



Madrid
Johanna Orduz

El método de Marx y la inversión de la dialéctica

<https://doi.org/10.25058/20112742.n48.06>

KATYA COLMENARES LIZÁRRAGA¹

Instituto Nacional de Formación Política-Morena, México

katyacolmenares@gmail.com

Cómo citar este artículo: Colmenares Lizárraga, K. (2023). El método de Marx y la inversión de la dialéctica. *Tabula Rasa*, 48, 161-200. <https://doi.org/10.25058/20112742.n48.06>

Recibido: 28 de abril del 2023

Aceptado: 22 de julio del 2023

Resumen:

El artículo aborda el significado de la inversión de la dialéctica hegeliana en el método crítico de Marx y expone la complejidad del pensamiento transmoderno de Marx en relación y más allá de los distintos niveles de la dialéctica, hacia una analéctica que transita de la interpretación a la transformación del mundo.

Palabras clave: método; descolonial; trascendentalidad; transmodernidad; analéctica.

Marx' Approach and Turning Dialectics Upside Down

Abstract:

This article addresses the significance of Marx' critical approach turning Hegelian dialectics upside down and discusses the intricacies of Marx' transmodern thinking in relation to and beyond the various dialectical levels, towards some analectics going through from the interpretation to the transformation of the world.

Keywords: approach; decolonial; transcendentality; transmodernity; analectics.

O método de Marx e a inversão da dialética

Resumo:

O artigo aborda o significado da inversão da dialética hegeliana no método crítico de Marx e expõe a complexidade do pensamento transmoderno de Marx em relação e além dos diferentes níveis da dialética, para uma analéctica que transita da interpretação para a transformação do mundo.

Palavras-chave: método; descolonial; transcendentalidade; transmodernidade; analéctica.

¹ Doctorado en Humanidades, línea Filosofía moral y política, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa.

Introducción

En el Prólogo a la primera edición de *El capital* Marx nos dice que el objetivo último de su obra es «sacar a la luz la *ley económica* que rige el movimiento de la *sociedad moderna*». Se trata entonces de explicitar cuáles son las condiciones económicas que están detrás de la sociedad moderna, esto significa exponer en qué consiste el modo de producción capitalista, a partir del cual se ha producido y se reproduce el modo de ser de la sociedad moderna.

Lo que el marxismo del siglo XX no entendió es que la crítica de Marx no es una crítica economicista, porque el problema no es económico, sino civilizatorio, el problema es la sociedad moderna. Esta clave interpretativa fue la que siguieron Enrique Dussel (1988, 1990, 1991, 1991b), Franz Hinkelammert (1984, 2000, 2002, 2009) y Juan José Bautista S. (2012, 2013, 2015), por ello sus investigaciones señalan que el problema es la modernidad como proyecto civilizatorio, el cual se desarrolló materialmente a partir del modo de producción capitalista. Pero «materialmente» quiere decir aquí en sus condiciones reales objetivas y subjetivas. Marx es el gran pionero en este descubrimiento.

En este punto queremos aclarar algo fundamental que nos servirá de base a lo largo de toda nuestra exposición posterior: la relación entre capitalismo, modernidad y sociedad moderna. La modernidad es un proyecto civilizatorio de dominación imperialista, patriarcal, racista, sexista, eurocéntrico, cristianocéntrico y capitalista que surge en 1492 como resultado de la experiencia colonial de Europa sobre lo que será llamado América Latina (Grosfoguel, 2018, 2016, 2022). Dicha modernidad ha necesitado producir ciertas condiciones, tanto objetivas como subjetivas para su reproducción, una de las más fundamentales es el modo de producción capitalista, esto es, el sistema capitalista se constituye por dentro desde el proyecto civilizatorio de la modernidad. De ahí que Ramón Grosfoguel insista tanto en que gracias a ello dicho sistema tiene todas las lógicas de la modernidad en su interior, es imperialista, patriarcal, racista, sexista, eurocéntrico, cristianocéntrico, etc. Cabe destacar, que además de producir el capitalismo, la modernidad ha necesitado producir instituciones y leyes, una ciencia (natural y social) que la respalde y le facilite conocimientos precisos para lograr sus fines, una moral que justifique sus actos, un tipo de ser humano que piense y actúe de acuerdo a sus principios, un sentido común, etc. La sociedad moderna, por su parte, constituye el tipo de agrupación humana que ha producido la modernidad como la más pertinente para su proyecto, se organiza desde el individuo autocentrado que busca su propio interés, de ahí que las relaciones sociales sean relaciones cosificantes y se contraponen precisamente a la relación comunitaria en donde cada singular se autocomprende desde el nosotros de la comunidad.

Para Marx, a diferencia de Hegel, la sociedad moderna no es un momento necesario de la realización humana, sino que es un producto histórico que puede explicarse desde el análisis del modo de producción capitalista. A diferencia de Hegel, el concepto de ciencia supuesto en la investigación de Marx es crítico, pues no se limita a explicar, interpretar o justificar la realidad, sino que tiene el objetivo también de señalar el rumbo en el que se puede avanzar en la construcción de una realidad nueva.

La crítica de Marx no constituye una crítica dirigida particularmente a Hegel como autor, sino a lo que éste representa en el marco de la fundamentación de la realidad y de la ciencia modernas que ya por entonces desplegaban su expansión por todo el mundo y mostraban claramente la destrucción que producían en el circuito natural de la reproducción de la vida, tanto humana como de la naturaleza. Este es un punto muy importante y que es necesario tomar en cuenta a la hora de reflexionar sobre la ciencia crítica que Marx desarrolla: la Europa de Marx no es la misma que la de Hegel. 60 años después de la muerte de Hegel los efectos negativos del capitalismo comenzaban a despintar la promesa utópica de un mundo mejor con la aparición masiva de pobres y desempleados. La pérdida de esperanza en el sistema capitalista se tradujo en una serie de levantamientos populares en Europa que no dieron tregua durante toda la vida de Marx y encendieron en el imaginario popular la idea de un mundo nuevo. El optimismo capitalista de la época hegeliana había desaparecido, por lo que el contexto en el que surge la obra de Marx era otro completamente distinto.

Pensamiento crítico e inversión de la realidad

La crítica de Marx es crítica de la realidad moderna que produce el capitalismo y que queda justificada por la lógica de Hegel, en ese sentido se propone mostrar la inversión que llevó a cabo Hegel para ponerse al servicio de un modo de producción y de un proyecto que, en lugar de producir y reproducir la vida, la destruye. Ahora bien, Marx no escribe una *Ciencia de la lógica crítica* y tampoco considera necesario hacerlo para invertir la dialéctica hegeliana. Esto no quiere decir que Marx no tuviese inquietudes metodológicas o que hubiese desdeñado sin más el esfuerzo lógico hegeliano; por el contrario, sus cuadernos, escritos² y cartas muestran precisamente que siempre le obsesionó el tema y reconoció el valor del método hegeliano. Su interés en la materia fue tal que incluso está documentado que en una época tuvo el plan de escribir una lógica crítica (Blumenberg, 1984, p. 49), cosa que finalmente nunca realizó al darse cuenta de la verdadera significación

² El famoso texto que se presume como la Introducción de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858) nunca fue publicado en vida de Marx, esto quiere decir, que él no lo consideraba fundamental, ni satisfactorio. Es curioso que, no obstante la actitud que el propio Marx tomó ante dicho escrito, el marxismo no se viera persuadido de tomarlo como bandera y más aún como expresión máxima del método dialéctico que empleaba Marx en sus investigaciones.

del problema. Para oponerse al método de Hegel, Marx escribe una obra crítica de economía política y queremos subrayar el hecho porque el tratamiento que le da a la cuestión del método en *El capital* es precisamente un testimonio fiel de aquello que Marx quería decir cuando afirmaba que en Hegel la dialéctica estaba puesta al revés y que era necesario darla vuelta:

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana (*Hegel'schen Dialektik*) [...] La mistificación (*Mystifikation*) que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. *En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.* (Marx, 1978, p. 20; 1987, p. 709/16-17 y 24-29, cursivas agregadas)³

En la exposición del sistema de la ciencia, Hegel sostiene la idea de que la realidad socio-política se desarrolla desde un espíritu lógico, en este sentido la «razón» constituye el principio fundante desde el cual todo se despliega, es por ello que la *Ciencia de la lógica* se erige como el comienzo indiscutible desde un punto de vista lógico e incluso metafísico (Hegel, 1968, p. 47). Para Marx, por el contrario, no es la idea, la lógica, la razón o la subjetividad la que produce la realidad socio-política, sino que «el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general», (Marx, 2008, pp. 4-5).⁴ En este sentido, es el modo de producción que reproduce la vida del ser humano concreto⁵ el que produce la idea, la lógica o la subjetividad como autocomprensión de la realidad humana concreta que le dio origen. Pero en nuestra opinión, la inversión que habría llevado a cabo Marx, no consiste solamente en señalar este evidente cambio de perspectiva, sino que la cuestión es mucho más profunda.

Marx advierte que la dialéctica invertida de Hegel es fruto de la realidad moderna que le dio origen. Lo que significa que no solamente la lógica moderna está invertida, sino que *la realidad moderna misma es una realidad invertida*.⁶ Dicho

³ «Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken».

⁴ «Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt».

⁵ Hablamos de «modo de producción que reproduce la vida del ser humano concreto» y no solamente «modo de producción» para enfatizar el hecho de que el modo de producción no se encarga únicamente de la reproducción de las necesidades biológicas que tiene la especie humana, como podría ser: comer, beber, vestirse, refugiarse, etc., sino que reproduce específicamente el modo cultural-humano-práctico-concreto de reproducir su vida. Porque no comemos o bebemos como animales para colmar el apetito fisiológico, sino que lo hacemos siempre culturalmente, y cuando el comer y el beber no pueden satisfacerse de modo cultural, sino sólo fisiológicamente o «animalmente» entonces el ser humano no se satisface como humano y queda insatisfecho. El modo de producción conlleva siempre la reproducción de un modo de vida del ser humano.

⁶ A esto se refiere Hinkelammert cuando dice «El mundo, no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. El mundo está al revés, hay que poner este mundo al revés, para que no sea un mundo al revés. La crítica de la economía política desemboca en eso», (Hinkelammert, 2013, p. 321).

en otras palabras, la inversión está ya presente en el modo de producción que reproduce la vida moderna, de manera que dicha inversión reproduce en el ámbito del pensamiento una dialéctica invertida como autocomprensión de la realidad (invertida) de la modernidad.

Parece ser que Marx se da cuenta de que intentar resolver el problema escribiendo una nueva lógica implicaría una recaída en la lógica de la modernidad porque no es el pensamiento el que produce la realidad humana (como pretende la modernidad y, en consecuencia, Hegel), sino al contrario, es el modo en el que el ser humano reproduce su vida, el que produce el pensamiento pertinente como autocomprensión de su realidad concreta. Esto quiere decir que el problema en última instancia *no comienza siendo lógico*, sino que comienza en la realidad del modo de producción y reproducción de la vida humana, y por ello la cuestión no puede solucionarse en el ámbito puramente lógico, apelando a una nueva lógica, aunque ésta se precie de ser crítica, porque para Marx la crítica no comienza en el pensamiento, sino que la crítica en sentido radical debe surgir en el modo de producción que reproduce la vida. Cuando la vida de la mayor parte de la humanidad no puede reproducirse, entonces surge la verdadera crítica. De ahí que Marx haya optado por mostrar en *El capital* que *la inversión de la dialéctica tiene su raíz en el modo de producción con el cual se reproduce la vida moderna: el modo de producción capitalista*. Esto quiere decir que antes de la inversión de la dialéctica, lo que está invertido es la realidad del modo de producción capitalista que reproduce la vida moderna, y esta realidad invertida, propia del modo de producción capitalista, produce como su propia autocomprensión una dialéctica invertida para justificarse y desarrollarse.

El proyecto entero de *El capital* de Marx podría resumirse en el intento de mostrar cómo se da la inversión en el modo de producción capitalista, en sus relaciones de producción e intercambio y en las distintas determinaciones del capital en general, pero para ello tiene que mostrar también la inversión que el modo de producción capitalista produce en el ámbito teórico e incluso espiritual como su propia autocomprensión, autofundamentación y autojustificación moral.

Marx logra captar la inversión porque es capaz de entrever más allá de la realidad del modo de producción capitalista. Esto es, Marx no parte *a priori* de la realidad del modo de producción capitalista, de haberlo hecho se hubiera quedado atrapado al interior de éste, como de hecho les sucedió a muchos economistas e incluso a filósofos como Hegel. Marx se da cuenta de que el capitalismo, no solamente es un producto histórico,⁷ sino que constituye un modo de producción

⁷ A este respecto nos dice Marx: El capital «surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* (*freien Arbeiter*) como vendedor de su fuerza de trabajo (*als Verkäufer seiner Arbeitskraft*), y esta condición histórica entraña una historia universal (*Weltgeschichte*). El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva época en el proceso de la producción social» (Marx, 1978, p. 207; 1987, p. 186/7-12).

que, al reproducir la vida moderna, destruye la vida humana y de la naturaleza.⁸ Esto le sugiere a Marx que *el circuito natural de la reproducción de la vida humana* —en palabras de Hinkelammert—⁹ no es compatible con el modo de producción capitalista, sino que más bien se le contrapone como la realidad puesta de pie o no invertida que habría que recuperar.

Marx descubre que más allá de la realidad del capitalismo, hay otra realidad, *la realidad de la vida real*¹⁰ —como la llama Hinkelammert—, esto es, la realidad de la reproducción de la vida humana en relación con la naturaleza, misma que el modo de producción capitalista se empecina en encubrir, negar y desestimar, y que sin embargo constituye el sustrato sobre el cual el modo de producción capitalista se desarrolla, extrayendo de él todo el valor que hace circular como si fuese su propia producción. En este sentido se podría decir que la realidad que produce el modo de producción capitalista es una *realidad aparente*¹¹ porque no tiene consistencia propia, aunque sea objetiva, no se funda en sí misma, ni se sostiene desde sí misma; su existencia depende del valor que succiona de la realidad de la vida real. Marx no habla de «realidad aparente», sin embargo, nosotros utilizamos este término para referirnos a la realidad que produce el modo de producción capitalista. Hablamos de «realidad aparente» y no solamente de «apariencia» para poner de relieve que el capitalismo ha sobrepuesto todo un sistema coherente y acabado de relaciones y fenómenos que no sólo tienen efectivamente un impacto

⁸«Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción (*jeder gesellschaftliche Produktionsprozess*) es al propio tiempo *proceso de reproducción (Reproduktionprozess)*», (Marx, 1978, p. 695; 1987, p. 523/5-8). A lo largo de nuestra exposición iremos mostrando que la reproducción de la vida moderna no solamente produce la destrucción de la vida humana y de la naturaleza, sino que esa destrucción constituye su contenido más íntimo, pues reproducir la vida moderna supone precisamente que los dueños de los medios de producción, hoy en día el 1 % de la humanidad, conviertan en su propia mediación al 99 % de la población y a la naturaleza en su conjunto. Esta situación resulta insostenible a largo plazo y rápidamente nos acercamos al momento crítico.

⁹ Este circuito natural de la vida humana no debe ser comprendido «como un modelo utópico a seguir (una economía circular perfectamente autoreproductiva) sino como un referente teórico para analizar las condiciones que hacen posible la vida humana misma (condiciones de posibilidad)» (Hinkelammert, 2009, p. 63).

¹⁰ Llamamos realidad de la vida real a la realidad propia del circuito natural de la reproducción de la vida o al «metabolismo» que se establece entre el ser humano, en cuanto ser natural (o sea, parte de la *naturaleza*), y su naturaleza exterior o circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla (medio ambiente).

¹¹ Llamamos «realidad aparente» a la realidad práctica que ha producido el capitalismo como racionalización de las apariencias. La apariencia no es necesariamente un engaño, como dice Hinkelammert, «el sol se levanta en la mañana y se pone por la tarde. Luego, aparentemente el Sol se mueve alrededor de nuestro planeta. Esta experiencia no es un engaño, representa objetivamente el mundo tal y como se nos aparece. Todos los días lo experimentamos. La racionalización simple y lineal de esta experiencia nos lleva a pensar que el Sol gira alrededor de la Tierra, siendo esta el centro fijo del universo. Esta conclusión es un engaño y no resiste un análisis más profundo», (Hinkelammert, 2009, p. 686). El capitalismo ha producido toda una realidad práctica fundada en racionalizaciones engañosas que tienen efectos negativos objetivos en la realidad de la vida real. En este sentido la realidad aparente no es una pura apariencia ni una realidad insustancial sino objetiva.

directo en nuestras vidas, sino que nos circunda y nos atraviesa hasta el extremo que lo hemos adoptado como nuestra realidad cotidiana sin darnos cuenta, y más aún, como la única realidad posible.

A partir de lo dicho podemos distinguir dos modos de hacer ciencia: la ciencia moderna y la ciencia crítica. La ciencia moderna es una mediación a través de la cual la realidad de la vida moderna vuelve la vista sobre sí para autocomprenderse, autofundamentarse, autointerpretarse, justificarse¹² y desarrollarse como tal. A diferencia de ésta, la ciencia crítica que Marx desarrolla no está comprometida con un determinado sistema civilizatorio, sino que está comprometida con la realidad de la reproducción de la vida humana en relación con la naturaleza, éste es el principio desde el cual se desarrolla y desde el cual evalúa tanto la *realidad aparente producida* por el capitalismo, como las teorías de la economía política capitalista.

La ciencia moderna tiene como objetivo mostrar que la modernidad constituye la realización del ideal de la humanidad; para poder hacerlo necesita hacer aparecer a la modernidad como una realidad absolutamente verdadera, incuestionable y que se sostiene a sí misma. Sin embargo, para demostrarlo la ciencia necesita demostrar de antemano que la razón moderna es el principio absoluto desde el cual todo se desarrolla, es por ello que su comienzo, tal y como vemos en Hegel, necesita ser lógico y autorreflexivo, sólo de ese modo la modernidad puede aparecer como una totalidad que se fundamenta en sí misma.

La ciencia crítica de Marx es crítica de la realidad producida por el capitalismo, de la economía clásica que la justifica, de la dialéctica hegeliana que la fundamenta, del modelo ideal que lo guía y del carácter encubridor y fetichista de su proyecto que niega la realidad de la vida real como la verdadera *fuerza*¹³ de la que mana toda posible construcción histórica, incluso la misma modernidad. Desde la interpretación que estamos haciendo de la obra de Marx, la ciencia crítica debe comenzar, ya no con un principio lógico, sino haciéndose cargo de las condiciones de posibilidad de la vida humana para contribuir a la reproducción de la realidad de la vida real y des-encubrir el carácter fetichista de la ciencia moderna, de las teorías, del modo de producción capitalista y de la realidad aparente que niega o impide la reproducción de la realidad de la vida real.

¹² Y entonces se entiende perfectamente lo que dice Marx: «En su forma mistificada (*mystifizierten Form*), la dialéctica (*Dialektik*) estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente (*das Bestehende*)» (Marx, 1978, p. 20; 1987, p. 709/30-31).

¹³ Dussel muestra que en Marx el concepto *fuerza* (*Quelle* en alemán), constituye una clave fundamental para comprender la estructura de su pensamiento, ya que en *El capital*, Marx utiliza la palabra *fuerza* en oposición a *fundamento* (*Grund* en alemán) para indicar que el plusvalor que circula en el capital es creación desde la propia subjetividad del ser humano y que por lo tanto no está *fundado* en el capital, sino que es creado en la exterioridad del capital, en un ámbito trans-ontológico (ver Dussel, 2007, pp. 215-223; 1990, pp. 334-384; 1988, pp. 62-65; *et passim*).

La ciencia como exposición de lo ideal de la realidad

En el Epílogo a la segunda edición de *El capital*, Marx escribe:

Ciertamente, el modo de exposición (*Darstellungsweise*) debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación (*Forschungsweise*). La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar (*analysieren*) sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real (*wirkliche Bewegung*). Si esto se logra y se llega a *reflejar idealmente la vida de ese objeto* (*spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider*), es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística (*Konstruktion a priori*). (Marx, 1978, p. 19; 1987, p. 709/3-9)

Los 10 años que transcurren entre 1857, cuando inicia la redacción de los *Grundrisse*, y 1867, cuando concluye el *Hauptmanuskript*,¹⁴ son los años que Marx se dedicó por entero a la investigación de su objeto. Durante ese tiempo desarrolló los contenidos que poco después comenzaría a ordenar como exposición lógica en el primer tomo de *El capital*, cristalización de su proyecto. En el caso de Marx, tenemos acceso a partir del proyecto MEGA, como en muy pocos casos en la historia científica, tanto a los textos y cuadernos en donde fue desarrollando paso a paso su investigación, como a las versiones definitivas que elaboró para presentar al público.

El proceso de investigación le permitió ensayar distintas maneras de exponer el tema, de manera que finalmente pudiese ofrecer una exposición en la que las determinaciones se suceden unas a otras como si se tratase efectivamente de una «construcción apriorística». Pero detengámonos un momento en el significado de la frase citada «*reflejar idealmente la vida de su objeto*». Marx aspira a que su exposición realmente pueda lograr dicho reflejo, pero ¿qué nos dice esta formulación sobre el concepto de ciencia que tiene Marx?, ¿en qué se parece y en qué se distingue del que tiene Hegel?

Hinkelammert nos llama la atención sobre el uso que hace Marx de la palabra *widerspiegeln* «que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere “espejar”», Hinkelammert, 2013, p. 278). El reflejo de la realidad no es la realidad, sino que es una imagen proyectada desde un espejo. En ese sentido, la ciencia, para

¹⁴ El *Hauptmanuskript* o manuscrito principal, es el manuscrito que recoge los materiales de la única vez que Marx realizó una redacción completa del proyecto de *El capital*, tomos 1, 2 y 3, escritos de su puño y letra entre 1863 y 1867. De la totalidad del manuscrito se conserva el segundo y tercer tomo íntegros y el capítulo 6 inédito del primer tomo; Dussel ha sugerido que posiblemente a medida que Marx avanzaba en la redacción del tomo 1 definitivo para la edición de 1867, fuese destruyendo la parte del manuscrito que le correspondía, ya que para él sólo constituía un simple borrador para ser retrabajado. En la edición del proyecto *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA) el *Hauptmanuskript* se encuentra en la segunda sección, Tomo 4, dividido en 3 volúmenes.

Marx, aspira a convertirse en un espejo que logre proyectar un reflejo de lo real, pero no se confunde con lo real, aunque busque «exponer adecuadamente el movimiento de lo real», como él mismo lo dice. Marx tiene muy claro que lo que él está haciendo con su exposición es mostrar ni más ni menos que un reflejo. Esta sencilla afirmación marca, sin embargo, una enorme diferencia con Hegel, quien concibe a la ciencia como el momento cumbre de realización de lo real, en tanto que a través de ella el espíritu se reconoce, se engendra y se goza, (Hegel, 1997, §577). Para Marx no habría entonces una identidad entre lo real y lo racional, como plantea Hegel. Lo racional es un *reflejo* de lo real, pero lo real está siempre más allá de la razón, en tanto que la razón no logra aprehenderla como realidad, sino sólo reflejarla en el pensamiento. La figura del espejo nos ayuda a comprender esta relación. Si nos miramos frente a un espejo, encontraremos nuestra *imagen* reflejada, no encontraremos en el espejo nuestra realidad aprehendida como realidad, sino solamente reproducida como *imagen*. «Imagen de la realidad» y «realidad» no son lo mismo. Pero, además, esa imagen que vemos sólo nos muestra un ángulo de nuestra apariencia, claro que podemos cambiar de posición y contemplar distintos ángulos, pero la imagen reflejada nunca nos revelará en su totalidad lo que es la realidad de lo reflejado, sino que siempre esconderá ámbitos de la realidad que quedarán como puntos ciegos; cambiar de posición nos permitirá tener otros reflejos de la realidad, pero otra vez nos encontraremos ante nuevos puntos ciegos.

Ahora bien, aquello que Marx se propone es reflejar *idealmente* la vida del objeto, y su objeto es el modo de producción capitalista. Esta formulación nos recuerda muy de cerca la filosofía de Hegel. Centrémonos en el significado de la palabra «ideal». La pregunta de Hegel por el contenido del concepto «ser» encuentra finalmente su respuesta en la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, esto es, en la *doctrina del concepto*, cuando Hegel afirma: el ser «es sólo lo que es Idea», (Hegel, 1968, p. 667). Esto significa que todo lo que *es*, *es* precisamente porque tiene una *razón de ser* que constituye su objetividad determinada; esa razón de ser, en tanto que está puesta en el objeto, es lo que Hegel llama la «idea», y es el dinamismo que funda el existir de los objetos y que les imprime su finalidad y su sentido o propósito. Podemos decir entonces que el *ser* de todo objeto es la *subjetividad* que lo anima por dentro, es el proceso por el cual ha llegado a ser lo que es y que ahora está puesto en la objetividad del objeto. Esa *idea* o subjetividad no aparece ante los ojos, pues no es un fenómeno, sino que hay que descubrirla por medio de la razón, reconstruyendo las relaciones que determinan por dentro el ser del objeto.¹⁵

¹⁵ La idea constituye el ser del objeto por lo menos en tres sentidos distintos, como *origen*, como *contenido* y como *finalidad*; como *origen*, en tanto que la idea constituye el proceso por el cual el objeto ha llegado a ser existente, como *contenido* en tanto que la idea está presente en el ser del objeto, y como *finalidad*, en tanto que el objeto tiene dentro de sí una intencionalidad inherente.

A partir de lo dicho aparece más claro aquello que Marx está diciendo cuando se propone reflejar idealmente la vida del modo de producción capitalista. De lo que se trata es de reflejar en el ámbito del pensamiento el contenido de la subjetividad presente en el modo de producción capitalista o el contenido de la idea presente en la vida del modo de producción capitalista. Esto quiere decir que Marx quiere exponer cuál es la *lógica del capitalismo*, *cuál es su subjetividad*, esto significa también exponer cuáles son los principios desde los cuales se desenvuelve, qué tipo de vida produce este modo de producción, que tipo de relaciones prácticas entre las personas reproduce, hacia dónde tiende o se encamina, cuáles son sus metas, sus aspiraciones y su modelo ideal, cómo funciona y se desarrolla el capitalismo o, dicho de otro modo, cómo se objetiva esta subjetividad, cómo se realiza o determina en la realidad su idealidad. Reflejar idealmente la vida del modo de producción capitalista supone avanzar, del análisis, a la reflexión y finalmente al pensar, porque significa mostrar la relación que hay entre los fenómenos que produce el capitalismo (*e. g.* la mercancía capitalista), con su verdadera esencia, para comprender finalmente la realidad (objetiva y subjetiva) que produce este modo de producción. Si recordamos la *Ciencia de la lógica* de Hegel, reflejar idealmente la vida significa entender la vida a la luz de Dios como idea absoluta. Solo desde esa luz es que cada una de las determinaciones de la realidad adquiere sentido. Dios, como idea absoluta, es lo que da sentido. Entonces, volviendo a Marx y, dicho de manera muy resumida, pero no por ello menos precisa, Marx quiere exponer cuál es el Dios de la sociedad moderna, o diríamos nosotros, el Dios de la modernidad, el Dios de Hegel. Hacer este trabajo le va a significar mostrar que ese Dios es en realidad un fetiche, es Moloch, un ídolo, porque exige sacrificios humanos. De ahí entonces se entiende que el método de Marx es una teoría del fetichismo.

El marxismo del siglo XX no rozó siquiera estos temas. Incluso pensó que no había en Marx gran diferencia con respecto al método de Hegel, pues básicamente, Marx estaría repitiendo más o menos el proceso que describe Hegel a lo largo de toda su filosofía. Pero eso es sólo apariencia, porque Marx hace uso de la dialéctica hegeliana para explicar la lógica de la modernidad precisamente porque la lógica hegeliana constituye una excelente explicitación de la misma lógica con la que funciona el capitalismo. Pero Marx no solamente describe la lógica del capitalismo, sino que adopta una postura crítica frente a ella y eso lo puede hacer precisamente porque él no se sitúa al interior de ésta, sino que parte de otro tipo de idealidad, es decir de otro tipo de subjetividad y de relación práctica entre las personas.

El capital de Marx como fenomenología de la vida real

El método de Marx consiste en hacer aparecer aquello que no aparece a primera vista. Primero se ha remitido al aparecer de la mercancía, y nos ha mostrado la *necesidad humana* contenida en el valor de uso. Después se ha remitido al

aparecer del valor de cambio y de ahí nos ha mostrado su contenido: *el trabajo humano indiferenciado* que supone el gasto de fuerza de trabajo que, en última instancia, significará gasto de *vida humana*. Desde el comienzo lo que Marx está haciendo aparecer es la realidad humana que no aparecía de principio a los ojos en el fenómeno de la mercancía. Este método que utiliza Marx para develar la realidad de la vida humana contenida en las categorías es lo que vamos a llamar junto con Hinkelammert «fenomenología de la vida real». Es una fenomenología porque *hace aparecer* la vida real que estaba oculta.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone lógicamente que la separación entre sujeto y objeto es sólo aparente, de manera que dicha separación encubre una realidad más profunda y verdadera: la vida del espíritu. El espíritu «es el impulso interno, más íntimo, inconsciente (*Bewußtlose*); y todo el asunto de la historia universal (*Weltgeschichte*) es [...] el trabajo para hacerlo consciente (*Bewußtsein*)», (Hegel, 1993, p. 469). Dicho lo anterior, la *Fenomenología del espíritu* bien podría llamarse «Fenomenología de la vida del espíritu», pues aquello que Hegel se propone mostrar es que lo real de lo que llamamos «realidad» es precisamente el proceso de autoconocimiento y autodeterminación que recorre el espíritu en su desarrollo. Para Hegel «conocer» en sentido estricto constituye elevar nuestra conciencia al nivel del espíritu como razón subjetiva que comprende el sentido de la razón objetiva o de la *lógica* que guía los procesos, ya no sólo de la historia, sino de todo lo que es racional y por tanto real. Conocer es, entonces, para Hegel, hacer aparecer metodológicamente la vida del espíritu.

En contraste, Marx no se propone hacer aparecer la vida del espíritu, sino la vida real del ser humano en relación con la naturaleza, misma que constituye la realidad oculta al interior de los fenómenos económicos en general y de las categorías de la economía política burguesa en particular. La mercancía, que aparecía en un primer momento como un objeto de análisis frente a la conciencia, de pronto se descubre como satisfactor de necesidades humanas, como un objeto dispuesto para ser subjetivado por la vida humana, pero además se descubre también como objetivación de vida humana y vida natural o, dicho de otro modo, como vida humana y vida de la naturaleza hecha objeto. Esto es, en última instancia, el contenido de lo que aparece frente a la conciencia moderna como objeto es en realidad la intersubjetividad humana corporal viviente y comunitaria en relación con la naturaleza.

En el análisis inicial de la mercancía que presenta Marx aparece de manera muy básica la descripción del circuito natural de la reproducción de la vida humana, esto es, todavía no capitalista: el ser humano es un ser viviente comunitario que como tal tiene necesidades humanas que debe satisfacer para permanecer en la vida, eso lo conduce a transformar la naturaleza en virtud de producir valores de uso con los cuales satisfacerse. La señalización de la naturaleza en este punto es fundamental

porque el ser humano no puede producir valores de uso desde sí mismo solamente, necesita un material exterior sobre el cual ejercer su trabajo para transformarlo en un valor de uso.¹⁶ La producción de valores de uso supone un gasto de su fuerza

¹⁶ Esto que parece tan obvio, Marx lo remarca en reiteradas ocasiones precisamente para tomar distancia de Hegel. En la versión del capítulo 1 de *El capital* nos dice: «Sólo el concepto hegeliano se las arregla para objetivarse sin necesidad de material exterior» (Marx, 1978, p. 989), introduce la siguiente nota citando a Hegel: «El concepto, que en un primer momento es sólo subjetivo, procede a objetivarse con arreglo a su propia actividad, sin necesidad para ello de un material o materia exterior» (Hegel, 1948, p. 367).

de trabajo, dicho gasto queda objetivado o «gelatinizado» —según la expresión de Marx— en los productos de su trabajo, mismos que después intercambiará como mercancías por otras mercancías que se adecúen más a sus necesidades. El intercambio que realizan los seres humanos necesitados se lleva a cabo según el valor de cambio que representen

las mercancías que participan en la transacción, en este sentido cada mercancía se intercambia según la magnitud de trabajo que ha sido objetivada en ella.

El análisis de las categorías que Marx expone en el comienzo de *El capital* trasciende el ámbito lógico hegeliano del desarrollo conceptual, pero no porque echa mano de otras categorías, sino porque muestra que *el hilo conductor que teje la relación de las categorías de todo sistema económico es la realidad de la reproducción de la vida humana*.

En ese sentido, Marx muestra una realidad profunda: la realidad de la vida real, misma que constituye el contenido de la realidad aparente del capital. Marx mantendrá la perspectiva de dicha realidad a lo largo de toda su reflexión. Pero continuemos con la exposición del comienzo de *El capital*. El valor de cambio, decíamos, contiene trabajo humano indiferenciado: «En cuanto cristalizaciones (*Krystalle*) de esa sustancia social común (*gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz*) a ellas [las mercancías], son valores (*Werthe*)», (Marx, 1984, p. 47; 1987, p. 72/17-21 y 23-24). Esta es la primera vez que Marx habla de «valor» a secas, sin especificar si se trata de valor de uso o de valor de cambio. Dussel ha señalado en este punto un detalle que nos parece fundamental rescatar, (Dussel, 1990, p. 190ss). En la primera edición de *El capital* de 1867, Marx introduce una nota aclaratoria, la nota 9 del primer capítulo, en la que dice «cuando empleamos la palabra valor sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio», (Marx, 1978, p. 974; 1987, p. 19/40-41). Esto nos indica que hasta 1867, Marx no hacía diferencia entre valor y valor de cambio, la palabra «valor» era no más que un nombre resumido de valor de cambio. Pero seis años después, en la segunda edición de *El capital* que prepara Marx personalmente, nuestro autor introducirá varios cambios importantes, sobre todo en el primer capítulo, entre estos cambios se encuentra la supresión de la nota 9 de la primera edición, lo que es testimonio de la maduración y la complejización que adquiere su pensamiento durante ese tiempo.

Normalmente se pasa desapercibida esta transformación e incluso hay autores que se quedaron con la idea de que cuando Marx habla de «valor», siempre se refiere a valor de cambio. Engels mismo, en las ediciones 3ª y 4ª, que salieron después de la muerte de Marx (en 1883 y 1890, respectivamente) añadió el adjetivo «mercantil» a la palabra «valor» en varias ocasiones, conformando el concepto «valor mercantil». Sin embargo, con dicho agregado, transformó completamente el sentido que Marx quería darle y quedó velado su verdadero significado. Veamos lo que nos dice Marx al respecto:

Ese algo común que se manifiesta (*darstellt*) en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión (*Ausdruckweise*) o forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor (*Werths*), al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente* (*unabhängig*) de esa forma. Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado *trabajo abstractamente humano*. (Marx, 1984, p. 47; 1987 p. 72/30-33)

Marx está señalando que el valor de cambio constituye la *forma de manifestación* del valor. De modo que hay aquí indicada una distinción de niveles en el manejo de las categorías. La categoría «valor de cambio» se sitúa a un nivel fenoménico, es la forma en la que se expresa el valor, i.e., su modo de aparecer. En este sentido, la categoría de «valor» es la que le da contenido al valor de cambio y revela un nivel más profundo y esencial. Normalmente se dice que la mercancía *es* valor de uso y valor de cambio, pero en realidad es valor de uso y valor, del cual su forma de expresión es el valor de cambio. Marx mismo nos previene de considerar la mercancía de este modo, si en el comienzo *parecía* indicarlo, ahora su exposición va adquiriendo mayor precisión:

Si bien en el comienzo de este capítulo dijimos recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso (*Gebrauchswert*) y valor de cambio (*Tauschwert*), esto, hablando con precisión, era falso (*falsch*). La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor» (*Werth*). (Marx, 1984, p. 49; 1987, p. 92, 21-24)

El valor es la cristalización u objetivación del trabajo abstractamente humano que, como tal, constituye una objetividad fantasmal que sólo se hace patente en el intercambio, es decir, cuando *aparece* como valor de cambio en relación a otras mercancías.

Una cosa (*Ein Ding*) puede ser valor de uso (*Gebrauchswert*) y no ser valor (*Werth*). Es éste el caso cuando su utilidad (*Nutzen*) para el ser humano no ha sido mediada (*vermittelt*) por el trabajo (*Arbeit*). Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa

puede ser útil (*nützlich*), y además producto (*Produkt*) del trabajo humano (*menschlicher Arbeit*), y no ser mercancía (*Waare*). Quien con su producto, satisface (*befriedigt*) su propia necesidad (*Bedürfnis*), indudablemente crea (*schafft*) un valor de uso (*Gebrauchswert*), pero no una mercancía (*Waare*). Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros (*für andre*), valores de uso sociales (*gesellschaftlichen Gebrauchswert*). (Marx, 1984, p. 50; 1987, p. 92/30-37)

Con lo anterior, Marx nos está diciendo que el circuito natural de la reproducción de la vida humana no pasa necesariamente por la creación de mercancías. Pues la naturaleza le brinda al ser humano de manera gratuita infinidad de valores de uso que no están mediados por el trabajo humano, los encontramos a nuestra disposición como bienes para nuestro uso inmediato.¹⁷

así como el proceso de trabajo (*Arbeitsproceß*), en un origen (*ursprünglich*), transcurría únicamente entre el ser humano y la tierra (*Erde*), la cual existía al margen de la intervención de aquél, en la actualidad siguen prestando servicios (*dienen*) en ese proceso medios de producción (*Produktionsmittel*) brindados enteramente por la naturaleza (*Natur*) y que no representan ninguna combinación de materiales de la naturaleza (*Naturstoff*) y el trabajo humano (*Menschlicher Arbeit*). (Marx, 1984, p. 223; 1987, p. 198/8-12)

Este tipo de valores de uso no tienen valor, en el sentido de que están más allá del valor, no pueden ser tasados para su venta, pues no hay en ellos trabajo humano que pueda ser medido, recordemos que la magnitud del valor constituye *siempre* trabajo humano indiferenciado y objetivado en un producto.¹⁸ Pero además, Marx nos dice que incluso hay valores de uso que son productos del trabajo y que a pesar de ello no son tampoco mercancías, es el caso de aquellos valores de uso que el ser humano

¹⁷ Juan José Bautista ha insistido mucho en sus cursos que el concepto de trabajo en Marx es todavía moderno en el sentido de que sigue concibiendo a la naturaleza como objeto, con contraposición al interior de la concepción de los pueblos originarios es posible hablar del trabajo que realiza la naturaleza, superando el antropocentrismo.

¹⁸ Juan José Bautista sugirió muchas veces en sus cursos la idea de que el concepto de trabajo en Marx todavía respondía a una visión moderna en tanto que no consideraba la actividad de la Madre tierra como trabajo también. Esta problematización nos supondría un completo cambio de paradigma.

produce para su propio consumo o para el consumo de su comunidad sin otra motivación externa que la de satisfacer necesidades. Esto nos indica que tanto el valor de uso como la objetivación del trabajo en un producto son condiciones necesarias de la mercancía, pero no son suficientes. Para que un valor de uso, con trabajo objetivado pueda convertirse en mercancía es necesario que esté *destinado al intercambio*. Cabe resaltar además que

no toda mercancía es mercancía capitalista, por el momento la descripción que hace Marx hasta este punto sólo nos ha mostrado una caracterización de lo que es una mercancía en general, más adelante expondrá la transformación que ésta sufre en el modo de producción capitalista.

Esta aclaración que nos hace Marx antes de concluir el primer apartado es testimonio de que Marx advierte que el circuito natural de la reproducción de la vida tiene realidad más allá de la realidad que produce el modo de producción capitalista. Esto es, el modo de producción capitalista produce efectivamente una realidad, pero esa realidad no es toda la realidad, sino que puede ser delimitada, de manera que la realidad de la reproducción de la vida puede seguir reproduciéndose más allá y al margen de la realidad producida por el capitalismo. La realidad de la reproducción de la vida real constituye el horizonte desde el cual Marx está aproximándose a la realidad que produce el modo de producción capitalista, lo que le permitirá tener un horizonte exterior y crítico para su evaluación.

Al mismo tiempo que Marx muestra la realidad de la vida humana que está oculta en las categorías de la economía política, va describiendo también el modo en el que ésta última va encubriendo la realidad de la vida humana a través de abstracciones. El proceso de abstracción que llevan a cabo las teorías económicas les permite hacer análisis en los que la vida humana y la vida de la naturaleza quedan primero completamente obviadas y, después, olvidadas. El capitalismo necesita desarrollar teorías que operen el proceso de abstracción y vaciamiento del ámbito cualitativo de la realidad, pues eso produce el olvido sistemático de la realidad de la reproducción de la vida real. De ese modo el capitalismo como modo de producción se constituirá como un sistema autoreferente que solamente comprenderá al ser humano como mediación para su propia reproducción y erigirá todo un sistema de conocimientos para justificarse y reproducirse como totalidad autofundada. Marx mostrará que la vida del capital es vida robada del ser humano, vida que quedará oculta por la ciencia económica pertinente al sistema capitalista.

El trabajo humano y el trabajo capitalista

El trabajo constituye una *actividad* del ser humano, pero una actividad realizada siempre sobre un contenido objetivo, sobre un material de la naturaleza. Esto es así porque el ser humano no es capaz de producir valores de uso o riqueza material desde sí mismo, así como tampoco es capaz de reproducirse a sí mismo desde sí mismo, sino que está *sujeto* a la existencia de la naturaleza para poder producir valores de uso y por lo tanto para poder reproducir su vida. En ese sentido el ser humano no es un ser *ab-soluto* o incondicionado, sino un ser *sujeto* (o sujetado) y condicionado. Aquí Marx deja claro que el trabajo no es la única fuente desde la cual se produce la riqueza material porque el ser humano necesita siempre de la naturaleza, de manera que ambos, ser humano y naturaleza, son sus progenitores: «El trabajo, por tanto, no es la fuente única (*einzig Quelle*) de los valores de uso que produce, de la riqueza material (*stofflichen Reichthums*). El trabajo es el padre (*Vater*) de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su

madre (*Mutter*)», (Marx, 1984, p. 53; 1987, p. 76/26 - p. 77/3). Sobre esta base comenzará la deconstrucción del discurso capitalista que sostiene que es *el capital* quien produce el valor y que el trabajo es mera mediación.

A continuación, Marx define el trabajo:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso (*Proceß*) entre el ser humano y la naturaleza, un proceso en que el ser humano media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El ser humano se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales (*Naturkräfte*) que pertenecen a su corporeidad (*Leiblichkeit*), brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil (*brauchbaren Form*) para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma (*verändert*) su propia naturaleza (*seine eigne Natur*). (Marx, 1984, pp. 215-216; 1987, p. 192/19-26)

Lo fundamental aquí es que el trabajo es una actividad que tiene como objetivo la reproducción de la vida humana a través de la transformación de los productos de la naturaleza, de modo que éstos adquieran una forma útil para la satisfacción de las necesidades humanas. Esta actividad pone en movimiento al ser humano como tal, porque el trabajo no implica solamente un movimiento mecánico, sino que aunque ciertamente incluye actividad corporal y fisiológica, conlleva también, al mismo tiempo y de manera inmediata, una actividad subjetiva-espiritual. Podríamos decir que el trabajo es una actividad orientada a satisfacer una necesidad (ya sea del estómago o de la fantasía, como diría Marx), y para ello el trabajador necesita visualizar ideal y conceptualmente el valor de uso que va a producir, tiene que planificar las mediaciones necesarias para su realización, debe tener cierta preparación para lograr sus objetivos y desarrollar nuevos conocimientos, entre otras muchas cosas; esto quiere decir que el trabajo como actividad humana¹⁹ se realiza siempre con

¹⁹ Aquí todavía no estamos hablando de la determinación que adquiere el trabajo en el modo de producción capitalista, sino que nos referimos al trabajo en general, como actividad humana, independientemente del contexto en el que éste se circunscriba, es decir, como función metabólica en el circuito natural de la reproducción de la vida humana.

conocimiento, con cultura, con ideales, con conceptos, con aspiraciones, con valores, de manera que el movimiento corporal que conlleva el trabajo está cargado del contenido de la subjetividad del obrero y de las condiciones prácticas del trabajo, esto es, de las relaciones

intersubjetivas presentes en la actividad del trabajo.

Por medio del trabajo el ser humano se transforma y se desarrolla porque el trabajo es actividad de su contenido subjetivo a través del movimiento objetivo de su corporalidad, pero también porque, mediante el trabajo, el ser humano se *re-conoce* a sí mismo, esto es, toma conciencia del contenido subjetivo que habita

dentro suyo al contemplar el producto objetivo de su actividad, de manera que desarrolla y amplía su subjetividad y su habilidad objetiva corporal. Esto significa que el producto del trabajo no se reduce solamente al producto objetivo, sino que a la par hay también una producción subjetiva. Esa producción subjetiva queda objetivada como contenido en el producto objetivo, pero también en la subjetividad del trabajador que se ha desarrollado en el proceso de trabajo.

Marx especifica que además de ser un medio de reproducción de la vida humana y una actividad transformadora de la naturaleza humana, el trabajo implica al mismo tiempo *gasto de fuerza de trabajo humana*: «gasto del cerebro, músculo, nervio, mano, etc. *humanos*», ahora bien, este tipo de gasto, es ciertamente físico o fisiológico, es gasto de energía, de manera que puede recuperarse básicamente con una buena alimentación y reposo. El *desgaste* que sufre el obrero a través del *trabajo humano* —nótese que no nos referimos todavía al trabajo capitalista— *es puramente físico*, porque el obrero no se deshumaniza en el trabajo, sino que por el contrario se desarrolla, despliega sus capacidades y se constituye en un ser humano pleno. *El trabajo humano*, también llamado «trabajo como trabajo» o bien el trabajo como función metabólica del circuito de la reproducción humana *es una actividad que humaniza al ser humano*, en el sentido de que le permite desarrollarse como tal, pues a través de éste reproduce su vida inmediata y amplía sus conocimientos y habilidades, al mismo tiempo que contribuye a la reproducción de la vida y del conocimiento de su comunidad. En este sentido, este tipo de trabajo le permite re-encontrarse y reconocerse a sí mismo en su relación con su entorno y con su comunidad. Ahora bien, es necesario aclarar que no obstante el trabajo crea valor, él mismo no es valor, ni tiene valor, sino que es *fuerza de valor*. Veamos lo que nos dice Marx en este sentido: «El trabajo humano (*menschliche Arbeit*), crea valor (*bildet Werth*), pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva (*gegenständlicher Form*)», (Marx, 1984, p. 63; 1987, p. 84/1-3). Y en otro lugar nos dice: «El trabajo es la sustancia (*Substanz*) y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno», (Marx, 1984, p. 653; 1987, p. p. 500/2-3).

El trabajo no es valor ni tiene valor en tanto que se corresponde inmediatamente con la subjetividad corporal del ser humano, podríamos decir entonces que lo que tiene es *dignidad*. La dignidad, al contrario del valor es inconmensurable. La dignidad alude a una cualidad absoluta que se yergue más allá de toda valoración. Aquello que posee valor es el *fruto* del trabajo, es decir, el trabajo una vez que ha sido objetivado y ha entrado en la existencia como producto. La distinción está en que el primero es «trabajo vivo» o subjetividad del trabajo y como tal no puede ser tasado, mientras que el segundo es «trabajo muerto», i.e. trabajo objetivado y como producto objetivo puede medirse. El capital juega con la confusión entre trabajo vivo o subjetividad del trabajador y el trabajo muerto o trabajo objetivado, de ese

modo convierte al trabajo vivo en cosa y encubre su capacidad de ser fuente única de los valores. Decir que «el trabajo no tiene valor», no significa que el trabajo no valga nada, sino que, por el contrario, su sustancia está más allá de todo valor, porque de ella emana el valor, de manera que es el referente absoluto por medio del cual sus productos pueden ser valorados. En este sentido lo que tiene valor, lo tiene siempre y exclusivamente en relación con el trabajo que lo ha producido.

Precisamente en este punto es donde se da una de las inversiones más determinantes del modo de producción capitalista,²⁰ porque éste hace aparecer al trabajo como valor, de manera que el capitalista pretende pagarlo a través del salario, con lo que encubre lo que realmente sucede. Veamos la cuestión más detenidamente para ir mostrando la diferencia entre el trabajo humano y el trabajo capitalista. Nos dice Marx:

En la *superficie* (*Oberfläche*) de la sociedad burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), el salario (*Lohn*) del obrero se pone de manifiesto como precio del trabajo (*Preis der Arbeit*), como determinada cantidad de dinero que se paga por determinada cantidad de trabajo. Se habla aquí del valor del trabajo (*Werth der Arbeit*). (Marx, 1984, p. 651; 1987, p. 498/6-9)

En primer lugar, pongamos atención a la palabra «superficie»; Marx está poniendo de

²⁰ «En la expresión “valor del trabajo” (*Werth der Arbeit*), el concepto de valor no sólo se ha borrado por completo, sino que se ha transformado en su contrario (*Gegentheil*). Es una expresión imaginaria (*imaginärer Ausdruck*), como, por ejemplo, *valor de la tierra* (*Werth der Erde*). [...] El hecho de que en su manifestación (*Erscheinung*) las cosas a menudo se presentan *invertidas* (*verkehrt*), es bastante conocido en todas las ciencias, salvo en la economía política» (Marx, 1984, pp. 653-654; 1987, p. 500/4-10).

relieve que hay niveles de comprensión claramente distinguibles, por lo pronto, una cosa es la superficie de la sociedad burguesa y otra su profundidad. Esto es muy importante porque una cosa es cómo la sociedad burguesa se ve, se comprende a sí misma y se muestra a sí misma y otra lo que en su interior

realmente contiene. Marx hace esta distinción de niveles continuamente y tenemos que tenerla muy en cuenta para ir reconstruyendo su método y la estructuración de su discurso crítico.

En referencia a la cita nos dice que, para la sociedad pertinente al modo de producción capitalista, el trabajo es comprendido como si fuese directamente una mercancía, aunque en realidad no lo sea, pues para que fuese mercancía tendría que haber abandonado su existencia subjetiva como *trabajo vivo*, y haberse convertido objetivamente en un producto del trabajo o *trabajo muerto*. El capitalista pretende realizar una transacción con una mercancía que en realidad no se ha producido, ¿cómo es esto posible? Ya este simple planteamiento resulta a todas luces contradictorio. Lo que sucede en realidad es que el obrero lo que vende no es su *trabajo*, sino su *fuerza de trabajo*:

Por fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) o capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*), entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad (*Leiblichkeit*), en la personalidad viva (*lebendigen Persönlichkeit*) de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole. (Marx, 1984, p. 203; 1987, p. 183/21-24)

Una vez que comienza a objetivar su trabajo, éste ya no le pertenece al obrero, sino que le pertenece directamente al capitalista que se lo ha comprado. Si el capitalista le pagara al trabajador por su trabajo el valor equivalente del producto de su trabajo, entonces, como dice Marx, ciertamente el precio del trabajo sería igual al precio de su producto. La transacción capital-trabajo sería una transacción entre equivalentes, el capital le pagaría 6 dólares por un producto que efectivamente representa 6 dólares en la forma dineraria del valor, pero de ser así, entonces resultaría que el capital no sería capital, pues no obtendría ganancia alguna con la transacción, y «el fundamento de la producción capitalista se desvanecería», (Marx, 1984 1987, p. 18310-11). Lo que sucede en realidad es que el capital le paga al trabajador una cantidad de valor menor de la que éste produce. Esto quiere decir, por ejemplo, que si el trabajador produce un producto que equivale a 6 dólares, el capitalista no le paga íntegramente los 6 dólares producidos, sino que le paga *e.g.* 3 dólares por su trabajo. De esa manera, el trabajador ha producido un *plusvalor*, que no está reflejado en el valor que representa el salario que recibe por su trabajo. Dicho plusvalor va a parar a las manos del capitalista como «ganancia». Esto revela que *el modo de producción capitalista presupone que el intercambio entre capital y trabajo sea inequitativo*: el trabajador intercambia más valor (objetivado efectivamente en el producto de su trabajo) por menos valor (que recibe como salario). Dicho de otro modo, el trabajador intercambia el valor que representa su salario más un valor, o plusvalor, que entrega de manera gratuita al capitalista (valor 3 + *plusvalor* 3 = 6 dólares) y el capitalista le regresa solamente el valor de su salario (valor del salario = 3 dólares), de ese modo el capitalista obtiene por la transacción una ganancia que pareciera creada de la nada (3 dólares).

Para Marx, la economía política burguesa constituye una teorización superficial y una racionalización de las apariencias que no comprende la realidad real que está aconteciendo debajo de la apariencia. En este caso, la apariencia constituye una entidad que no tiene fundamento y por eso su racionalización resulta en un engaño. Aclaremos entonces en qué consiste la confusión que produce hablar de «valor del trabajo» y qué es lo que encubre, veamos por qué el capitalismo reivindica una apariencia como si fuese realidad y niega la realidad real que de hecho acontece.

Marx nos dice que el valor de la fuerza de trabajo en sentido estricto, «al igual que cualquier otra mercancía se determina por el tiempo de trabajo necesario para su producción, y por lo tanto también para la reproducción, de ese artículo

específico»²¹ (Marx, 1984, p. 207; 1987, p. 186/16-18, cursivas agregadas). Ahora

²¹ «Der Werth der Arbeitskraft, gleich dem jeder andren Waare, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses sepecificischen Artikels nothwendige Arbeitszeit» (Marx, 1987, p. 186).

bien, la fuerza de trabajo no existe independientemente del ser humano vivo, sino que es justamente una facultad de éste, por lo que la producción de la mercancía llamada «fuerza de trabajo» conlleva inmediatamente la reproducción de la vida del ser humano «para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición normal de vida (*normalen Lebenszustand*)», (Marx, 1984, p. 208; 1987, p. 187/3-4), de modo que esté en condiciones de objetivar la misma cantidad de fuerza de trabajo cada día. Para la reproducción de la vida del ser humano se requieren diariamente una cantidad de valores de uso para su consumo.

Por tanto, el tiempo de trabajo necesario (*nothwendige Arbeitszeit*) para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el *valor de la fuerza de trabajo* (*Werth der Arbeitskraft*) es el *valor de los medios de subsistencia necesarios* (*nothwendigen Lebensmittel*) para la conservación del poseedor de aquélla. (Marx, 1984, p. 207; 1987, p. 186/25-28)

Esto significa que el valor de la fuerza de trabajo del obrero es exactamente equivalente al valor de los medios de subsistencia que se necesitan para que el obrero recupere la fuerza de trabajo que ha objetivado. Por ejemplo, si un obrero necesita media jornada de trabajo para producir el valor de los medios de subsistencia necesarios para reproducir su vida en las mismas condiciones en las cuales estaba al momento de comenzar a objetivar su fuerza de trabajo, entonces el valor de su fuerza de trabajo representa el valor objetivado en media jornada de trabajo. Lo que nos lleva al extraño resultado de que *una jornada de trabajo puede valer media jornada de trabajo* porque el ser humano no solamente es capaz de producir cada día los medios de subsistencia necesarios para reproducir cotidianamente su fuerza de trabajo, sino que tiene la capacidad de producir más valor del que efectivamente necesita para reponerla. Esto es, el ser humano puede producir un excedente más allá de lo que requiere para la reproducción inmediata de su fuerza de trabajo. Esto significa que hay una diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor efectivo que el ser humano *puede* producir en una jornada laboral, no son equivalentes: más allá de la producción del valor de su fuerza de trabajo, el ser humano puede producir un valor excedente. Dicho excedente no resulta algo trivial o vano para la vida del ser humano, sino que por el contrario podría considerarse lo más fundamental para su desarrollo, porque precisamente el excedente le permite desplegar su existencia mucho más allá de la simple reproducción de su fuerza de trabajo, de manera que el ser humano pueda *concebirse* a sí más allá de sus necesidades inmediatas, además de que le asegura

las condiciones materiales para un desarrollo cultural, espiritual pleno y creciente. El excedente le brinda al ser humano la estabilidad existencial necesaria para proyectar su forma de vida y su forma de producción y reproducción a nuevos niveles de desarrollo, alejándose de la simple sobrevivencia. De hecho, podríamos decir que precisamente dicho excedente constituye la clave para comprender la historia de la humanidad, pues gracias a éste es que las comunidades humanas pudieron crecer y desarrollar complejas culturas y sistemas de conocimiento y de vida en todo el mundo.

La producción del excedente da lugar a la fiesta como ritual humano que celebra la posibilidad de compartir y disfrutar en comunidad de la abundancia y la satisfacción de las necesidades. La fiesta es el espacio existencial para el goce del encuentro y el reconocimiento comunitario en una situación de holgura que permite la serenidad y el deleite sin ningún otro propósito que vivir la alegría del presente en comunidad. La fiesta es el fin de la historia,²² la culminación del circuito natural de la reproducción de la vida humana y constituye el referente concreto más cercano a los grandes mitos de la humanidad de un mundo perfecto. La fiesta comunitaria es lo que en lenguaje teológico llamaríamos una experiencia del Reino, es una experiencia del compartir la vida, la bendición de la naturaleza y el fruto del trabajo de todos en la justicia. Pero entonces, si nos roban el fruto de nuestro trabajo, nos roban la vida, porque nos roban el tiempo que hemos objetivado en el producto, pero nos roban también la oportunidad de experimentar el sentido de la vida, que es el compartir lo que hemos producido con ayuda de la naturaleza. La experiencia del compartir es vital y, en nuestra opinión, es el camino para la realización plena de la vida humana. Por eso ni la autosubsistencia individual, ni la mera reflexión sobre sí puede ser criterio, más aún, diríamos que es un criterio antihumano y conlleva la destrucción de la realidad real y la muerte, la pura autoreflexividad es el principio del fetichismo.

En contraste, la vida tiene el compartir como su principio más íntimo; cuando un árbol produce semillas, por ejemplo, una parte de las semillas sirven para perpetuar la especie, pero la mayor parte de estas semillas son alimento para otros.²³ Ese excedente es lo que hace posible la vida. En la naturaleza se comparte por naturaleza, en el ser humano es una decisión ética, pero una decisión que nos acerca o nos aleja de nuestro sí mismo. En ese sentido, salir de la lógica del autoconsumo y la autoreferencia en el compartir es lo que nos hace humanos.

²² «¿No se lucha para reformar la sociedad política y para tener un sistema económico más justo para poder tener medios para que la gente coma, tenga educación y se desarrolle?, pero ¿para qué todo eso? Al fin, para estar juntos, y para vivir la felicidad de estar juntos bien comidos, bien desarrollados, felices, [...] el estar juntos es el bien supremo de todo lo que se está buscando. [...] ¿Cómo se llama eso? la fiesta. [...] La fiesta es el fin de la historia, pero la fiesta de la alegría [en la justicia], como el pleno cumplimiento de todas las necesidades humanas, todas» (Dussel, 1990b).

²³ Para Marx el trabajo es una obra puramente humana, la naturaleza en ese sentido no trabaja y tampoco produce valor por sí misma

La capacidad que tiene el ser humano de producir más de lo que efectivamente necesita para reproducir su fuerza de trabajo es una cualidad que le viene dada por la vida, en el sentido de que los seres vivos se reproducen no sólo autoreproduciéndose como singulares o como especies (como podría pensarse desde la lógica moderna que define la vida en términos de pura autorreflexividad), sino que se reproducen reproduciendo la vida de otros seres vivos. Esto es, los vivos se reproducen engendrando siempre excedentes, y ese excedente no es para su autorreproducción, sino para la reproducción de su medio, porque de la reproducción del medio depende la vida del singular. Ningún ser vivo se desarrolla como totalidad cerrada autorreferente, sino que en su mismo ser está ya el llamado a salir de sí mismo como afirmación de la reproducción de otros seres vivos de la comunidad natural de la vida. Lo que queremos enfatizar es que el proceso de reproducción de la vida se da siempre en comunidad como reproducción de la comunidad de vida. *La vida misma constituye una reflexividad que no es autorreflexividad sino alter-reflexividad porque reflexiona sobre sí desde la afirmación del otro.* En palabras de Hinkelammert podríamos decir que la vida misma funciona desde la lógica del «yo soy si tú eres»,²⁴ este tema es de suma

²⁴ Cf. Hinkelammert, 2010.

relevancia porque nos da precisamente un criterio para la acción que no solo está en nosotros como opción, sino que lo descubrimos también en la vida de los singulares que se reproducen afirmando la vida de la comunidad de vida. Queremos además llamar la atención que el principio «yo soy si tú eres» lo recupera Hinkelammert de los pueblos africanos, quienes hablaban del «Ubuntu»; una idea análoga la encontramos también en la cosmovisión de los pueblos mayas y andinos. Tal parece, como bien señalaba Juan José Bautista, que los pueblos originarios al organizar su mundo en relación a la Madre Tierra, tenían más claro el criterio de la vida.

Ahora bien, *si toda la modernidad se fundamentó desde el principio de la autorreflexividad, ahora hablamos de desarrollar un proyecto civilizatorio desde la alterreflexividad como el contenido más abstracto y más simple de la vida.* Somos conscientes de la novedad teórica y del alcance que este concepto tendrá para la filosofía, pero sobre todo para encaminar la transformación de la realidad con criterios claros que puedan servirnos en la descolonización del mundo global porque lo que tenemos delante es la transformación de la realidad mundial.

La gestión del excedente es uno de los temas más importantes de la economía política porque puede convertir el ritual de la fiesta y el desarrollo del ser humano en comunidad, en un ritual sacrificial en el que sean sacrificados el ser humano y la comunidad en pos de algún fetiche. Cuando el excedente que produce una comunidad está encaminada a ponerse al servicio de la vida a) en el sentido de restablecer las desigualdades entre sus miembros de manera que las relaciones entre

las personas sean de pleno reconocimiento de su dignidad, b) pueda generarse infraestructura y conocimiento que permita el pleno desarrollo de la comunidad y c) se le restituya a la naturaleza por aquello que ésta le ha brindado,²⁵ entonces la comunidad de vida en su conjunto²⁶ se nutre y reproduce un equilibrio de crecimiento de la vida comunitaria. Esto quiere decir que *cuando el trabajo está encaminado a la reproducción de la vida de la comunidad de vida, el trabajo es un medio para el desarrollo pleno de la subjetividad corporal del ser humano y del circuito natural de la reproducción de la vida en su conjunto.*

Marx distingue con claridad que no es lo mismo el trabajo humano que el trabajo capitalista, de ahí que critique a Smith la confusión en la que éste incurre cuando dice:

Cantidades iguales de trabajo *en todo tiempo y lugar* han de tener el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y dinamismo, y con el grado medio de destreza que posea, *el trabajador debe siempre renunciar a la misma porción de su descanso, libertad y felicidad.*²⁷ (Marx, 1984, p. 57; 1987, p. 80/25-31, cursivas agregadas)

A lo que Marx comenta:

[Smith] entrevé que el trabajo, en la medida en que se representa en el valor de las mercancías, sólo cuenta como gasto de fuerza de trabajo, pero sólo concibe ese gasto como sacrificio (*Opfer*) del descanso, la libertad y la felicidad, no como actividad normal de la vida (*normale Lebensbethätigung*). Sin duda, tiene en vista aquí al asalariado moderno (*den modernen Lohnarbeiter*). (Marx, 1984, p. 57; 1987, p. 80/34-38)

Marx señala correctamente que el trabajo para el asalariado moderno ciertamente implica sacrificio, pero el trabajo como tal no es necesariamente, así como afirma Smith, porque como «actividad normal de la vida» conlleva además de la reproducción de la vida del ser humano, el desarrollo de su subjetividad, lo que significa que se puede trabajar con libertad y felicidad, de manera que no son conceptos excluyentes como hemos visto.

La confusión de Smith es muy común entre los pensadores que se sitúan al interior del marco de interpretación de la modernidad y consiste en concebir como «universal», «esencial», «fundamental» o «natural» aquello que es un producto histórico, es decir, aquello que está circunscrito a un tiempo y un lugar específicos. En la modernidad ciertamente el trabajo ha devenido una actividad que conlleva necesariamente su

²⁵ En las culturas de los pueblos originarios existe la práctica de darle de comer a la naturaleza y restituirla en agradecimiento por aquello que ella ha brindado durante el año.

²⁶ Cuando hablamos de la «comunidad de vida» en su conjunto nos referimos no solamente a la comunidad humana, sino también a la naturaleza como parte integrante.

²⁷ «In seinem normalen Zustand von Gesundheit, Kraft und Thätigkeit, und mit Durchschnittsgrad von Geschicklichkeit, die er besitzen mag, muß er immer die nämliche Portion seiner Ruhe, seiner Freiheit und seines Glücks hingeben» (Smith, 1836, pp. 104-105).

dosis de sufrimiento y que puede ser comprendido como sacrificio, pero dichas condiciones del trabajo no son universalizables, esto es, no constituyen parte del concepto del trabajo como tal, sino específicamente del trabajo moderno-capitalista. La cuestión es comprender por qué. Lo primero que hay que decir es que el capital se sirve del trabajo no para reproducir la vida de la comunidad, sino para reproducirse a sí mismo como capital, para ello instrumentaliza al ser humano reduciéndolo a pura fuerza de trabajo. Ahora bien, el capital no solamente ha sido capaz de expropiar el excedente que el ser humano produce a través del trabajo, sino que gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que ha producido a través de la industrialización, el capital ha logrado reducir al mínimo el tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo, por lo que la mayor parte de la jornada de trabajo del obrero es plus-trabajo, pues está dedicada a la producción de excedente o plusvalor. Dicho en otras palabras, el desarrollo de la industria ha hecho más efectiva la explotación del obrero, pues éste cada vez necesita dedicar menos tiempo para producir el equivalente del valor que recibe como salario e invierte más tiempo en producir plusvalor de manera gratuita para el capital.

El trabajo humano, como ya hemos mencionado, es objetivación de vida, vida que no es solamente biológica, sino que es subjetiva-corporal, porque el trabajador encarna en su corporalidad una cultura, una historia popular, una biografía personal, un sentido de la vida, un lenguaje, pero también sueños, aspiraciones, afectividad, etc., y todo ese contenido subjetivo constituye internamente la voluntad que se expresa cotidianamente en su actividad productiva. Esto es, el trabajo no constituye solamente la puesta en marcha de fuerza física desplegada como actividad mecánica vacía, sino que el trabajo es *actividad humana* con el despliegue de todo el contenido subjetivo y espiritual que ésta implica y que siempre está presente y presupuesta, aunque no aparezca ante los ojos.

Ahora bien, en el trabajo capitalista, el obrero también objetiva su vida humana en el producto de su trabajo, sin embargo la va perdiendo en dos sentidos, primero porque al ser despojado del valor que ha producido y no poder gozar de él, va perdiendo su contenido subjetivo y la oportunidad de desplegar sus posibilidades como ser humano, y segundo porque la mecanización cada vez más especializada del trabajo va requiriendo que el ser humano despliegue menos capacidades, reduciéndolo al extremo de convertirlo en mera palanca de propulsión, lo que ocasiona finalmente la atrofia de sus capacidades físicas y subjetivas (Marx, 1984, p. 312). Esto significa que en el trabajo capitalista hay una tendencia a embrutecer al ser humano para que de ese modo produzca con menos valor y el valor de su trabajo pueda reproducirse con mayor rapidez y rendirle mayor plusvalor al capitalista.²⁸

²⁸ «La desvalorización relativa (*relative Entwertung*) de la fuerza del trabajo a causa de la supresión o mengua de los costos de aprendizaje, implica directamente una mayor valorización del capital, pues todo lo que reduce el tiempo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo expande los dominios del plus-trabajo (*Mehrarbeit*)» (Marx, 1984, p. 427; 1987, p. 345/26-27; p. 346/1-3).

Para el capital, el ser humano es una mediación, no un fin, de ahí que se relacione con él en términos de objeto; como si éste fuese una mercancía dedicada a la producción de otras mercancías. Por ello, durante el tiempo de la jornada de trabajo, el capital hace todo lo posible por sacarle el mayor provecho al obrero en la producción de plusvalor. Esta relación desencadena un proceso siempre creciente de deshumanización o negación del ser humano.

La deshumanización comienza cuando el ser humano ya no puede desarrollarse plenamente como ser humano al serle sustraído el excedente que produce, el goce de dicho excedente le daba el margen de crecimiento necesario para la expansión de su subjetividad. Pero esto es sólo el principio, porque poco a poco el capital se las ingeniará para ir despojando cada vez más al trabajador del valor que produce hasta que literalmente lo convertirá en pura fuerza de trabajo. El obrero verá reducida toda su vida y actividad a producir para el capital a cambio de un salario que apenas le permite reponer la fuerza de su corporalidad desgastada para estar en condiciones de volverla a objetivar al día siguiente en una nueva jornada de trabajo. A medida que el capital va reproduciéndose y desarrollándose, el ser humano va desrealizándose en la misma proporción.

A partir de lo dicho hasta ahora, podríamos contrastar claramente dos conceptos de trabajo: el trabajo capitalista como sacrificio y el trabajo humano como servicio.²⁹ En el primer caso, el ser humano trabaja para vivir, sin embargo contrariamente a reproducir su vida, la va perdiendo en cada ciclo reproductivo porque objetiva siempre más de lo que recibe como salario y de hecho el producto de su trabajo como trabajo objetivado se le revierte en contra suya como un poder ajeno que es utilizado para desarrollar maneras cada vez más eficaces de extraerle valor al obrero y perpetuar su posición. En estas condiciones, el trabajo conlleva el sacrificio cotidiano de *descanso, libertad y felicidad*, en pocas palabras: *el sacrificio de la vida humana*, de ahí que Marx se refiera al capital como el Moloch.³⁰ En el segundo caso, el ser humano trabaja para vivir y en cada ciclo reproductivo, no solamente reproduce su vida y amplía su subjetividad, sino que al mismo tiempo contribuye a la reproducción de la vida de su comunidad y a la ampliación de la subjetividad de su comunidad, porque el servicio es un trabajo que no está encaminado en primer lugar a la propia reproducción sino a la reproducción del

²⁹ Marx no utiliza esta oposición sacrificio-servicio, primero porque en su comprensión «servicio no es otra cosa que el efecto útil de un valor de uso, ya sea mercancía, ya trabajo», (Marx, 1984, p. 233), pero también porque es una categoría que ha sido muy manoseada por economistas que él critica como Jean Baptiste Say y Frederic Bastiat. Sin embargo, nosotros queremos recuperarla desde el sentido de *Abodáh* en hebreo, que se refiere al trabajo como servicio divino, servicio al Otro, que no significa solamente servicio en el templo, sino hacer del servicio al otro un culto. Dussel se refiere a este sentido del trabajo como *Abodáh* en varias de sus obras, entre las que se destaca *Hacia los orígenes de occidente. Las meditaciones semitas* (2012, p. 114ss).

³⁰ Deidad fenicia que se caracterizaba por exigir vidas humanas en su culto, especialmente niños de familias pobres.

otro, de la comunidad y desde ahí regresa al singular como satisfacción también de sus necesidades, pero sabiendo que la reproducción del otro y de la comunidad significa también la propia reproducción. A través del servicio, el circuito de la reproducción de la vida se amplía a los márgenes de la comunidad misma.

Marx expuso de modo concreto y sin maquillajes cómo se manifiesta el proceso de deshumanización que produce el capitalismo y enfatiza que el límite de negación que puede sufrir un ser humano culmina, como es de esperarse, con su sacrificio real, es decir, con su muerte.

El salario y el encubrimiento de la realidad real

El salario constituye la *forma de manifestación* del valor de la fuerza de trabajo en el capitalismo, pero justamente como forma «borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago», (Marx, 1984, p. 657; 1987, p. 502/15-17). El salario es, entonces, una forma de manifestación que encubre lo que realmente sucede, i.e., la realidad real, sobreponiendo una «realidad aparente» que reivindica como racional y equitativo el intercambio desigual entre capital y trabajo:

- En la *realidad real*, el ser humano trabaja y produce efectivamente un valor objetivo durante su jornada de trabajo, del valor total que ha producido sólo recibe una parte como su salario, el resto del valor o plusvalor es trabajo impago o plustrabajo que va directamente a las manos del capitalista como ganancia. El pago del salario concreta el despojo al obrero.
- En la *realidad aparente*, el obrero trabaja una jornada completa a cambio del pago de su salario.

En el primer caso se ve claramente que el pago del salario constituye un literal robo, mientras que en el segundo la relación *aparece* como un simple intercambio en donde no hay injusticia, pues el trabajador intercambia libre y equitativamente trabajo por salario.

En su exposición, Marx va mostrando que detrás de la realidad del capitalismo y sus fenómenos, se esconde una realidad negada y oculta que constituye no sólo su verdadero trasfondo, sino su matriz. Veamos una cita de Marx:

Se comprende, por consiguiente, la importancia decisiva de la transformación del valor (*Werbh*) y precio (*Preis*) de la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) en la forma del salario (*Arbeitslohns*), o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta *forma de manifestación* (*Erscheinungsform*), que vuelve invisible (*unsichtbar*) la *relación real* (*wirkliche Verhältniß*) y precisamente muestra lo opuesto (*Gegentheil*) de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del

obrero como del capitalista, todas las *mistificaciones* (*Mystifikationen*) del modo capitalista de producción, todas sus *ilusiones* de libertad (*Freiheitsillusionen*), todas las *pamplinas apoloéticas* (*apologetischen Flausen*) de la economía vulgar. (Marx, 1984, pp. 657-658; 1987, p. 502/28-34)

El modo de producción capitalista no sólo ha producido una realidad aparente, sino que a la par ha desarrollado en el ámbito reflexivo y de la teoría discursos que fundamentan su modo de operar y que le dan sentido al entramado de fenómenos que genera. En el caso preciso del salario, el hecho de que se haya abandonado el concepto de «valor o precio de la fuerza de trabajo» y se haya optado simplemente por «salario» no constituye un mero cambio de palabras, sino una transformación completa del sentido que tiene el intercambio entre el capital y el trabajo, más aún, constituye una *inversión*, pues ahí donde hay robo aparece una relación equitativa, libre y justa. Marx visibiliza lo que se halla invisibilizado en la forma de manifestación «salario» y desnuda a su vez el hecho de que todas las teorizaciones que parten del encubrimiento del robo que sufre el obrero, sólo contribuyen a perfeccionar la invisibilización, a reproducir la inversión de la realidad y a sepultar la relación real. Pero aquí lo más importante, y sobre lo que queremos hacer énfasis, es que el concepto de «salario» no solamente *oculta* la verdadera relación que hay en el intercambio entre el obrero y el capital, sino que muestra precisamente *lo opuesto* de lo que realmente sucede. No muestra cualquier cosa, sino que invierte el orden de los acontecimientos.

La inversión que va produciendo el modo de producción capitalista constituye el tema central de *El capital*. Marx muestra que esta inversión no solamente se ha hecho realidad objetiva, sino que también se ha hecho teoría, ciencia, racionalidad y ha encarnado en el individuo moderno a tal punto que la inversión se ha convertido en sentido común, de modo que cualquier discurso que la cuestiona parece *hybris*, locura.

Para Marx, el punto de quiebre se encuentra en el trabajo, porque el trabajo cuando es trabajo humano reproduce la vida humana y muestra sin dobleces que el ser humano como sujeto del trabajo o trabajo vivo *es fuente creadora del valor*, sin embargo cuando el trabajo ha sido subsumido en el modo de producción capitalista y se convierte en trabajo capitalista, de ser subjetividad pasa a ser considerado como un objeto o simple mediación dentro del proceso productivo, de manera que así como se necesita materia prima y herramientas para producir un producto que después será vendido como mercancía, también se necesita trabajo.³¹

³¹ No obstante, Marx tiene conciencia de que toda riqueza objetiva tiene al trabajo como su padre y a la naturaleza como su madre, a lo largo de *El capital* centrará su atención en el trabajo y la naturaleza ocupará el lugar de «objeto» o «medio» de trabajo, con lo que queda al descubierto que Marx se queda atrapado dentro del horizonte patriarcal de la modernidad, en donde la naturaleza, como la madre, aparece simplemente como objeto pasivo en el proceso de reproducción de la vida.

Esta situación acontece en el entendido de que para el capitalismo el valor se valoriza como resultado de la puesta en marcha del capital mismo que lanza el proceso productivo y no porque el trabajo sea el creador del valor al servicio de la satisfacción de necesidades vitales. Desde la perspectiva del capital, al pagar los «costos de producción» —que incluyen el salario del obrero—, el capital ha saldado sus cuentas, lo sobrante, la llamada «ganancia», es a sus ojos como un *milagro* que resulta de haber hecho circular el valor en la producción de una mercancía. El concepto «ganancia» es otro concepto sumamente encubridor y superficial, pues hace aparecer el producto del «trabajo impago» producido por el obrero o «plusvalor» como una recompensa moralmente presentable que recibe el capitalista al final del proceso productivo. Llama la atención que en economía a la acción que lleva a cabo el capitalista al inicio de la producción se la llame precisamente «invertir»: el capital *invierte* o asigna una cantidad de valor en la producción de mercancías para pagar los costos de producción, y al hacerlo, al mismo tiempo *invierte* o pone al revés la realidad, haciendo aparecer como si fuese él mismo la fuente del valor, mientras que el trabajo aparece como una simple mediación, i.e. un ente. La coincidencia en los dos sentidos de la palabra pareciera una huella macabra de lo que significa verdaderamente *invertir* en la economía moderna.

La producción de la ciencia y el desarrollo de la subjetividad

¿Cómo se ha llevado a cabo este proceso de modernización de las relaciones humanas y cuál es la relación de este proceso de modernización con la ciencia moderna? Marx nos dice que el modo de producción capitalista tiene como objetivo único el aumento de la tasa de ganancia. El ámbito cuantitativo es el que mide el éxito o fracaso del proceso de reproducción del capital, en este sentido la cualidad se convierte solamente en una mediación de la que se puede hacer abstracción cuando el objetivo cuantitativo está cumplido. Esto significa que el modo de producción capitalista establece una relación abstracta con la realidad concreta, de manera que el ámbito cualitativo de la realidad *aparentemente* pasa a un segundo plano. Decimos que es «aparentemente» porque el modo de producción capitalista realza la importancia de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo, pero como lo cualitativo es lo que le da contenido y consistencia a lo cuantitativo entonces es una condición necesaria de la que le es imposible prescindir.

Una de las primeras transformaciones que produce el modo de producción capitalista es la relación entre el ser humano y la naturaleza. Las comunidades originarias no son solamente comunidades humanas, sino comunidades de vida, en donde la naturaleza forma parte fundamental e interna de la comunidad. En este sentido, en la comunidad, el ser humano se relaciona con la naturaleza en términos de sujeto-sujeto, en donde tanto el ser humano como la naturaleza son sujetos, de ahí que a la naturaleza se la considere, se la consulte en las decisiones

comunitarias y se la respete como a un sujeto plenamente digno.³² Pero es importante remarcar que en las comunidades originarias la naturaleza no es un sujeto cualquiera, sino que tiene la dignidad de la madre, comprensión que en distintas culturas se cristaliza en el concepto de «Madre-Tierra». Por ello no hay propiedad de la tierra en el sentido moderno de propiedad, sino que el singular se autocomprende en primer lugar como perteneciente a la tierra, es decir, como «hijo de la Tierra». Lo que prevalece es una relación de corresponsabilidad por la vida; el ser humano se asume responsable por la tierra y está a cargo de cuidarla, pero entonces la tierra le responde también dando su fruto, haciéndose cargo de sus hijos procurando el alimento.

El modo de producción capitalista necesita establecer una relación cósmica con la naturaleza para poder explotarla sin miramientos e incrementar la tasa de ganancia. De ahí que lo primero que rompe es la comunidad de vida que incluye en su interior al ser humano y a la naturaleza, estableciendo una división tajante entre ellos y verticalizando su relación. El modo de romper la comunidad de vida es enseñoreando al ser humano, poniéndolo por sobre la naturaleza como su amo y señor, y despojando a la naturaleza de su subjetividad para convertirla en mera cosa. En estas circunstancias la naturaleza pierde su voz, ahora se la concibe como objeto inerte que como tal no tiene ningún tipo de sensibilidad digna de tomarse en cuenta en el proceso de producción del valor. Por su parte, el individuo moderno se confiere el poder de tomar, incluso por medio de la fuerza, el fruto de la tierra, simplemente porque es su voluntad.

Pero hay que señalar que, al romperse la comunidad entre los seres humanos y la naturaleza, cada individuo se autocomprende ya no como «hijo de la tierra», sino como «señor de la tierra», recordemos al *propietario privado* de Hegel. Esta ruptura no solamente afecta la relación entre el ser humano y la naturaleza, sino que repercute inmediatamente en la relación intersubjetiva entre seres humanos: pues si éstos se comprenden como hijos de la misma Madre (Tierra) entonces entre ellos se asumen como hermanos y la relación de co-responsabilidad comunitaria se completa (Madre-hijos-hermanos), pero si la relación cambia y ahora se asumen como propietarios privados, entonces cada uno se relaciona con el otro de acuerdo a su propio interés privado y la relación intersubjetiva comienza a estar mediada por el contrato en el que cada cual cuida y asegura su propio fin.

³² Queremos enfatizar el hecho de que Marx en este punto sigue siendo un hijo de la modernidad, como ya hemos señalado en el apartado anterior la concepción que tiene de la naturaleza es en términos de objeto y no vislumbra otra posibilidad en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Este es uno de los puntos en los que nosotros necesitamos distanciarnos de Marx. La razón de dicho distanciamiento no tiene como trasfondo la diferencia cultural que tenemos con él, sino el hecho de la crisis ecológica que vivimos a comienzos del siglo XXI, situación que Marx no pudo prever. Concebir a la naturaleza como un objeto ha producido la destrucción del equilibrio de la vida en nuestro planeta, eso nos muestra que al contrario de lo que piensa la modernidad, la objetualización o cosificación de la naturaleza no es racional, sino irracional con arreglo a la racionalidad de la vida.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel ilustra y expone perfectamente esta nueva relación intersubjetiva. Pero curiosamente Hegel no la sitúa como un momento posterior al quebranto de la comunidad de vida, sino que la toma como punto de partida, como *relación originaria*, esto es, como si los seres humanos desde siempre concibieran a la naturaleza como objeto y se relacionaran entre ellos inmediatamente como propietarios privados. Hegel no se da cuenta de que dicha relación intersubjetiva no es punto de partida del desarrollo humano como tal, sino que es fruto de un momento histórico que produce el modo de producción capitalista en pleno desenvolvimiento. Lo que sucede es que Hegel está reflexionando al interior de los prejuicios de la modernidad en plena construcción, de manera que toma la realidad histórica del capitalismo como si ésta fuese la realidad humana sin más, el modo de ser universal de la humanidad.

Marx se da cuenta de que, así como la economía clásica toma como punto de partida el modo de producción capitalista, elevándolo al estatuto de «naturaleza humana», del mismo modo Hegel parte de la subjetividad propia de la modernidad, fruto del modo de producción capitalista, y la eleva al estatuto de subjetividad humana sin más. Esto es, Marx comprende la correspondencia que existe entre la economía clásica y la filosofía hegeliana como dos modos de autojustificación de un mismo proyecto, el primero en el ámbito puramente económico y el segundo en el filosófico y científico más fundamental, mismo que repercutirá en la consolidación consciente del proyecto moderno que sustenta al modo de producción capitalista.

Para que el ser humano pueda hacer uso de la naturaleza sin miramientos, el modo de producción capitalista necesita que la separación jerárquica entre sujeto y objeto no solamente esté muy clara, sino que *aparezca* de manera *incuestionable* para que sea aceptada naturalmente. De ahí que la ciencia moderna establecerá la relación sujeto-objeto como uno de sus principios más básicos y fundamentales, desde el cual comenzará a erigir todo un sistema de conocimiento coherentemente desarrollado.

En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la cuestión aparece de manera diáfana desde la primera página, en donde se describe cómo es que la «conciencia natural»³³ de un ser humano común se enfrenta en primer lugar a un objeto cuando se dispone a

³³ Hegel habla de conciencia «natural», y con ello encubre su carácter moderno. Hegel naturaliza aquello que le corresponde a la conciencia de un sistema civilizatorio muy particular, el moderno.

conocer por medio de la certeza sensible. Es cierto que para Hegel la separación sujeto-objeto no constituye todavía la verdadera expresión del contenido del

conocimiento científico, precisamente porque este último establece una diferencia entre sujeto y objeto de manera aparentemente irresoluble. Pero en el desarrollo de su sistema de la ciencia, Hegel explicará que sujeto y objeto son en realidad dos lados de un mismo principio absoluto o incondicionado que se autodetermina y que nos aparece de manera fragmentada y contradictoria simplemente porque

no nos hemos elevado al nivel de la razón. Para Hegel sujeto y objeto denotan en este sentido dos momentos distintos del principio absoluto, el primero expresa la parte activa y reflexiva del ser, mientras que el segundo expresa la parte pasiva cuya realización no está en sí mismo, sino en otro. Pero a pesar de la compleja y completa exposición de Hegel, su posición en la práctica no sólo no varía demasiado con respecto a la ciencia occidental convencional, sino que la justifica al desarrollar toda una fundamentación pertinente a ella.

En la filosofía de Hegel, el ser humano tiene la estructura de sujeto y la naturaleza tiene la estructura de objeto, pero la cuestión fundamental es que en última instancia el principio absoluto que los contiene a ambos tiene una estructura autorreflexiva, es decir, de un *sujeto absoluto*. Esto significa que, para Hegel, el ser humano, al tener la misma estructura lógica que el principio absoluto, constituye un momento más desarrollado y superior que la naturaleza y por ello se justifica el hecho de que el ser humano convierta a ésta última en su mediación:

En su praxis el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [...] se toma a sí mismo, *con razón*, como *fin* ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito. En éste se encuentra la *presuposición correcta* de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último; pero cuando esta consideración parte de fines particulares y finitos, convierte a éstos, por una parte, en presuposiciones cuyo contenido contingente puede llegar a ser incluso carente de significado y baladí. (Hegel, 1997, §245).

Como podemos corroborar en esta cita, Hegel confunde al ser humano en cuanto tal con el sujeto moderno, pues el sujeto moderno en su praxis ciertamente se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior y se toma a sí mismo como fin ante ella, pero por ejemplo, un ser humano perteneciente a una comunidad indígena-originaria no se comporta de ese modo; por el contrario, como ya hemos señalado, establece una relación sujeto-sujeto con la naturaleza en términos de corresponsabilidad.

Si tomamos a pie juntillas lo que dice Hegel entonces tendríamos que admitir el hecho de que los indígenas-originarios no se comportan como seres humanos, conclusión que de hecho sacaron los europeos cuando llegaron a este continente, pero en realidad el error está en asumir como universalmente humano, aquello que es cultural y está supeditado a una ideología muy cuestionable en términos racionales. A este respecto queremos resaltar el hecho de que Hegel enfatice que «*con razón*», el ser humano se toma a sí mismo como fin ante los objetos de la naturaleza. La pregunta obligada es ¿con qué razón se justifica esto? y la respuesta sólo puede ser tautológica: *con la razón moderna*, porque para la modernidad

eso es algo obvio, es el punto de partida de su comprensión de la realidad. Nótese el hecho de que Hegel no se refiere en primera instancia a la naturaleza como «naturaleza», sino que se refiere a ella inmediatamente y sin preámbulos como «los *objetos* de la naturaleza». Ese simple modo de nombrar la naturaleza no es inocente, sino que establece inmediatamente la imposibilidad de que la naturaleza pueda tener fines dignos de consideración, pues al ser objeto, sus fines son simplemente insignificantes frente a los fines del sujeto.

Una de las conclusiones a las que hemos llegado después de trabajar la obra de Hegel es que la producción de la ciencia implica directa e inmediatamente la reproducción y el desarrollo de la subjetividad, pues a través de la producción de conocimiento el ser humano no sólo accede al mundo que lo rodea, sino que despliega su propio contenido interior, poniéndolo frente a sí, lo que le permite tomar consciencia de su ser presente y de su lugar en el mundo, pero también de sus propias posibilidades y alcances. Como es de esperarse, en el caso de la ciencia moderna, lo que se reproduce y desarrolla no es cualquier subjetividad, sino la subjetividad moderna.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la ciencia no se produce desde sí misma y por eso, contra Hegel y junto con Marx sostenemos que no puede ser absoluta o incondicionada,³⁴ sino que se produce siempre de modo condicionado desde un lugar y desde un espacio histórico que repercuten inmediatamente en sus contenidos y conclusiones. La ciencia tiene ciertamente pretensión de verdad,³⁵ pero no olvidemos que constituye la autocomprensión de una realidad concreta que busca desarrollarse y desplegar su potencial. Dicho desarrollo pasa por la reproducción de la subjetividad pertinente a dicha realidad concreta porque el saber de sí es el saber de lo inmanente que es presente a la realidad y al mismo tiempo descubrimiento del propio proyecto como autodeterminación.

El modo de producción capitalista ha necesitado producir un proyecto civilizatorio completo para seguirse reproduciendo y eso es lo que hoy llamamos el proyecto de la modernidad, como parte de dicho proyecto ha producido una ciencia y una subjetividad congruentes con sus intereses, a modo de desarrollarse, desplegar todo su potencial y expandirse a lo largo y ancho del mundo.

La expansión de la modernidad ha sido gracias al cúmulo de conocimientos que Europa fue capaz de reunir bajo sus propios criterios a partir de conocimientos anteriores. Porque hay que señalar que la modernidad no ha producido desde sí misma todo el conocimiento con el cual se sustenta, sino que se ha nutrido de los conocimientos que han producido otros sistemas civilizatorios, muchas veces

³⁴ El intento de Hegel fue precisamente producir un sistema de la ciencia absoluta, que fuese capaz de exponer la verdad en su sentido más elevado. Sin embargo, aquello que logró no fue sino producir un sistema de la ciencia moderna, esto es, la autocomprensión racional del sistema de conocimientos de la modernidad hasta el momento en el que éste se había desarrollado entonces.

³⁵ Tener pretensión de verdad y expresar la verdad no es lo mismo. Cf. Dussel, 1998.

sin reconocer el mérito científico de los autores originales y/o transformando completamente su sentido, dándoles otra fundamentación, de manera que al final tales conocimientos aparecen como si fueran plenamente modernos. Como consecuencia del proceso de apropiación del conocimiento que ha llevado a cabo la modernidad, parece como si ella fuese quien ha producido los grandes inventos de la humanidad y el resto de los sistemas civilizatorios sólo hubiesen aportado con unos cuantos elementos muy iniciales y rudimentarios. De hecho, uno de los grandes prejuicios que caracterizan a la modernidad es el autocomprenderse como el sistema civilizatorio más desarrollado, más racional y verdadero de la humanidad, para ello incluso ha hecho una reconstrucción de la historia mundial en la que se pone a sí misma como la culminación del desarrollo humano. Dicha reconstrucción ha producido un olvido sistemático de las historias locales y de los distintos sistemas civilizatorios que se han desarrollado,³⁶ al mismo tiempo que ha significado la glorificación del presente. A partir de su supuesta superioridad, la modernidad justifica sus prácticas de dominación contra los otros sistemas civilizatorios y la imposición de su proyecto a todo el mundo (véase la obra de Dussel, 2008). Queremos destacar que, a lo largo de la historia, el ser humano ha desarrollado distintos proyectos

³⁶ Prueba de ello es que poco a poco se han ido extrayendo de los proyectos educativos los contenidos de las historias locales y en algunos lugares se ha llegado incluso a la supresión de la materia de Historia de la currícula escolar. A la par se incrementa la importancia de las materias que se relacionan con el ámbito cuantitativo de la realidad, por lo que asistimos a una matematización y tecnificación de la educación.

³⁷ La modernidad ha desarrollado una concepción de racionalidad en términos formales que como Dussel y Hinkelammert cuestionamos por las consecuencias negativas que tiene en relación con la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

civilizatorios, ninguno estructuró un sistema de justificación científica tan desarrollado como la modernidad, pero paradójicamente tampoco ninguno ha sido tan predador e *irracional*³⁷ como éste. La pregunta es ¿por qué? Sucede que tanto la ciencia como la razón modernas al constituirse en primer lugar como medios de legitimación del modo de producción capitalista se configuraron desde *criterios formales de racionalidad*, de manera que, haciendo

abstracción del ámbito cualitativo de la realidad, la reproducción de la vida quedó simplemente fuera de sus prioridades.

El proyecto de la modernidad ha cuidado desarrollarse en casi todos los frentes, y ha prestado mucha atención a la construcción de todo un sistema educativo e institucional objetivo que lo respalde, de esta forma el modo de producción capitalista se ha desarrollado a lo largo de cinco siglos casi sin obstáculos. Ahora bien, aparentemente la modernidad ha producido una realidad subjetiva y objetiva consistente, pero *sólo aparentemente* porque en realidad no lo es, su consistencia es solamente apariencia, de ahí que nosotros llamemos directamente a la realidad moderna «realidad aparente». Las pruebas de su inconsistencia son los efectos negativos que produce sobre la vida humana y de la naturaleza: el proceso de pauperización de la población a escala mundial y la profunda crisis ecológica

actual. En concreto, el modo de producción capitalista está demostrando hoy en día que, a pesar de toda su ciencia, no sólo no hace posible la vida en el largo plazo, sino que directamente está produciendo un desequilibrio de tal magnitud que nos estamos acercando de manera acelerada a un punto sin retorno, después del cual el deterioro de la vida en el planeta será ya irreversible.

Lo que queremos llamar la atención a este respecto es que todo esto está aconteciendo con el beneplácito de la ciencia moderna y al amparo de la población moderna mundial. De manera que actualmente presenciamos el horrible espectáculo del hambre y la destrucción de la vida con la venia de la ciencia y de una sociedad que se ha vuelto cómplice al no vislumbrar otra posibilidad de reproducir su vida individual más que a través del proyecto moderno, principal responsable de la crisis. El gran problema está en que dicha sociedad al haber sido formada con racionalidad moderna, al compartir su universo utópico y al no conocer otro proyecto civilizatorio desde sus propias bases, normalmente se encuentra atrapada al interior de sus prejuicios y no logra tener una perspectiva crítica de sus presupuestos. De ahí que la ciencia y la subjetividad modernas se están convirtiendo en las mayores trampas de la modernidad. La primera porque entre más se desarrolla más produce argumentos en favor suyo para perpetuarse; la segunda porque avanza destruyendo las *relaciones comunitarias* y reconstruyendo el tejido intersubjetivo de acuerdo a una *estructura social* que parte de una subjetividad individual puramente auto-reflexiva y egoísta. Normalmente quienes nacen, crecen, se desarrollan y viven al interior del mundo moderno, *creen* fervientemente que su proyecto civilizatorio es el mejor que se ha producido en la historia, de ahí que sean los primeros en oponerse a llevar a cabo una transformación radical del mismo, primero porque no conocen otro modo de vivir y segundo porque la negación de la modernidad implicaría al mismo tiempo la negación de ellos mismos como sujetos modernos, pues la transformación de un proyecto civilizatorio pasa por la transformación de su ciencia, de su subjetividad y de su universo utópico o modelo ideal.

La realidad objetiva y subjetiva que ha producido el capitalismo se han convertido en una verdadera trampa, frente a la cual pareciera no haber salida, Marx nos da sin embargo la pista cuando escribe *El capital* y aquí Hinkelammert nos la confirma, la solución está en cambiar las *relaciones de producción*, la cuestión es ahora comprender qué significa eso: ¿qué significa «relaciones de producción»? Habitualmente se ha comprendido en sentido productivista, como si todo dependiera de cambiar el dueño de los medios de producción, de manera que si en el capitalismo el dueño de los medios es el capitalista, en el socialismo se plantea que debiera ser el proletariado, pero eso significa cambiar para que todo sea igual porque lo que permanece es la lógica, la subjetividad y la intersubjetividad modernas. Pues la relación cósmica se mantiene, la naturaleza sigue siendo objeto, el sujeto sigue comprendiéndose en términos de propietario, y la relación cósmica al final alcanza de nuevo al ser humano impuesta por la lógica misma

de la autorreflexividad del sujeto moderno en la relación social. El socialismo constituye una recaída en la lógica moderna pues no cambia las relaciones de producción, sino solamente cambia de actores.

En nuestra hipótesis y siguiendo a Hinkelammert, a Dussel y a Bautista cambiar las relaciones de producción significa cambiar objetivamente las relaciones intersubjetivas con las cuales se produce y reproduce la vida, pues precisamente en la relación intersubjetiva que produce y reproduce la vida está la semilla de la objetividad que vendrá. Para transformar realmente la realidad objetiva en función de la reproducción de la vida, *el ser humano necesita reproducir su vida mediante relaciones humanas o comunitarias de producción y reproducción de la vida.*

La comprensión que habitualmente ha desarrollado el marxismo de las relaciones de producción en sentido productivista ha devenido en una determinada comprensión de la política que se ha centrado en la gestión y redistribución del excedente, pero partiendo de las mismas relaciones de producción, en ese sentido deja intocables las estructuras internas del capital y por eso se entiende que cuando han llegado gobiernos de izquierda en América Latina, el capitalismo ha seguido campando, de manera que tenemos una comprensión política que se dice marxista y que apunta todos sus esfuerzos en desarrollar las fuerzas productivas sin transformar el contenido intersubjetivo de las relaciones de producción y reproducción de la vida.³⁸ He ahí el desafío.

Tareas pendientes

*Die Philosophen haben die Welt
nur verschieden interpretiert,
es kömmt aber darauf an, sie zu verändern.*³⁹
Marx, (1845). 11. These über Feuerbach. Originalfassung. MEW 3, S. 535.

El encanto de la ciencia moderna radica en su coherencia y concordancia; coherencia consigo misma como unidad que se autofundamenta y concordancia con la realidad aparente que pretende explicar y que ella misma ha ayudado a producir. Por ello es que la ciencia moderna seduce al sujeto con su discurso «claro y distinto» que muestra *las cosas como son*. En efecto, todo cuadra:

³⁸ La izquierda que concentra sus esfuerzos solamente en el desarrollo de las fuerzas productivas se dice marxista, pero en realidad actúa como capitalista. Cae en la trampa del discurso capitalista al creer que el desarrollo pleno y libre del ser humano está en la producción de objetos y no en la reproducción de relaciones humanas. Marx afirma: «Como fanático (*Fanatiker*) de la valorización del valor (*Verwerthung des Werths*), el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a producir por producir, y por consiguiente a desarrollar las fuerzas productivas sociales y a crear condiciones materiales de producción (*materiellen Produktionsbedingungen*) que son las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo (*deren Grundprincip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist*)» (Marx, 1984, p. 731; 1987, p. 543/9-14).

³⁹ «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

- el *sujeto* conoce al *objeto*, el objeto tiene como contenido *relaciones lógicas* que están presentes en el sujeto que conoce, pero el *sujeto que conoce* tiene como contenido *relaciones lógicas* que resultan como despliegue del *sujeto absoluto* del cual la *realidad efectiva* emana como su propia autodeterminación. El sujeto absoluto pone todo desde sí y está en todo como *fundamento*, está en el sujeto como *autorreflexividad* y está en el objeto como *ser para otro*.

Lo mismo acontece en las relaciones prácticas:

- el *sujeto* se apropia del *objeto*, el objeto tiene como contenido *relaciones sociales (o cósicas) de producción* que están presentes en la voluntad del sujeto que se ha apropiado del objeto, lo que en otras palabras quiere decir que es mercancía, pero el sujeto que se apropia del objeto o *propietario privado* tiene como contenido *relaciones sociales de producción* (o sea de dominación y explotación) que resultan como despliegue del *capital* del cual la *realidad moderna* emana como su propia autodeterminación. El capital (o sujeto absoluto) pone todo desde sí y está en todo como *fundamento*, está en el propietario que busca su *propio interés* y está en la mercancía como *valor de cambio*.

Es cierto, la ciencia moderna muestra las cosas *como son*, esto es, *como son en la realidad moderna o realidad aparente que ha producido la modernidad*. En la realidad moderna la subjetividad del capital se ha *puesto* objetivamente, de manera que su autorreflexividad como autovalorización del valor está en todo, está en los individuos, está en las instituciones, está en la ley, está en sus teorías, está en las decisiones políticas y económicas, está en la vida moderna, está en la producción de mercancías y está por supuesto en la producción de conocimiento.⁴⁰

Hegel, cuando parte de esa realidad como la realidad sin más, lo único que

⁴⁰No es de extrañarse que hoy en día la producción de conocimiento que sirve al capital es la que cuenta con los mayores recursos y facilidades, de manera que los *rankings* de las universidades se establecen de acuerdo a ello. Lo anterior sucede con la complicidad de profesores, investigadores y autoridades que subsumidos dentro de la lógica del capital, aseguran su propio interés poniéndose al servicio de la valorización del valor.

hace es formalizar su contenido, es decir, formalizar el contenido de la subjetividad que ha producido el modo de producción capitalista, para ello la limpia de toda impureza de su contenido concreto y la entrega a la historia como la autocomprensión de lo que *es*. Casi podríamos decir que

Hegel tenía razón, excepto en una cosa fundamental, que lo que *no es* no sólo es real, sino que es *lo real de la realidad*, mientras que lo que *es*, es una realidad puesta o impuesta por el capital, es decir, producida históricamente por él, encubridora y parásita de otra realidad más profunda.

La obra de Marx nos impele a removernos las máscaras que nos ha impuesto el mundo moderno, a desnudar las mercancías de su forma fantasmagórica y a trascender la relación social o cósica para descubrir otra realidad, una realidad

que no está afuera de este mundo moderno, sino dentro, ocultada en su interior como el tesoro más preciado y al mismo tiempo como el cautivo más despreciado. Preciado, en tanto que alberga en sus entrañas las dos únicas fuentes del valor: el ser humano y la naturaleza; despreciado porque para extraerles el mayor valor posible necesita negarlos en su realidad para convertirlos en objetos.

Marx nos descubre la realidad real del circuito natural de la reproducción de la vida que permanece ocultada por la modernidad y nos muestra que la realidad moderna es una realidad aparente que refleja de manera invertida la realidad real. La filosofía de la mano de Marx cobra otra dimensión, ya no es la filosofía hegeliana que toma la tarea de interpretar la realidad de lo que *es*, sino la que criticando lo que *es*, descubre la realidad de lo que *no es* para hacerlo aparecer y transformar lo que *es*.

Con el desarrollo de su obra, Marx nos muestra que para transformar el mundo es necesario transformar el modo de producción y reproducción de la vida, esto es, las relaciones de producción, en el sentido de reproducir en ellas relaciones humanas y no sociales o cosificadas. Después de la crítica que Marx hizo del sistema capitalista se ha vuelto evidente que el modo de producción y reproducción de la vida moderna es un modo de producción de la muerte o si no, un modo de producción de la vida de algunos pocos, los capitalistas, a costa de la humanidad y de la vida de la naturaleza. El planteamiento de Marx no apela entonces a la lógica de la racionalidad formal, sino a la factibilidad de la vida y en ese sentido a la racionalidad reproductiva de la vida, que se revela como el verdadero fundamento de la lógica.

Marx parte de la realidad puesta de pie del circuito natural de la reproducción de la vida y desde ahí se eleva al modelo ideal que se deduce, con ello logra un punto de vista radicalmente crítico para la ciencia y descubre el fetichismo que entraña la realidad aparente, las teorías justificadoras, la dialéctica hegeliana y el modelo ideal que se ha deducido de la realidad aparente.

Resumiendo, Marx reconoce lo humano presente y negado e imagina un modelo ideal desde la realidad de la reproducción de la vida humana, contrasta el modelo del modo de producción capitalista con la realidad que produce, analiza la factibilidad del modo de producción capitalista desde sus propias bases e imagina otro modo de producción y reproducción de la vida desde la realidad real de la reproducción de la vida, es decir desde la realidad puesta de pie.

El método de Marx consiste en hacer aparecer la vida real de los seres humanos concretos corporales vivientes y necesitados en todas las determinaciones de la economía política. Este modo de proceder marca una diferencia fundamental con Hegel, pues como Dussel lo ha dicho en reiteradas ocasiones, si Marx escribiera una lógica, ésta partiría no del Ser como la de Hegel sino desde el No-Ser de la realidad del ser humano como fuente creadora del Ser, más allá del fundamento.

Pero, aunque *El capital* supone una lógica crítica como el *núcleo racional*⁴¹ desde la cual se despliega la *matriz generativa*⁴² económica, Marx emprende su obra maestra con una fenomenología de la vida real comenzando con lo que está ante nuestros ojos en el mundo moderno, la mercancía. La mercancía está en el horizonte de la apariencia, es fenómeno. Desde ahí Marx se remonta a lo que está oculto detrás de la mercancía para hacerlo aparecer: el ser humano como subjetividad corporal viviente y necesitada. Por un lado, el ser humano como ser vivo necesitado da contenido a la mercancía en tanto que ésta es valor de uso para él, pero también, el ser humano como trabajador es capaz de objetivar su tiempo de vida y dotar de valor al producto que posteriormente será mercancía con valor de cambio: el contenido es siempre la vida del ser humano, y esa es la vida que anima todo el capital.

La teoría del fetichismo de Marx critica no sólo la realidad fetichizada o aparente, sino también la teoría fetichizada que justifica la realidad aparente e incluso es capaz de criticar los modelos ideales fetichizados. Su claridad crítica radica en que se sitúa siempre desde el circuito natural de la reproducción de la vida y juzga desde el modelo ideal que se deduce de esa realidad de la vida real.

Marx parte de la racionalidad reproductiva de la vida, no de la racionalidad formal supeditada al fin que dicta una determinada ontología y que se queda atrapada dentro de los límites de su fundamento, la lógica que utiliza es entonces transontológica, sólo de ese modo puede juzgar el fundamento de las ontologías desde un criterio universalmente válido.

Hacer explícito el contenido de la lógica transontológica que parte de la racionalidad reproductiva de la vida real de los vivientes es el siguiente paso para la explicitación del método crítico de Marx. Hay mucho trabajo por delante

⁴¹ Dussel expone algunos principios básicos de la lógica implícita de Marx y la llama «núcleo racional» en alusión a la descripción que hace el mismo Marx: «En él (Hegel) la dialéctica está puesta sobre la cabeza. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el *núcleo racional* que se oculta bajo la envoltura mística», (Marx, 1978, p. 20). Veamos la propia definición que le da Dussel: «“Núcleo racional” designa el hontanar ético-filosófico (“meta-físico”), *implícito* en el pensamiento de Marx, que siendo lo más abstracto, contiene los conceptos fundamentales de todo el pensamiento de Marx. Desde este horizonte se construye la “matriz generativa” económica —que con respecto al “núcleo racional” es más concreta. Es el momento filosófico por excelencia, implícito. Es la estructura primera construida desde donde se interpreta la realidad —no sólo la “realidad capitalista” o lo meramente económico, sino otras regiones reales. No es un “núcleo” de donde se deduzca el resto—Marx se defiende de poseer un supuesto “núcleo”; nosotros le estamos dando otro sentido aquí» (Dussel, 1990, p. 348).

⁴² «“Matriz generativa”, indica la estructura regional, económica, que, como horizonte categorial fundamental, abstracto y primero —pero ya económico, y no universal como el “núcleo racional”— Marx usa de hecho (aunque también se encuentra *implícito* en su pensamiento), y que permite desarrollar el concepto de capital y construir las categorías necesarias. Es una “matriz” que origina (“generativa”) y ordena el movimiento total de *El capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad. Trabaja con el material de la “experiencia empírica” —los “hechos” ya elaborados desde la cotidianidad o desde la economía política clásico-burguesa. Esta “matriz generativa”, ella misma construida, fue aplicada *de hecho* al capitalismo por Marx, pero podría aplicarse críticamente a cualquier posible sistema económico, manteniendo las diferencias esenciales de cada uno de ellos» (Dussel, 1990, p. 348).

continuando la senda abierta por nuestros maestros, hoy ancestros: Karl Marx, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Juan José Bautista, que su luz nos ilumine en este siglo XXI hacia la construcción de un proyecto civilizatorio transmoderno y posoccidental desde la *alterreflexividad de la vida*.

Referencias

- Bautista Segales, J. J. (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Ediciones Akal.
- Bautista Segales, J. J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. Rincón Ediciones.
- Bautista Segales, J. J. (2012). *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida*. Ed. Autodeterminación.
- Blumenberg, W. (1984). *Marx*. Salvat Editores.
- Dussel, E. (2012). *Hacia los orígenes de Occidente. Las meditaciones semitas*. Editorial Kanankil.
- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Editado por la Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1991b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990b). *Seminario «Ética comunitaria»*. Grabación de audio, La Paz.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2022). *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Akal.
- Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade (Santiago)*, 21, 29-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100029>

- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 25, 153-174.
- Hegel, F. W. (1997 [1830]). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (Traducción Ramón Valls Plana). Alianza Editorial.
- Hegel, F. W. (1993). *Fenomenología del espíritu*. (Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra). FCE.
- Hegel, F. W. (1968). *Ciencia de la lógica*. (Traducción Rodolfo Mondolfo). Ediciones Solar.
- Hegel, F. W. (1948). *Wissenschaft der Logik I-II*. Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 56-57.
- Hegel, F. W. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. (Texto de Johannes Hoffmeister). Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 114.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2010). *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Editorial Driada.
- Hinkelammert, F. (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Editorial Proyecto, Justicia y Vida.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2000). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. DEI.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Das Kapital*. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 5 y 6, Dietz Verlag.
- Marx, K. (1984). *El capital*. Tomo I/Vol. 1. Siglo XXI.
- Marx, K. (1982). *Marx-Engels. Obras fundamentales*. Tomo I. FCE.
- Marx, K. (1978). *El capital*. Libro I. Capítulo IV (inédito). Siglo XXI.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Edición y traducción de Miguel García-Baró. Ediciones Sígueme.
- Smith, A. (1836). *Wealth of Nations*. Vol. I. E. G. Wakefield.