, forma mercancía, que tanto ha caracterizado algunos discursos con fuerte impacto en la región latinoamericana. También, por supuesto, están las lecturas que pondrán el centro de atención en el trabajo no pagado, el momento de la reproducción de la fuerza de trabajo más allá del salario, esto es, al trabajo doméstico y su relación con formas capitalistas y patriarcales. El extenso debate sobre el trabajo doméstico y sus múltiples consideraciones, son en gran medida, el resultado de una problematización sugerente de elementos presentes o ausentes en el texto de Marx.

Ya propiamente en las “lecturas latinoamericanas” de *El Capital*, de la cual tanto Dussel como Echeverría hacen parte, encontramos sin duda una riqueza que apenas comienza a ser conocida. Además de estos dos autores tenemos un esfuerzo de lectura en lugares como Argentina con Iñigo Carrera o en Brasil con Ruy Fausto o Jose Paulo Netto, también, por supuesto una obra que ha ido acompañándonos y que aunque no fungió como central es imprescindible, nos referimos a la obra de Franz Hinkelammert. Un trabajo más amplio debe realizarse en torno a esta figura clave del discurso crítico. En la versión clásica y aunque sumamente cuestionada por varios frentes, algunas versiones de la teoría de la dependencia, particularmente la que desarrolló Ruy Mauro Marini, presentan un conocimiento muy elaborado de la arquitectura de *El Capital* y un intento original –no sin problemas, como lo señalaron los críticos- de lectura del capitalismo latinoamericano a partir de ese recurso categorial. René Zavaleta es también otro de los referentes, si bien en su caso no hay algún texto exegético sobre *El Capital*, es indudable que el conjunto de su teorización está impregnado de dicho andamiaje categorial, es quizá de los autores latinoamericanos que más ha hecho por entregarnos una utilización original y política de las categorías de Marx. La revisión del primer capítulo posibilitó entonces confirmar que si bien había un intento ya previo de varios autores y diversas tradiciones por explorar categorialmente los dos dispositivos conceptuales que articulan, desde mi punto de vista, la lecturas de Dussel y Echeverría, este desarrollo apenas está en ciernes.

El segundo capítulo avanzó sobre lo específico de su lectura de *El Capital* de Marx. Como escribimos ahí, entendemos por *El Capital* no solo la última versión que lleva este título, sino el proyecto de Marx que iniciaría con claridad y definición última en 1857 con lo que nosotros, lectores del siglo XXI, conocemos como los *Grundrisse*. A partir de ese momento, que es un diálogo intelectual de Marx consigo mismo encontramos la elaboración de las categorías fundamentales para la crítica del capitalismo. Y no es que los trabajos de Marx previos no cuenten con una crítica severa al capitalismo, lo que sucede es que a partir de este texto de 1857 comienza una elaboración acabada, de distinción categorial de los procesos de la reproducción de la vida humana subordinada a la reproducción del valor. Categorías como valor, valor de uso, trabajo vivo, fuerza de trabajo, clase obrera, plusvalor, tiempo de trabajo socialmente necesario, entre muchas otras comienzan a labrarse aquí a tomar la forma que conoceremos finalmente expuesta en *El Capital*: crítica de la economía política. En los trabajos previos del propio Marx

indudablemente hay aportes muy importantes: las teorías de la enajenación, las formas de la ideología, la crítica de lo político en textos como la *Cuestión Judía*, su exposición de la modernidad en su forma burguesa en el *Manifiesto*, sin embargo la forma de exposición dentro de su proyecto inacabado de seis libros que abarcaran la crítica a la totalidad del orden burgués es lo que nos hace reflexionar centralmente a partir de la obra de “madurez”, como decía el viejo Althusser.

Sin duda que esta lectura a partir de Marx ya no se puede hacer de manera pura o inmediata. Está atravesada, además de una lectura directa, por una cantidad enorme de interpretaciones, sugerencias y modificaciones. Justamente el esfuerzo de este trabajo es acercarse a dos diversas formas interpretativas que ubicamos como centrales en la discusión contemporánea sobre Marx. El esfuerzo del capítulo segundo fue precisamente acercarse a las estrategias de lectura de la obra de madurez de Marx tanto en Dussel como en Echeverría. En el capítulo efectivamente describimos y resaltamos algunos de los puntos problemáticos para ello. Creo que se puede hacer un balance comparativo más rico a partir de lo ya expuesto en aquellas páginas. En primer lugar me parece que entre ambas teorizaciones no hay exclusión. La perspectiva de la exterioridad o el trabajo vivo que sería la propuesta de Dussel ni la de la forma socia-natural de los valores de uso, que sería la de Echeverría, entran en contradicción. Ambas refieren a momentos distintos, pero sobre la base de una consideración común: la reproducción concreta de la vida que ha sido desplazada por un mecanismo artificial, que es el de la reproducción ampliada del valor. Sobre la base de esta premisa en donde poniendo énfasis en un momento clave (la vida como centro de la reproducción) podemos entender el momento de la subjetividad, de la corporalidad, de toda forma de vida previa al capital, esto es, del momento de la exterioridad y el momento de la objetivación de esas formas a través del entramado del sistema de capacidades del sujeto comunitario, el momento de lo “social-natural” y sus valores de uso, objetos donde el sujeto comunitario expresa todo lo que es, lo que piensa de si y de los otros, se comunica, expresa y transforma su cultura. Ambos son momentos que hay que distinguir. Dussel no pone énfasis en el momento concreto, sino conceptual: sin trabajo vivo, esto es, sin exterioridad que se tenga que subsumir no hay capital. Dicha exterioridad no es ya un espacio físico localizable, es una categoría que refiere a las formas no-capitalistas de reproducir la vida humana, que aunque diversas son homogeneizadas por la subsunción que el capital hace de ellas. Bolívar Echeverría si parte de formas existentes, también diversas, que nombra “social-natural”, como un

mecanismo tran-histórico de reproducción de las necesidades humanas en un contexto de escasez natural, de subordinación del sujeto comunitario frente a su Otro natural(eza). Como se puede observar hasta aquí, no hay contradicción ni exclusión entre una estrategia de lectura y otra. Me parecería exagerado decir que “se complementan”. Pero ciertamente no hay necesidad de excluir en tanto que ambas pondrán énfasis en momentos distintos sobre la base de premisas. Ahora bien, las derivas que de esas lecturas se desprenden es más bien el lugar de la diferencia política. Como lectura de Marx ambas tienen un estatuto de cientificidad, de apego y de posibilidad de despliegue crítico de las categorías legadas por el clásico. En cambio su deriva tiene diferencias, algunas anunciadas como profundas y otras más bien de matiz.

Desde mi punto de vista la diferencia que aparece como más radical es la que remite a la de la caracterización de la modernidad, capítulo tercero de nuestro trabajo. Habría que especificar donde estarían esas diferencias. Sintetizando diría: existe una diferencia fundamental en la estrategia de lectura del proyecto moderno, en ambos autores existe una determinación muy distante de lo que es esa experiencia que ha tendido a convertirse en universal. En Dussel operará una visión plenamente histórica de la modernidad: ella se funda con la apertura atlántica del mundo en 1492 y tiene como realidad (y no como proyección filosófica) una praxis de dominación de unos pueblos sobre sus otros (una geo-cultura naciente que no acepta integrar a sus otros sino como si mismo). En Bolívar Echeverría opera una visión conceptual: la modernidad es un proyecto civilizatorio cuyo fundamento último está dado por la posibilidad técnica que tuvieron algunos pueblos occidentales para desarrollarse y plantear la superación de la escasez natural, en este sentido la modernidad es una “substancia” moldeable. En Dussel su determinación histórica lo lleva a soslayar fenómenos que a Echeverría le parecen fundamentales: por ejemplo el problema de la técnica, de la secularización, de la superación de la escasez. En Echeverría en cambio encontramos que la modernidad en tanto que “substancia” es siempre posibilidad abierta, ambigua, promesa de superación de la escasez o ejercicio de la violencia sobre el cuerpo comunitario, como posibilidad no cumplida aún existen registros a desarrollar para retomarla en su fundamento, no en su apariencia.

Esto sirve para el punto más problemático de todos los distanciamientos: para Echeverría modernidad no es igualable a capitalismo, para Dussel la modernidad es

identificable al capitalismo. Esto tiene múltiples aristas, tanto filosóficas, como históricas y políticas. En Echeverría la ambigüedad de la modernidad y su no-identificación con el capitalismo (entendido éste como una forma de reproducir el valor que desplaza a la centralidad de la vida humana) permite rescatar “la promesa no cumplida” de la modernidad: la superación de la escasez por medio de la técnica. Parecería que reviviéramos el argumento del marxismo ortodoxo de que existen unas fuerzas productivas que en su avance se han visto contenidas por ciertas relaciones de producción que hay que eliminar. Sin embargo, Echeverría es un lector crítico de esta tradición y apunta que la técnica desplegada por el capitalismo es siempre técnica pensada para la explotación. Es por eso que, Walter Benjamin de por medio, apunta a la necesidad de aspirar a la construcción de una segunda técnica. Así como los seres humanos en su despliegue son siempre “segunda naturaleza”, también pueden ser constructores de una segunda técnica no sádica ni que lacere el cuerpo social. El problema no es solo la técnica, sino qué o quién ocupa el lugar central de la reproducción de la vida: el valor o el sujeto comunitario. Para Dussel en cambio al ubicarse históricamente su nacimiento con el 1492, la expansión del “mercantilismo” que posibilitaría finalmente la acumulación originaria mediante la expoliación de riqueza y la esclavitud de fuerza de trabajo colonizada, necesariamente hay una imbricación entre una y otra dimensión: el capital no vive si no es en su nacimiento moderno. El horizonte moderno más allá de sus mitos sobre emancipación, liberación, ilustración y otras bondades, encubre siempre procesos de dominio, conquista, violencia e imposición de la totalidad vigente.

Esta forma diferenciada de entender la experiencia de lo moderno tiene repercusiones en la visión intermedia que estaría dada por el lugar de América Latina en la conformación de ese mundo moderno. En Echeverría al tratarse de un proceso iniciado con los pueblos occidentales de la Antigüedad y re-actualizado primero en la revolución técnica (siglo XI) y después en el despliegue de sus mecanismos mercantiles en la matriz mediterránea, la modernidad es un fenómeno europeo que se recibe en América a través de diversos shocks “modernizantes”. De esta manera América es objeto de la historia en la modernidad. La recepción de esta historia, al ser siempre un plano de la significación de los sujetos, esto es como cultura, puede (y de hecho lo es) ser moldeable. Los pueblos de América han moldeado esa sustancia de lo moderno a través de una forma específica de reproducir la vida: el mestizaje. El momento colonial no tiene importancia o mucha

relevancia, pues el acto de finiquitar la identidad previa de las comunidades ha acontecido y es irreversible. Lo importante de los pueblos conquistados y colonizados, es que estos “se tragan el código” del conquistador y lo re-inventan. Lo importante de América sería que al tratar con ese código, producen una forma de (sobre) vivir la modernidad en su dimensión capitalista. Eso es, en grandes dichos lo que entendemos por la formación del “ethos barroco” y que, para deslindarse de la falsa discusión sobre su carácter “revolucionario”, habría que decir que el barroco se traduce políticamente en el estremecimiento de la mediación, esto es, en una política en acto que no ocupa a la mediación, sino que vive de hacerla tambalear, sin querer ni lograr sustituirla. Esta es una diferencia más que radical con Dussel, para quien el momento colonial marca la primera modernidad, esto es, el despliegue de la primera totalización de la subjetividad, ya moderna. Colonizar los mundos de la vida será una tarea que la modernidad y el capitalismo, distinguidos, la primera, como narrativa de un mundo que se ha redondeado y ha echado mano de mitos articuladores (progreso, razón), y el segundo, como el campo de reproducción de la vida económica, realizado ambos, en el medio de su convivencia y posible reparación, de manera diversa, pero constante. Los pueblos de América serían para Dussel la afirmación de que existe un más allá del capital que busca ser subsumido: por ello el elemento colonial es definitorio, porque son justamente esos colectivos la exterioridad de la totalidad. El capitalismo no solo es el emplazamiento de actores libres (como cree la ilustración) que voluntariamente se encuentran en el mercado e intercambian, sino también la violencia del despojo producto de la colonialidad, que obligan al desprendimiento de ese trabajo vivo (comunitario) de sus posibilidades de reproducir la vida y lo someten a las reglas del intercambio mercantil. Aquí me parece que existe un grado de diferenciación muy marcado entre una y otra teorización.

Sin embargo es en el nombrar la diferencia de horizonte político más allá de lo que ahora existe como modernidad capitalista donde nos enfrentaremos a la parte más radical de aparente distancia. Lo digo porque en la última sección de sus *16 tesis de Economía Política* Dussel insistirá y remarcará con mucho énfasis esta diferencia. A lo largo de ese texto hay varias notas que nos dejan entrever que hay una fuerte disputa con Echeverría a propósito de determinar el camino de las alternativas del “más allá” del capitalismo. Desde la forma de nombrarlo queda ya algo dicho: en el filósofo originario del Ecuador podría ser catalogado como “modernidad no-capitalista” en el filósofo mendocino como “trans-modernidad”. Este nombrar distinto la configuración de un horizonte de superación

de las condiciones actuales de existencia, en donde la vida humana no es el centro de reproducción social y sí lo es el valor, es donde aparentemente existe un mayor distanciamiento, que Dussel se ha encargado de reafirmar en el libro que mencionamos. Ahora bien, si existe una gran diferencia en el momento de nombrar la alternativa y también de configurarla, me permito lanzar la hipótesis de que la diferencia no es tan radical como aparece, sino que en momentos esenciales de la determinación de esa alternativa son similares. O que, al menos, cuando se refieren a uno y otro horizonte, están atendiendo a ciertos elementos que no necesariamente se contradicen y por el contrario, existen algunas determinaciones esenciales para la construcción de la totalidad del orden social deseado que son vigentes en ambos proyectos. Desde mi perspectiva no existe aquí la diferencia tan abismal que parecería. Trataré de demostrarlo a continuación.

Veamos primero en que se distancian tanto las alternativa que configuran la trans-modernidad y la modernidad-no capitalista. Para Echeverría una modernidad no capitalista sería la recuperación del sentido de la totalidad del proyecto civilizatorio que apunta a superar los horizontes diversos de la escasez, tanto en su versión “natural”, esto es de las sociedades sometidas al “gran otro” natural, como de la escasez artificial que se produce a partir del dominio de la forma del valor. Se trataría de recuperar la forma “social-natural” de la reproducción del sujeto comunitario, más allá del valor, esto sugiere que la utilización de la técnica para superar la escasez es parte del proyecto de la modernidad que fue usurpado por una forma específica, no-total, parcial: el capitalismo. Si este es el sentido de la recuperación de un proyecto humano mucho más amplio que la limitada forma burguesa adquiere sentido la persistencia del término modernidad en la configuración de la alternativa. Echeverría en uno de sus últimos textos *La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos*, explora las diversas formas de “anti-modernidad”, particularmente aquellas que podemos ubicar como de izquierda o post-capitalista. Casi al unísono llega a la conclusión de que las estrategias que podrían ser catalogadas como “anti” modernas en realidad sería más adecuado llamarlas “proto” modernas, en tanto que recuperan el sentido profundo de la sustancia que denominamos modernidad. Situación paradójica de nuestra cultura, en tanto que al negar la figura de lo moderno, en realidad afirmamos la sustancia de ello mismo.

Dussel, como hemos dicho, en sus *16 tesis de Economía Política* se ha opuesto explícitamente a un horizonte alternativo de la modernidad. La trans-modernidad, como

dice Grosfoguel, no pretende reavivar el “proyecto inconcluso” de la modernidad, sino continuar con el proyecto descolonizador que ha quedado trunco en el siglo XX. Como hemos dicho, para Dussel modernidad y capitalismo son una unidad que surge en el siglo XVI con la centralidad del cruce atlántico y el despliegue de formas diversas del colonialismo o como diría Quijano, del establecimiento de un patrón de poder colonial, que se instaura no solo como forma de gobierno o estructura estatal, sino como intento de moldear la (inter) subjetividad, como intento de totalizar la experiencia de lo humano. La trans-modernidad buscaría “des-colonizar” los mundos de la vida colonizados a partir de 1492 por el capitalismo y la modernidad (proceso unitario, imbricado y no des-identificable) formando una nueva cultura, una nueva economía, una nueva política.<sup>499</sup> Para Dussel no es posible que la modernidad no sea eurocentrada ni capitalista. Hasta aquí parecería que ambas posturas son irreconciliables. Sin embargo me gustaría señalar tres elementos que deben matizar esta aparente distancia. Si bien en términos de la determinación de la modernidad ambos se separan, me parece que hay elementos que en la configuración de la alternativa al orden social vigente persistirían. Son tres los elementos que ubico en esta sintonía: a) la centralidad de la reproducción de la vida humana; b) la persistencia del mercado; c) la técnica como elemento central de la disputa. Expongo sucintamente el porque en ambas configuraciones persisten estos tres elementos centrales.

- a) Tanto en Dussel como en Echeverría actúa, desde su lectura de Marx, una insistencia vitalista: es la reproducción de la vida humana la que ha perdido centralidad en el capitalismo. No existiría en nuestra historia, como tal un “antropocentrismo” puesto que lo que en el proceso de reproducción se ha venido colocando como central no es la vida, sino el valor que se valoriza, un verdadero pseudo sujeto. Ese mecanismo artificial, que hace sucumbir a la comunidad, que forma una sociedad dividida, que crea individuos atomizados y dispersos, que devasta la naturaleza, ha desplazado el horizonte de la reproducción de la vida. Por ello tanto uno como el otro recurrirían a elementos “tran-históricos” reprimidos

---

<sup>499</sup> Las páginas 302 y 303 de las *16 tesis de economía política* de Dussel sintetizan su horizonte utópico “trans-moderno”.

en el capitalismo, pero persistentes: el trabajo vivo y el valor de uso. Ambas categorías apuntarían a la recuperación de la centralidad de la reproducción de la vida humana en comunidad. En este punto no hay que detenerse mucho, pues justamente plantear un horizonte utópico, ya sea la trans-modernidad o la modernidad no-capitalista, queda legitimado precisamente porque lo que se busca es volver a centrar la vida humana en el proceso de reproducción de la vida social.

- b) Curiosamente ninguno de los dos enunciados alternativos al orden vigente renuncian al mercado y al conjunto del funcionamiento del dispositivo de lo mercantil como un horizonte válido de socialización. Dussel claramente ha señalado, al igual que Echeverría, que el mercado es una forma de regular el intercambio que antecede al capitalismo. Y que puede (y debe) pervivir a este. En esto tanto los dos autores señalados como Franz Hinkelammert, a quien hemos hecho referencia por considerarlo estar en sintonía con los temas planteados aquí, coinciden plenamente. No se puede prescindir del mercado como mecanismo regulador del intercambio de los valores de uso. Ciertamente no se trata del mercado capitalista. Quizá en donde aparece esto con mayor radicalidad es con Bolívar Echeverría, para quien el mercado, que viene funcionando desde épocas “antediluvianas”, es un mecanismo “espontáneo” que conecta a los productores, esto es, a los diversos sistemas de capacidades y de necesidades. Pero el mercado es además el espacio del mestizaje, el del intercambio de los valores de uso. Siguiendo a Marx: es el intercambio universal de las capacidades y las necesidades lo que da un concepto más amplio de riqueza, no ligado al valor ni a la mercancía como expresión de éste. Aunque suene paradójico podríamos decir que despojar de su carácter capitalista al mercado equivale, en gran medida, a lograr un grado de des-mercantificación de los mundos de la vida: el mercado no capitalista es justamente lo opuesto al mercado capitalista, esto es, a la pretensión de totalización que este último tiene. Y en esto todos los autores coinciden: la vida humana no puede ser considerada mercancía, ella está fuera de dicho circuito. Sin embargo tampoco se puede prescindir de ese mecanismo como regulador de los intercambios de los productos del trabajo que sustentan la vida misma. Parece que la losa de los intentos revolucionarios que buscaron sustituir el mercado por el plan total, han asegurado que los teóricos busquen alternativas al tratamiento del elemento mercantil. Para algunos es un mal necesario (Hinkelammert), para otros

es una institución o mecanismo que junto a otros ha sido subsumido por el capital (Dussel es el más radical, pues ubica incluso el tema de la *competencia* en este sentido) y para otros como Echeverría el mercado tiene “un lado hermoso” de conexión de valores de uso, de enriquecimiento de la cultura, de mestizaje. En cualquier variante perdura: ya sea como des-identificación modernidad y capitalismo, ya sea como no des-identificación, el mercado es un mecanismo que perdura. No hay aspiración a sustituirlo por una planificación centralizada, ni tampoco por una espontánea y más utópica auto-regulación de los productores. Más bien se pretende que en las alternativas el mercado sea un mecanismo entre otros, que permita un intercambio transparente y un margen de auto determinación de los productores. En la modernidad no-capitalista el mercado es necesario, aunque no central, los intercambios transparentes, la reciprocidad y otras formas de organización funcionan junto a él; en la trans-modernidad el mercado existe, registra el trabajo socialmente necesario y permite regular y coordinar dicho trabajo, el mercado no es central ni totalizante porque es controlado políticamente por la comunidad.

- c) El tercer elemento en donde trans-modernidad y proyección de modernidad no-capitalista se acercan es el de la técnica. Desde mi perspectiva se trata del problema central para pensar la modernidad no-capitalista, esto es, para que la “substancia” modernidad sea un horizonte viable para la civilización en su conjunto. Aunque Dussel rechace la idea, el corazón de la forma en que Echeverría determina las características de la modernidad no está en contradicción con su planteamiento utópico de la trans-modernidad. La técnica es el elemento central para Echeverría, es en él en donde se juega su ambigüedad. La posibilidad de una forma no capitalista de la modernidad consiste en hacer de la *modernidad potencial* una *modernidad realmente existente*. Esto está dado por la posibilidad de superar toda forma de violencia producida por la escasez natural a la que las comunidades han estado sometidas y después a la escasez artificialmente producida, propia de la forma capitalista. Si conservamos esta idea podemos ver cómo en el proyecto utópico de la trans-modernidad no hay contradicción con este planteamiento. Si bien pudiéramos distinguir entre técnica y tecnología de manera más precisa, término último que Dussel emplea, en realidad se está pensando en el mismo horizonte: borrar la situación de escasez y aliviar el tiempo de trabajo por

la vía de la automatización total. Dussel ha estudiado la tecnología (a la que equipara con la técnica) a partir de Marx, donde encuentra que esta determinada por un conjunto de relaciones sociales, que, al ser transformadas, puede servir como mecanismo que aligere “el trabajo” y que en un horizonte utópico y liberador se expresa como la aspiración al tiempo de trabajo igual a cero horas, esto es, a la automatización total.

Estos tres elementos, aunque tratados de manera diversa, establecen un punto de encuentro entre las posibles salidas que, desde horizontes utópicos o de regulación de la actividad política diversos, pueden construirse. Ahora bien, existe una diferencia cualitativa entre el planteamiento de la modernidad no-capitalista y su superación en el horizonte de lo “trans-moderno”. Esta diferencia fundamental está en la parte que podríamos denominar como la de la teorización política. Si bien adjudico que ambas propuestas tienen un tripié, esto es: la persistencia de lo mercantil (no capitalista), la posibilidad de una segunda técnica o un uso liberador de ella, respectivamente y la centralidad de la reproducción de la vida humana, es en términos de una teorización política factible, viable, mediata si se quiere, en donde encontramos la más grande de las diferencias. Habría entonces un tema que, desde mi punto de vista, es lo que los separa de manera más radical: el del Estado y el horizonte de la política moderna.

Como habíamos expuesto en el capítulo cuarto de nuestro trabajo, Echeverría era un crítico de los pilares que consideraba daban sentido al mito democrático burgués: el Estado, la democracia y la revolución. El horizonte del comunismo del siglo XX como una contra-modernidad que buscaba re-crear toda la socialidad apoyándose en el Estado y en la idea del asalto a la revolución, es el que para él entró en una severa crisis. La perspectiva “anti-moderna” del comunismo se plegó en el horizonte de la modernidad capitalista al aceptar el mito del progreso. Por su parte el horizonte del Estado, y de su conjunto de artificios nacionales, construcciones sociales que se pretenden naturalizar bajo el imperio del valor, está cancelado como alternativa emancipatoria. No habría tampoco horizonte de construcción de otra estatalidad ni de un horizonte diverso de lo nacional, algo como lo que se ha denominado desde otros registros y discusiones como “pluri-nacionalidad”. La nación es “nación de Estado”, en cuanto tal y estaría haciendo parte de la socialidad creada por el des-centramiento de

la vida humana y la usurpación de ese espacio por el valor que se valoriza. Estado y nación serían artificios del mundo de los propietarios privados, expresiones de la necesidad que se encuentra en la lucha librada en el mercado mundial capitalista. Falsa formación de identidad, pues no atadas a la reproducción cualitativa y concreta de la vida, no operan sino como un artificio “de lo nacional”. Frente a esto, tenemos la propuesta contraria: la de Dussel quien apuntaría en sus trabajos últimos a pre-figurar la posibilidad de “hacer útil al Estado” o la centralidad que debe tener éste, en tanto que forma de expresión de la comunidad política democrática que se dota de instituciones que pueden/deben estar transformándose a su vez. La parte última de su obra está dedicada a este punto. Si bien no es la parte central de Dussel al discutir la politicidad (la centralidad estaría puesta en la posibilidad de que las víctimas del orden vigente articulen un discurso y una práctica contra-hegemónica a la dominación del capital) lo cierto es que se trata de la dimensión más problemática a la que nos enfrentamos, verdadero punto de quiebre entre uno y otro momento.

Como se puede observar ambos proyectos de construcción de alternativas, tanto en su versión “trans-moderna” como “modernidad alternativa” existen puntos en común y puntos de distancia. En el transcurso de nuestro texto tratamos de apuntar los puntos de acercamiento, sin dejar de señalar las diferencias. Ambos momentos responden al intento por parte de nuestras sociedades por dotarse de alternativas, de proyecciones, de horizontes regulativos; y en ese espacio, aún hay muchas rutas por caminar, mucho por hacer y desarrollar.

## Libros y artículos consultados:

Arthur Christopher, "Enrique Dussel – Hacia un Marx desconocido: un comentario a los manuscritos de 1861-1863", en *Herramienta Web*. [<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-26/enrique-dussel-hacia-un-marx-desconocido-un-comentario-de-los-manuscritos-d>]

Avalos Tenorio, Gerardo, *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 2001.

Ávalos Tenorio, Gerardo, "Marx y la modernidad" en Brenna Jorge (comp), *De Ruinas y horizontes: la modernidad y sus paradojas. Homenaje a Marshall Berman*, México, Itaca, 2014.

Axelos Kostas, *Marx pensador de la técnica*, Madrid, Fontanella, 1969.

Banfi Rodolfo, "El valor de uso en el pensamiento de Marx" en *Análisis del pensamiento económico de Marx*, México, UAP, 1980.

Bernal Martin, *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, 1993.

Barreda Andrés, "El espacio geográfico como fuerza productiva estratégica en El Capital de Marx", en Ceceña Ana Esther, *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, México, El Caballito, 1995.

Barreiro Julio, *La sociedad justa según Marx*, Caracas, Monte Ávila, 1968, p.176.

Bartra Armando, *El hombre de hierro: los límites sociales y naturales del capital*, México, Itaca, 2008.

Bartra, Roger, "Romanticismo y modernidad: variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría", en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, México, Itaca, 2012.

- Bauman Zigmunt, *La globalización: consecuencias humanas*, México, FCE, 2003.
- Benetti Carlo, *Moneda y teoría del valor*, México, FCE-UAM, 1990.
- Berger John, *Puerca Tierra*, Madrid, Alfaguara, 2011.
- Berloegui Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, 2004.
- Bianchi, Marina, “La teoría marxista del valor”, *Críticas de la Economía Política*, No. 6, México.
- Bisson Thomas, *La crisis del siglo XII*, Madrid, Crítica, 2010.
- Braudel Fernand, *Civilización material*, citado por Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, siglo XXI, 1999,
- Bosteels Bruno, *El Marxismo en América Latina*, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.
- Cabezas, Oscar Ariel, *Postsoberanía: literatura, política y trabajo*, Buenos Aires, La cebra, 2013.
- Callinicos Alex, *Contra el postmodernismo*, El Ancora, Bogotá, 1993.
- Carnero Silvia, “Marx, El Capital y el mito vampírico”, en *A parte Rei: revista de filosofía*, No. 29, España, septiembre de 2003.
- Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Vitoria*, Madrid, Anthropos-UAM, 1992.
- Catro-Gómez, Santiago, “La colonialidad explicada a los niños” en Jauregui Carlos y Moraña Mabel (coord.), *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas, Puebla, 2007.
- Cerroni Umberto, *Técnica y Libertad*, Barcelona, Fontanella, 1973.
- Cerutti Horacio, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2006.

Chiampo Irleamar, *Barroco y modernidad*, México, FCE, 2000.

Cleaver Harry, *Lectura política de El Capital*, México, FCE, 1985.

Colombres Adolfo, *La hora del bárbaro: bases para una antropología social de apoyo*, Premia Editora, México, 1996.

Cubo Ugarte, Óscar, “Una nueva lectura de Marx: Michael Heinrich”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42, 2009.

De la Garza Enrique, *El método concreto-abstracto-concreto*, UAM-I, México.

Della Costa, Mariana, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal.

Desai Meghnad, *Lecciones de teoría económica marxista*, México, Siglo XXI, 1980.

Dunn John, *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge, 1993.

Dussel Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, varias ediciones.

Dussel Enrique, *Filosofía ética latinoamericana IV: (la política latinoamericana)*, México, 1979, Edicol.

Dussel Enrique, *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1984.

Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985.

Dussel, Enrique, “Las cuatro redacciones de El Capital (1857-1889)”, apéndice a *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial de la Universidad de Guadalajara, México, 1991.

Dussel, Enrique, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1990.

Dussel Enrique “Trabajo vivo y filosofía de la liberación latinoamericana”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

Dussel Enrique, *1492: el encubrimiento del Indio*, México, CNCP, 1994.

Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la época de la globalización*, Madrid, Trotta, 1998.

Dussel Enrique, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylos y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O Apel*, México, UAEM, 2001.

Dussel Enrique, “Hegel, Schelling y el plusvalor”, en Robles Mario (comp), *Dialéctica y capital*, México, UAM-X, 2005.

Dussel Enrique, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, en Jauregui Carlos y Moraña Mabel (coord.), *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas, Puebla, 2007

Dussel Enrique, *20 tesis de política de la liberación*, México, Siglo XXI, 2006.

Dussel Enrique, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007.

Dussel Enrique, *Política de la liberación: arquitectónica*, Tomo II, Madrid, Trota, 2009.

Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011.

Dussel Enrique, *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI, 2014.

Dobb Maurice, *Teorías del valor y de la distribución desde Adam Smith: ideología y teoría económica*, México, Siglo XXI, 1975.

Eagleton Terry, *Después de la teoría*, Debate, 2005.

Echeverría , “La clave barroca de la modernidad”, disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

Echeverría Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.

Echeverría Bolívar, “El Ethos barroco” en Echeverría Bolívar, (coord.) *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM, 1994.

Echeverría Bolívar, *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx*, México, Ítaca, 1998.

Echeverría Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1999.

Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.

Echeverría Bolívar y Kurnitzky Hertz, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, UNAM, 2003.

Echeverría Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, México, UNAM, 2009.

Echeverría Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.

Echeverría, Bolívar, “Meditaciones sobre barroquismo. El guadalupanismo y el ethos barroco en América”, en Velázquez Delgado, Jorge; Arce Sáinz, María Marcelina, y De la Fuente Lora, Gerardo (comp) *Barroco y cultura novo hispana*, México, EON, 2010.

Echeverría Bolívar, *El materialismo de Marx*, México, Itaca, 2011.

Echeverría Bolívar, *La oposición campo ciudad*, México, Itaca, 2012.

Fernández Nadal, Estela, “Reseña de Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx de Michael Heinrich” en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 8. N. 22, 2009, Chile.

Fernández Nadal, Estela y Silnik Gustavo David, *Teología profana y pensamiento crítico*, Buenos Aires, CLACSO, 2012.

Fine Ben y Harris Laurence, *Para releer "El Capital"*, México, FCE, 1985.

Fineschi, Roberto, "Dialectic of the commodity and its exposition: the German debate in the 1970s –a Personal Survey" en Bellafiore Riccardo y Fineschi Roberto (ed) *Re-reading Marx: new perspectives after the critic edition*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Fineschi Roberto, "The limits and uncertainties of historical materialism: an appraisal base on the texto of Grundrisse" Bellafiore Riccardo y Fineschi Roberto (ed) *Re-reading Marx: new perspectives after the critica edition*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Gallas Alexander "Subxectividade= fetichismo? A Recepção da "crítica do valor" sometida a proba" en Durán Medráño, José María, Aínda, *O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en vasco).

Gandarilla José, *América Latina en la conformación de la economía mundo capitalista*, México, UNAM, 2006.

Gandarilla José, "Una nueva lectura de la historia: del sistema de los quinientos al de los doscientos años" *Revista Mundo Siglo XXI*, Núm. 27, vol. VII, 2012.

Gandarilla José, "Para una vindicación del ludismo", *Educación superior: cifras y hechos*, Año 7, Num. 33-34, enero-abril de 2009.

Gandarilla Salgado, "Marx, el dinero y la crítica " En *Crítica Marxista*, No. 35, 2012.

Gandarilla José, *Asedios a la Totalidad*, México, CEIICH, 2012.

Gandarilla José, *Modernidad, crisis y crítica*, La Paz, Bolivia, Autodeterminación, 2014,

Gandarilla José, “Sobre los orígenes de eso que llamamos modernidad: un mar de discusión” en Gandarilla José (comp.), *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, CEIICH, 2014.

García Linera, Álvaro, *Forma valor, forma comunidad*, CLACSO, Buenos Aires, 2010.

García de León, Antonio, “El poder por los caminos del lenguaje” en *Cuadernos Políticos* Número 44, 1985.

Gardiner, Jean, Himmelwit Susan, Maureen Mackintosh, “El trabajo doméstico de la mujer” en *En Teoría*, No. 4, Enero-marzo de 1980, Madrid.

Garmendia Guillermina y Schnnaith Nelly, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Grosfoguel, Ramón, “Descolonizar la economía política” en *Tareas*.

Grupo Crisis, *Manifiesto contra el Trabajo*, Virus, Madrid, 2002.

Goody Jack, *Modernidad y capitalismo: el gran debate*, Madrid, Crítica, 2005.

Guillén Romo, Héctor, *Lecciones de economía marxista*, México, SEP-FCE, 1988.

Habermas Jurgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.

Harvey David, *La teoría marxista y los límites del capital*, México, FCE, 1991.

Harvey David, *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires, Amorroutu, 2008.

Harvey David, *París capital de la Modernidad*, Madrid, AKAL, 2008.

Harvey David, *Guía de El Capital de Marx*, Madrid, Akal, 2014.

Haug Fritz, *Introducción a la lectura de El Capital*, Barcelona, Materiales, 1978.

Hauser Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, Guadarrama, Madrid, 1976.

- Heidegger Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger Martin, *Introducción a la metafísica*, México, Gedisa, 2003.
- Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Heinrich Michael, *¿Cómo leer El Capital de Marx?: Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.
- Held David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1993.
- Hinkelammert Franz, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, Educa, Costa Rica, 1977.
- Hinkelammert Franz, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996.
- Hinkelammert Franz y Mora Henry, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, Costa Rica, DEI, 2001.
- Hinkelammert Franz, *Hacia una economía para la vida*, Costa Rica, DEI, 2005.
- Hinkelammert, Franz, "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke" en *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*, Caracas, El Perro y La Rana, 2006.
- Holloway John "¿Por qué Adorno?" en *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política*, BUAP, Herramienta, 2007.
- Ilyenkov Evald, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*, Edh, Quito, Ecuador, 2010.
- Iñigo Carrera, Juan, *Conocer el capital hoy. Usar crítica El Capital. Vol. 1: la mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2007.

Iñigo Carrera, Juan, *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundo, Buenos Aires, 2008.

Jameson Frederic, *Una modernidad singular*, México, Gedisa, 2004

Jameson Frederic, "Una crítica marxista del postmodernismo: entrevista con Frederic Jameson" en Vega Cantor, René (editor), *Marx y el siglo XXI: una defensa de la Historia y del Socialismo*, Bogotá, Ediciones Antrhopos, 1999

Jaqueline Heinen, "Las luchas femeninas por el derecho al trabajo", en *Críticas de la Economía Política*, No. 14-15, enero-junio de 1980. Número monográfico dedicado al tema La mujer: trabajo y política.

Jaúregui Carlos, *Límites de la modernidad*, UAM-A, México, 1993.

Knittler Käthe y Birkner Martin, "A muller na cociña e o valor do traballo. A respecto da historia e posíbel porvir da controversia feminista coa crítica marxiana da economía política" Durán Medráño, José María, Aínda, *O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en vasco).

Kraniauskas John, *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*, México, FLACSO, 2012

Kohan Néstor, "El método dialéctico de lo abstracto a lo concreto: una aproximación" en *Dialéctica, Revista de filosofía y teoría social*, Número 2, año I, Buenos Aires, Argentina, 1992.

Latouche Serge, *Lingüística y economía política*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1975.

Lefebvre Henri, *Hacia un romanticismo Revolucionario*, Buenos Aires Nueva visión, 2012.

Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamnca, Sígueme, 1987.

Levinas Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar otro*, Valencia, Pretextos, 1993.

Lezama Lima, "La expresión americana", en *Identidad y descolonización cultural: antología del ensayo cubano moderno*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2010.

Lipschutz Alejandro, *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI, 1975.

Lonzi Carla, *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, La Pleyade, 1975.

Losurdo Doménico, *Contra Historia del liberalismo*, Madrid, El Viejo Topo, 2009.

Losurdo Doménico, *¿Fuga en la historia?*, Argentina, Cártago, 2009.

Loutier Bruno, "Forma de producción capitalista y "proceso de trabajo doméstico" en *Críticas de la Economía Política*, No. 14-15, enero-junio de 1980.

Löwith Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE, 2006.

MacPherson, *Teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005.

Mansilla Anastasio, *Comentarios a la sección séptima del Tomo I de El Capital*, La Habana, 1976.

Marx Karl, *Manifiesto Comunista*, varias ediciones

Marx Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 2006.

Marx, Karl, *Capítulo VI inédito*, México, Siglo XXI, 1975.

Marx Karl, *La tecnología del capital*, México, Itaca, 2005.

Marx Karl, *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, México, Siglo XXI, 1982.

Marx, Karl, *Capital y tecnología*, México, Terra Nova, 1980.

Marx Karl “Enfrentamiento cara a cara del capitalista y el trabajador” *Dialéctica* 17, Buap, México.

Martínez Andrade, Luis, “La posmodernidad como una metamorfosis de la ideología colonial”, en *Argumentos*, Volumen 22, No. 61, México-UAM, septiembre-diciembre de 2009,

Martínez Marzoa, Felipe, *La filosofía de El Capital de Marx*, Madrid, Taurus.

Meek Ronald, *Smith, Marx y después: diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

Menzies Gabriel, *1421 el año en que China descubrió el mundo*, México, DeBolsillo, 2002.

Meiksins Wood, Elle, “¿Modernidad, postmodernidad o capitalismo?”, en Vega Cantor, *Marx en el siglo XXI: una defensa de la Historia y del Socialismo*, Bogotá, Ediciones Antrhopos, 1999.

Meszaros Itsvan, *Más allá del capital*, Caracas, Vadell, 2004.

Mignolo Walter, “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui” en Berenzon Boris y Calderón Georgina, *Voces de la historiografía para una traza de América*, UMSNH, 2007.

Mignolo Walter, *Desobediencia epistémica retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2010.

Millán Mágina, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, en *Andamios*, Vol. 8, Núm. 17, 2011

Millán Mágina, Inclán Daniel, Linsalata Lucía, “La apuesta por el valor de uso”, *Iconos*, FLACSO, 2012.

Millán Mágina, "El Ethos Barroco y los asideros de una modernidad alternativa", en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, México, Itaca, 2012.

Millán Mágina, "Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista" en *Acta Sociológica*, Núm. 62, septiembre-diciembre de 2013.

Moraña Mabel, "Barroco/Neobarroco/ultrabarroco: lecturas disruptivas de la modernidad" (mimeo).

Morishima, Michio, *La teoría económica de Marx: una teoría dual del valor y el crecimiento*, Madrid, Tecnos, 1977.

Mumford Lewis, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Mumford Lewis, *El mito de la máquina: el pentágono del poder*, Pepitas de Calabaza editorial, 2011.

Negri Antonio, *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias, 1994.

Negri Antonio, *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001.

Negri Antonio, *La forma-Estado*, Akal, Madrid, 2003.

Offe Claus, "Técnica y unidimensionalidad. ¿Otra versión de la tesis de la tecnocracia?" en Habermas Jürgen (comp.), *Respuesta a Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969.

Oliva Carlos, *El artificio de la Cultura*, México, UNAM, 2009.

Oliva Carlos, *Relatos: dialéctica y hermenéutica de la modernidad*, México, UNAM, 2009.

Oliva Carlos, "El mito de la revolución" en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, México, Itaca, 2012.

Pacheco Chávez, Víctor Hugo “Hacia una heurística de la modernidad” Tesis de licenciatura en Historia, 2012.

Parisi Alberto, *Una lectura Latinoamericana de El Capital*, Buenos Aires, Letra, 1988.

Pérez Gay, José María, “Bolívar Echeverría (1941-2010)”, *La Jornada*, 16 de junio de 2010.

Pérez Soto, Carlos, *Proposición de un marxismo hegeliano*, Santiago, Arcis, 2008.

Pires Eginardo, *Valor E acumulacao*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

Postone Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

Quijano Aníbal, “Otra noción de lo público, otra noción de lo privado”, *Revista de la Cepal*, # 35, Santiago de Chile, 1988.

Quijano Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en red.

Quijano Aníbal, “El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina”, Jauregui Carlos y Moraña Mabel (coord.), *Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas, Puebla, 2007.

Rincón Carlos, *Mapas y Pliegues*, Bogotá, Colcultura, 1996.

Ranciere Jacques, “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los “Manuscritos” de 1844 a “El Capital”, en Ranciere, Macherey, Estsablet, *Lectura de “El Capital” (lo que se omitió en la edición española de “Para leer “El Capital”)*, Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1971.

Rediker Marcus y Linebaugh Peter, *La hidra de la revolución: mineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Madrid, Crítica, 2005.

Rosdolsky Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México, Siglo XXI.

Rossi Ferruccio, *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Caracas, Monte Ávila, 1972

Rubel Maximiliem, *Marx sin mito*, España, Octaedro, 2003.

Rubin, Isaac Ilich, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México, PyP, 1974.

Rubín, Abraham, “La autovalorización en Negri como respuesta a la subsunción real de la sociedad en el capital”, en *Nómadas*, núm. 22, UCM, España. [Revista electrónica]

Ruci Francois, “La estructura lógica del párrafo I de “El Capital”, en *Investigación Económica*, Facultad de Economía-UNAM, México, 1977.

Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, 2011.

Saladino García, Alberto, “Praxis liberadora de Enrique Dussel: la concepción del indio”, en *Latinoamericana*, No. 51, México, CIALC, 2010/2.

Salama, Pierre, “¿Transformación matemática o metamorfosis del valor en precios de producción”, en *Críticas de la Economía Política*, No. 6, enero-marzo de 1978.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “Filosofía, técnica y moral”, *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE, 1999.

Sartre Jean Paul, *Orfeo Negro*, Buenos Aires, Deucalion, 1956

Schmitt Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998.

Schelkshorn Hans, “Discurso y liberación (un acercamiento crítica a la “ética del discurso y a la “ética de la liberación” de Enrique Dussel)” en Dussel Enrique (comp), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Nore-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI-UAM-I, 1994,

Shiavone Aldo, "Per una rilettura delle "Formen": teoría della storia, dominio del valore d'uso e funzione dell'ideologia", *Probleme Teorici del marxismo*, Critica Marxita-Riuniti, 1976.

Sohn Rethel, Alfred, *Trabajo Manual y trabajo Intelectual*, Bogotá, El viejo Topo, 1979.

Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia*, Siglo del Hombre Editores, 1998.

Sousa Santos, Boaventura, "Refundar el Estado", *El Estado en Nuestra América* (antología), La Paz, Bolivia, 2013.

Sweezy Paul, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, FCE, 1945.

Steedman Ian, *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, México, FCE, 1985.

Teruel Hernán, Flavio, "El Marx de Dussel. Notas sobre la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Volumen 12, No. 1, Mendoza, Argentina, junio de 2010.

Tischler Sergio, "Subjetividad y forma valor. Una aproximación al tema de la subjetividad moderna como relación social y ruptura" en *Conflicto, violencia y teoría social*, BUAP-UIA, México, 2001.

Todorov Tzvan, *La Conquista de América*, México, Siglo XXI, 2007.

Tonda Concepción, "La teoría crítica de la cultura de Bolívar Echeverría" Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2013.

Touraine Alain, *Crítica a la modernidad*, México, Fce, 2010.

Valenzuela Feijoo, José, *Ensayos de economía marxista*, México, UAM,-I, 2006.

Vargas Martínez, Gustavo, *América en un mapa de 1489*, Ediciones Taller Abierto, México, 1996.

Vargas Martínez, Gustavo, “1421: el año en que los chinos descubrieron América”, *Revista Achipiélago*, México, Vol. 11, # 44, 2004.

Veraza Jorge, *Leer El Capital hoy*, México, Ítaca, 2007,

Vercelli Alessandro, *Teoría de la estructura económica capitalista: el método de Marx y los fundamentos de la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.

Villalobos Sergio, “Razón imperial: un comentario meta-histórico” (mimeo).

Wallerstein Immanuel, *Wallerstein: crítica del sistema-mundo capitalista, entrevista con Carlos Aguirre Rojas*, México, Era, 2003.

Wolf Otto, Frieder “Releer O Capital hoxe = ler O Capital nunha nova clave. Teses cuartas e dogmáticas de cómo ler O Capital hoxe” en Durán Medráño, José María, Aínda, *O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en vasco).

Wolf Otto, Frieder, “O concepto dos “limites da exposición dialéctica” en Marx, Durán Medráño, José María, Aínda, *O Capital. Novas perspectivas acerca de Marx e O Capital en Alemaña*, Vigo, 2009, Laiovento Ediciones, (en vasco).