

¿Pensar Marx desde América Latina? El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo

<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.07>

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALÉS¹

<https://orcid.org/0000-0003-3386-8474>

Universidad Nacional Autónoma de México

Cómo citar este artículo: Bautista Segales, J.J. (2022). ¿Pensar Marx desde América Latina? El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo. *Tabula Rasa*, 42, 153-185. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.07>

Recibido: 7 de julio de 2022

Aceptado: 10 de julio de 2022

Resumen:

El presente artículo trata de realizar una revisión crítica del pensamiento de Karl Marx desde la experiencia latinoamericana, para extraer una serie de reflexiones que nos permitan descolonizar el pensamiento crítico contemporáneo. Las lecturas actuales de la obra de Marx tienen aún una serie de problemáticas relacionadas con su carácter eurocéntrico. La hipótesis de este artículo es que si observamos la obra de Marx desde el pensamiento latinoamericano obtenemos una nueva serie de reflexiones críticas hacia un pensamiento crítico descolonial y transmoderno.

Palabras clave: Marx, descolonización, pensamiento crítico, América Latina.

Thinking Marx from Latin America? The Problem of Decolonizing Contemporary Critical Thought

Abstract:

This article attempts to critically review Karl Marx's thought from the perspective of the Latin American experience, in order to extract a series of reflections that allow us to decolonize contemporary critical thought. Contemporary readings of Marx's work continue to show several issues related to its Eurocentrism. This article advances the hypothesis that if we look at Marx's work from the perspective of Latin American thought, we can get a new series of critical reflections towards decolonial and transmodern critical thought.

Keywords: Marx, decolonization, critical thought, Latin America.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).



Porto
Johanna Orduz

Pensar Marx desde América Latina? O problema da descolonização do pensamento crítico contemporâneo

Resumo:

O presente artigo tenciona fazer uma revisão crítica do pensamento de Karl Marx desde a experiência latino-americana, para extrair uma série de reflexões que nos permitam descolonizar o pensamento crítico contemporâneo. As leituras atuais da obra de Marx ainda têm uma série de problemáticas relacionadas com seu caráter eurocêntrico. A hipótese deste artigo é que se observamos a obra de Marx desde o pensamento latino-americano obtemos uma nova série de reflexões críticas para um pensamento crítico decolonial e transmoderno.

Palavras-chave: Marx, descolonização, pensamento crítico, América Latina.

Introducción

Después de la Segunda Guerra Mundial se hizo popular la idea de Louis Althusser que había que «leer» *El capital* de Marx para ir más allá del marxismo occidental de antes de la guerra, porque la situación tanto en Europa como en el mundo había cambiado. Sin embargo, como él mismo lo reconoce, tampoco él había leído *El capital* antes de escribir su libro, el cual era en realidad una introducción a cómo es que se podría o debiera leer *El capital* de Marx. De entrada su libro asumía ciertos compromisos epistemológicos y presupuestos teóricos que implicaba una posición acerca de lo que es o no ciencia, los cuales Althusser los tomó no producto de una lectura de *El capital*, sino de fuera de ella, por ello la lectura de Althusser de *El capital*, intentando ser científica, no se corresponde con la idea de ciencia contenida en *El capital* de Marx, él la toma no solo fuera de la obra de Marx, sino inclusive, fuera de la dialéctica, esto es, de la idea científicista de la ciencia moderna, la cual no es dialéctica. La racionalidad dialéctica presupone la idea de que lo que sea o no científico en una obra no puede proceder de afuera de ella, sino de su interioridad, del despliegue de su obra, del conocimiento de la misma. Por ello es que lo que sea ciencia o no en *El capital* de Marx no se sabe antes de conocerla, sino después de haberla atravesado por dentro, esto es, después de haberla pensado y no solo haberla leído.

Cualquiera que conoce la dialéctica, aunque sea la de Hegel, sabe que hay básicamente tres niveles de lectura de una obra o de la realidad, la primera está ubicada en el plano de la conciencia o del Ser, la segunda en el de la autoconciencia o de la esencia, y la tercera en ámbito o plano de la razón o del concepto. La lectura como lectura está situada o ubicada apenas en el

primer nivel, en el segundo nivel está explícitamente el de la reflexión y solo entonces se está preparado para el tercer nivel que es el de la razón, donde aparece recién lo que se llama el «pensar». Sin embargo, estos tres niveles de tematización que presupone una lectura dialéctica, se complejizan más en Marx con su tematización del fetichismo, donde según nuestra investigación, habría en Marx no solo tres niveles, sino incluso cuatro².

Por ello no es casual que en Althusser la tematización relativa al fetichismo haya sido dejada, abandonada, hasta despreciada por él. Tema o problema que en la obra de Marx es central como lo muestran obras como las de W. Benjamin o E. Bloch.

Por ello es que luego de haber tematizado desde dentro la obra de Marx, pensamos que el problema no es solo leer *El capital*, sino pensarlo, pero esto requiere que no se tome a esta obra como un objeto de estudio, sino, como la racionalidad dialéctica sugiere: pensar no solo en el sujeto que produjo esta obra, sino también pensar con él. Esto es, pensar Marx implica pensar cómo Marx produjo su obra pensando la realidad que estaba tematizando en su obra. Por ello de lo que se trata ahora cuando queremos pensar a Marx, es pensar nuestra realidad con la obra y el pensamiento que Marx nos legó. Esto implica de lleno no quedarnos en el ámbito de la lectura, la cual a lo máximo que arriba es a una descripción formal del contenido de la obra, sin arribar a una comprensión del núcleo que está contenido en ella. Por ello mismo, pensar Marx implica no quedarse o limitarse a describir los entes tematizado en su obra, como el dinero, la mercancía, el capital, la ganancia, etc., etc., sino elevarnos al marco categorial presupuesto en *El capital*, desde donde Marx tematiza al mercado y la economía política clásica, que no es el mismo fundamento presupuesto ni en Hegel, ni en la economía clásica liberal. Ello solo es posible cuando estamos ubicados en el ámbito de lo que sea el pensar, es decir, cuando tenemos conciencia clara de los modelos ideales presupuestos tanto en Hegel y la economía clásica, así como en el modelo ideal presupuesto en la obra de Marx, que no son los mismos, por eso Marx no recae en lo que critica, sino que los puede superar e ir más allá de ellos. Esto es, porque el marxismo del siglo XX no tuvo conciencia clara de este problema, es que recayó en lo que criticaba, porque dejaba intactos los presupuestos sobre los que tanto el capitalismo como la modernidad se yerguen.

² En un trabajo posterior mostraremos cómo Marx, cuando hace la inversión de la dialéctica hegeliana, presupone esta inversión el despliegue de cuatro momentos de la dialéctica, y no solo tres como en Hegel. Esto se aclara, como mostraremos, cuando hacemos explícito de dónde toman tanto Hegel como Marx la idea de dialéctica. Si Marx habría partido de la misma idea de dialéctica que de Hegel, habría recaído en lo mismo que criticaba, como les pasó a muchos marxistas del siglo XX. Esto no se aclara en absoluto con la afirmación de que la dialéctica de Marx es materialista y la de Hegel es idealista. Marx nunca partió de la materia como ingenuamente afirmaron muchos marxistas del siglo XX, sino de la materialidad de la corporalidad humana, esto es, Marx no parte del ser social como decía Lukács, sino de la humanidad negada justamente por el Ser social propio del capitalismo y la modernidad. Por eso lo que también somete a crítica dura Marx en *El capital* es a la sociedad moderna y no solo al capitalismo.

El proyecto de pensar Marx desde América Latina³, implica pensar Marx ya no desde Europa, desde Occidente o la modernidad, sino desde América Latina, desde su especificidad, desde su propia historia y memoria cultural, teniendo en cuenta que el modelo ideal presupuesto en la obra de Marx, no es el mismo que está presupuesto en nuestra cultura e historia. Pero que sin embargo estamos atravesados tanto por el capitalismo como por la modernidad, esto quiere decir, que la tematización dialéctica de nuestra realidad, o sea, pensarla con Marx implica tener de modo explícito la tematización o problematización de los modelos ideales, presupuestos en el capitalismo y la modernidad, los cuales critica Marx, y a su vez el modelo ideal presupuesto en *El capital* desde donde Marx cuestiona y pone en crisis al capitalismo y la modernidad, y a su vez los modelos ideales presupuestos en nuestros propios horizontes históricos y culturales desde los cuales vamos a criticar junto con Marx al capitalismo y la modernidad. Solo entonces se nos abre la posibilidad de pensar con Marx más allá de Marx, esto es, de pensar nuestra propia realidad desde lo que en nuestra propia realidad está contenida como presupuesto, para desde ahí dialogar con la obra de Marx para pensar ya no solamente la realidad que le tocó vivir a Marx durante el siglo XIX, sino que ahora esta realidad que nos toca vivir a nosotros en pleno siglo XXI.

Como nunca empezamos pensando la realidad o en este caso a Marx, sino que arribamos a ella, a lo que sea el pensar, conviene mostrar desde el principio no solo cómo arribamos a este nivel de problematización, sino también lo que ello implica, no solo en cuanto reflexión o tematización, sino en pensar en sentido estricto.

¿Más allá del marxismo del siglo XX?

Es común escuchar o leer en el contexto de la discusión política contemporánea del «socialismo del siglo XXI»⁴ como un socialismo diferente o distinto del socialismo anterior (Dieterich, 2002), llámese real, burocrático, estatal, etc. Sin embargo, hablar de este nuevo socialismo supondría estar intentando realizar o desarrollar lo que el socialismo anterior no pudo, y para ello repensar al marxismo o a Marx se está volviendo una necesidad imperiosa. Tal es así que volver a Marx o al marxismo original se está volviendo poco a poco una tarea fundamental a la hora de querer delinear las líneas fundamentales de lo que podría o debiera ser este nuevo socialismo. De ahí que estén apareciendo últimamente muchos nuevos estudios acerca de la obra de Marx y de *El capital* en particular.

³ Algunos de los presupuestos con los cuales sería posible pensar desde nuestra propia realidad están expuestos en nuestro libro *Qué significa pensar desde América Latina*, (Bautista, 2014). Sin embargo, las hipótesis más desarrolladas las expondremos en nuestro libro *Pensar Marx desde América Latina*, manuscrito de próxima aparición.

⁴ El supuesto acuñador de esta idea, el sociólogo alemán Heinz Dieterich hasta ahora no se dio cuenta que su marxismo sigue atrapado en el «marxismo de manual» del siglo XX, como lo muestra en sus últimas declaraciones a la prensa colombiana de derecha, a propósito de Venezuela. Siguiendo a Marx, cuando hace la crítica a Proudhon, se puede decir que en el siglo XXI seguimos teniendo a muchos «falsos hermanos» del socialismo.

Haciendo una revisión en general de estos nuevos estudios sobre la obra de Marx, si bien algunos sesudamente pensados, pareciera que siguen presuponiendo en última instancia al tipo de Marx que se produjo durante el siglo XX, es decir, no habría una gran diferencia entre estos nuevos estudios de Marx y la visión que durante el siglo XX se desarrolló acerca de la obra de Marx. ¿Por qué? Bien valdría hacerse esta pregunta sistemáticamente. Porque en nuestra opinión, los problemas, que poco a poco van apareciendo en los intentos políticos de afirmación práctica de un socialismo del siglo XXI, van mostrando insistentemente que hoy por hoy estamos enfrentándonos a nuevos problemas que el socialismo del siglo XX no tuvo, ni Marx obviamente.

Esto querría decir que el socialismo del siglo XXI, estaría reclamando un marxismo a la altura de este gran desafío, es decir, está reclamando un marxismo del siglo XXI, o sea una nueva doctrina (interpretación) acorde a este nuevo tiempo. Pero si esto es así, este marxismo del siglo XXI presupondría, por otro lado, el haber desarrollado previa o paralelamente este otro Marx pensado desde los problemas de este nuevo siglo⁵. Dicho de otro modo, el socialismo del siglo XX, presupuso no solo su propio marxismo (como corriente teórica, económica y política), sino también su propia recepción, interpretación y concepción de Marx, la cual había empezado a fines del siglo XIX.

La idea, pretensión o hipótesis de lo que podría significar este supuesto Marx del siglo XXI, presupone tener un diagnóstico claro de la idea o concepción que

⁵ El marxismo como corriente de pensamiento habría surgido después de la muerte de Marx, propiamente con Engels, quien tras la muerte de su amigo emprende la tarea de edición de los tomos II y III de *El capital*. Habría continuado con los ex-populistas rusos, con Danielsón, Kautsky, Lenin, Trotsky, Bujarin, Plejánov, etc., sin embargo, ya durante la vida de Marx aparecieron quienes se hacían llamar marxistas, con quienes el propio Marx no se identificaba en absoluto.

el siglo XX produjo acerca de Marx, es decir, es un diálogo, discusión y hasta crítica directa con la recepción e idea que el siglo XX produjo de Marx. Porque supuestamente los marxistas actuales o del siglo pasado, conocieron y conocen en profundidad a Marx, esto es, a su obra, y por eso supuestamente tienen ideas bien claras y establecidas,

ampliamente conocidas y difundidas. Sin embargo, poco a poco se está empezando a ver que el Marx del siglo XX no era Marx, Marx, sino una versión más o menos manualizada, esquematizada y hasta superficial de muchas de sus ideas centrales.

Si bien es cierto que hubo una profusa producción de estudios, ensayos, libros, manuales, etc., acerca de Marx y su obra, en las cuales se citaba abundantemente a Marx mismo, muchas de las interpretaciones que se hacían de las ideas de Marx y que se siguen haciendo aún, corresponden poco o, en muchos casos, no corresponden en absoluto al pensamiento de Marx. Los casos más evidentes son aquellos correspondientes a los manuales estalinistas del marxismo ortodoxo en los cuales se hacía decir a Marx cosas que él nunca dijo. Pero también se podría decir

lo mismo de eminentes marxistas que influyeron en muchas generaciones como el francés Louis Althusser, o Georges Politzer y hasta Jürgen Habermas. Porque sostienen ideas «supuestamente» marxistas que poco tienen que ver con Marx.

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

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

Del marco teórico, al marco categorial

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

Como la racionalidad dialéctica⁶ lo sugiere, el marco categorial con el cual se

⁶ La idea de «racionalidad dialéctica» la tomamos de H. Zemelman, quien insistía siempre en que la especificidad de lo dialéctico en la obra de Marx es que ella aludía no tanto al procedimiento o aplicación de un tipo de método cuando se hace investigación, sino a la «forma del razonamiento» que ejerce el investigador cuando dice que está pensando dialécticamente una determinada realidad (Zemelman, 1987).

ha de proceder en la investigación no puede provenir de afuera, sino que tiene que ser deducido del mismo problema o fenómeno investigado. Esto quiere decir que, en sentido estricto el marco categorial es el resultado de la investigación, pero como el problema o fenómeno en cuestión no es un todo

definitivo sino en permanente movimiento, la investigación, cuando afirma ser dialéctica, procede por movimientos o giros de aproximación a toda la dimensión de realidad presupuesta, encubierta o negada por el aparecer del fenómeno. Por ello, no partimos de cero, sino siempre de algo que previamente se ha determinado. La obra de Marx, especialmente su *El capital* «contiene» este marco categorial. Contiene acá quiere decir que su marco categorial está presupuesto en la obra, más no expuesto como un corpus conceptual lógico-metodológico como el metodólogo o cientista-empírico-analítico esperaría. En *El capital* de Marx, este expone su corpus categorial de modo moviente, no de modo formal, sino siempre con sus contenidos pertinentes, los cuales están siempre en movimiento, como la realidad lo ha demostrado desde que se publicó *El capital* hasta el día de hoy. Esto quiere decir, que, si Marx hubiese seguido con vida, hubiese seguido exponiendo el modo cómo el capitalismo se mueve y transforma en el tiempo y en el espacio. Por eso no puede haber un Marx definitivo en el sentido de acabado, sino un Marx definitivo en el sentido de recuperar siempre ese tipo de movimiento que caracterizó su pensamiento dialéctico. Por eso, es un total contrasentido pensar en definiciones definitivas de categorías cuya especificidad es mostrar un tipo «complejo» y a su vez «multidimensional» de movimiento.

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

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

identificó a toda la filosofía anterior a Marx con la «interpretación», y como ya no se trataba de interpretar solamente sino de transformar, entonces el marxismo abandonó rápidamente la reflexión filosófica para dedicarse a hacer ciencia, porque supuestamente se trataba de hacer ciencia y no así filosofía, es decir, transformar y no así interpretar⁷. Y supuestamente Marx lo que habría hecho desde 1859 en adelante era ciencia y no así filosofía.

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

De este diagnóstico de la filosofía que tenía Marx, lo que se deducía era que ahora la filosofía en vez de limitarse a ser interpretadora de la realidad tal cual es, se debiera convertir en transformadora de ella. Ahora ¿cómo hacer esto? Siempre hay que recordar que las famosas *Tesis sobre Feuerbach* fueron escritas por Marx muchos años antes de que emprendiera la primera redacción de *El capital* en 1857. Lo curioso es que Marx (contra lo que opinan muchos marxistas del siglo XX como Althusser por ejemplo) siguió haciendo filosofía hasta el final de su vida⁸. Pero, no hace filosofía de la filosofía, porque la filosofía no consiste en pensar o comentar a los filósofos, sino que la filosofía «es» cuando se pone a pensar la realidad de su tiempo, es decir

⁷ La versión más burda de esta interpretación afirmaba que la teoría ya estaba hecha en forma de ciencia, la cual supuestamente era la obra de Marx y, así, como de lo que se trataba era de transformar la realidad, lo único que había que hacer era salir a las calles a impulsar la acción política transformadora de la realidad. Normalmente, el tipo de político con este tipo de pensamiento tenía esta idea que provenía en realidad de los manuales y no así producto de una reflexión respecto del tipo de realidad con el cual estaban enfrentados, es decir, tenían un pensamiento que provenía del pensamiento y no así de la realidad. Por otro lado, los teóricos se limitaron a interpretar ortodoxamente la obra de Marx, actividad a la cual le llamaban práctica teórica.

⁸ Afirmer que Marx deja de hacer filosofía desde 1863 como afirma M. Krätke (de Lancaster University), implica tener una idea de filosofía distinta de la de Marx, es decir que se hace filosofía sólo cuando se cita a filósofos. Sin embargo, como veremos más adelante, independientemente de que cite o no a un filósofo, Marx sigue pensando filosóficamente la realidad, porque Marx no solo es filósofo, sino que es dialéctico, pero no al estilo de Hegel, sino diferente, y esta diferencia con la dialéctica de su tiempo es la que desarrolla durante las cuatro redacciones de *El capital*. Si Marx no fuese dialéctico, habría estado contento ya con los *Grundrisse*, pero como lo es, por ello tenía que desarrollar dialécticamente la argumentación y exposición. Por ello, afirmar que Marx deja de hacer filosofía en 1863, es desconocer la naturaleza de la filosofía y el pensamiento dialéctico, especialmente la especificidad que la dialéctica adquiere en Marx.

cuando eleva sistemáticamente a conceptos la época de la cual es testimonio. Esto quiere decir que no basta con producir hechos históricos, económicos o políticos o revolucionarios, sino que aparte de ello hay que producir la autoconciencia de ellos, esto es, una cosa es producir hechos y otra es producir la autoconciencia de ellos, es decir, la conciencia o el conocimiento de lo que hicimos y producimos como hechos, de lo que ello significa para nosotros, para saber el modo cómo esos hechos que hemos producido nos han transformado como humanidad. Normalmente, producimos hechos, pero no hechos sabidos, conocidos o reconocidos argumentativamente, de tal modo que podamos saber cómo ubicar esos hechos en el contexto de nuestras historias y además saber qué tiene que ver eso con nosotros como seres humanos, como comunidad y como historia. Para eso sirve también la filosofía.

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

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

Pero, pensamos que (y este es el motivo de nuestra investigación sobre la obra de Marx) el marxismo del siglo XX no desarrolló este marco categorial, lo cual le impidió tener un adecuado diagnóstico del capitalismo del siglo XX y por ello, en parte⁹,

⁹ No estamos negando u olvidando el intenso acoso ideológico, político, económico y militar que el capitalismo desplegó para destruir físicamente todo tipo de experiencia socialista durante el siglo XX. Lo que estamos sugiriendo es que muchos procesos políticos con fuertes tendencias revolucionarias devinieron en fracasos por el tipo erróneo de diagnóstico de la realidad que se tenía, el cual provino del tipo de marxismo y socialismo que se tenía en ese entonces. Basta recordar las políticas que en muchos países impuso el otrora PC pro-soviético, cuando en muchos procesos revolucionarios estuvo del lado de la contrarrevolución más que de los revolucionarios. Y no era porque eran malitos, sino porque tenían un diagnóstico de la realidad que decía que si el mentado país no había desarrollado sus fuerzas productivas entonces no estaba preparado para el socialismo, por ello es que había que apoyar a la burguesía para que ésta haga su tarea, la de industrializar al país mentado, es decir, hasta que las burguesías no implanten mínimamente instituciones propias de la modernidad, como en el caso de países «supuestamente» atrasados.

el capitalismo actual sigue vivo y coleando. Los muchos problemas que van apareciendo en este siglo en los intentos de querer construir el socialismo del siglo XXI son una muestra de ello.

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

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

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

El Marx de Enrique Dussel

El problema para nosotros sería entonces: ¿cómo podríamos hacer una nueva recepción de la obra de Marx en este siglo XXI que esté a la altura no solo de los problemas que ahora han aparecido ante nosotros, sino especialmente a la altura de los nuevos proyectos políticos de transformación y revolución que están proponiendo los nuevos actores políticos y sujetos sociales que ahora están impulsando nuevas políticas? Un ejemplo de cómo se podría hacer esta nueva recepción, es la obra dedicada a Marx que E. Dussel produjo en la década de

los años 80 y principios de los 90. Con esto no estamos diciendo que el Marx de Dussel sea el Marx definitivo, no. Lo que estamos afirmando es que su obra relativa a Marx es un muy buen ejemplo de lo que hoy por hoy debiéramos hacer con la obra de Marx, máxime cuando el MEGA ya ha publicado en su sección segunda, todo lo que Marx escribió para *El capital*, su magna obra. Veamos entonces cómo Dussel produjo su propia recepción de la obra de Marx.

Enrique Dussel no fue marxista desde el principio, es más, hasta le hizo varias críticas a Marx cuando todavía no distinguía bien a Marx mismo de lo que sus intérpretes decían de él. Cuando Dussel llegó a México, el contexto político y económico no era similar al de Sudamérica. Como se sabe, hasta fines de la década de los años 70 el ambiente político muy convulso, insurgente y hasta pre-revolucionario en algunos casos, produjo sus propias reflexiones políticas y teóricas. Este protagonismo pasó durante la década de los años 80 a Centro América donde lo cultural y político produjo también como reflexión su propia especificidad teórica, ambos con fuerte pretensión política, tanto en el ámbito de la praxis como en el de la teoría. En cambio, en México se vivía una especie de relativa calma o tranquilidad política, la cual influía también en el ámbito teórico. Si bien en América del Centro y del Sur, las reflexiones económicas, sociales, culturales, etc., eran más políticas, en México, podían ser más teóricas. No por casualidad en las décadas de los años 70 y 80 en México se produjo y publicó una inmensa cantidad de ensayos, libros y revistas de literatura marxista y revolucionaria en general. Lo cual produjo un ambiente intelectual rico en el cual se podían discutir en profundidad muchos problemas teóricos y políticos. Este es el nuevo contexto en el que Dussel llegó a México en 1975.

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

En ese entonces el lenguaje que predominaba en el ambiente de la izquierda y de la crítica en América Latina era del marxismo occidental¹⁰. Como Dussel no lo conocía en profundidad, para hacer la crítica utilizaba otro lenguaje más filosófico, no solo

¹⁰ Más propiamente el del marxismo del materialismo histórico y el marxismo althusseriano. «Criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas)» (Dussel, 1991).

el que provenía de los fundadores de la Escuela de Frankfurt sino también de la obra de Lévinas. Por la forma de la tematización de los problemas que Dussel estaba trabajando y que provenían de América Latina, uno de los colegas más cercanos que tenía y que provenía de la escuela de los latinoamericanistas le hizo más que una crítica, casi una acusación, de que su obra teórica era ingenua o ambiguamente «populista», es decir, ideológica y no así científica. Porque en ese entonces uno de los conceptos centrales para hacerle la crítica al capitalismo como la forma excelsa de la dominación era la de «clase social» y en este caso, la de clase obrera. Porque Dussel, desde ese entonces, para hacer la crítica a los sistemas de dominación, hacía un constante uso de la categoría de «pueblo»¹¹, especialmente en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973). En ese entonces, Dussel no hacía uso del concepto de clase social, proletariado o clase obrera, como el sujeto de la crítica o la revolución, el cual era supuestamente central a la hora de querer hacer pensamiento crítico. A partir de esta crítica, el problema que se planteaba a sí mismo era que: o su pensamiento no es radicalmente crítico y entonces es ingenuo, o sí no, que todo lo que había construido teórica y filosóficamente hasta ese entonces era meramente ideológico y no así científico.

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

Cuando un pensador piensa de cara y de frente a la realidad, siempre dialoga con los grandes pensadores, siempre los tiene como interlocutores a partir de los cuales se construye y se afinan categorías para expresar del mejor modo posible,

¹¹ Acá podemos notar otro déficit epistemológico típico de la intelectualidad latinoamericana, al confundir un concepto o categoría con la cosa nombrada (¿sustancialismo?). Como si un concepto reflejara solamente una realidad y no otra, como si la realidad no fuese capaz de cambiar, como si la realidad fuese siempre idéntica a sí misma a pesar de la historia y la cultura. Porque el pueblo europeo no es el mismo pueblo que el latinoamericano y por eso mismo la categoría pueblo no puede tener el mismo significado o contenido cuando se hace uso en Europa y en Latinoamérica. Si por tales o cuales motivos el pueblo europeo, o italiano, o alemán actuó de modo irracional en un momento de la historia, eso no quiere decir que, ergo, o entonces, todo pueblo siempre va a actuar de modo irracional. Cada pueblo actúa de acuerdo a su propia historia, en el contexto de la macro historia y la cultura, por ello es que ningún concepto o categoría de pueblo puede agotar todos los modos o formas de ser del «pueblo», por ello es que siempre se puede pensar al pueblo o «lo popular» de distintos modos, sin necesidad de caer en los «ismos». Porque todos los pueblos por más identidad que tengan respecto de sí mismos, siempre pueden cambiar en el devenir de la historia y por eso es que el pensador siempre tiene que estar dispuesto a cambiar el contenido del concepto pueblo para explicar la especificidad histórica de los pueblos en la historia.

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

Entonces empezó la larga y paciente lectura y estudio de más de diez años de toda la obra de Marx (desde 1977 hasta 1990), no solo de lo que había sido publicado en alemán, sino también de lo inédito¹², algo que nunca antes se había hecho. Y, entonces, con lo que se encontró Dussel fue con un Marx radicalmente crítico no solo del capitalismo, sino también de la modernidad, pero también anticipadamente del socialismo real porque las preguntas o los problemas reales «desde» los que Dussel leía a Marx no eran los mismos problemas que subyacían a las obras de los marxistas contemporáneos. No solo Dussel encontró que Marx hace constantemente alusiones al concepto de pueblo, sino que ahora podía hacer un uso situado del concepto de clase social o clase obrera, cuando se quiere hacer la crítica del capitalismo por un lado y ahora la crítica de la modernidad por el otro. Ahora, se podía mostrar que la condición *sine qua non* para que exista la clase social es la existencia primero del pobre y luego del pueblo. Si antes no hay ambos, es imposible que exista la «clase obrera». Marx muestra muy bien, especialmente en los *Grundrisse*, que antes de la existencia de las clases sociales modernas existían ya los pueblos como comunidades. Solo con el capitalismo aparecen los pobres producidos por el capitalismo que posteriormente se van a convertir en obreros asalariados y luego de un proceso de toma de conciencia en «clase obrera» con conciencia no solo de clase social, sino con conciencia política y revolucionaria.

Posteriormente, en la discusión con E. Laclau a propósito de su *Razón populista* (2005), Dussel mostró cómo es que se puede articular en la comprensión de las luchas políticas actuales al pobre, el pueblo, lo popular y la clase obrera, y todo ello utilizando a Marx sin entrar en contradicción con su pensamiento, sino más bien desarrollándolo en el contexto de las nuevas luchas sociales y populares. Algo inconcebible para el pensamiento marxista del siglo XX que, en su afán de privilegiar

¹² Baste recordar que hasta el 2013, recién se habían publicado en alemán sólo 56 volúmenes de los 114 que son el total de la obra completa de Marx y Engels, la cual está siendo editada y publicada por el MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*). La segunda sección, que es la dedicada íntegramente a todo lo que Marx escribió para *El capital*, consta de 23 volúmenes, divididos en 15 tomos. «Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción, están inéditas, están en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50 % de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El capital*» (Dussel, 2008). O sea que el marxismo occidental de fines del siglo XIX y XX sólo conoció una pequeña parte de la obra total de Marx, y partir de esa parte interpretó todo Marx (Dussel, 1990).

unilateralmente a la clase social obrera desdeñó el rol político y revolucionario que el pueblo o los pueblos, pueden tener a la hora de la insurrección, levantamiento, revolución popular o nacional que puedan tener los pobres. En este sentido es que el marxismo del siglo XX siendo clasista dejó de ser popular, por eso se quedó desde fines de los años 80 sin sujeto de la revolución. No hay que olvidar que la implementación del modelo neoliberal sirvió entre otras cosas para hacer desaparecer a la clase obrera del escenario económico y político. Pero quedó el pueblo, porque el neoliberalismo produjo y produce sistemáticamente más pobres.

Los «marxistas clasistas» no saben qué hacer con el pobre o con el pueblo, porque para ellos les aparece como sin conciencia, como masa de ignorantes, como «concepto vacío»¹³, casi como lumpen, por ello siempre han desconfiado del pueblo. Por ello mismo, el pueblo no confía en estos intelectuales, por eso no los sigue, porque no son populares, no pertenecen al pueblo, sino a la clase media. En las décadas de los 60 y 70 muchos pobres campesinos rurales y de la sierra, comprometidos con las luchas revolucionarias de nuestros pueblos, fueron a las ciudades a formarse teóricamente, porque supuestamente ahí estaban los grandes intelectuales que los iluminarían teóricamente con ideología revolucionaria. Pero, en pleno proceso de formación política, estos mismos intelectuales los despolitizaron al enseñarles que solo la clase obrera era revolucionaria y que los campesinos no, por su relación con la tierra como propiedad privada y además por su relación con formas arcaicas de producción que los arraigaban más al pasado feudal que al presente, es decir, sin conciencia moderna¹⁴.

Por ello es que desde el principio intuimos que el Marx de Dussel no era el mismo Marx del marxismo occidental, ni mucho menos del marxismo estándar, porque no partía de los mismos presupuestos de estos, es decir, no asumía ingenuamente a la modernidad como fundamento ni tampoco presupone a los problemas de los países del primer mundo ingenuamente, ni parte sin tematización previa de supuestos

¹³ Para E. Laclau el concepto de pueblo es un concepto vacío que puede ser llenado de varios tipos de contenido. Esto es posible de ser pensado cuando uno se enfrenta a un pueblo moderno en sentido estricto, digamos de primer mundo, a quienes se les ha vaciado (por el proceso de trabajo capitalista) sistemáticamente de todo contenido, es decir, de toda memoria histórica y cultural, pero, no a los del tercer mundo. Los pueblos del tercer mundo tienen una memoria histórica y cultural anterior inclusive al capitalismo y la modernidad. Por ello no tienen un contenido vacío sino lleno de toda esa memoria e historia, negada y menospreciada por el capitalismo y la modernidad, pero también por la izquierda occidental con conciencia moderna y los marxistas con conciencia eurocéntrica que creen que la historia y memoria cultural de nuestros pueblos es mera ideología premoderna. Por eso no creen en los pueblos, por eso mismo éstos no los siguen, por ello se entiende que el refugio ideal de estos marxistas modernos y eurocéntricos sean los partidos políticos que se forman y desarrollan literalmente de espaldas a los pueblos. Como los partidos políticos no tienen base social, entonces, recurren al pueblo, para que los sigan a ellos, a los supuestos iluminados. Sin embargo, no se dan cuenta que están en la obscuridad porque han creído más en la teoría que en la realidad, porque la realidad latinoamericana y de tercer mundo es constitutivamente popular y no clasista. Marx describe bien este proceso, pero no los marxistas, porque no conocen bien a Marx. ¿Qué leyeron entonces?

¹⁴ Lo peor de todo fue cuando estos mismos intelectuales les mostraban, utilizando el libro de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, que por el tipo de dieta ligada más a productos aborígenes como el maíz no eran aptos para el trabajo intelectual, al cual sí eran aptos gente que se alimentaba más con la dieta europea y moderna, fundada especialmente en la carne, la leche, el pan, etc.

como la concepción de realidad, de ciencia, de historia que manejó el marxismo del siglo XX, casi naturalmente, los cuales tomó de Europa y la modernidad como si fuesen evidentes en sí mismos. Por ello, cuando uno se enfrenta a la obra de Dussel y le atribuye a ésta los presupuestos del marxismo común o estándar, o se acerca a la obra de Dussel con los prejuicios del marxismo occidental, de seguro que tendrá muchos problemas de comprensión, porque no solo es que el marxismo del siglo XX se enfrentó a problemas distintos a los que enfrentamos hoy, sino que tuvo un acceso muy sesgado a la obra de Marx, cosa que ya no sucede con la recepción que Dussel hizo de la obra más madura de Marx.

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

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

En cambio, lo que en contraposición a la tradición que el marxismo occidental, eurocéntrico y moderno ha desarrollado, y que Dussel descubrió en su investigación es que Marx es crítico de toda forma de capital, sea clásico-liberal o neoliberal y que mientras existan relaciones de producción económicas cuya producción de riqueza¹⁵ implique la producción de miseria, Marx sigue siendo

¹⁵A mediados del 2005, *The Wall Street Journal* informaba que los millonarios en los EUA habían crecido el 2004 en un 21 %, con lo que llegó a haber en los EUA; «7.5 millones de hogares con valor neto de por lo menos 1.000.000 de dólares [...] EUA continúa encabezando al mundo en la creación de nuevos millonarios. El número de hogares estadounidenses con bienes líquidos de 20 millones de dólares o más se está incrementando en 3.000 hogares al año, según uno de los estudios [...] [en el 2004] Los más ricos fueron quienes más prosperaron; el número de hogares con valor neto de 5 millones de dólares o más se incrementó 38 % [...] (la revista *Forbes* informó hace unos meses que el número de multimillonarios (con una fortuna de más de mil millones) llegó a 691, un incremento de 17 % en relación con el año anterior»

(Cfr. *Más millonarios y más gente en la pobreza, el «milagro» estadounidense, La Jornada, 27-05-05, p.28*). Poco después, la revista *Time* informó que casi la mitad de los habitantes del planeta están por debajo del umbral de la pobreza: mil millones con ingresos de menos de un dólar por día. Diez años después, la riqueza a escala mundial no sólo se había incrementado, sino que se había concentrado en unos cuantos, tal es así que ahora el 1 % de la población mundial son los ricos más ricos del planeta. En cambio, el 90 % de la población mundial sigue en franco proceso de empobrecimiento. Ni que se diga de la explotación de la naturaleza. El último informe de Oxfam de 2018 afirma que solo 8 empresarios ganan lo que 3.600 millones de personas en el mundo, es decir, 8 personas ganan lo que la mitad de la población mundial.

pertinente, porque la obra de Marx permite entender justamente este fenómeno, el de la producción a escala mundial de la miseria o si se quiere de la pobreza. Y como el fenómeno de la miseria del *pauper* latinoamericano es muy evidente en América Latina y en todo el tercer mundo, por ello volver a Marx sigue siendo pertinente¹⁶. Esto quiere decir que quien quiera entender este fenómeno tan actual, no puede prescindir de Marx, a no ser que en última instancia esté de acuerdo con el capital y el proyecto moderno o posmoderno¹⁷. Pero insistimos, no es cualquier Marx, en específico ya no es el marxismo del siglo XX, sino este otro Marx redescubierto desde América Latina.

Pues bien, veamos entonces un poco las grandes diferencias entre el marxismo del siglo XX y el Marx de Dussel. Uno de ellos, tal vez el más evidente sea el economicismo del marxismo occidental. Con honrosas excepciones, casi todos los marxistas del siglo XX han leído *El capital* como si fuese un libro de economía. Es cierto que trata de economía y, de modo abundante, pero no se limita a lo económico. Cuando Marx habla de la economía no habla en los mismos términos

¹⁶ A mediados de la década de los años sesenta, Habermas decía que: «En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La alienación ha perdido su forma económicamente evidente» (Cfr. Habermas, 1989, p.216). Es cierto que en Europa central la pobreza prácticamente había sido superada, pero no en América Latina, mucho menos en el tercer mundo. Si Habermas hubiese sido un filósofo y pensador «universal» no se hubiese limitado solamente a pensar Europa o Alemania, sino que habría incluido en su tematización América Latina y el tercer mundo y entonces no habría abandonado a Marx. Pero como es solo un pensador «europeo-continental», o sea «local», en su pensar no está incluido lo que no es primer mundo. De ahí que su filosofía sea solo regional, particular y no universal. Además, Habermas no se daba cuenta por su «eurocentrismo» que la pobreza y explotación que había en Europa antes de la segunda guerra mundial se la había pasado ahora a los países pobres del tercer mundo después de esa guerra, y que esa pobreza y explotación se ha intensificado sin interrupción hasta el día de hoy. Su última obra sigue pecando de esta ceguera, y por eso mismo, es decir, porque ya no es crítica su obra, puede ser ampliamente difundida y discutida en las universidades de primer mundo, porque no cuestiona en absoluto el sistema de la dominación mundial que sigue desarrollando el capitalismo de este tiempo. Su Marx no nos sirve en absoluto para hacer y producir pensamiento crítico. Aunque su intencionalidad sea crítica, su concepto de crítica es pertinente a la modernidad, porque no la cuestiona.

¹⁷ Es interesante observar cómo muchos intelectuales de izquierda cuando escuchan reclamos políticos de autonomía de los pueblos originarios lanzan gritos desesperados al cielo denunciando a estos movimientos como «fundamentalismos» indigenistas, por supuestamente querer volver ingenuamente al pasado. Nadie quiere volver al pasado porque no se puede, lo que queremos es recuperar el pasado que la modernidad nos ha negado. Pareciera que estos intelectuales se han acomodado tan bien a la modernidad que no quieren soltarla, ni perderla, por eso están en contra de nuestro pasado y, por ello mismo, de nuestro futuro, el cual no es el mismo que la modernidad anuncia.

en los cuales hoy se entiende a la economía como dimensión de la realidad. Por ello, la insistencia tanto en Dussel como en Hinkelammert de distinguir entre economía y *económica*. La economía en el siglo XX es la ciencia que indaga la producción o incremento de la riqueza o ganancia. En la obra de Marx la economía o económica trata de la producción y reproducción de *la vida* de una comunidad, pueblo o país, y en última instancia de la humanidad. La economía como disciplina o campo de la realidad es una mediación para ello, porque no lo es todo. Es como más o menos se entendía a la *economía política* de su tiempo.

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

El proyecto de *Las cuatro redacciones de El capital de Marx* de Enrique Dussel

Entre 1985 y 1993 Dussel publicó cuatro libros en los cuales expuso, producto de casi 10 años de paciente lectura, las cuatro redacciones que Marx hizo entre 1857 y 1873, para publicar el tomo I de *El capital* (la primera edición en 1867 y la segunda edición en 1873), el único de tres o cuatro tomos que el Moro (como le llamaba su esposa) tenía pensado publicar en vida. Durante toda la década de los años 90 no hubo una sola recensión, comentario o crítica a los cuatro libros de Dussel. En el 2001 apareció la primera traducción al inglés del segundo de los volúmenes, titulado *Towards An unknown Marx. A Commentary on the Manuscripts of 1861-63*. Y, posteriormente, aparecieron las traducciones al francés de *La producción teórica de Marx* y la italiana de *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Pero el silencio de la crítica en México y América Latina permaneció.

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

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

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

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

El trabajo vivo como negación originaria, como negación fundante

Uno de los grandes descubrimientos que hace Dussel, por ejemplo, y que para los marxistas economicistas podría parecer irrelevante, es mostrar que Marx hace una explícita distinción entre «trabajo *vivo*» y «trabajo *objetivado*». Estas categorías presuponen una reflexión antropológica de tipo filosófica al interior de la cual el trabajador como ser humano aparece como sujeto y no así como objeto. El concepto de *trabajo vivo* no presupone una idea abstracta del ser humano, sino una tematización que hace alusión a la condición existencial sufriente a la que es sometido el trabajador cuando se le extrae «vida», esto es, no solo «tiempo de vida cuantitativa», sino «vida existencial» durante el proceso de producción, la cual no se repone solo con descanso o alimento, sino de modo familiar, existencial, popular y comunitariamente. Si no hay esta «vida» del trabajador, sencillamente no hay producción de nada.

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

Por eso Dussel puede afirmar que el «*trabajo vivo*» es el principio «*meta-físico*» real y crítico del capital como «totalidad». Ahora bien, ¿por qué es importante destacar este descubrimiento? Para mostrar en última instancia la falacia del capital y de la modernidad, porque esta última necesitó sepultar a Marx para que no se viera y entendiera en aquello que consiste el *salario impago*, que es el momento de la creación del «plus», que es a su vez el fundamento de la ganancia, porque al decir Dussel a partir de Marx que «el *trabajo vivo* no tiene valor», lo que se está diciendo en última instancia es que el «trabajo vivo», *no tiene precio*. No tiene precio quiere decir que es in-apreciable, in-finito, in-calculable y por eso mismo impagable, es decir, no existe salario alguno que pueda pagar el *trabajo vivo*¹⁸, porque lo que el trabajo vivo realiza en el momento de su actividad, es tiempo de vida transcurrida que nunca más ha de recuperar el trabajador en toda su vida, por eso es in-calculable, es decir, no se lo puede calcular, que quiere decir, no se puede cuantificar, determinar, o sea cosificar en una cantidad equis llamada

¹⁸ Lévinas muestra esto mismo, pero de otro modo, en su libro *Cuatro lecturas talmúdicas* (1992). Cuando a propósito de unas reflexiones talmúdicas de la tradición judía muestra por qué no existe riqueza alguna capaz de pagar el trabajo *vivo* de un ser humano *vivo*. Por ello es que desde el principio se puede decir que el salario es injusto, porque no equivale, ni puede compensar el tipo de trabajo o labor realizada, es decir, no paga ni con toda la riqueza del mundo lo que pretende pagar, por eso el beneficiario es siempre deudor del trabajador, éste en última instancia nos hace un favor con su trabajo, porque nos da algo que no hemos hecho. De ahí que por principio el «salario justo» no existe, su principio falaz es totalmente encubridor de este acto injusto, porque nunca pagará justamente lo que pretende pagar. Así, el gran capital después de no pagar lo que es impagable roba sistemáticamente el «plus». En este hecho radica la posibilidad de acumulación permanente de riqueza por el gran capital y la permanente acumulación de miseria del *pauper*, de quien tiene sólo su fuerza de trabajo para poder vivir. Por ello, en última instancia el problema de la deuda externa, por principio, es éticamente perverso, porque pretende querer cobrarle al *pauper* lo que sistemáticamente se le ha robado en décadas y siglos, primero por la violencia y ahora de modo legal, justificado por las leyes del mercado.

salario. Porque, en última instancia, la vida del trabajador presupone no solo su vida, sino la vida de la humanidad y la vida de la naturaleza, es decir, de que haya vida en el planeta entero.

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

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

Posteriormente Dussel le va a llamar a la negación del trabajo vivo como «materialidad negada», no solo por el capitalismo, sino también por la modernidad, pero especialmente por su pensamiento formal. La racionalidad para la modernidad es «formal» sin contenido, o sea sin materialidad, lo mismo la política y hasta la democracia. La formalización propia de la modernidad tiene a la materialidad negada como la negación fundante de su racionalización.

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

Cuando nos conocimos, Dussel acababa de terminar su segundo tomo sobre Marx¹⁹ (*Hacia un Marx desconocido*, 1988) y ya estaba empezando a escribir el tercero. Debo decir que me acerqué él por los seminarios que se encontraba dando sobre Marx, no por su obra, la cual en ese entonces ni la entendía, ni me interesaba, porque me parecía más discurso político que filosofía. Así empecé como muchos otros, con varios prejuicios de la izquierda jacobina y moderna.

Dicho de otro modo, cuando uno se aproxima a la obra de Dussel y se enfrenta con el Marx que descubrió y lo trata de entender desde la perspectiva del marxismo estándar u occidental, pues simplemente no lo va a entender, o lo va a desechar, no necesariamente porque sea otro Marx (lo cual es cierto, en parte), sino porque entender al Marx de Dussel implica entender previa o paralelamente el marco categorial con el que se está enfrentando a Marx, y así tenemos entonces que el Marx de Dussel no es el auténtico Marx o el original, o el auténticamente puro y virginal, sino un Marx renovado y repensado, y, en cierto sentido, «desarrollado» a partir de los problemas que nuestro presente plantea al pensar, pero también respetando el sentido con el que Marx había producido toda su obra, que en última instancia se podría reducir a una pregunta: ¿por qué Marx critica y cuestiona al capital? Básicamente porque destruye sistemáticamente las dos únicas fuentes desde donde se puede producir riqueza, que son: el trabajo humano (vivo) y la naturaleza; esto es, porque destruye sistemáticamente y a una velocidad vertiginosa (por la industrialización y la automatización) todo tipo de relaciones humanas intersubjetivas (cualitativas) que la humanidad ha producido a lo largo de milenios, con la intención de hacerlas funcionar de acuerdo a la lógica del capital (que privilegia solo la dimensión cuantitativa, o sea, calculable).

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

¹⁹ Siempre recuerdo la presentación de este libro en el auditorio de la editorial Siglo XXI en México. Estaban invitados a comentarlo varios eminentes marxistas latinoamericanos, y recuerdo bien que, de los tres comentaristas, dos de ellos se oponían rotundamente a la idea dusseliana de que Marx tematizara en su obra madura el trabajo en términos de «trabajo vivo» o *Lebendige Arbeit* y que éste fuese precisamente el trabajo del *pauper*. Es más, decían que no se podía hablar de que el Marx maduro partiera en su análisis del no-ser del capital ya que el Marx maduro ya no era filósofo sino científico. Pero lo peor de todo es que —según los dos comentaristas— no se podía afirmar que el *pauper* como horizonte de la crítica sea el sujeto de la revolución en Marx, sino solo y exclusivamente la clase social, en este caso el proletariado.

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

Cuando en 1989 estaba terminando de escribir su trilogía sobre Marx, Dussel estaba pensando en cómo incorporar este Marx que había descubierto en su obra filosófica y entonces sucedieron dos acontecimientos sumamente importantes para Dussel y para todos nosotros. Primero, en noviembre del año 1989 se cayó el muro de Berlín (después del año 1991 empezó el derrumbe de la Unión Soviética) y luego a Dussel le invitaron al primer encuentro internacional de filosofía intercultural al cual también estaba invitado un filósofo alemán al cual nosotros no conocíamos: Karl-Otto Apel.

Hasta 1990 Dussel había hecho una revisión en profundidad de la producción teórica del Marx más maduro. Es cierto que las categorías que había descubierto en la obra de Marx le habían permitido afirmar de mejor modo la función crítica de conceptos supuestamente no marxistas como el concepto de «pueblo», pero también había descubierto temas que Marx trabaja, si bien no de modo central, pero que ayudan a entender de mejor modo problemas que aparecieron en nuestra realidad después de la Segunda Guerra Mundial, como el problema de la dependencia.

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

Esta contradicción en sí no aparece al interior de los países del primer mundo, sino cuando aparece la posibilidad de la industrialización de países del tercer mundo. El problema aparece por primera vez en la antigua Unión Soviética, pero después de la Segunda Guerra Mundial aparece con fuerza en los países del tercer

mundo, en este caso, en América Latina, cuando éstos optan por desarrollar su propio proceso de industrialización para competir de mejor modo en el mercado mundial. Dussel, con los conceptos y categorías que estaba descubriendo en Marx, había tematizado ya el problema de la dependencia con categorías estrictamente de Marx en sus tres libros, pero el desarrollo ulterior de esta forma de tematización enriqueció de tal modo la recepción que Dussel hizo de Marx que le obligó a exponer de modo más preciso estos desarrollos que hizo de la obra de Marx en este siglo XXI, de ahí surgió la idea de su último libro dedicado a la temática. Un Marx digerido después de casi 25 años de haber hecho su primera recepción.

¿Descolonización del marxismo?

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

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

es, quien en el intento de desarrollar parte del ser humano, o a la humanidad en general, parte de los presupuestos instalados sobre los fundamentos de la modernidad, inevitablemente terminará negando, encubriendo o condenando al pasado a todo aquello que no es moderno, europeo u occidental.

Este fue y sigue siendo en parte el drama del marxismo del siglo XX por haberse inspirado cuasi única y exclusivamente en las experiencias revolucionarias y teóricas de Europa y casi nunca en la memoria, historia y cultura propia de países no europeos cuando quisieron impulsar procesos de revolución o transformación. Este «marxismo» centrado en el núcleo histórico de Europa, como crítica del carácter depredador y explotador del capitalismo, cuando limitó su crítica a este último, dejando intacta a la modernidad como su fundamento histórico y cultural, terminó recayendo no solo en el carácter colonizador de la modernidad, sino también negando históricamente la posibilidad de que desde nuestras culturas no europeas ni occidentales se pudiese comprender al capitalismo, la modernidad misma, a la realidad y el mundo en general, de otro modo. Pero lo peor de todo fue que negando nuestras propias historias y culturas se terminó imponiendo en nuestra propia realidad la visión que de la realidad y de nosotros mismos produjo la colonialidad moderna: la modernidad como lo mejor, lo más racional, humano, culto y desarrollado, y nosotros exactamente como lo contrario, como culturas caducas, obsoletas y de desarrollo meramente locales. Esto es, la obra de Marx como crítica del capitalismo, de la mano del marxismo del siglo XX, devino acrítica de su fundamento cultural e histórico que conocemos como modernidad. La obra madura de Marx tiene mucho argumento como para mostrar que la crítica del capitalismo implicaba inevitablemente hacerle también la crítica a la modernidad, porque esta última es también producto del capitalismo y de la subjetividad burguesa. Dicho en el lenguaje de Marx:

Por lo demás, la producción de *plusvalor relativo* [...] requiere la producción de nuevo consumo [] *Primeramente*: ampliación cuantitativa del consumo existente; *segundo*: creación de nuevas necesidades, difundiendo las existentes en un círculo más amplio; *tercero*: producción de *nuevas* necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso [], para el trabajo y el capital liberados es menester una nueva rama de la producción, cualitativamente diferente, que satisfaga y produzca una nueva necesidad [] De ahí la exploración de la naturaleza entera para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones artificiales de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La exploración de la tierra en todas las direcciones, para descubrir tantos nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos [...] por consiguiente el desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el

descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible [] constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital [...] [lo cual implica la] ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso [].

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

De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*. (Marx, 1976, pp.360-362)

Dicho de otro modo, la crítica que Marx le hizo al capitalismo de su tiempo, llevado en este siglo XX hasta la crítica de su fundamento, habría devenido lógicamente en la crítica no solo del capitalismo europeo y estadounidense, sino en la crítica radical de su fundamento histórico y cultural que conocemos como modernidad. Esto quiere decir que el capitalismo no produce solamente mercancías o capital,

sino que también produce su propio horizonte cultural e histórico, pero para ello, tiene que producir también el sujeto en términos de sociedad de individuos que consumen o realizan ese tipo de producción y que a su vez tiene que producir el consumo universal de su propia cultura, como horizonte al interior del cual ahora tienen pleno sentido tanto el capitalismo como la sociedad moderna en términos de universalidad y ahora de globalización.

Esto quiere decir que el marxismo, aparte de haber criticado al capitalismo, tendría que haber sometido a crítica a su sujeto por excelencia: la sociedad burguesa en primera instancia y luego a la sociedad moderna, como desarrollo de la primera, porque la modernidad desde el principio es burguesa. Para luego poder afirmar a la subjetividad negada siempre por la sociedad moderna, que es toda forma comunitaria de vida no moderna ni occidental, negada desde el principio por el capitalismo y la modernidad. Dicho de otro modo, pensar en el más allá del capitalismo y la modernidad implicó desde el principio pensar también en el más allá de la sociedad moderna y la civilización moderna.

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

Dialéctica de la producción-consumo

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

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

Según nuestra investigación, el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino también a la sociedad burguesa en primera instancia y moderna en última. El capitalismo como modo de producción produce también su propio consumo, es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, el cual va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal. En este sentido la sociedad moderna no es solamente un conjunto de individuos articulados entre sí, sino que es el sujeto del consumo capitalista

por excelencia. Por ello es que intentar pensar en aquello que estaría o sería el más allá de la modernidad, implica pensar también el más allá de la sociedad moderna y no solo del capitalismo o el socialismo. Porque la sociedad moderna «realiza» como consumo la producción capitalista, esto es, gracias al consumo de la producción capitalista la sociedad moderna hace factible, viable, o sea realizable, al capitalismo en general. Gracias al consumo de la producción capitalista, la sociedad moderna permite el desarrollo del capitalismo. Pero a su vez, gracias a este tipo de consumo, la sociedad puede producir su propia forma de ampliación y desarrollo cultural en términos de modernidad.

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

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

Este tema nos apareció a mediados de los años 90 del siglo pasado, cuando nos atrevimos a pensar Marx desde la experiencia cultural e histórica de los pueblos originarios, los cuales son constitutivamente comunitarios. Desde el principio nos dimos cuenta que intentar pensar a nuestros pueblos con categorías provenientes del pensamiento europeo u occidental era una empresa condenada al fracaso, por eso nos dimos a la tarea de producir conceptos y categorías propias, pensadas «desde América Latina». Después de constatar que en el contenido de los conceptos y categorías de la ciencia social y la filosofía modernas, lo que está contenido, es solo la visión de la realidad que tienen los países del primer mundo. En cambio, nuestros problemas y concepciones están literalmente fuera de su marco categorial. Por eso no nos ayudan ni a conocernos, ni a conocer esta otra forma de ver y de relacionarse con la realidad.

Con Marx descubrimos que la sociedad moderna es ese conglomerado humano que articula al individuo moderno y egoísta, el cual solo se preocupa por sus intereses. Esto es, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita desarrollar

también al egoísmo de la subjetividad de la sociedad moderna, es decir, necesita producir individuos egoístas que luchen en contra de otros individuos para realizar solo su propio egoísmo.

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

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

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

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

En *El capital* Marx muestra una y otra vez que el contenido de la mercancía capitalista es la «relación social». Relación social en Marx siempre quiere decir relaciones de dominio y explotación. Dominio de la naturaleza y explotación del trabajo humano, o si no, explotación de la naturaleza y dominio del trabajo humano. Este es el contenido de la mercancía capitalista, por ello es que la mercancía capitalista llega —en palabras de Marx— chorreando sangre humana

al mercado. Este contenido, como bien muestra Marx en su explicación del fenómeno del fetichismo, no desaparece en el aparecer estético de la mercancía, sino que como contenido siempre está presente, aunque de modo negado o encubierto, o como dice Hinkelammert, es una ausencia presente.

El problema es saber por qué el capitalismo, aparte de haberse hecho tanta crítica y estar luchado contra él, sigue de pie. Dice Marx: «Nosotros hemos visto, [...] no solo cómo produce el capital, sino cómo es producido él mismo [...] No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas [...] *las relaciones de producción* son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso» (Marx, 1979, p.107)

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

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

Cuando consumimos mercancía capitalista, esto es, cuando la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad, lo que estamos haciendo es hacer que las «relaciones sociales» contenidas en la mercancía capitalista formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego. Es decir, de ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios, gracias al consumo de este tipo de mercancías nos vamos convirtiendo poco a poco en individuos egoístas y egocéntricos que solo buscan su propio bienestar, es decir, de haber sido «pueblo» o «comunidad», nos convertimos poco a poco en «sociedad moderna». Y cuanto más modernos nos volvemos, menos estamos dispuestos a dar la vida por el prójimo, por la revolución, la humanidad o la naturaleza.

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

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

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

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

Pero también porque necesitamos reproducir una voluntad de vida en nuestros pueblos, acorde al tipo de proyecto revolucionario que queremos. Parece entonces que todo empieza con la producción de otro tipo de consumo, es decir, con la producción de un tipo de subjetividad, y ésta, parece que empieza con la producción y el consumo de los satisfactores inmediatos de la vida humana,

acordes al proyecto político y de vida que tienen los pueblos revolucionarios. Cuando el contenido del objeto de consumo es acorde al tipo de transformación o revolución que se quiere producir, la subjetividad producida por ese tipo de consumo deviene en productora de esa nueva realidad contenida en la intencionalidad puesta en la producción del nuevo consumo.

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

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

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

Pareciera que las más grandes transformaciones y revoluciones empiezan con las cosas más sencillas, las más cotidianas, las aparentemente intrascendentes. Por ello, creemos que nuestros procesos revolucionarios pueden tener no solo una trascendencia continental, sino, universal. Siempre y cuando tomemos conciencia que lo que se juega en última instancia no es un proyecto político o económico más, sino que este proceso implica un proyecto de vida, pero más acorde con la vida de la naturaleza y la vida de la humanidad. Porque el problema ahora ya no es solo la producción de la vida de la humanidad, sino la reproducción de la vida gracias a la cual es posible la vida humana, que es la vida de la naturaleza. En este sentido, nuestra reflexión, siendo económica y política es también ecológica,

pero, como ya no partimos ingenuamente de los presupuestos de la modernidad europea occidental, nuestra reflexión ecológica ya no presupone a la naturaleza como objeto, sino como sujeto, y más concretamente como madre. Ahora, la afirmación de la dignidad de la humanidad empobrecida por el capital presupone la afirmación de la dignidad de la madre, negada desde hace 500 años por la modernidad, su ciencia y su filosofía.

Referencias

- Apel, K-O. (1995). La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Isegoría*, 11, 108-125. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i11.1.256>
- Bautista, J.J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Dieterich, H. (2002). *El socialismo del siglo XXI y la democracia participativa*. México: Paradigmas y Utopías.
- Dussel, E. (2008). *Marx y la modernidad*. La Paz: Ed. Rincón Ediciones.
- Dussel, E. (1991). *Método para una filosofía de la liberación* (3ra. Ed.). Guadalajara: Ed. Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Habermas, J. (1989). *Teoría y praxis*. Madrid: Taurus.
- Grossmann, H. (1979). *Ensayos sobre la teoría de las crisis. Dialéctica y metodología en «El capital»*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Lévinas, E. (1992). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Ed. Río Piedras.
- Marx, K. (1979). *El capital*. (Libro I. Capítulo VI Inédito). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (Vol. I). México: Siglo XXI.
- Zemelman, H. (1987). *Uso crítico de la teoría*. México: Colmex.