

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA



**HACIA UNA CIENCIA DE LA LÓGICA
DE LA LIBERACIÓN**

Elementos para una crítica de la razón trans-ontológica

Tesis que presenta

Katya Colmenares Lizárraga
matrícula: 210381808

para la obtención del grado de
Doctora en Humanidades,
Línea de Filosofía Moral y Política

Asesor: Enrique Dussel Ambrosini

2014

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	
INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE. El método dialéctico de Hegel	10
Introducción a la problemática: ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?	12
1. El comienzo fáctico	15
2. El comienzo lógico.....	18
3. El contenido del principio y del comienzo de la ciencia	30
4. Consecuencias del comienzo de la ciencia: El comienzo y el principio de la <i>Filosofía del derecho</i>	35
5. La filosofía de Hegel como auto-comprensión del proyecto civilizatorio moderno	44
SEGUNDA PARTE. La inversión de la dialéctica de Hegel en <i>El Capital</i> de Marx	48
Introducción a la problemática: ¿Cuál debe ser el comienzo de una ciencia crítica?	51
1. Del comienzo de <i>El Capital</i>	58
2. El análisis de la mercancía como comienzo de la exposición	66
3. El trabajo humano y el trabajo capitalista	80
4. El salario y el encubrimiento de la realidad real.....	101
5. Las dos caras del trabajo y la trascendentalidad del ser humano	104
6. De la comunidad a la sociedad.....	109
7. La producción de la ciencia y el desarrollo de la subjetividad.....	115

8. El punto de vista de la crítica de Marx	125
9. El capitalismo como sistema <i>autofundado</i> y la crítica de Marx.....	141
PALABRAS FINALES	151
BIBLIOGRAFÍA	157

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presentamos ahora como tesis doctoral surgió como *proyecto de investigación* hace más de 10 años, mientras el Dr. Dussel impartía en la UNAM un curso de cuatro semestres sobre las cuatro redacciones de *El Capital*. En ese entonces yo estudiaba la licenciatura y comenzaba mi formación filosófica. Durante el curso el Dr. Dussel afirmó que el método de la Filosofía de la liberación era el mismo que el que había utilizado Marx en *El Capital*. Pero dado que ni la Filosofía de la liberación, ni Marx habían expuesto explícitamente en qué consistía el método crítico, decidí asumir dicha explicitación como mi propio proyecto.

En ese entonces mi objetivo era contribuir con un método o, al menos, con algunos principios básicos para que pudieran desarrollarse investigaciones sociales científicas desde una perspectiva verdaderamente crítica. Me llamaba la atención y me intrigaba a su vez que después de *El Capital* de Marx casi no se hubiesen desarrollado investigaciones críticas de esa importancia. Debo decir que en aquél entonces no tenía ni idea de la magnitud del proyecto que estaba asumiendo, de manera que con toda mi juventud e ingenuidad se lo comenté al Dr. Dussel y él como gran maestro me alentó con mucho entusiasmo a hacerlo, advirtiéndome sin embargo que sólo podría lograrlo después de mucho tiempo y trabajo, pues todavía necesitaba formarme y comprender muchas cosas antes. Para comenzar, me sugirió hacer una tesis de licenciatura que versara sobre la lógica de Hegel para poder sumergirme de lleno en el contenido de lo que significaba la dialéctica. Y así lo hice. Realizar esa primera tesis me llevó a otro nivel de reflexión, por ello fueron años de mucho crecimiento y aprendizaje.

Como era de esperarse, mi dedicación al estudio de la lógica de Hegel, al mismo tiempo que me ayudó a completar mi formación filosófica, configuró por dentro mi razonamiento de acuerdo al marco categorial de la

dialéctica hegeliana, lo que sin duda me representaba un problema para efectos de la realización de mi proyecto original porque, para Marx y para la Filosofía de la liberación, la dialéctica de Hegel estaba al revés o invertida y era necesario darle vuelta para ponerla sobre sus pies. La explicitación del método de Marx significaba asumir una postura crítica frente a Hegel, pero yo de tanto estudiar la lógica hegeliana me estaba quedando atrapada al interior de su ontología.

Para evitar la tentación de hegelianizar a Marx en mi análisis de su método crítico, decidí tomar un distanciamiento de Hegel, esto es, *deshegelianizarme* antes de trabajar la obra de Marx. Fue así que surgió el proyecto de la tesis de Maestría que se tituló “De la lógica hegeliana a la crítica-ética de Franz Rosenzweig”. En dicho trabajo mostré que la fundamentación de la ciencia tiene repercusiones en la fundamentación de la ética y de la política, lo que en el caso de la filosofía moderna se traduce en que la determinación práctica de la razón moderna –fundamentada por Hegel– conlleva *necesariamente* ciertas consecuencias indeseables como la pobreza, la guerra y la colonización. Me llamó mucho la atención la posición crítica de Rosenzweig, porque él pasó de ser un entusiasta hegeliano a ser un crítico de Hegel como resultado de su participación como soldado en la llamada Primera Guerra Mundial, donde vivió de manera consciente las consecuencias que en la efectividad (*Wirklichkeit*) produce una filosofía como la de Hegel.

Rosenzweig no arriba a su posición crítica como resultado de un proceso reflexivo, sino ante la experiencia existencial de las consecuencias que conlleva la razón moderna en la vida concreta de los seres humanos “con nombre y apellido”. De ahí que su crítica se plantea principalmente en dos frentes: como crítica metafísico-existencial y como crítica histórico-política. La primera se le revela ante el miedo a la muerte como consciencia de la *exterioridad* que guarda el ser humano singular concreto respecto a la Filosofía del Todo. Dicha exterioridad constituye para Rosenzweig el ingreso a una nueva filosofía de la exterioridad que se desenvuelve a partir de las tres grandes nada supuestas (y negadas) por la Filosofía del Todo. Estas tres nada corresponden a la exterioridad del ser humano, la exterioridad del mundo y la exterioridad de Dios, de las cuales surgirán tres dimensiones de la realidad: lo metaético, lo metalógico y lo metafísico.

La segunda crítica de Rosenzweig resulta cuando comprende que la guerra no es un pasaje lógico más en la *Filosofía del derecho*, sino que al ser la última determinación del Estado, constituye el verdadero contenido de la

historia moderna como realización de su espíritu. En este sentido la filosofía hegeliana se revela para Rosenzweig como una “ontología de la guerra”,¹ que compromete en la historia de la política los destinos de los pueblos del mundo que se enrolan en la guerra con el deseo de alcanzar en el futuro la instauración del Reino de los cielos en la tierra –gran paradoja–.

De la mano de Rosenzweig entendí que la filosofía hegeliana se identifica a tal punto con la realidad de este mundo moderno que no lo puede criticar, sino que sólo puede justificar y fundamentar lo que en este mundo sucede; pero también comprendí que la filosofía práctica de Hegel sería verdaderamente la exposición de la razón práctica de la realidad de este mundo, y que su idea de Estado y su filosofía de la historia, siendo una descripción del acontecer del mundo moderno contribuyen a perpetuar la contradicción fundamental gracias a la cual este mundo se desarrolla: la violencia y la guerra.

Trabajar la obra de Rosenzweig me permitió no solamente salir de la ontología hegeliana, sino también avizorar con mis propios ojos la existencia de una realidad más allá de este mundo moderno, una realidad que efectivamente está ahí, –incluso sosteniendo el Todo moderno–, aunque de manera negada como una gran Nada que no aparece ante los ojos del Ser. Pero entonces mis ojos ya no eran los ojos del Ser y por eso pude comenzar a verla y a pensar a partir de ella.

Una vez cumplido el objetivo de *deshegelianizarme* retomé mi proyecto original para el doctorado y me propuse trabajar en su realización. Por entonces comencé a darme cuenta de que la tarea que me había propuesto era enorme y elaboré un primer proyecto a partir de las conclusiones de la tesis de maestría. La crítica de Rosenzweig a la filosofía de Hegel concluye que la historia y la política como tales se inscriben dentro de la comprensión del mundo moderno, por lo que había que superarlas. La pregunta era ¿cómo o hacia dónde? Con Rosenzweig me había quedado sin historia y sin política, pero yo me rehusaba a renunciar a la política, porque con el Dr. Dussel aprendí que era posible pensar la política desde la exterioridad y que ésta no era patrimonio exclusivo del mundo moderno, sino producción humana necesaria para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

Desde hacía ya años que el Dr. Dussel venía trabajando la *Política de la liberación* en el mismo intento de llevar a cabo una “crítica de las categorías de la política burguesa” –en una clara analogía del intento de Marx en *El Capital*–

¹ Cf. Mate, R., *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1997.

para mostrar que era posible reconstruir un marco categorial desde la reproducción de la vida y no desde la concepción moderna. He acompañado al Dr. Dussel durante los casi 10 años que le ha llevado replantear el tema, en el que sigue trabajando incesantemente, nutriéndome profundamente con sus descubrimientos. Todo este tiempo me ha animado a continuar con mi proyecto el hecho de que el Dr. Dussel siguiera tomando a Marx como guía metodológica para la elaboración de su obra.

El primer planteamiento de mi proyecto de investigación se fundaba en la idea de sacar de la dialéctica el contenido trágico de la violencia moderna, la pregunta era ¿cómo? Elaboré un primer esquema de trabajo en el que me proponía avanzar mostrando a cada paso la conexión entre la lógica y la política. Pero la lógica de la investigación me fue llevando por otros caminos. Durante las lecturas preparatorias para este trabajo doctoral, el profesor Bautista puso en mis manos el artículo de Hinkelammert “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”, el cual cimbró completamente el planteamiento que estaba haciendo y me aclaró definitivamente el tema de la inversión de la dialéctica. En discusión cotidiana con él fuimos madurando la idea de que la inversión de la dialéctica hegeliana era resultado de una inversión anterior: *la inversión de la realidad moderna*. Desde ese momento la idea central de la tesis quedó definida.

Por entonces viajé a Berlín para realizar mi estancia de investigación en la *Humboldt Universität* con Rahel Jaeggi. Me había propuesto confrontar la interpretación que estaba haciendo del método de Marx desde Dussel y Hinkelammert, con las interpretaciones que mantenían los marxistas alemanes más renombrados del momento. Para ello formulé un cuestionario sobre el método de Marx y su relación con la dialéctica de Hegel y entré en contacto con importantes filósofos y conocedores de la obra de Marx.

Sobre el método de Marx entrevisté a Rahel Jaeggi, Fritz Haug, Michael Heinrich, Otto Wolf, Hauke Brunkhorst, Katja Diefenbach, Andreas Arndt, Alex Demirovic y posteriormente a Hinkelammert *vía Skype*. También me reuní un par de veces en la *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* con Gerald Hubmann, quien funge como Secretario del proyecto *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* y muy amable y pacientemente me hizo una exposición bastante detallada del trabajo que realiza el Proyecto *MEGA*, así como de los acuerdos de cooperación que mantienen con distintas universidades e instituciones para la difusión, edición y traducción de las obras de Marx y Engels a distintas lenguas.

Del mismo modo me reuní también con Peter Jehle quien me explicó todo lo referente al *Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus*, proyecto del Instituto de Teoría Crítica de Berlín, en el que participa activamente; y con Antonella Muzzupappa, quien me expuso el papel que juega la *Rosa Luxemburg Stiftung* en relación con la difusión e interpretación de la obra de Marx dentro de Europa. A partir de todo el material de audio que recabé estoy preparando una edición pensada para su publicación, pues estoy segura de que la lectura contemporánea alemana de la obra de Marx abonará de manera importante a la discusión presente sobre el método crítico de Marx.

Mi estancia en Alemania fue sumamente provechosa, pues me permitió tener un panorama general y actualizado del trabajo que se está haciendo de la obra de Marx y sobre ella, pero sobre todo de las interpretaciones que se manejan actualmente sobre el método crítico de Marx. En conversación con los excelentes interlocutores alemanes que contacté, ensayé las hipótesis fundamentales de la interpretación que estoy desarrollando desde Dussel y Hinkelammert y la reacción constante era de sorpresa e interés ante la novedad de su contenido, de manera que me afirmé aún más en la ruta que había tomado.

Al regresar de Alemania continué trabajando en la hipótesis de trabajo y comencé a sondear cuál podría ser el orden lógico de la exposición, reelaboré mi esquema de trabajo y, a partir de los borradores anteriores, emprendí la redacción sistemática de la tesis. Al inicio, la relación entre la lógica y la política era la guía principal, en el entendido de que la crítica de la lógica constituía una crítica de la política. Me interesaba la lógica porque en ella se hallaba formalizada una relación política, intersubjetiva, que por último constituía el fundamento de toda una realidad hecha a su imagen y semejanza. Sin embargo, el proyecto de tesis fue multiplicándose en mis manos, de manera que tuve que comenzar a establecer prioridades, dejando muchos temas de lado y postergando su tratamiento para otro momento. El tema explícito de la política, esto es, cómo se pasa de la lógica crítica a la política crítica fue uno de ellos.

La tesis se divide en dos partes principales. En la primera hacemos una exposición crítica de la filosofía de Hegel, en particular de los principios de la Lógica y de la Filosofía del derecho. Nos interesa mostrar que el contenido lógico del sistema de la ciencia de Hegel constituye una formalización del contenido de la subjetividad moderna que ha producido el modo de producción capitalista. En ese sentido Hegel habría partido de la realidad moderna que produjo el modo de producción capitalista, sin consciencia de

que dicha realidad no constituía la realidad humana sin más, sino una realidad hecha a imagen y semejanza del burgués y de las relaciones de producción propias del capitalismo, como relaciones cosificadas. De ahí que la subjetividad de Hegel como autoreflexividad del sí mismo universal o Sujeto absoluto se revele en el devenir de su exposición como la Absoluta *Objetividad* (pero no como *Objektivität*, sino como *Sachlichkeit*, es decir con carácter de cosa), frente a la cual el individuo es no más que una mediación a través de la cual se realiza: el sujeto singular se descubre como objeto con lo que se desenmascara el carácter idolátrico o fetichista del Sujeto absoluto.

La segunda parte de nuestra tesis tiene como objetivo mostrar en qué consiste la inversión de la dialéctica que habría llevado a cabo Marx en *El Capital*. En nuestra interpretación Marx habría comprendido que la inversión de la dialéctica tenía su origen en la inversión de la realidad. Si Hegel desarrolló una dialéctica invertida, solamente fue porque partió de una realidad invertida, la realidad moderna, la cual fue tomada como la realidad sin más. La inversión de la dialéctica hegeliana se produce cuando Marx parte de la realidad puesta de pie, esto es, la realidad del circuito de la reproducción de la vida humana, y desde ahí muestra la inversión de la realidad que produce el modo de producción capitalista como realidad aparente e invertida que produce a su vez su propia autocomprensión (invertida) como teorías invertidas. La teoría del fetichismo de Marx no muestra solamente el fetichismo de la mercancía, el dinero y el capital, sino el fetichismo de la realidad aparente que produce el capitalismo, pero también el fetichismo de las teorías, de la dialéctica hegeliana e incluso de los modelos ideales modernos.

A juicio nuestro el método de Marx y su crítica no han sido suficientemente comprendidos y por ello el marxismo y la izquierda en general han seguido reproduciendo reflexiones invertidas al partir ingenuamente de la realidad invertida de la modernidad. El problema es que toda reflexión que toma como última instancia de realidad, la realidad moderna producida por el capitalismo está condenada a reproducir necesariamente la misma realidad invertida, de ahí que las críticas no atinen en el blanco, son críticas de uno u otro aspecto de la realidad invertida, ya sean críticas de la política, críticas de la economía o de cualquier otro ámbito de la realidad, pero no son críticas de la inversión de la realidad misma. De manera que criticando aspectos de la realidad dejan intacto el sistema de dominación como tal y el sistema subsume las críticas perfeccionando su carácter encubridor, cambiando aspectos, cambiando actores, cambiando

aquí y allá para mantenerse igual, dominando. En contraste, la crítica de Marx es radical porque parte de la raíz, “y la raíz del ser humano –como decía el Moro– es el ser humano mismo”.² Marx entonces parte del ser humano, pero del ser humano real, esto es, como sujeto corporal viviente, necesitado.

Finalmente puedo decir que lo que presento ahora como tesis doctoral es no más que una tercera parte de mi proyecto original. El tiempo académico es tirano y el tiempo de vida tiene otro ritmo, de manera que he tenido que conformarme con la presentación del planteamiento general de una hipótesis que todavía tendrá que madurar hasta alcanzar su forma acabada. Sin embargo, confío que lo expuesto será suficiente para lograr el grado académico, en tanto que intenta plantear claramente un problema, el cual conlleva la producción de conocimiento nuevo. Tengo consciencia de que mi exposición apenas ha sido capaz de mostrar una nueva senda, de manera que ahora será necesario recorrerla de ida y vuelta para aprender a caminarla, pero estoy convencida de que nuestro descubrimiento abre un sinfín de posibilidades para el pensamiento crítico. Asumo el compromiso de madurarlo, de manera que adquiera una forma útil y pueda prestar servicio a la comprensión y transformación de la realidad.

Sin más preámbulos entrego entonces a la crítica académica los prolegómenos de un proyecto que todavía está por concluirse.

² Marx, Karl: “La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión”, en: Fromm, Erich (ed): *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 230.

PRIMERA PARTE

EL MÉTODO DIALÉCTICO DE HEGEL

En esta primera parte presentaremos una exposición crítica de la filosofía de Hegel. Concretamente, nos interesa mostrar, aunque sólo sea de manera *representativa*, cómo se gesta la filosofía hegeliana, cómo funciona su método dialéctico, cuáles son los principios sobre los que se funda, qué concepto de ciencia presupone y cuáles son algunas de las consecuencias teóricas y práctico-políticas que conlleva su despliegue. El problema que subyace a esta exposición crítica es mostrar que la definición del contenido de los conceptos lógicos que hace Hegel, tiene sus implicaciones y consecuencias políticas. La lógica conlleva siempre una comprensión de la política.

Esta exposición nos permitirá sentar las bases sobre las cuales se comprenderá en qué consistió la inversión del método hegeliano que llevó a cabo Marx en *El Capital*. Desde hace ya varios años hemos estado trabajando sobre la lógica de Hegel, por lo que queremos advertir que el presente trabajo no pretende ser, de ninguna manera, una exposición exhaustiva de Hegel; estamos conscientes de lo que eso significaría; únicamente retomaremos aquellos elementos que, a juicio nuestro, contribuyan a hacer inteligible la crítica de Marx y su aportación a la reflexión sobre el método.

Una exposición un poco más detallada sobre la obra de Hegel la hemos presentado en las dos tesis precedentes que hemos elaborado. Aquí sólo retomaremos de manera crítica algunas de las conclusiones obtenidas en dichos trabajos³ para mostrar los elementos que incitaron a Marx a emprender la *desmitificación* de su dialéctica.⁴

³ Cf. Colmenares, Katya *El comienzo de la ciencia en Hegel*, Tesis de licenciatura en filosofía, UNAM, 2007; *De la lógica hegeliana a la crítica ética de Franz Rosenzweig*, Tesis de maestría en filosofía, UNAM, 2010.

⁴ Cf. Marx, *El Capital*, Prólogo a la segunda edición de El Capital, Editorial Siglo XXI, p. 20.

Introducción a la problemática: *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?*

Esta es la pregunta con la que Hegel da inicio a la *Ciencia de la lógica* y con la cual introduce la reflexión sobre la necesidad que tiene la ciencia de desarrollarse a partir de una fundamentación sólida desde su comienzo, pues es un proceso que desde el principio debe ser autoconsciente.

La pregunta por el comienzo de la ciencia no es una pregunta primera en el orden en el cual se suceden las preguntas en el proceder científico, sino que es *a posteriori*. Lo normal es que primero se haga efectivamente ciencia y sólo después se reflexione sobre sus principios, sus contenidos, su metodología y en general su fundamentación, porque en primera instancia la ciencia no piensa la ciencia misma, sino que la ciencia piensa inicialmente la realidad en virtud de contribuir de alguna manera a la reproducción de la vida humana⁵ y sólo después se vuelve reflexivamente sobre sí misma como una mediación para depurarse, tomar consciencia de lo que ha hecho y obtener mejores resultados en su aprehensión de la realidad.

El modo en el que procedió Hegel para la construcción de su filosofía no fue distinto del que hemos descrito, pues antes de preguntarse por cuál debía ser el comienzo de la ciencia y su verdadero proceder, sus preguntas se dirigieron directamente a la comprensión de su realidad concreta y al modo en el que se podía contribuir práctica y efectivamente a la transformación de la vida social y política de la Alemania de su tiempo; solamente después habría de llevar a cabo una reflexión explícita sobre la ciencia misma y su metodología en virtud de responder de mejor modo a la problemática de su realidad histórica. Lo que queremos poner de relieve es que la intención con la cual Hegel emprende su reflexión científica fue desde el inicio estrictamente socio-política. Es decir, lo que desde el principio quiso hacer

⁵ En este sentido sostenemos que la ciencia tiene su origen en la búsqueda de respuestas que se generan en el seno de la reproducción de la vida humana, sin embargo la ciencia por la ambigüedad propia de su capacidad autoreflexiva, ha podido cerrarse sobre sí y desarrollarse de manera autónoma, como racionalidad medio-fin, deslindándose completamente de su relación con la vida. Nuestro trabajo reflexiona en función de restituirle a la ciencia su lugar al servicio de la reproducción de la vida y desarrollar un concepto de ciencia crítica que asuma la responsabilidad de encarar reflexivamente la encrucijada frente a la que se encuentra el mundo actual: *la vida o el capital*, como diría Hinkelammert. Cf. Hinkelammert y Duchrow, *La vida o el capital*, Editorial Driada, México, 2004.

Hegel fue política y no así filosofía. La realidad política de su tiempo fue la que lo llevó a hacer ciencia y filosofía.

A partir de lo dicho podríamos distinguir dos tipos de comienzos en la ciencia, el comienzo fáctico, desde donde se empieza efectivamente la investigación científica y el comienzo lógico o científico con el que empieza la exposición misma. La pregunta con la que Hegel da inicio a la *Ciencia de la lógica* se refiere claramente al comienzo lógico o científico, pero recordemos que la inmersión de Hegel en la ciencia filosófica no comenzó con la *Ciencia de la lógica*, sino mucho tiempo antes. Hegel emprende *fácticamente* la tarea de la ciencia como resultado del diagnóstico que hace de la realidad alemana de su época, y concretó su aportación a la transformación moral, espiritual y política de su pueblo en el sistema de la ciencia que habría de formular posteriormente. La maduración de dicho proyecto significó para él transformar la necesidad (*Bedürfnis*)⁶ de saber en el saber efectivo de la ciencia como necesidad (*Notwendigkeit*) lógica. Esto es, Hegel comenzó a hacer ciencia ante la necesidad de comprender su realidad concreta y desde dicha búsqueda arribó al planteamiento lógico y sistemático de su filosofía. Aquello que queremos enfatizar es que la necesidad lógica de la ciencia encuentra su *comienzo fáctico* y real precisamente en una realidad concreta socio-política e histórica que está necesitada de ser comprendida para trascender las contradicciones que impiden el desarrollo y/o la reproducción de la vida de la comunidad humana en cuestión.

Ahora bien, queremos destacar que Hegel sólo se va a interesar por el comienzo lógico; el comienzo fáctico no le merecerá ninguna reflexión ulterior, quedará abandonado como anécdota superada por la necesidad lógica de la ciencia. Sin embargo, nosotros pretendemos mostrar no solamente que ninguno de los dos comienzos es secundario ni debiera ser dejado de lado en la reflexión sobre el concepto de ciencia en Hegel, sino que la comprensión del comienzo fáctico será fundamental para penetrar incluso en la significación conceptual del comienzo lógico de Hegel.

⁶ En español utilizamos la palabra “Necesidad” para hablar de la necesidad como menesterosidad, indigencia, “falta de” o “carencia de algo” (*Bedürfnis*), así como para hablar de obligatoriedad o necesidad lógica u ontológica (*Notwendigkeit*). Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* distingue estos dos sentidos, de modo que siguiendo las observaciones de su traducción hemos distinguido ambos sentidos señalando la palabra en alemán. Cf. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) (en adelante *ECF*), traducción Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997, § 9, nota 98.

A modo de introducir el tema empezaremos esbozando la relación que hay entre el comienzo lógico y el comienzo fáctico para mostrar que la ciencia, en última instancia, es una actividad humana que *surge en una realidad* socio-política e histórica específica y se hace *para una realidad* socio-política e histórica específica; porque en los hechos no se hace ciencia o filosofía por una necesidad lógica o teórica, sino que *la necesidad lógica encuentra precisamente su relevancia ante la necesidad humana de buscar la verdad para vivirla en el ámbito de lo social y de lo político.*

El proceso que describe la relación entre ambos comienzos de la ciencia en Hegel (el comienzo fáctico y el comienzo lógico, en ese orden) podría representarse retrospectivamente de la siguiente manera: Los seres humanos se constituyen subjetivamente desde una comunidad histórica de vida que objetiva un tipo de relación intersubjetiva o estructura de reconocimiento mutuo entre sus miembros. Esto quiere decir que los sujetos auto-conscientes se constituyen desde una conciencia del “nosotros” que media toda su comprensión, el sentido de su mundo y funda sus instituciones sociales y políticas; esta conciencia del “nosotros” configura la “racionalidad” de una determinada cultura o tradición. La racionalidad de una determinada cultura o tradición surge, entonces, en el contexto de una realidad intersubjetiva que clama para sí la reproducción de su mundo de la vida. Hegel se dio cuenta de que la racionalidad en la que se había configurado Alemania a finales del siglo XVIII estaba dejando de corresponderse históricamente con la necesidad socio-política de su pueblo, por lo que el joven pensador emprendió la tarea de concebir y desarrollar una racionalidad lo mejor fundada posible. En su interpretación la racionalidad a superar reproducía la fragmentación social y política. Los principios y normas sobre los que se asentaban las instituciones imperantes eran por demás arbitrarias y empezaban a revelarse caducas. Lo anterior significaba para Hegel que la transformación de la realidad socio-política de Alemania pasaba por la transformación de la racionalidad de su pueblo, esto es, *el cambio objetivo e intersubjetivo dependía del cambio de la subjetividad del alemán.*

A medida que Hegel avanza en su investigación se enfrenta a la necesidad de producir una “racionalidad” verdaderamente fundada para llevar a cabo una reflexión filosóficamente sistemática. Sólo entonces advirtió la necesidad de concebir un sistema de la ciencia, pues si la razón debía de ser fundamento, ésta necesitaba auto-fundamentarse *lógica y necesariamente* como un todo de saber, lo que significaba también auto-producir la razón como un

saber absoluto, es decir, incondicionado. Su sistema de la ciencia es entonces la respuesta al diagnóstico que hizo de la realidad de su tiempo histórico.

En la filosofía hegeliana el fin lógico-último de la ciencia es la Idea absoluta como comprensión lógica de la realidad, mientras que su fin fáctico es un regreso a la realidad concreta de la Alemania de comienzos del siglo XIX, como realidad comprendida, sabida y proyectada desde la idea que dicha realidad encarna como auto-comprensión de sí misma.

Cuando se hace abstracción del comienzo fáctico de la ciencia en la obra de Hegel se olvida el contenido concreto de las preguntas que dan origen a su filosofía y se saca de contexto aquello que Hegel estaba tematizando. A continuación veremos la relevancia del comienzo fáctico, su relación con el comienzo lógico y algunas de las consecuencias del comienzo de la ciencia de Hegel en su filosofía práctico-política.

1. El comienzo fáctico de la ciencia

La Alemania de Hegel vivía un gran estancamiento económico, político y social debido a su desintegración. La falta de identidad y de proyecto, mantenía a la población alemana sin perspectivas y a merced de los intereses de la nobleza y el poder de la iglesia protestante. Este escenario contrastaba dramáticamente con el crecimiento pujante de la revolución industrial que vivía Inglaterra y con la expansión de un capitalismo que prometía finalmente colmar las necesidades humanas mediante la producción masiva de mercancías a bajo precio. La modernidad se desplegaba por toda Europa como el proyecto civilizatorio más promisorio y seducía rápidamente a las juventudes hambrientas de un cambio de la antigua idiosincrasia.

A la luz de este contexto, el pensamiento de Hegel fue madurando en virtud de contribuir al resarcimiento de las divisiones internas de la sociedad alemana, a través de la formulación de un claro proyecto político y social y viabilizar su desarrollo. El análisis del desenvolvimiento de su obra, nos muestra que el tinte de su reflexión era abiertamente político, aquello que más le preocupaba era la idea de encontrar un principio unificador desde el cual poder resolver las diferencias y contradicciones socio-políticas.

La condición social de su familia le permitió tener una perspectiva muy particular, pues al pertenecer a la naciente burguesía alemana, su familia no contaba ni con propiedad de la tierra, ni con títulos nobiliarios con los cuales

asegurar una posición social. Sus padres eran personas cultas que como muchos de sus contemporáneos abrazaron los ideales de la Ilustración con la conciencia de que solamente a través de la educación y la cultura podrían lograr un ascenso social. Ante la falta de asidero político o económico desde el cual afirmarse, el conocimiento se convirtió para la incipiente burguesía en un nuevo criterio de valoración moral y espiritual. Esta nueva situación nos permite entender por qué hay una coincidencia entre el surgimiento de la burguesía y el establecimiento de la *razón* como principio de la vida moderna: el burgués necesita afirmarse a sí mismo desde sí mismo, de modo que buscará un fundamento dentro de sí mismo que lo sitúe, por un lado, en igualdad de condiciones frente a la nobleza y, por otro, le permita ascender más allá de ella a partir de la nueva estructura de valores que la burguesía empezaba a imponer. Como iremos viendo a medida que avanzamos en nuestro trabajo, el proyecto de la modernidad es un proyecto eminentemente burgués y Hegel lo empuñará con la idea de elaborar la fundamentación pertinente que le permita hacerse factible.

Después de muchos intentos insatisfactorios de desarrollar un pensamiento claro sobre su realidad, en 1801 Hegel se encuentra con su amigo Schelling en Jena, donde se incorpora en la discusión universitaria con un texto que habría de darle la clave para desarrollar su propia filosofía, se trata de *La Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*. En dicha obra Hegel vuelve sobre sus preocupaciones pero a partir de la discusión que entonces se llevaba a cabo en el círculo intelectual de Jena y que giraba en torno de la obra de Kant y el problema de la fundamentación. Exponiendo la posición de Schelling, Hegel plantea que la obra de su amigo constituye una superación tanto del idealismo subjetivo (de Kant y Fichte) como del realismo, pues habría mostrado que ambas posiciones expresan la experiencia propia del conocer, pero desde dos puntos de vista contrapuestos. Schelling habría revelado que el conocimiento es, en realidad, algo más complejo de lo que la mera unilateralidad de ambas posiciones plantea y que la contradicción se encuentra en la conciencia que conoce. En este sentido cuando la conciencia está al nivel del entendimiento⁷ entonces ve contradicción, pero cuando se

⁷ Hegel distingue claramente entre entendimiento y razón. La función específica del entendimiento sería delimitar, definir, resaltar o recortar elementos de la realidad a manera de clasificar la misma por medio de conceptos determinados. Este acto del entendimiento nos permitirá establecer el modo en el que nos relacionamos con la realidad. Ahora bien, el problema que ve Hegel en el entendimiento es que su contacto con la realidad es irremediabilmente fragmentado pues lo hace siempre por medio de formas fijas que se

eleva al nivel de la razón es capaz de comprender la unidad de la diferencia, porque la razón capta la realidad en su causalidad, organicidad y unidad, reconstruyendo racional o lógicamente los vínculos que existen en lo real; de este modo la razón es capaz de mostrar, por ejemplo, que la parte se relaciona con el todo o que lo positivo se relaciona siempre con lo negativo de alguna manera. Desde este momento, para Hegel, comienza a ser claro que es una tarea pendiente y necesaria desarrollar una filosofía desde la razón⁸ para trascender las contradicciones y lograr una comprensión absoluta⁹ de la realidad. La razón se volvió para Hegel en el principio unificador desde el cual podía rearticularse una realidad social aparentemente caótica y fragmentada. Ahora bien, es necesario advertir que la idea de razón que Hegel comenzó perseguir entonces, se fraguaba claramente desde las nacientes relaciones burguesas.

A partir de ese momento, para Hegel la pregunta sobre la realidad concreta de cómo superar las fracturas internas de la sociedad alemana se convirtió en la pregunta abstracta de cómo resolver la oposición entre la unidad y la diferencia, lo que significa en última instancia encontrar un

contraponen unas a otras como irreconciliables. Al tratar de generar conocimiento, el entendimiento fragmenta la realidad y pierde contacto con ella en su totalidad. Para Hegel no podemos quedarnos simplemente a ese nivel porque hacerlo nos condena a asumir siempre un punto de vista particular y subjetivo, o para decirlo en otros términos, no nos permite conocer verdaderamente o conocer la realidad en sí misma. Al contrario del entendimiento, la razón no parte de la experiencia, ni de ningún presupuesto o elemento que le sea dado exteriormente y por tanto no se constituye a partir de una división u oposición entre la conciencia como sujeto y el mundo como objeto, sino que ella misma se da a sí misma como su propio contenido y por ello se constituye como absoluta o incondicionada. En este sentido Hegel deduce que es necesario elevarse por encima del entendimiento hacia la razón para resolver la comprensión fragmentaria de la realidad y poder resolver las aparentes contradicciones a través de una comprensión verdadera y sistemática de la realidad.

⁸ Para Hegel, Kant no habría desarrollado una filosofía de la razón, sino del entendimiento: “La denominada por Kant crítica de las facultades del conocer (...) no [es] otra cosa que reducir la razón a la forma de la finitud absolutamente limitada (...) y convertir la limitación en ley eterna, tanto en sí como para la filosofía”. Hegel, *Fe y Saber*, traducción Vicente Serrano, Editorial Colofón, Madrid, 2001, p. 61. Kant había dicho que la razón debía cuidarse de no rebasar sus propios límites entregándose sin más a su tendencia natural de ir tras principios constitutivos de conocimientos trascendentes, esto es, principios que construye la razón a partir de sí misma independientemente de toda experiencia. Con esta idea Kant había demeritado las posibilidades que tenía la razón para conocer por sí misma y había privilegiado el uso del entendimiento, restringiendo el uso de la razón sólo a ciertas funciones específicas.

⁹ *Ab-soluto*: debe entenderse en el sentido de incondicionado.

principio unificador desde el cual poder comprender y explicar lógicamente la relación contenida en la multiplicidad existente. Hegel abstraigo el contenido de la pregunta concreta y de ese modo avanzó hacia el desarrollo de su propia filosofía; la pregunta por la realidad se convirtió, desde entonces, en la pregunta por la razón. En una carta a Schelling de esta época Hegel escribe:

En mi desarrollo científico, que había partido de las necesidades más subordinadas del , me vi inevitablemente conducido hacia la ciencia, y mi ideal de juventud tuvo que tomar la forma de una reflexión y por tanto la de un sistema.¹⁰

La *razón* se convirtió en el centro de su interés y la filosofía sistemática la manera más adecuada de exponer su contenido. A partir de esta primera conclusión Hegel estuvo algunos años intentando articular su sistema de la ciencia, escribió varios esbozos y trabajos poco satisfactorios, hasta que en 1806 finalmente concluyó su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu*. Dicha obra constituye un primer acercamiento consciente a la pregunta sobre el comienzo de la ciencia y el primer paso firme en la construcción de los principios de su propia filosofía.

2. El comienzo lógico de la ciencia

La pregunta por el comienzo lógico de la ciencia se formula desde la ciencia entendida como ciencia de la ciencia, Ciencia primera o filosofía y no desde las “ciencias particulares” (*besondern Wissenschaften*).¹¹ Esto tiene que ver con que, a diferencia de la filosofía, las ciencias particulares concentran su reflexión en objetos determinados y se valen de *presuposiciones* en lo que corresponde a sus procedimientos, definiciones y conceptos. El matemático en sus investigaciones necesita partir del supuesto de que hay números, el biólogo de que hay vida, el sociólogo de que hay sociedad, etc., etc. Si cada una de las ciencias particulares se dedicara por entero a dar cuenta de los objetos y conceptos de los que trata, la matemática no haría matemática, sino filosofía de la matemática, y así las demás disciplinas. Hegel no pretende que

¹⁰ Carta de Hegel a Schelling en: Pinkard, Terry, *Hegel*, traducción de Carmen García-Trevijano, Acento Editorial, Madrid, 2001, p. 129.

¹¹ En la *Enciclopedia* Hegel dedica varios parágrafos a ésta cuestión. Cf. H., *ECF*, §§9, 12, 16, 18.

las ciencias particulares renuncien a sus propios objetos para dedicarse a hacer filosofía, lo que sí les exige es que sepan de qué están hablando y que se tomen el tiempo de comprender los principios de los cuales parten. Hegel pone mucho énfasis en que la ciencia tiene que saber *fundamentar*, de modo que si las ciencias particulares no quieren pecar de ingenuidad y quieren ser verdaderas ciencias, necesitan saber cuáles son los contenidos con los que están pensando y saber fundamentar aquello de lo que tratan para poder avanzar con paso firme en sus propios ámbitos.

La filosofía es la única ciencia que se pregunta por su propio comienzo y que da cuenta de su propio concepto. La importancia de su reflexión radica en que en ella se expone el concepto de la ciencia, con lo que viene a fundamentar el ejercicio mismo de todas las ciencias particulares, sólo por esto es que la filosofía puede ser considerada “ciencia primera”. Ahora bien, esa capacidad autoreflexiva de la filosofía resulta ser un arma de doble filo porque al mismo tiempo que posibilita la comprensión de los principios de la ciencia, puede también dar lugar a que la filosofía se cierre sobre sí misma y se fetichice su quehacer reflexivo, perdiendo contacto con la realidad y haciéndoles perder el contacto también al resto de la ciencias. Por ello es muy importante que la filosofía no se olvide que su contenido es la realidad y que su objetivo es contribuir a la reproducción de la vida, de manera que cuando lleva a cabo reflexiones metodológicas o categoriales solamente debe hacerlo con el propósito de instrumentarse de aquellos elementos que le permitan depurar su capacidad interpretativa¹² y prestar un mejor servicio a la reproducción de la vida mediante la comprensión ampliada de la realidad concreta. Por ello mismo, los filósofos debieran hacerse sistemáticamente la pregunta acerca del contenido último de la filosofía, para no recaer en los constantes olvidos de la filosofía moderna.

La búsqueda del conocimiento, en su sentido más profundo, encuentra su origen en la necesidad de saber vivir. El ser humano ha buscado el conocimiento en primera instancia como una mediación para su vida, distinguiendo en su entorno los elementos que le permitían reproducir de mejor modo la vida comunitaria, de aquellos que la ponían en peligro. Como Dussel y Hinkelammert lo han expresado innumerables veces en sus obras, la verdadera ciencia está siempre al servicio de la vida, pero no porque se le quiera imponer a la ciencia una ética desde fuera, sino porque la reproducción de la vida fue siempre el objetivo primero y constitutivo de la ciencia. Cuando

¹² Cf. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1996, 1.1.3.2.

la ciencia se pone al servicio de otros fines diferentes al de la reproducción de la vida, entonces se ha fetichizado y ha perdido el rumbo,¹³ en el sentido de que se ha puesto a sí misma como fin y no como mediación.¹⁴

Incluso Hegel comenzó su reflexión científica enraizado en la problemática vital (social, económica y política) que atravesaba su pueblo, de ahí fue buscando principios que le permitieran aportar en su superación. La búsqueda de respuestas lo elevó hasta las preguntas más fundamentales de la filosofía y lo condujo a elaborar una *Ciencia de la lógica*, desde donde pretendió dar respuesta a toda posible contradicción.

La primera cuestión a la cual se enfrenta Hegel al plantear el tema del comienzo de la ciencia es cómo exponer el concepto de la ciencia científicamente, pues

“querer ya antes de la ciencia poner en claro lo referente al conocimiento significa pretender que el conocimiento sea examinado fuera de la ciencia; pero fuera de ella menos aún puede efectuarse de modo científico, y aquí sólo se trata del modo científico.”¹⁵

Lo anterior aparentemente introduce una contradicción: la ciencia necesita ser antes de ser, necesita presuponerse para poder desplegarse. De ahí que Hegel se hace la pregunta de si el comienzo de la ciencia debe ser mediato o

¹³ Cf. Dussel, *Ética de la liberación, En la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, “Capítulo I, El momento material de la ética. La verdad práctica”, p. 91-143, sobre todo las reflexiones que le sugieren las investigaciones de Edelman, *et pássim*.

¹⁴ Dussel ha insistido mucho en la comprensión de la razón como *una astucia de la vida*, una astucia que la vida ha desarrollado para seguir reproduciéndose y desplegándose. Cf. Dussel, *Ética de la liberación*, p. 92.

¹⁵ H., *Ciencia de la Lógica (CL)* Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968, p. 64. En este punto Hegel se presenta contrario a Kant: “Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo. (...) Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo. Con este, así llamado, instrumento, la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquél escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua”. Hegel, *ECF.*, §10, Ob.

inmediato. A lo que responde que no puede ser ni lo uno ni lo otro de modo unilateral, sino ambos al mismo tiempo.¹⁶

Un comienzo puramente mediato implicaría partir de presupuestos dados o tomados al exterior de la ciencia. Sin embargo Hegel afirma que el problema que plantea una consideración como ésta es que la filosofía, al no poder demostrar su propia necesidad, se revelaría como un contrasentido en tanto que la contingencia no entraña ninguna verdad *por sí misma*. Esto significa que si la verdad tiene que ser necesaria y si la ciencia tiene la verdad por objeto, entonces la ciencia tiene que comenzar inmediatamente con el saber de la verdad y no mediante otra cosa, si comienza por algo distinto entonces, nos dice Hegel, no es ciencia, sino “un entramado de suposiciones, aseveraciones y racionios”.¹⁷ Desde ya puede verse que el concepto de verdad que está detrás del pensamiento hegeliano es formal, en tanto que consiste en *el acuerdo de un contenido consigo mismo*,¹⁸ tiene la forma de absoluto o de *auto-reflexividad* y como forma constituye tanto la estructura autorreferente del sistema de la ciencia de Hegel, como el contenido de todos los conceptos que su sistema comprende. Esto significa que la verdad para Hegel *es lógica*. Lo anterior nos plantea ya una cierta dirección en la cual se va

¹⁶ El comienzo (*Anfang*) de la filosofía debe ser *mediato* (*Vermitteltes*) o *inmediato* (*Unmittelbares*), y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación. H., *CL*, p. 63.

¹⁷ H., *ECF*, §10. Hegel rechaza completamente “la opinión de que la *verdad absoluta* (*Absolut-Wahre*) sea necesariamente un *resultado* (*Resultat*)” (H., *CL*, p. 66.) ya que esto sugiere “que la filosofía puede comenzar sólo con una *verdad hipotética* (*hypothetischen*) y problemática, y por consiguiente que el filosofar no puede ser, en primer lugar más que una búsqueda”. (*Ibidem*) La filosofía concebida como una búsqueda que comienza con una verdad hipotética presupone el hecho de que para que algo sea hipotético, algo tiene que ser verdadero, “lo hipotético no es nomás algo que pueda ser verdadero y puede ser falso, sino algo que puede ser verdadero o falso y se pone a prueba para ver si es verdadero o falso, ahora bien, *es imposible poner algo a prueba si no entendemos qué es lo que se va a poner a prueba*, i.e. si no lo definimos, y por cierto con las *definiciones verdaderas*”. (Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989, p. 54. La cursiva es nuestra) A este respecto Miranda afirma que si la verdad hipotética sólo es hipotética en comparación con la verdad, ¿cómo saber que la verdad de la que partimos es hipotética si no sabemos lo que es la verdad y si no sabemos lo que es en verdad la supuesta verdad hipotética? Si sabemos cuál es el *verdadero contenido* de la verdad hipotética entonces resulta que ya no tenemos una verdad hipotética sino simplemente una verdad.

¹⁸ Hegel, *ECF*, §24, Zusatz 2, (Ver edición y traducción de Zozaya del primer libro de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en: Hegel, *Lógica I, II y III* (2 volúmenes), Ed. Orbis, edición en la que se incluyen los textos agregados de los alumnos a la tercera edición de la *Enciclopedia*).

a desarrollar su filosofía, porque entonces toda determinación posterior estará comprometida a cumplir con la estructura dada sin importar de qué determinación se trate. Nuestra pregunta ahora es ¿dónde quedó el origen genealógico de la ciencia como mediación para la vida? En la definición de Hegel la vida queda completamente excluida de la verdad, lo que significará el comienzo del fetichismo de la filosofía hegeliana.

El afán de plantear un *fundamentación absoluta de la ciencia* conduce a Hegel a comenzar con un contenido auto-reflexivo, sólo de ese modo podía garantizar su incondicionalidad. Ahora bien, Hegel es consciente de que el ser humano no arriba a la ciencia de manera inmediata y que la pregunta por la verdad pasa por la *necesidad de saber* a la que se enfrenta el ser humano en su *vida* cotidiana, de hecho roza el tema en la *Fenomenología* cuando habla de la figura de la “autoconciencia” como conciencia desventurada, pero inmediatamente hace desaparecer la vida concreta del ser humano sustituyéndola nuevamente por un concepto de vida que reproduce el contenido formal de la verdad como auto-reflexividad.

La figura de la autoconciencia describe el pasaje del entendimiento a la razón, esto es, de la conciencia a la ciencia. La cuestión que ahí se plantea es ¿por qué la autoconciencia ve la necesidad de elevarse al nivel de la razón y hacer ciencia? Hegel afirma que la autoconciencia descubre su propia insuficiencia y experimenta el dolor ante su propia nulidad, su desventura comienza cuando toma conciencia de la desigualdad que hay entre la verdad de la vida y su ser allí singular, entre la verdad de la acción y su acción determinada:

La conciencia de la vida (*Bewußtsein des Lebens*), de su ser allí (*Daseins*) y de su acción (*Tun*) es solamente el *dolor* (*Schmerz*) en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia (*Wesens*) y de su propia nulidad (*Nichtigkeit*).¹⁹

De ahí que la autoconciencia vive la conciencia de la vida como una separación de la vida misma, “de suerte que tomar conciencia de la vida representa saber que la verdadera vida está ausente”.²⁰ Para Hegel la vida concreta del ser humano está desarticulada de la “verdadera vida”, en tanto

¹⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, Bogotá, 1993, p. 129. La cursiva es mía.

²⁰ Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu”*, traducción Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1998, p. 172.

que la autoconciencia no se ha elevado al saber puro o al pensar puro de la ciencia. De lo anterior se entiende que para Hegel la “verdadera vida” está en la actualización del pensar puro en la vida concreta del ser humano. Así comprendido el pensar puro se convierte en la finalidad de la vida concreta del ser humano como realización del ideal de la vida, i.e. verdadera vida; pero entonces el científico y, más precisamente, el filósofo se constituye, para Hegel, en el ideal de ser humano, en tanto que éste vuelca su existencia en la comprensión del pensar puro y de ese modo realiza en su vida concreta la verdadera vida. A propósito de este tema veamos las palabras con las que Hegel cierra la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*, obra que resume su sistema completo de la ciencia:

«Pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo; y cuanto más el pensar es puro para sí mismo, tanto más es pensar de lo más excelente.

»Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento. Él actúa en tanto tiene, de modo que aquello [el obrar, la actividad] es más divino que aquello que la razón pensante cree tener. *La especulación es así lo más satisfactorio y mejor*. Si pues Dios se encuentra siempre en ello, como nosotros a veces, él es admirable; y si más, más admirable. Y así está él en ello.

»Y también hay en él *vida*. Pues *la actividad del pensamiento es vida*. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que *Dios es la vida eterna y mejor*. A Dios por tanto le conviene vida y existencia continua y eterna. Pues esto es Dios.»²¹

Aparece entonces claramente una primera inversión en la filosofía de Hegel, pues no es el pensar puro de la ciencia el que se pone al servicio de la vida del ser humano, sino que la vida del ser humano resulta que no es verdadera vida, pues la verdadera vida constituye la “actividad del pensamiento”, esto significa que para elevarse, la vida del ser humano debe ponerse al servicio del pensar puro. En resumen, el pensar puro no está al servicio de la vida del ser humano, sino que es la vida del ser humano la que se pone al servicio del pensar puro para cumplir con el modelo ideal de vida. Así dicho pareciera un mero juego de palabras, pero no lo es, por el contrario es una inversión

²¹ Se trata del pasaje XII, 7 de la *Metafísica* de Aristóteles en: Hegel, *ECF*, §577.

determinante para todo el devenir del sistema de la ciencia hegeliano porque la ciencia deja de ser mediación para la vida y se convierte en fin último.

Para Hegel, la conciencia de la limitación presente le *duele* a la consciencia; pero al mismo tiempo le abre la posibilidad de trascender la propia realidad hacia la verdad y su realización. En el fondo el origen del dolor aquí descrito es el dolor del ego de la conciencia moderna en tanto que se comprende como entidad separada de Dios, no es el dolor como mecanismo neuro-cerebral de alarma que le indica a un organismo vivo que su permanencia en la vida está en peligro.²² En todos los sentidos la reproducción de la vida concreta del ser humano no constituye para Hegel un principio o un criterio de verdad, más bien desaparece como fundamento siempre presente y queda relegado al nivel de mediación, en donde la finalidad es la ciencia, como la actividad a través de la cual es posible colmar la desigualdad entre la finitud humana y la infinitud divina. Conocer significa, para Hegel, abrirse al infinito y reconocerse en él desde la finitud propia de la conciencia humana; conocer es conocer a Dios y saber reconocerse en él.

Lo anterior significa que en última instancia, para Hegel, la filosofía como ciencia de la ciencia tiene como objeto conocer la verdad, en el sentido de que Dios es la verdad y sólo él lo es, entonces podríamos decir que su filosofía se propuso en primer lugar responder dos preguntas, para desde ahí deducir una filosofía social y política verdadera. Estas dos preguntas son ¿qué es Dios? y ¿cómo podemos conocerle?²³ La primera pregunta apunta directamente al contenido de la verdad, al *objeto de la ciencia* mientras que la segunda se refiere al método que tenemos que seguir para conocer la verdad, esto es, al *método de la ciencia*.

Ahora bien, en realidad ambas preguntas no son sino dos maneras de apuntar al mismo resultado, porque en Hegel el “método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí (*Inhalt in sich*), la dialéctica (*Dialektik*) que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia

²² Cf. Dussel, *Ética de la liberación*, 1.1.

²³ “La primera cuestión que debemos proponernos es ésta: ¿Cuál es el objeto de nuestra ciencia? Y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la verdad. Es ésta una palabra muy seria y que expresa una cosa más seria aún. Son éstas una palabra y una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda, si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí la desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación del finito y del infinito. Dios es la verdad: ¿Cómo podemos conocerle?” Hegel, *ECF*, §19, Zusatz 1.

adelante.”²⁴ Esto quiere decir que respondiendo la pregunta por el contenido del concepto de Dios se expone al mismo tiempo el método de la ciencia, porque la exposición misma del concepto constituye la exposición misma del movimiento lógico de los conceptos puros, la dialéctica.

Pero volvamos al comienzo. Para Hegel, uno de los problemas fundamentales del comienzo de la ciencia radica en resolver la tensión entre su carácter mediato e inmediato. A este respecto afirma, en primer lugar, que el comienzo de la ciencia no puede ser mediato en el sentido de que no puede situarse al exterior de la ciencia y de la verdad, por lo que será necesario un comienzo *simple, inmediato, inteligible y reflexivo* del cual pueda depender todo el desarrollo posterior y, en segundo lugar, que *un comienzo inmediato en la ciencia necesita suponer una cierta mediación*, ya que el ejercicio del pensar puro requiere educación y desarrollo, sin los cuales un comienzo en la ciencia sería sencillamente inviable.

Para Hegel el comienzo de la ciencia como saber de la filosofía *supone* haber superado la oposición que entraña la conciencia (como sujeto frente a un objeto) en la certeza sensible, en la percepción y en el entendimiento, y haberse elevado a la razón. Desde el inicio de la exposición de este tema en la *Fenomenología del espíritu* es posible darse cuenta de que Hegel está pensando desde la conciencia moderna y no desde la conciencia humana como él pretende. Pues solamente para la conciencia moderna el sujeto se halla inmediatamente frente a objetos, en otros estadios civilizatorios distintos del moderno, el sujeto se halla siempre frente a otros sujetos, con quienes entabla una relación comunitaria como hermanos, en tanto que todos son hijos de la naturaleza, subjetividad materna por excelencia. Esto significa que el desarrollo de la conciencia de la que Hegel habla es el desarrollo de la conciencia moderna que por un proceso auto-reflexivo de formalización se constituye como razón absoluta. El comienzo de la ciencia en Hegel se sitúa precisamente en ese momento de constitución de la razón moderna como entidad incondicionada, pero en realidad podríamos decir que *el comienzo de la ciencia de Hegel se sitúa precisamente en el momento de constitución de la razón moderna como fetiche, en tanto que se ha desembarazado de la vida que le dio origen*. La filosofía de Hegel llega en el momento en el que la razón moderna ya ha producido su propio contenido y sólo precisa de su formalización pertinente, lo cual hará efectivamente la filosofía de Hegel.

²⁴ Hegel, *CL*, p. 50. La cursiva es mía.

El proceso de formalización de la conciencia moderna descrito en la *Fenomenología* podría resumirse en el esfuerzo por demostrar que lo irremontable del pensar es el pensamiento puro mismo, lo que significa en otras palabras, la imposibilidad de ir más allá de la auto-reflexividad de la razón. Así planteado el gran principio de la ciencia de Hegel pareciera una gran tautología, que en palabras de Rosenzweig, no demuestra que la realidad sea en sí misma racional y que el pensar puede acceder al Todo, sino más bien que “el pensar no puede ir más allá de ponerse patentemente a sí mismo”.²⁵ Lo anterior nos permite invertir la idea central de la filosofía hegeliana, sugiriendo que quizá al pensar le aparece todo racional, sólo porque el pensar no tiene otro modo de acceder a lo real sino comprendiéndolo lógicamente o racionalmente, lo que no demostraría de entrada la validez del principio de la filosofía hegeliana, sino más bien la limitación de su principio.

En la Lógica de Hegel comienza el desarrollo de la ciencia dejando tras de sí el desarrollo de la conciencia. El comienzo de la ciencia es el pensar que se sabe a sí mismo y que se ha puesto en su propio elemento; saber puro que ahora inicia el despliegue de su propio concepto. Al llegar a este punto Hegel se jacta de haber dejado atrás definitivamente toda posible alusión a la sensibilidad, a la experiencia y a la opinión, y de haber arribado al fin al *comienzo lógico de la ciencia* o al comienzo científico de la ciencia, donde supuestamente hay una ausencia total de presuposiciones. Veamos precisamente el momento en el que el saber puro como superación de la mediación o simple inmediatez, unidad en la que no hay relación ni diferencia, expresa su contenido “indistinto”²⁶ como *Ser puro*^{27, 28}

²⁵ Rosenzweig, *Estrella de la Redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 46.

²⁶ Cf. H., *CL*, p. 65

²⁷ “La simple inmediatez es ella misma una expresión de la reflexión y se refiere a la diferencia con respecto a lo mediato. En su verdadera expresión esta simple inmediatez es en consecuencia el *ser puro* (*reine Sein*). Y como el saber puro (*reine Wissen*) no debe significar más que el saber como tal, totalmente abstracto, así también el ser puro no debe significar más que el ser en general: ser nada más, sin otras determinaciones ni complementos.” H., *CL*, p. 65.

²⁸ Hemos traducido “*reine Sein*” como “ser puro” y no como “puro ser”, como traduce Mondolfo, en atención a la advertencia que nos hizo el Dr. Mario Rojas, ya que la traducción “puro ser” puede sugerir en español la expresión de “mero ser” alejando de este modo el sentido original de la expresión en alemán que se refiere más bien al carácter puro del ser en cuanto que éste no tiene otra determinación más que la de ser. Lo mismo ha de contemplarse en la traducción de “saber puro” (*reine Wissen*).

Aquí el ser (*Sein*), es lo que comienza (*Anfangende*), presentado como surgido de la mediación y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de sí misma; y se presenta con la presuposición del saber puro concebido como resultado del saber finito, es decir, de la conciencia. Pero, si no debe hacerse ninguna presuposición, y si el comienzo mismo ha de ser tomado como inmediato, entonces se determina sólo en cuanto debe ser el *comienzo de la lógica* (*Anfang der Logik*), del pensamiento por sí. (...) el comienzo tiene que ser absoluto (*absoluter*), o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto (*abstrakter*), no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, *más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia*.²⁹ Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo inmediato, o mejor, lo inmediato mismo (*Unmittelbares selbst*). Así como no puede tener una determinación frente a algún otro, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, el ser puro (*reine Sein*).³⁰

El “ser” en su inmediación *es pura y simple referencia a sí*.³¹ Aquí, el comienzo de la ciencia es el *ser absoluto, ser abstracto, “ser”*, sin más determinación que la absoluta *vacuidad*: lo puramente indeterminado. Esta vacuidad de toda determinación (que no sea el ser mismo), es también su riqueza, pues se afirma como comprensión de todo ser. Lo complejo de pensar el *ser puro* está sólo en lograr penetrar la absoluta simplicidad que contiene, una simplicidad tan frágil que cuando queremos determinarla huye de nosotros, se esconde, se pierde en el “juicio” (*Ur-teil*)³² que no la comprende ni la señala.³³

²⁹ “...er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein”. H., *Wissenschaft der Logik I-II (WL)*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 56-57, Leipzig, 1948, p. 54.

³⁰ H., *CL*, p. 65.

³¹ “El ser es precisamente esta *referencia abstracta a sí mismo*”. H., *CL*, p. 728.

³² “La palabra [alemana] juicio [*Ur-teil* = división originaria] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí”. Hegel, *CL*, p. 553. El concepto se determina en el juicio como la diferenciación de dos elementos, a saber, sujeto y predicado. El juicio dice que “el sujeto *es* el predicado”. Al predicarse algo del sujeto la unidad del concepto se desdobra, pues el concepto no está más en sí mismo como unidad, sino como diferencia, esto quiere decir que en el juicio, el predicado se pone frente al sujeto como algo diferente a éste, pues por un lado se dice “el sujeto *es* el predicado”, y al mismo tiempo se dice también que el sujeto es algo diferente del predicado, de ahí que uno es “sujeto” y el otro “predicado”.

³³ Cuando leemos el comienzo de la ciencia de Hegel, su afán de incondicionalidad, el grado de abstracción de su reflexión y la “pureza” en la presentación de sus conceptos, resulta muy difícil no estar de acuerdo u observarle alguna falta en la presentación de su argumento, y es

El ser puro es el comienzo lógico en tanto que el pensamiento se ha retrotraído al concepto primero, esto es, *al concepto irremontable del pensar*. Hegel apela al hecho de que lógicamente, no podemos prescindir del concepto “ser” cuando pensamos, porque el pensar mismo se manifiesta *siendo*. En el comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, se trata de comenzar por lo *lógicamente primero* en el elemento del pensar, y este, es el *ser puro*, pura inmediatez. Ahora bien, el “ser” en su *inmediatez* ha de considerarse *mediación* con arreglo al despliegue de su propio concepto, ya que en el comienzo de la ciencia éste no aparece sino como carente de contenido, sólo en el avance o desarrollo de la ciencia, el “ser” irá mostrando todo aquello que entrañaba su concepto. Esto quiere decir que el argumento completo que Hegel presenta en la *Ciencia de la lógica* constituye el contenido del concepto ser, de manera que la riqueza que encierra la vacuidad del comienzo será expuesta en un complejo silogismo para mostrar aquello que había en su interior:

En efecto, mediante este avance el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general, un *inmediato* y un abstracto; se convierte en un *mediato*, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un *círculo* (*Kreise*).³⁴ Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, y precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente *fundado* (*begründete*).³⁵

En ese sentido todo el desarrollo de la Lógica de Hegel pretendería ser el despliegue de las determinaciones que contiene el concepto “ser”, las cuales estarían precisamente como *sabidas*, en su determinación y relación, en la Idea absoluta. Lo que nos estaría diciendo Hegel es que *lo que es*, “es” precisamente porque guarda una cierta relación lógica con la Idea absoluta, y por esa relación es que los particulares nos aparecen con sentido, es decir, como

que la formalización de los contenidos que expone no permite calcular, ni prever las consecuencias que tendrá. Solamente en el devenir de su despliegue podrá verse todo aquello que suponía.

³⁴ En la *Ciencia de la lógica* dirá de modo análogo: “Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último y el Último se vuelve también el Primero”. H., *CL*, p. 66.

³⁵ H., *CL*, p. 67.

siendo.³⁶ En consecuencia *la Idea absoluta podría comprenderse como el “sentido absoluto” a partir del cual la realidad existente “es”*. Volvemos a aquello que habíamos anticipado, la idea absoluta es subjetividad absoluta, la expresión de Dios en su propio concepto: pensamiento puro que se piensa a sí mismo, verdad absoluta o lo que es lo mismo, verdad que se sabe y se conoce a sí misma; idea lógica.³⁷

La exposición lógica que lleva a cabo Hegel desde el primer concepto (ser) hasta la Idea absoluta, delimita, define y fundamenta cual es el horizonte del ser. Esto significará que lo que “es” recibe su ser de esta idea absoluta que se hallaba ya de manera embrionaria en el propio concepto del comienzo, de manera que aunque el “ser” era el comienzo de la ciencia, al final resultó ser lo fundado en el devenir de su exposición.

El avanzar no consiste en que se deduce algo distinto (*Anderes*), o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, *el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores.*³⁸

La importancia del comienzo de la ciencia se nos va revelando como el contenido insuperable y permanente en el desarrollo de la exposición del concepto de la ciencia:

El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin³⁹; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto

³⁶ En el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel leemos: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón”. H. *Principios de la Filosofía del Derecho (PFD)*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005, p. 61.

³⁷ “[La idea absoluta es] la verdad absoluta y entera, la idea que está pensándose a sí misma (*sich selbst denkende Idee*) y [que] aquí [es] precisamente en tanto que pensante, [o sea] en tanto que idea lógica (*logische Idee*)”. H. *ECF*, §236.

³⁸ H., *CL*, p. 67. “*So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weitem Bestimmungen durchaus immanent Bleibende*”. H., *WL*, p. 56.

³⁹ El “fin” del que Hegel nos habla ha de entenderse como “fin inmanente” del ser o desarrollo del sí mismo, y no como un fin más allá del ser. Cf. H., Hegel, *CL*, p. 647. Libro tercero: Doctrina del concepto, 2ª sección, tercer capítulo. “Teleología”; H., *ECF*, §204.

simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva *en sí* el sí mismo o la realidad pura.^{40 41}

Pasemos ahora a analizar cuál es el verdadero contenido del comienzo y por qué el comienzo es fin.

3. El contenido del principio y del comienzo de la ciencia

La filosofía occidental se preocupó en sus inicios por el principio del ser, entendiendo principio como *fundamento* en tres sentidos distintos: como origen (*ἀρχή*); como sustancia (*οὐσία*) y como finalidad o propósito (*τέλος*). Posteriormente con el descubrimiento de la centralidad del sujeto al interior de la ciencia, la pregunta por el principio de la ciencia fue tomando relevancia hasta llegar a su punto máximo con Kant, quien en lugar de preguntar por el principio del ser, se dedicó a investigar los principios del conocer, sometiendo la metafísica al sistema de la razón.⁴² Con Hegel el principio del ser y el principio del conocer se verían verdaderamente fusionados, con lo cual se inauguraría la conciencia de la necesidad de hacer del principio de la ciencia un comienzo de la ciencia. Veamos lo que esto significa.

Cuando la filosofía occidental vio la necesidad de establecer un principio de la ciencia, comenzó la búsqueda de un *criterio* con el cual pudiera garantizar una comprensión objetiva de la verdad. Hegel mostró la necesidad de que la actividad del sujeto fuera concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, porque de hecho toda verdad es siempre para un sujeto que la comprende. Hegel plantearía que el principio o fundamento de todo lo que “es” tiene que ver con la exposición de las relaciones lógicas que se

⁴⁰ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 17.

⁴¹ A propósito del tema leemos en el agregado de un texto posterior: “Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico, por lo que la última determinación es la más rica de todas. Las determinaciones que anteriormente eran sólo en sí llegan de este modo a su libre independencia, pero de manera tal que el concepto sigue siendo el alma que reúne todo y que sólo por un procedimiento interno alcanza su propia diferencia. No se puede decir, por lo tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera.” H., *PF*, §32, Zusatz.

⁴² Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XX- A XXI, traducción Pedro Rivas, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002, *et. passim*.

hallan en su concepto, de ahí que el principio sólo puede ser concebido de manera adecuada como pensamiento, pero entonces el método, que es la exposición lógica del principio, no es ya distinto del principio, no se halla como algo aparte, sino que es él mismo el principio desplegado, comprendido y expuesto. Ahora bien, el comienzo de la ciencia, como comienzo de la exposición lógica del principio, tiene que ser ya, él mismo, el principio en su simplicidad y en su inmediatez, por ello en la filosofía hegeliana el comienzo de la ciencia es el principio de la ciencia y viceversa. En la exposición de Hegel la lógica se presenta sin restricciones como metafísica.

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, es el “ser”, pero ¿qué significa esto a la luz del principio como comienzo?, ¿cuál es la relación entre el ser puro y el yo puro o sujeto? Veamos algunas citas:

“El ser es precisamente esta *referencia abstracta a sí mismo*”.⁴³

“«Yo», (...) tomado abstractamente en cuanto tal, es la *pura referencia a sí mismo*”.⁴⁴

“Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”⁴⁵

El contenido del concepto ser es la referencia abstracta a sí mismo, pensamiento puramente indeterminado, lo universal que se refiere a sí mismo, el yo como pensamiento puro. En la filosofía hegeliana a partir de este primer contenido se irán constituyendo todos los conceptos puros de la razón, esto no quiere decir de principio que todos los conceptos tendrán exactamente el mismo contenido, aunque hay algunos –como aquí se ve– que lo comparten, sino más bien quiere decir que todos los contenidos de los conceptos se definen en relación a este primero. Queremos resaltar el hecho de que la filosofía hegeliana desarrolla la idea de que el contenido del concepto “ser” es *exactamente* el mismo contenido del concepto “yo”: la pura o abstracta referencia a sí mismo. Este planteamiento lo encontrábamos ya desde el final de la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel nos dice que el comienzo de la ciencia es *la superación de la oposición de la conciencia*, su contenido no es ya el “ser” enfrentado al “yo”, o la sustancia enfrentada al sujeto,⁴⁶ o el

⁴³ H., *CL*, p. 728. “... *das Sein ist eben diese abstrakte Beziehung auf sich selbst*”. H., *WL*, p. 488.

⁴⁴ H., *ECF*, §20, Ob. “*Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst.*”

⁴⁵ H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 15.

⁴⁶ H., *CL*, p. 729. “El progresar consiste (...) en que lo universal se determina a sí mismo, y es por sí lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto”. (*Ibidem*).

principio enfrentado al método, sino que el comienzo es, en su sustancialidad o contenido, la subjetividad que emprende el camino de su propia determinación, de aquí que el “ser” es el “yo” y el “yo” es el “ser”; ambos no son sino dos lados de una unidad inseparable que se *autodetermina*. Esta unidad “ser-yo” está implícita en todo el desarrollo del sistema hegeliano de los conceptos puros y se hace explícita en la Idea absoluta. Ahora se puede entender que el comienzo de la ciencia en Hegel no es distinto de su resultado: una vez que el “ser” se ha puesto en su inmediatez, se ha determinado el camino por el cual habría de devenir Idea absoluta, pensamiento que se piensa a sí mismo y que se pone como realidad. Dicho en otras palabras, el comienzo de la ciencia desata el proceso de *autodeterminación* como despliegue de su contenido y pone de manifiesto que es la subjetividad la que se pone a sí misma como sustancia en cada una de las determinaciones de la ciencia.⁴⁷

La genialidad de Hegel es haber descubierto que la verdad es ciertamente para una subjetividad que la comprende, la clave entonces radica en poner nuestra mirada en esa subjetividad que comprende. La subjetividad de la que Hegel parte es la subjetividad moderna y la verdad que comprende es la simple referencia a sí o auto-reflexividad porque es de hecho el contenido más íntimo de ella misma como subjetividad. Ahora bien, qué pasaría si pensáramos en la verdad que comprende una subjetividad corporal viviente, inmediatamente la verdad se nos aparecería de otro modo completamente distinto, para comenzar podríamos decir que es sin duda una verdad más compleja y que entraña directamente una comprensión comunitaria porque la vida misma se reproduce comunitariamente.

Aquí lo fundamental es no perder de vista de qué subjetividad estamos hablando. Desde el comienzo de la *Fenomenología* vemos como Hegel ha partido de la conciencia moderna para finalmente arribar a la constitución de la razón moderna como culminación del proceso de depuración de su propio contenido. Solamente entonces la subjetividad moderna alcanza su expresión racional más pura y formal: el vacío de la simple referencia a sí del comienzo de la ciencia. Pero entonces ese contenido aparece ya no como subjetividad, sino como objetividad pura: ser puro. De ahí emprenderá un nuevo proceso de desenvolvimiento en la *Ciencia de la lógica* en el que el resultado consiste en elevarse de la objetividad a la subjetividad, pero ya no como subjetividad humana, sino como subjetividad absoluta en tanto objetividad absoluta. En ese pasaje la subjetividad moderna queda establecida como fundamento de la

⁴⁷ Cf. H., *Fenomenología*, Prólogo, p. 15.

ciencia moderna y la realidad queda comprendida en términos racionales, pero de nuevo dentro de la racionalidad moderna. La misma estructura de sistema que utiliza Hegel no permite vislumbrar nada más allá. “Es”, lo que la subjetividad moderna concibe, “es” lo que *es* moderno. El “ser” se convierte en la marca en la frente con el que la subjetividad moderna determina lo que refleja su propio contenido, y lo que no lo refleja simplemente no aparece, *no es*.⁴⁸

La *Ciencia de la lógica* teje minuciosamente un silogismo que expone la relación inescindible que existe entre el ser, el yo, la realidad, la subjetividad, la objetividad y Dios, en el sentido de que aquello que concebimos como real está íntimamente ligado con el concepto de Dios (o Idea absoluta), mismo que se encuentra objetivamente como el contenido de nuestra propia subjetividad. En palabras de Hinkelammert podríamos decir que siempre nos relacionamos con la realidad en función de un modelo ideal que incluye una idea de ser humano. En este sentido, los principios últimos sobre los que se funda un determinado mundo de la vida (llámese Dios, lo Absoluto, la verdad, la bondad, etc.) son el punto de partida de la comprensión de la realidad para el sujeto que se desarrolla en dicho mundo de la vida. Dichos principios lo constituyen a uno subjetivamente de manera inconsciente, después el sujeto puede o no tomar consciencia de ellos, pero no de principio. Hegel es un moderno como punto de partida y cuando toma consciencia de su ser moderno se propone desarrollar la modernidad hasta sus últimas consecuencias, lo que significa elevar la modernidad al grado de absoluta. La afirmación del sí mismo de la modernidad será planteada como auto-reflexividad y su determinación como autodeterminación.⁴⁹ El pasaje de la auto-reflexividad del sí mismo a la autodeterminación del sí mismo como realización del sí mismo es la consagración de la modernidad como concepto de Dios.

En el caso de Hegel su modelo ideal constituye el pensamiento que se piensa a sí mismo y está articulado con una idea de ser humano como filósofo

⁴⁸ El tema de la nada es fundamental porque es el segundo concepto que aparece en la *Ciencia de la lógica*, sin embargo en la dialéctica hegeliana es una nada interna al ser una nada determinada, no es una nada absoluta, sino que es la nada superada por el ser que da lugar al ser determinado, tercer concepto de la lógica.

⁴⁹ Por esto es que Europa verá a la conquista de nuestro continente como el momento en el que la modernidad se determina fuera de ella. La conquista es entonces para Europa la realización de su libertad, aunque para los habitantes de estas tierras fuera el comienzo de su esclavitud. Ese es un pequeño ejemplo de cómo la afirmación del sí mismo implica la negación del Otro por antonomasia.

que cumple en su propia vida el propósito de la creación al reconocer el objetivo de Dios en el mundo y justificar su actividad:

“Nuestro conocimiento aspira a lograr la comprensión de que lo que la eterna sabiduría se ha propuesto se ha cumplido (*sic*), al igual que en el suelo de la naturaleza, en el suelo de lo real y activo en el mundo. Nuestra consideración es por tanto una teodicea, una justificación de Dios”.⁵⁰

La filosofía de Hegel muestra entonces que éste es el mejor de los mundos posibles y que la realidad se desenvuelve de acuerdo a la razón. En este sentido ver la irracionalidad del mundo, para Hegel, sería sólo falta de madurez, una inmadurez propia de la juventud que toma como real sus ideales y no logra la reconciliación entre la idea y la realidad que sí logra el maduro.⁵¹ Para Hegel el crítico de la racionalidad moderna sería el inmaduro por antonomasia que con su crítica no haría sino dar cuenta de tener un pensamiento no desarrollado, con esa afirmación desecha de principio cualquier crítica de los oprimidos y excluidos que sufren en su propia carne o en su propia vida los efectos negativos que produce con su acción la racionalidad moderna.

La paradoja que resulta de lo dicho es que el ideal de ser humano de Hegel se parece más a un objeto que a un sujeto, un objeto frente a la subjetividad absoluta que le impone su voluntad libre como su propia realización. El sujeto determinado se diluye en la comprensión de la universalidad y pasa a un segundo plano, lo que importa es la realización de Dios y no de los seres humanos determinados. A propósito de lo dicho escribe Hegel:

“Vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente”.⁵²

De repente el Dios de Hegel se nos revela como un fetiche, para quienes los seres humanos son objetos de su obra y puede pedir incluso su sacrificio en pos de su propia realización. A continuación veamos un poco de lo que queda justificado en el sistema de la ciencia de Hegel gracias a la adopción del principio “ser” como comienzo de la ciencia.

⁵⁰ Hegel, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal (IFHU)*, edición bilingüe y traducción de Román Cuartango, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, p. 61.

⁵¹ Cf. H., *ECF*, §396.

⁵² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 48.

4. Consecuencias del comienzo de la ciencia:

El comienzo y el principio de la *Filosofía del derecho*

¿Cómo se relaciona la *Filosofía del derecho* con la *Ciencia de la lógica*? Ante la variedad de filosofías políticas que se ofrecían, Hegel pretendió elaborar no una propuesta más entre otras, sino una formulación verdaderamente científica. En este sentido en la *Filosofía del derecho* Hegel no se propuso producir o inventar otra teoría nueva y particular del Estado, sino desarrollar el concepto de Estado como tal, más allá de la contingencia de los Estados particulares existentes. Cumplir con dicha exigencia requería no solamente una fundamentación socio-política, sino incluso una fundamentación de la fundamentación, pues la verdad socio-política tenía que estar enraizada desde su comienzo en un fundamento verdadero. La *Ciencia de la lógica* es dicha autofundamentación por ello se la puede considerar la piedra de toque de toda la filosofía hegeliana.

¿Cuál es el comienzo y cuál es el principio de la Filosofía del derecho? A propósito del tema Hegel nos dice: “la ciencia del derecho es una parte de la filosofía, (...) por ser una parte, tiene un punto de partida determinado, que es el resultado y la verdad de lo que le precede”.⁵³ Esto quiere decir que tanto el comienzo como el principio desde donde se desarrolla la filosofía del derecho dependen de lo que ya fue expuesto en la lógica. El comienzo de la *Filosofía del derecho*, entonces, es un comienzo relativo al derecho, lo mismo sucede con el principio, de aquí que Hegel nos advierta: “resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico”.⁵⁴ El principio de la *Filosofía del derecho* es, pues, *lógico*. Esto quiere decir que la *referencia abstracta a sí mismo* que avanza hacia su propia determinación se encuentra nuevamente presente en el comienzo de la *Filosofía del derecho*, pero en un momento de mayor determinación, concreción y riqueza. Hegel comienza su exposición a partir de la voluntad libre como voluntad individual.⁵⁵ Lo primero que nos llama la atención es que la voluntad de la

⁵³ H., *PF*D, §2, p. 66.

⁵⁴ H., *PF*D, Prefacio, p. 47.

⁵⁵ “En su concepto abstracto, la voluntad libre en y por sí, está en la determinación de la inmediatez. (...) *se refiere a sí misma de manera sólo abstracta*, es la voluntad en sí misma individual de un sujeto.” H., *PF*D, §34, p. 117.

que Hegel parte es una voluntad individual, porque si en el comienzo de la *Filosofía del derecho* está el individuo como autoreflexividad, el individuo permanecerá como principio o fundamento a lo largo de toda la exposición y determinará por dentro el devenir de los conceptos del derecho. Pero continuemos con aquello que contiene esta voluntad individual.

Para Hegel la voluntad existente abstracta es la persona que “para existir como idea (*Idee*), tiene que darse para sí una libertad exterior.”⁵⁶ La persona como sujeto determinado con capacidad de autodeterminación exterioriza su contenido *afirmando su sí mismo en otro*. Esto va a significar, para Hegel, que la persona en cuanto voluntad libre se realice dándose a sí misma una propiedad. Lo que significa que la primera determinación de la persona en la *Filosofía del derecho* de Hegel es la de ser *propietaria*. Esta primera determinación es bastante significativa porque nos indica que el sujeto abstracto de Hegel tiene un correspondiente muy concreto: el sujeto de la propiedad privada, esto es, *el sujeto moderno burgués*. Esta caracterización que hace Hegel del sujeto del derecho casa perfectamente con lo que venimos diciendo, en el sentido de que la filosofía de Hegel tiene que ser entendida como una racionalización de los prejuicios de la modernidad. En la exposición de la *Filosofía del derecho* eso puede confirmarse casi a cada paso, cosa que en la *Ciencia de la lógica* no aparecía tan claro por el grado de abstracción de la exposición. Pero a medida que la reflexión se hace más concreta, el contenido explícito y las consecuencias que conllevan las abstracciones adoptadas van siendo cada vez más evidentes. Sigamos con Hegel:

“Lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad existe la persona como razón”.⁵⁷

Para Hegel, lo racional en la adquisición de una propiedad no tiene nada que ver con la reproducción de la vida de la persona.⁵⁸ Para Hegel, la propiedad es racional porque le permite a la persona superar su realidad meramente subjetiva y hacerla objetiva, esto es, le permite determinarse a sí misma en un objeto exterior.

⁵⁶ H., *PFD*, §41

⁵⁷ H., *PFD*, §41. Agr.

⁵⁸ Desde el comienzo Hegel se deslinda de la concepción del derecho como una mediación para reproducción de la vida humana, más aún, como ya lo hemos mencionado anteriormente en el sistema de la ciencia de Hegel la vida humana es una mediación para un fin mayor: la realización de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que “sólo en la propiedad existe la persona como razón”? Recordemos que, para Hegel, lo propio de la razón es que ella se da a sí misma su propio contenido y pone desde sí su propia realidad, de aquí es que la razón aparecerá como absoluta o incondicionada. En la propiedad la persona pone su subjetividad como algo objetivo, comportándose del mismo modo que la razón al nivel abstracto. La persona le imprime a su propiedad el sello de su sí mismo, le da un contenido, lo que significa que la pone como su propia realidad.

“La persona tiene el derecho (*Recht*) de poner su voluntad (*ihren Wille*) en toda cosa (*Sache*), que de esta manera es *mía* (*Meinige*) y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (*substantiellen Zwecke*) (que ella en sí misma no tiene), como su determinación (*Bestimmung*) y su alma. Es el *derecho de apropiación* (*Zuneignungsrecht*) del ser humano sobre toda cosa (*allen Sachen*)”.⁵⁹

Para Hegel toda cosa puede volverse propiedad del sujeto porque el sujeto:

“es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él [o la cosa] no posee esta propiedad. Todos [los seres humanos] tienen el derecho de llevar su voluntad a la cosa o la cosa a la voluntad, es decir, [...] eliminar la cosa y convertirla en algo suyo, pues la cosa, en cuanto exterioridad, no tiene un fin propio, no es la infinita relación consigo misma, sino que es ella misma exterior”.⁶⁰

Esto es, la cosa no tiene un fin en sí misma, es un ser para otro, de ahí que la voluntad libre del sujeto al apropiarse de la cosa le impone a ésta su propia finalidad, y así la cosa pasa a convertirse en una extensión del sí mismo del sujeto. Lo que tenemos aquí es que el sujeto se realiza en la constitución de lo otro como objeto, pero no nos olvidemos que no es cualquier sujeto, sino el sujeto moderno. El sujeto moderno se define a sí mismo siempre en tanto que hace objeto lo que no es él. Reaparece aquello que ya decíamos, esto es, que para Hegel, como para toda la modernidad, el ser humano se relaciona con lo que se halla frente a él en términos de “cosa”, en donde la naturaleza orgánica e inorgánica es la cosa por excelencia, y como tal está ahí para ser apropiada por la voluntad humana.

En contraste, para las culturas de los pueblos originarios indoamericanos toda la naturaleza es comprendida como persona. La

⁵⁹ H., *PF*D, §44.

⁶⁰ H., *PF*D, §44, Agr.

concepción cósica de la naturaleza de la tradición occidental se ha traducido fácticamente como dominación del sobre la naturaleza, lo que poco a poco está conduciendo a la destrucción del medio ambiente y de la vida en la Tierra. Recientemente las culturas originarias andino-amazónicas, han introducido por primera vez el tema a nivel mundial de que la naturaleza tiene dignidad comparable a la de una persona y por lo tanto debe ser comprendida como un sujeto de derechos, hasta ahora nunca se había pensado en la historia de la humanidad que la naturaleza pudiese tener *derechos*, porque occidente hasta ahora había impuesto su manera de comprender a la naturaleza,⁶¹ sin embargo poco a poco se va viendo en los hechos, la irracionalidad como destrucción de la vida que produce la racionalidad occidental, lo que nos lleva hoy a prestar atención a la posible racionalidad de esta otra concepción de la realidad hasta ahora negada y menospreciada como inferior. Lo que estamos descubriendo es que cuando se independiza o autonomiza la razón de la reproducción de la vida, la vida pasa a convertirse en mediación para otros fines, lo que al final deviene en su propio sacrificio.

“Puesto que en la propiedad (*Eigentum*) mi voluntad deviene objetiva (*objektiv*) en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo, aquella adquiere el carácter de *propiedad privada* (*Privateigentum*)”.⁶²

La propiedad privada deviene la determinación necesaria de la voluntad individual y establece que la relación primera de la persona es con la cosa. La relación social será un momento segundo y quedará mediada por esta primera relación cósica, pues es una relación entre propietarios que se reconocen como tales –i.e. determinados por la relación cósica– y que entran en contacto a través del intercambio entre cosas. La relación social tiene entonces como contenido la relación entre cosas y por eso cada individuo concibe al otro desde la cosa como mediación para su sí mismo. Si lo pensamos desde un punto de vista lógico en tanto que la subjetividad de cada uno de los propietarios se rige por el principio auto-reflexivo cada uno se relaciona con el otro desde la afirmación de su sí mismo. La “relación social” es nuevamente una relación intersubjetiva propia de la modernidad, no es una relación sin más del género humano, sino una de sus posibilidades, la

⁶¹ Morales, Evo, *La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra*, Ministerio de Relaciones exteriores. Diplomacia por la Vida, Mensajes del Presidente Evo Morales Ayma sobre la Pachamama y el cambio climático 2006-2009. Ver en: www.cancilleria.bo

⁶² H., *PPD*, §46.

moderna, nosotros contrastaremos en la Segunda parte esta relación social con la relación comunitaria. Hegel no huye de reconocer que en la sociedad burguesa:

cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular.⁶³

En este mismo tenor, Hegel afirma que la codependencia de los individuos para poder satisfacer sus propias necesidades los lleva a concebir un sistema de división del trabajo:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* (*subjektive Selbstsucht*) se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*.⁶⁴

Lo propio de la sociedad burguesa es la configuración de una relación intersubjetiva a partir de individuos, es decir, a partir de personas particulares que parten de la afirmación de sí mismos y de sus propios fines egoístas como base de su relación intersubjetiva. Podría decirse que la sociedad burguesa está fundada en el egoísmo metódico de los particulares que establecen un sistema de mutua dependencia, en donde cada uno se realiza mediante todos los otros:

En su realización, el fin egoísta (*selbstsüchtige Zweck*), condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos.⁶⁵

Esta idea no deja de recordarnos la mano invisible que regula por el egoísmo individual la satisfacción de las necesidades de la sociedad, pero inmediatamente surgen las contradicciones y Hegel es consciente de ello, pues precisamente porque la sociedad burguesa se funda en el arbitrio de los particulares que velan sólo por sus intereses, la satisfacción de todos sus miembros no está garantizada, por el contrario, lo arbitrario del egoísmo continuamente genera aberraciones por lo que “la sociedad burguesa ofrece

⁶³ *PDF*, §182, Agr.

⁶⁴ *Ibid.*, §199 “*Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen*”.

⁶⁵ *Ibid.*, §183.

en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas.”⁶⁶

Cabe destacar que, para Hegel, estos efectos negativos, así como la desigualdad económica entre los individuos son *necesarios* en el devenir de las determinaciones, esto es, son conforme a la razón, más aún, “pertenece al entendimiento vacío que toma su abstracción y su deber ser por lo real y racional, el oponer la exigencia de igualdad al derecho objetivo de la particularidad del espíritu incluido en la idea”.⁶⁷ Para la razón, en el sentido de Hegel, la pobreza y la desigualdad entre los particulares constituye un momento necesario de la realización de Dios, y el motor de la dialéctica.⁶⁸ Esto quiere decir que la auto-reflexividad del sí mismo universal conduce necesariamente a la desigualdad y a la pobreza como mediaciones de la realización del universal en cuanto tal. Sigamos con este tema, más adelante nos dice Hegel:

Cuando la sociedad burguesa funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* (*fortschreitender Bevölkerung*) y de la *industria* (*Industrie*) [...] se acrecienta la *acumulación de riquezas* (*Anhäufung der Reichtümer*) [...] Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* (*einzelung*) y *limitación* (*Beschränktheit*) del trabajo particular, y con ello la *dependencia* (*Abhängigkeit*) y la *miseria* (*Not*) de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad burguesa.⁶⁹

Hegel descubre que la sociedad burguesa tiene una tendencia inevitable a la desigualdad económica. Funcionando normalmente, la sociedad burguesa produce por un lado el progreso de la población, de la industria y el acrecentamiento de la acumulación de riquezas, pero al mismo tiempo, produce también el acrecentamiento de la dependencia y la miseria de la clase ligada al trabajo, esto es, la clase fundamentalmente agrícola e industrial. El descenso del nivel de vida de una gran mayoría pobre que no cuenta con los

⁶⁶ *Ibid.*, §185, “Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar”.

⁶⁷ *Ibid.*, §200, Obs.

⁶⁸ Dri, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado” en: Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, Buenos Aires, 2000, 229-230.

⁶⁹ H., *PPD*, §243.

medios necesarios para reproducir su vida, propicia el surgimiento de una minoría rica que concentra en sus manos riquezas desproporcionadas:

La caída de una gran masa (*großen Masse*) por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia [...] lleva al surgimiento de una *plebe* (*Pöbels*), que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.⁷⁰

Hegel reconoce que la pobreza es un problema intrínseco a la configuración de la sociedad moderna, la cual continuamente ensaya distintas maneras de resolverlo, pero sin éxito: “la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas”.⁷¹ Hegel ha descubierto pues algo fundamental: que la modernidad es productora sistemática de pobres. Hoy en día que vivimos el problema de la pobreza de manera generalizada a todo lo largo y ancho del mundo, podemos ver que efectivamente en ningún otro sistema civilizatorio hubo tal producción de pobres como en éste.

Hegel muestra que la pobreza y la desigualdad son inherentes al desarrollo de la modernidad, es por ello que dentro de un sistema moderno y dentro de un marco categorial moderno no se visualiza una solución posible a estos problemas, y entonces la pobreza y la desigualdad se comprenden como algo necesario y conforme a la razón. Veamos cómo describe la aporía en la que se encuentra la sociedad moderna frente a éste problema:

Si se impusiera a la clase más rica (*reicheren Klasse*) la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos, hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad burguesa y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si, por el contrario, esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* (*Übermaße des Reichthums*) la sociedad burguesa *no es suficientemente rica* (*nicht reich genug ist*), es decir, no

⁷⁰ *Ibid.*, §244

⁷¹ *Ibidem*, Agr.

posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe (*Pöbels*).⁷²

Esta cita nos muestra que Hegel habría indicado la contradicción propia del capitalismo moderno que posteriormente desarrollaría ampliamente Marx en *El Capital* y la descubre porque –como veremos en la segunda parte–, capitalismo y modernidad avanzan juntos, el primero como sistema económico, y el segundo como el proyecto civilizatorio que le es pertinente, pues solamente en una realidad moderna (con su subjetividad *a doc*: sociedad fundada en individuos o sujetos autoreferentes) el capitalismo puede triunfar.

Hegel descubre la aporía que produce la sociedad moderna en el capitalismo, no puede remediar la pobreza que produce, porque una vez enfrentados los ricos y los pobres como extremos interdependientes de una unidad desigual, los ricos no pueden hacerse cargo de resolver la pobreza de los pobres sin contradecir el principio de la sociedad burguesa, en donde cada uno de los individuos vela por sus propios intereses y se realiza a sí mismo por medio del trabajo, pero por otro lado si se abrieran oportunidades de trabajo para los pobres de modo que la solución viniera por parte del trabajo de los pobres, entonces se produciría un desplome de la economía que sustenta todo el sistema, porque habría una sobreproducción que no podría ser consumida y que impactaría con la caída del nivel de vida del grueso de la población nuevamente. Hegel dice que lo que se manifiesta con esto es que en medio del exceso de riqueza, la sociedad burguesa no es suficientemente rica, pues no posee los bienes suficientes para impedir el exceso de pobreza, pero en realidad lo que sucede es que precisamente porque la sociedad burguesa se funda de principio a fin en la afirmación del sí mismo, entonces eso se traduce concretamente en que los individuos se conciben entre ellos como mediaciones de sus fines particulares.

El problema de la sociedad burguesa, y de la concepción moderna en general es precisamente que el principio de la auto-reflexividad de lo universal como afirmación del sí mismo sobre el que está fundada, produce en la vida práctica la desigualdad y la pobreza. En este sentido queremos señalar que la sociedad moderna nunca será lo suficientemente rica como para dejar de producir pobres, porque no es un problema cuantitativo de producción de riqueza, sino cualitativo, del contenido de la subjetividad moderna y del tipo de racionalidad que opera en su interior. Esto quiere decir que el problema

⁷² *Ibid.*, §245.

seguirá siendo irresoluble al interior de la modernidad, es decir, mientras se siga partiendo de sus mismos presupuestos.

Siguiendo la argumentación de Hegel tal parece que estas contradicciones son necesarias, son conforme a la razón, pero no cualquier razón sino conforme a la razón moderna, de aquí se puede ver que el hecho de que la razón moderna se haya independizado de la vida y se haya planteado como puramente lógica, la incapacita para hacer frente a los problemas concretos y reales de la reproducción de la vida porque la vida está fuera de su horizonte de comprensión. En ese sentido la razón moderna que Hegel expone no se diferencia de la razón instrumental o medio-fin, sino que se identifica con ella y le brinda precisamente una fundamentación. A eso se refiere cuando dice: “Lo que se ha dicho podría expresarse también diciendo que la razón es el obrar con arreglo a un fin”.⁷³ La vida aparece fuera del cálculo racional, aunque sus acciones y consecuencias “no sean externos al circuito natural de la vida humana”.⁷⁴

La razón moderna justifica con su necesidad lógica el sacrificio del individuo en virtud de la universalidad, pero también justifica la pobreza y la desigualdad como determinaciones necesarias de la razón, pero queremos dejar en claro que esto no lo decimos nosotros, esto lo dice Hegel. Lo que sí decimos nosotros es que la razón moderna resulta ser irracional desde el punto de vista de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, de aquí que consideramos necesario concebir otro concepto de razón, distinto del moderno, en esa búsqueda encontramos la enorme pertinencia de Marx.

5. La filosofía de Hegel como auto-comprensión del proyecto civilizatorio moderno

Por medio de este comienzo de la *Filosofía del derecho* puede apreciarse que el contenido del principio lógico desde el cual ha comenzado el despliegue de los conceptos del sistema de la ciencia, no constituye un comienzo absoluto, esto es, un comienzo sin presuposiciones, pues a la luz de los resultados es posible advertir que la modernidad constituye la presuposición siempre presente y el resultado que será afirmado como finalidad en su devenir. Esto

⁷³ Hegel, *Fenomenología*, p. 17.

⁷⁴ Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía (HEV)*, Proyecto Justicia y Vida, Bogotá, 2009, p. 484.

quiere decir que el sistema de la ciencia de Hegel constituye el despliegue del contenido de la subjetividad moderna y no el despliegue de la subjetividad sin más, pero entonces todos los conceptos del sistema debieran llevar siempre el calificativo de “moderno”, pues Hegel no estaría exponiendo el contenido de los conceptos “ser”, “sujeto”, “libertad”, “propiedad”, “Estado”, etc., sino el contenido de los conceptos “ser moderno”, “sujeto moderno”, “libertad moderna”, “propiedad moderna”, “Estado moderno”, etc. Lo anterior significa que la *Ciencia de la lógica* constituye la autofundamentación de la modernidad y la *Filosofía del derecho* la exposición del marco categorial de la filosofía social y política moderna.

La modernidad es el verdadero comienzo y principio del sistema de la ciencia de Hegel, lo que significa que aunque Hegel no tematiza nunca el comienzo fáctico de su filosofía, éste se le cuelga irremediabilmente y termina siendo el factor determinante en los contenidos que desarrollará a lo largo de todo su sistema. Con la formulación abstracta de la *Ciencia de la lógica* desaparece todo indicio de que el proyecto de la modernidad opera en cada uno de sus conceptos, pero también desaparece el hecho de que la modernidad surge en un lugar y en un momento de la historia, pues dentro del sistema de la ciencia sólo aparecerá como la finalidad o el *telos* que en el resultado se revela. La modernidad queda asentada en la filosofía de Hegel como algo que se justifica en sí y por sí, es decir, como lo universal por excelencia, lo racional, lo verdadero, lo absoluto. Para resumir diremos entonces que el sistema de la ciencia de Hegel es el sistema de la ciencia moderna. Hegel mismo nos autoriza a decir lo que estamos diciendo cuando escribe:

“La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos hijo de su tiempo; de la misma manera la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo”.⁷⁵

A la cita de Hegel habría que agregarle que no sólo somos hijos de nuestro tiempo, sino que también somos hijos de nuestro espacio cultural, social y geopolítico, lo que agrega una nueva dimensión al discurso hegeliano porque entonces la filosofía sería su tiempo y su espacio cultural, social y geopolítico aprehendido en pensamientos. Ante esta cita, afirmar que la filosofía de Hegel

⁷⁵ Hegel, *PF*, Prefacio, p. 61.

es la modernidad aprehendida en pensamientos parece bastante lógico y hasta aceptable, pero este hecho que ahora parece banal, constituye un olvido sistemático en la historia de la filosofía que no queremos dejar de señalar.

Para un europeo o moderno resulta cuasi natural partir de la filosofía hegeliana sin necesidad de hacer esta disquisición, pero para nosotros latinoamericanos, que no somos europeos, ni modernos en sentido estricto,⁷⁶ es una obligación tomar consciencia de que la filosofía hegeliana no constituye un comienzo genuino para toda filosofía y que incluso puede ser considerado un comienzo irracional desde el punto de vista de la reproducción de la vida. Ahora bien, es cierto que el europeo y el moderno pueden considerar por demás justificado comenzar desde Hegel, pero quisiéramos sembrarles una duda, por eso nos hacemos la pregunta: ¿el comienzo desde la *referencia abstracta a sí mismo* es el único comienzo posible de la ciencia?, ¿es acaso el comienzo más racional?, ¿desde qué tipo de racionalidad?

El sistema hegeliano de la ciencia ha sido sin lugar a dudas uno de los proyectos más importantes y ambiciosos en toda la historia de la filosofía y uno de los sistemas filosóficos más acabados de los últimos tiempos. Hegel pretendió dar razón de la realidad, pero una de las conclusiones que sacamos a partir de nuestro análisis es que la filosofía hegeliana, cumpliendo con sus objetivos, llevó a cabo una exposición de la realidad europea y moderna, no de la realidad sin más, sino de la realidad propia de su tiempo y de su espacio.

Nuestra situación es muy distinta, no sólo no somos modernos en sentido estricto, sino que gracias a la reconstrucción crítica de la historia sabemos que América Latina al igual que toda la periferia del mundo moderno ha sufrido desde hace cinco siglos las consecuencias negativas del proyecto de la modernidad, ese sufrimiento nos obliga a cuestionar la racionalidad de los principios sobre los que se funda dicho proyecto civilizatorio. Nuestro comienzo fáctico parte de la negatividad producida por la modernidad, una negatividad que abraza, ya no sólo a toda la periferia del mundo, sino ahora también a la vida del planeta entero que manifiesta día con día un franco deterioro gracias a la irracionalidad de la razón moderna que la ha vuelto objeto.

⁷⁶ No somos modernos en sentido estricto en tanto que nuestra subjetividad latinoamericana se ha constituido contradictoriamente desde la matriz de los pueblos originarios de nuestro continente y la matriz moderna dominante que arribó a nuestro territorio desde fines del siglo XV.

Esto significa que si pretendemos poner en cuestión la racionalidad de los principios de la modernidad no es por un afán científicista o por llevar a cabo un ejercicio de argumentación, el problema que nos lleva a reflexionar no es lógico, sino práctico, en ese sentido no es científico sino extra-científico. Es el sufrimiento, la muerte, la pobreza, la imposibilidad de la vida en la mayor parte del planeta la que nos lleva a reflexionar y a considerar que el principio sobre el cual se funda la modernidad es contrario a la racionalidad de la vida. La vida práctica es en última instancia quien exige respuestas de la ciencia. En este sentido afirmamos que el comienzo de la ciencia está más allá de la ciencia, es práctico, aun en el caso de Hegel, recordemos que Hegel se interesa en la fundamentación de la ciencia no por un mero prurito lógico, sino porque su reflexión práctica tenía que ser capaz de dar cuenta sobre la “verdad” de una “sociedad verdadera” en el contexto de una Alemania fragmentada.

El principio de la *referencia abstracta a sí mismo* (*abstrakte Beziehung auf sich selbst*) es la expresión abstracta de una experiencia propia de la modernidad: la experiencia del yo moderno que se afirma a sí mismo en todo y que constituye a lo otro como objeto. Hegel dice que el contenido del ser es la subjetividad, hasta aquí estamos con él, nuestro problema es el contenido de la subjetividad, por lo pronto intentaremos un nuevo camino de la mano de Marx, el camino que comienza con una subjetividad corporal viviente. Reflexionemos junto con Marx sobre cómo se puede fundar el principio de una ciencia crítica.

SEGUNDA PARTE

LA INVERSIÓN DE LA DIALÉCTICA DE HEGEL EN *EL CAPITAL* DE MARX

A partir de lo que hemos expuesto en la primera parte de nuestro trabajo sobre la dialéctica hegeliana, ahora nos proponemos mostrar las diferencias que ésta guarda con respecto al método de Marx. La idea central del presente apartado es ofrecer una interpretación sobre el significado de la inversión del método y la desmitificación de la dialéctica hegeliana que habría llevado a cabo Marx en *El Capital*.

El apartado anterior nos sirve de pie de base para comprender en profundidad la revolución metodológica de Marx. Estamos convencidos de que intentar comprender el método crítico de Marx sin antes haber trabajado a profundidad la lógica hegeliana constituye una empresa sin perspectivas de acierto. Es por ello que nos hemos tomado la tarea de detenernos primeramente en Hegel, autor que hemos expuesto más a detalle en nuestras dos tesis anteriores.

Queremos advertir que la comprensión de la estructura del pensamiento de Marx y su método constituye un mayor nivel de dificultad que la comprensión de la estructura del pensamiento de Hegel, ya que su obra supone, además de un manejo ágil de la dialéctica hegeliana, nuevos niveles de abstracción y de realidad, insospechados para Hegel. Esta complejidad nos exigirá comenzar a construir conceptos nuevos para poder expresar de manera más clara el alcance del método de Marx.

El tema de la inversión ha sido el centro de diversos trabajos e investigaciones del marxismo en el siglo XX. Nosotros intentaremos proponer una nueva vía de interpretación que toma como punto de partida las hipótesis de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert.

Desde ya queremos indicar que no nos proponemos de ninguna manera hacer una exposición completa sobre *El Capital* de Marx, ni siquiera del primer tomo, que fue lo que Marx publicó en vida. Hacerlo no sólo que nos exigiría presentar un trabajo muchísimo más detallado y muy voluminoso, sino que además tampoco es nuestro objetivo exponer en otras palabras, lo que Marx ya dijo. Lo que nos proponemos particularmente es mostrar de manera *representativa* cuál es la estructura del pensamiento crítico de Marx y avanzar en la determinación de su método, ¿para qué? para apropiarnos de las herramientas metodológicas que desarrolló en *El Capital*, de manera que dichas herramientas puedan ser de utilidad para el pensamiento crítico actual. Consideramos que el método de Marx constituye

una de las aportaciones más importantes para desarrollar investigaciones sociales desde una perspectiva crítica. Nuestro objetivo es contribuir a que se comprenda en qué consistió la criticidad del pensamiento de Marx, de manera que hoy en día puedan seguir desarrollándose, en esta perspectiva, investigaciones que abonen el camino para la transformación de la realidad contemporánea.

Introducción a la problemática: *¿Cuál debe ser el comienzo de una ciencia crítica?*

Como ya lo hemos indicado Hegel da inicio a la *Ciencia de la lógica* con la pregunta “¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”. La pregunta que nos hacemos ahora en este apartado ha cambiado sustancialmente con respecto a la formulación de Hegel, el cambio responde a una razón muy precisa. A diferencia de Hegel, Marx no toma la modernidad como punto de partida, su acercamiento a la modernidad es crítico y no de justificación, de ahí que él mismo anuncie en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* que el objetivo último de su obra es “sacar a la luz la *ley económica* que rige el movimiento de la *sociedad moderna*”. Esto es, Marx pretende explicitar cuáles son las condiciones económicas que están detrás de la sociedad moderna, esto significa exponer en qué consiste el modo de producción capitalista, a partir del cual se ha producido y se reproduce el modo de ser de la sociedad moderna.

Marx no se centra de manera inmediata en la sociedad moderna, sino de manera mediada, a través del modo de producción capitalista que reproduce la vida de la sociedad moderna, porque para Marx la sociedad moderna es producto de condiciones materiales y económicas muy precisas que se han dado en el capitalismo y que pueden ser, además de explicadas, transformadas. Esto quiere decir que para Marx, a diferencia de Hegel, la modernidad no es un momento necesario de la realización humana, sino que es un producto histórico que puede explicarse desde el análisis del modo de producción capitalista. En este punto queremos aclarar algo fundamental que nos servirá de base a lo largo de toda nuestra exposición posterior: la relación entre capitalismo, modernidad y sociedad moderna. El capitalismo es un modo de producción que tiene como objetivo único fundamental aumentar la tasa de ganancia; sin embargo, para poder cumplir dicho objetivo ha necesitado producir ciertas condiciones, tanto objetivas como subjetivas, ha necesitado producir por ejemplo, instituciones y leyes, pero también una ciencia (natural y social) que lo respalde y le facilite conocimientos precisos para lograr sus fines, una moral que justifique sus actos, un tipo de ser humano que piense y actúe de acuerdo a sus principios, etc., etc. Esto es, el capitalismo para reproducirse necesitó producir un proyecto civilizatorio completo que se ha cristalizado objetiva y subjetivamente en una *realidad a doc*. Dicho proyecto civilizatorio es lo que llamamos modernidad. La sociedad

moderna constituye el tipo de agrupación humana que ha producido el capitalismo como la más pertinente para su proyecto, de ahí se puede entender la correspondencia que existe entre el proceso de modernización que avanza a la par de la expansión del capitalismo a nivel mundial. La modernidad establece todas las condiciones necesarias (subjetivas y objetivas) para el despliegue ilimitado del capitalismo.

Pero volvamos a nuestra comparación, a diferencia de Hegel, el concepto de ciencia supuesto en la investigación de Marx es crítico, pues no se limita a explicar o justificar, sino que tiene el objetivo también de señalar el rumbo en el que se puede avanzar en la construcción de una realidad nueva. Nuestra pregunta por el comienzo de la ciencia crítica se refiere al intento de Marx de desarrollar un concepto de ciencia, desde su comienzo, no solamente distinto del de Hegel, sino esencialmente crítico de la realidad y de la lógica que Hegel había justificado. Tal y como veremos a lo largo de esta segunda parte, la crítica de Marx no constituye una crítica dirigida particularmente a Hegel como autor, sino a lo que éste representa en el marco de la fundamentación de la realidad y de la ciencia modernas que ya por entonces desplegaban su expansión por todo el mundo y mostraban claramente la destrucción que producían en el circuito natural de la reproducción de la vida, tanto humana como de la naturaleza. Este es un punto muy importante y que es necesario tomar en cuenta a la hora de reflexionar sobre la ciencia crítica que Marx desarrolla: la Europa de Marx no es la misma que la de Hegel. 60 años después de la muerte de Hegel los efectos negativos del capitalismo comenzaban a despintar la promesa utópica de un mundo mejor con la aparición masiva de pobres y desempleados. La pérdida de esperanza en el sistema capitalista se tradujo en una serie de levantamientos populares en Europa que no dieron tregua durante toda la vida de Marx y encendieron en el imaginario popular la idea de un mundo nuevo. El optimismo capitalista de la época hegeliana había desaparecido, por lo que el comienzo fáctico de la ciencia de Marx era otro completamente distinto.

La crítica de Marx es crítica de la realidad moderna que produce el capitalismo y que queda justificada por la lógica de Hegel, en ese sentido se propone mostrar la inversión que llevó a cabo Hegel para ponerse al servicio de un modo de producción y de un proyecto que en lugar de producir y reproducir la vida, la destruye. Ahora bien, Marx no escribe una *Ciencia de la lógica crítica* y tampoco considera necesario hacerlo para invertir la dialéctica hegeliana. Esto no quiere decir que Marx no tuviese inquietudes metodológicas o que hubiese desdeñado sin más el esfuerzo lógico hegeliano;

por el contrario, sus cuadernos, escritos⁷⁷ y cartas muestran precisamente que siempre le obsesionó el tema y reconoció el valor del método hegeliano. Su interés en la materia fue tal que incluso está documentado que en una época tuvo el plan de escribir una lógica crítica,⁷⁸ cosa que finalmente nunca realizó al darse cuenta de la verdadera significación del problema. Para oponerse al método de Hegel, Marx escribe una obra crítica de economía política y queremos subrayar el hecho porque el tratamiento que le da a la cuestión del método en *El Capital* es precisamente un testimonio fiel de aquello que Marx quería decir cuando afirmaba que en Hegel la dialéctica estaba puesta al revés y que era necesario darla vuelta:

“Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana (*Hegel'schen Dialektik*) (...) La mistificación (*Mystifikation*) que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. *En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística*”.⁷⁹

En la exposición del sistema de la ciencia, Hegel sostiene la idea de que la realidad socio-política se desarrolla desde un espíritu lógico, en este sentido la “razón” constituye el principio fundante desde el cual todo se despliega, es por ello que la *Ciencia de la lógica* se erige como el comienzo indiscutible desde un punto de vista lógico e incluso metafísico.⁸⁰ Para Marx por el contrario, no es la idea, la lógica, la razón o la subjetividad la que produce la realidad socio-política, sino que “el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.⁸¹ En este

⁷⁷ El famoso texto que se presume como la Introducción de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858) nunca fue publicado en vida de Marx, esto quiere decir, que él no lo consideraba fundamental, ni satisfactorio. Es curioso que, no obstante la actitud que el propio Marx tomó ante dicho escrito, el marxismo no se viera persuadido de tomarlo como bandera y más aún como expresión máxima del método dialéctico que empleaba Marx en sus investigaciones.

⁷⁸ Cf. Blumenberg, *Marx*, Salvat Editores, Barcelona, 1984, p. 49

⁷⁹ “*Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken*”. Marx, *El Capital*, Tomo I/Vol. 1, Editorial Siglo XXI, México, p. 20; MEGA, p. 709/16-17 y 24-29.

⁸⁰ Cf. Hegel, *CL*, p. 47.

⁸¹ “*Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt*.” Marx, Contribución a la crítica de la economía política, Siglo XXI, pp. 4-5.

sentido, es el modo de producción que reproduce la vida del ser humano concreto⁸² el que produce la idea, la lógica o la subjetividad como auto-comprensión de la realidad humana concreta que le dio origen. Pero en nuestra opinión, la inversión que habría llevado a cabo Marx, no consiste solamente en señalar este evidente cambio de perspectiva, sino que la cuestión es mucho más profunda.

Marx advierte que la dialéctica invertida de Hegel es fruto de la realidad moderna que le dio origen. Lo que significa que no solamente la lógica moderna está invertida, sino que *la realidad moderna misma es una realidad invertida*:⁸³ Dicho en otras palabras, la inversión está ya presente en el modo de producción que reproduce la vida moderna, de manera que dicha inversión reproduce en el ámbito del pensamiento una dialéctica invertida como auto-comprensión de la realidad (invertida) de la modernidad. Iremos explicando poco a poco esta idea, que aunque hemos expresado de modo preciso, puede resultar confusa en una primera lectura.

Parece ser que Marx se da cuenta de que intentar resolver el problema escribiendo una nueva lógica implicaría una recaída en la lógica de la modernidad porque no es el pensamiento el que produce la realidad humana (como pretende la modernidad y, en consecuencia, Hegel), sino al contrario, es el modo en el que el ser humano reproduce su vida, el que produce el pensamiento pertinente como auto-comprensión de su realidad concreta. Esto quiere decir que el problema en última instancia *no comienza siendo lógico*, sino que comienza en la realidad del modo de producción y reproducción de la vida humana, y por ello la cuestión no puede solucionarse en el ámbito

⁸² Hablamos de “modo de producción que reproduce la vida del ser humano concreto” y no solamente “modo de producción” para enfatizar el hecho de que el modo de producción no se encarga únicamente de la reproducción de las necesidades biológicas que tiene la especie humana, como podría ser: comer, beber, vestirse, refugiarse, etc., sino que reproduce específicamente el modo cultural-humano-práctico-concreto de reproducir su vida. Porque no comemos o bebemos como animales para colmar el apetito fisiológico, sino que lo hacemos siempre culturalmente, y cuando el comer y el beber no pueden satisfacerse de modo cultural, sino sólo fisiológicamente o “animalmente” entonces el ser humano no se satisface como humano y queda insatisfecho. El modo de producción conlleva siempre la reproducción de un modo de vida del ser humano.

⁸³ A esto se refiere Hinkelammert cuando dice “El mundo, no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. El mundo está al revés, hay que poner este mundo al revés, para que no sea un mundo al revés. La crítica de la economía política desemboca en eso”. Hinkelammert, “La reflexión trascendental. El límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología”, en: Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, p. 321.

puramente lógico, apelando a una nueva lógica, aunque ésta se precie de ser crítica, porque para Marx la crítica no comienza en el pensamiento, sino que la crítica en sentido radical debe surgir en el modo de producción que reproduce la vida. Cuando la vida de la mayor parte de la humanidad no puede reproducirse, entonces surge la verdadera crítica. De ahí que Marx haya optado por mostrar en *El Capital* que *la inversión de la dialéctica tiene su raíz en el modo de producción con el cual se reproduce la vida moderna: el modo de producción capitalista*. Esto quiere decir que antes de la inversión de la dialéctica, lo que está invertido es la realidad del modo de producción capitalista que reproduce la vida moderna, y esta realidad invertida, propia del modo de producción capitalista, produce como su propia autocomprensión una dialéctica invertida para justificarse y desarrollarse.

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

Marx logra captar la inversión porque es capaz de entrever más allá de la realidad del modo de producción capitalista. Esto es, Marx no parte a priori de la realidad del modo de producción capitalista, de haberlo hecho se hubiera quedado atrapado al interior de éste, como de hecho les sucedió a muchos economistas e incluso a filósofos como Hegel. Marx se da cuenta de que el capitalismo, no solamente es un producto histórico,⁸⁴ sino que constituye un modo de producción que al reproducir la vida moderna, destruye la vida humana y de la naturaleza.⁸⁵ Esto le sugiere a Marx que *el*

⁸⁴ A este respecto nos dice Marx: El capital “surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre (freien Arbeiter)* como vendedor de su fuerza de trabajo (*als Verkäufer seiner Arbeitskraft*), y esta condición histórica entraña una historia universal (*Weltgeschichte*). El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva época en el proceso de la producción social”. Marx, *El Capital*, Siglo XXI, p. 207; *Das Kapital*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag Berlin, 1987, p. 186, líneas 7-12. De aquí en adelante citaremos siempre primero la edición en español de Siglo XXI, seguida de la edición alemana del MEGA, indicando página y línea.

⁸⁵ “Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción (*jeder gesellschaftliche Produktionproceß*) es al propio tiempo *proceso de reproducción (Reproduktionproceß)*”.

circuito natural de la reproducción de la vida humana—en palabras de Hinkelammert—⁸⁶ no es compatible con el modo de producción capitalista, sino que más bien se le contrapone como la realidad puesta de pie o no invertida que habría que recuperar.

A reserva de que expondremos la idea más detenidamente a lo largo de toda esta segunda parte, queremos indicar que Marx descubre que más allá de la realidad del capitalismo, hay otra realidad, *la realidad de la vida real*⁸⁷ — como la llama Hinkelammert—, esto es, la realidad de la reproducción de la vida humana en relación con la naturaleza, misma que el modo de producción capitalista se empeña en encubrir, negar y desestimar, y que sin embargo constituye el sustrato sobre el cual el modo de producción capitalista se desarrolla, extrayendo de él todo el valor que hace circular como si fuese su propia producción. En este sentido se podría decir que la realidad que produce el modo de producción capitalista es una *realidad aparente*⁸⁸ porque

Marx, *El Capital*, p. 695; MEGA, p. 523/5-8. A lo largo de nuestra exposición iremos mostrando que la reproducción de la vida moderna no solamente produce la destrucción de la vida humana y de la naturaleza, sino que esa destrucción constituye su contenido más íntimo, pues reproducir la vida moderna supone precisamente que los dueños de los medios de producción, hoy en día el 1% de la humanidad, conviertan en su propia mediación al 99% población y a la naturaleza en su conjunto. Esta situación resulta insostenible a largo plazo y rápidamente nos acercamos al momento crítico.

⁸⁶ Este circuito natural de la vida humana no debe ser comprendido “como un modelo utópico a seguir (una economía circular perfectamente autoreproductiva) sino como un referente teórico para analizar las condiciones que hacen posible la vida humana misma (condiciones de posibilidad)”. Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Proyecto, Justicia y Vida, Bogotá, 2009, nota 8, p. 63.

⁸⁷ Llamaremos realidad de la vida real a la realidad propia del circuito natural de la reproducción de la vida o al “metabolismo” que se establece entre el ser humano, en cuanto ser natural (o sea, parte de la Naturaleza), y su naturaleza exterior o circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla (medio ambiente).

⁸⁸ Llamaremos “realidad aparente” a la realidad práctica que ha producido el capitalismo como racionalización de las apariencias. La apariencia no es necesariamente un engaño, como dice Hinkelammert, “el sol se levanta en la mañana y se pone por la tarde. Luego, aparentemente el Sol se mueve alrededor de nuestro planeta. Esta experiencia no es un engaño, representa objetivamente el mundo tal y como se nos aparece. Todos los días lo experimentamos. La racionalización simple y lineal de esta experiencia nos lleva a pensar que el Sol gira alrededor de la Tierra, siendo esta el centro fijo del universo. Esta conclusión es un engaño y no resiste un análisis más profundo”. Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida*, p. 686. El capitalismo ha producido toda una realidad práctica fundada en racionalizaciones engañosas que tienen efectos negativos objetivos en la realidad de la vida real. En este sentido la realidad aparente no es una pura apariencia ni una realidad insustancial sino objetiva.

no tiene consistencia propia aunque sea objetiva, no se funda en sí misma, ni se sostiene desde sí misma; su existencia depende del valor que succiona de la realidad de la vida real. Marx no habla de “realidad aparente”, sin embargo nosotros utilizaremos este término para referirnos a la realidad que produce el modo de producción capitalista. Hablamos de “realidad aparente” y no solamente de “apariencia” para poner de relieve que el capitalismo ha sobrepuesto todo un sistema coherente y acabado de relaciones y fenómenos que no sólo tienen efectivamente un impacto directo en nuestras vidas, sino que nos circunda y nos atraviesa hasta el extremo que lo hemos adoptado como nuestra realidad cotidiana sin darnos cuenta, y más aún, como la única realidad posible

A partir de lo dicho podemos distinguir dos modos de hacer ciencia: la ciencia moderna y la ciencia crítica. La ciencia moderna es una mediación a través de la cual la realidad de la vida moderna vuelve la vista sobre sí para autocomprenderse, autofundamentarse, justificarse⁸⁹ y desarrollarse como tal. A diferencia de ésta, la ciencia crítica que Marx desarrolla no está comprometida con un determinado sistema civilizatorio, sino que está comprometida con la realidad de la reproducción de la vida humana en relación con la naturaleza, éste es el principio desde el cual se desarrolla y desde el cual evalúa tanto la *realidad aparente producida* por el capitalismo, como las teorías de la economía política capitalista.

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

La ciencia crítica de Marx es crítica de la realidad producida por el capitalismo, de la economía clásica que la justifica, de la dialéctica hegeliana que la fundamenta, del modelo ideal que lo guía y del carácter encubridor y fetichista de su proyecto que niega la realidad de la vida real como la

⁸⁹ Y entonces se entiende perfectamente lo que dice Marx: “En su forma mistificada (*mystifizierten Form*), la dialéctica (*Dialektik*) estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente (*das Bestehende*)”. Marx, *El Capital*, p. 20; MEGA, p. 709/30-31.

verdadera *fuerza*⁹⁰ de la que mana toda posible construcción histórica, incluso la misma modernidad. Desde la interpretación que estamos haciendo de la obra de Marx, la ciencia crítica debe comenzar, ya no con un principio lógico, sino haciéndose cargo de las condiciones de posibilidad de la vida humana para contribuir a la reproducción de la realidad de la vida real y des-encubrir el carácter fetichista de la ciencia moderna, de las teorías, del modo de producción capitalista y de la realidad aparente que niega o impide la reproducción de la realidad de la vida real; poco a poco iremos mostrando lo que esto significa.

1. Del comienzo de *El Capital*

Veamos de una vez cómo comienza *El Capital*:

“La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista (*kapitalistische Produktionsweise*) aparece (*erscheint*) como un “enorme cúmulo de mercancías” (*ungeheure Waarensammlung*), y la mercancía individual como la forma elemental (*Elementarform*) de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia (*beginnt*) con el análisis de la mercancía (*Analyse der Waare*)”.⁹¹

Este comienzo nos indica varias cuestiones.⁹² En primer lugar nos dice que la riqueza de las sociedades capitalistas *aparece* como un enorme cúmulo de mercancías, no nos dice que la riqueza de las sociedades capitalistas *sea* un enorme cúmulo de mercancías, sino solamente que *aparece* de ese modo.

⁹⁰ Dussel muestra que en Marx el concepto *fuerza*, *Quelle* en alemán, constituye una clave fundamental para comprender la estructura de su pensamiento, ya que en *El Capital*, Marx utiliza la palabra *fuerza* en oposición a *fundamento*, *Grund* en alemán, para indicar que el plusvalor que circula en el capital es creación desde la propia subjetividad del ser humano y que por lo tanto no está *fundado* en el capital, sino que es creado en la exterioridad del capital, en un ámbito trans-ontológico. Ver Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007, pp. 215-223; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988, pp.62-65; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 334-384; *et. passim*. Volveremos sobre este tema más adelante.

⁹¹ Marx, *El Capital*, p. 43; p. 69/9-12.

⁹² Michael Heinrich analiza algunas de las cuestiones que aquí presentamos. Cf. Heinrich, Michael, *Wie das Marxsche Kapital lesen?* Schmetterling Verlag, Stuttgart 2008.

“Aparecer” y “ser” no son lo mismo y las palabras que utiliza Marx son muy precisas y deben tomarse muy en serio. “Aparecer” tiene que ver con el modo de presentarse, mientras que “ser” indica directamente la constitución de algo, su contenido o cualidad. Es necesario subrayar que la palabra alemana *erscheint* que en español se traduce como “aparecer” no tiene una connotación negativa de engaño, sino que simplemente hace alusión al carácter fenoménico. Esto nos indica que Marx comienza su exposición a partir de un *fenómeno* en particular, y desde ahí comenzará a remontarse a lo que está contenido en dicho fenómeno para reconstruir las relaciones que constituyen el modo de producción capitalista.

En segundo lugar queremos destacar que en el párrafo citado, Marx especifica que *en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista* su riqueza aparece como un enorme cúmulo de mercancías. Es decir, no en toda sociedad posible su riqueza aparece de esta manera, sino particularmente en aquella en la que domina el modo de producción capitalista. Porque puede haber efectivamente sociedades en las que no domine este modo de producción o en las que ni siquiera exista, de manera que su riqueza puede bien aparecer de distinta forma. Marx no considera el capitalismo como el único horizonte posible de realidad económica y critica severamente a los teóricos de la economía que han partido de la economía capitalista como si ésta fuese algo natural y universal de por sí, y no como una realidad histórica que ha surgido y se ha desarrollado a partir de un cierto contexto histórico y horizonte cultural.

En tercer lugar Marx nos dice que su investigación se inicia con un *análisis*. ¿Qué quiere decir análisis? ¿Y por qué Marx decide comenzar con un análisis? El análisis supone establecer una relación cognitiva sujeto-objeto, en la que el sujeto como conciencia es activo con respecto al objeto de conocimiento, que es puramente pasivo. El sujeto descompone cognitivamente al objeto en sus partes más fundamentales para comprender cómo funciona y cuál es su estructura. Retomando la interpretación que ha desarrollado Juan José Bautista a este respecto⁹³ quisiéramos recordar que en

⁹³ “Distinguimos el análisis, de la reflexión y del pensar en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse* y *El Capital*. En el análisis o plano de la conciencia, el sujeto cuando pregunta o investiga por algo siempre se pone en relación a objetos que tiene delante, siempre cree que el sujeto es algo diferente al objeto y que si hay alguna relación es gracias a la acción del sujeto, porque el objeto por principio es pasivo. Por eso lo propio del análisis y la conciencia es la relación sujeto-objeto. En cambio en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante todo como si todo lo que existe fuera de sí

la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el *análisis* constituye el nivel más elemental en el desarrollo del conocimiento, dicho nivel no devela todavía la verdad del objeto, precisamente porque el objeto es concebido al margen de la realidad, como si éste fuese un ente aislado que se comprende por sí mismo y que puede dar cuenta de su verdad por sí mismo. Hegel muestra que para descubrir la verdad del objeto es necesario trascender el mero análisis y avanzar a la *reflexión* porque el objeto como tal no se explica a sí mismo desde sí mismo, el sujeto entonces reflexiona acerca de la relación que existe entre el sujeto y el objeto, y de ese modo descubre que no hay objetos aislados, como le aparecía en un primer momento, sino que los objetos expresan relaciones intersubjetivas. A través de la reflexión, el sujeto se descubre a sí mismo en relación a otros sujetos y por esa vía transforma su manera de relacionarse cognitivamente con su entorno, ya no se concibe como un sujeto frente a un objeto, sino como un sujeto inmerso en relaciones intersubjetivas. Pero el desarrollo del conocimiento descrito en la *Fenomenología del espíritu* no se queda ahí, sino que más allá de la *reflexión* de la conciencia que ha devenido autoconciencia, el sujeto puede elevarse al *pensar* por medio de la razón. Este pasaje se concreta cuando el sujeto es capaz de comprender que el verdadero conocimiento consiste en poder reconstruir lógicamente las relaciones intersubjetivas que constituyen objetivamente la realidad. Sólo de ese modo la verdad de los objetos particulares puede revelarse, en tanto que el contenido del objeto se manifiesta en su relación con la realidad toda.

La investigación de Marx comienza ciertamente con un *análisis*, pero como veremos, rápidamente transita a la *reflexión*, haciendo ver las relaciones intersubjetivas presentes en los objetos, y más adelante lo veremos también avanzar al ámbito del *pensar* mostrando el contenido del objeto en su relación

fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto, siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos siempre en relación. En este sentido es que ahora el sujeto se descubre a sí mismo como parte del problema, o sino como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto no está ni fuera, ni más allá del problema, sino que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto. En cambio en el ámbito de lo que se llama razón, lo propio de ella es el pensar, que es cuando la conciencia descubre no sólo que detrás de todo están siempre los sujetos, sino que todo en última instancia está en relación, aunque a primera vista no lo parezca. Solo cuando descubre esto la conciencia está en condiciones de arribar a lo que se llama ciencia (*Wissenschaft*). Bautista, *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida*, Ed., La Paz, 2012.

con la realidad aparente y con la realidad de la vida real. La estrategia expositiva sigue este orden en *El Capital* precisamente para mostrar a cualquier persona que el aparecer de los objetos esconde una realidad más compleja y profunda de lo que en un principio se muestra y que es posible elevar la propia conciencia, *pero no para hacer “ciencia” en el sentido de Hegel* —o más precisamente ciencia moderna—, y justificar el ser de la realidad moderna, sino para hacer ciencia crítica y mostrar que la realidad moderna oculta todavía una realidad más profunda, a partir de la cual es posible transformar la realidad aparente de la modernidad.

En cuarto lugar, Marx anuncia que comenzará su análisis del modo de producción capitalista con la *mercancía*, en tanto que ésta aparece como la forma elemental de la riqueza capitalista. En sentido estricto, su anuncio no constituye una razón fundamentada de que sea necesario comenzar por ahí, la pregunta obvia sería por qué no comenzar con el dinero en lugar de con la mercancía, y la respuesta más inmediata es que el dinero es de hecho una mercancía. Es posible que en este punto Marx tuviese muy en cuenta el orden de los conceptos de la lógica hegeliana, en particular la Doctrina del ser, en donde Hegel muestra que en sentido lógico la cualidad precede a la cantidad, de manera que el dinero en tanto que es una determinación cuantitativa, está precedido lógicamente por una determinación cualitativa o de contenido, tal como lo es la mercancía. Marx no siente la necesidad de dar mayores razones al respecto, se limita a comenzar sabiendo que en el desarrollo de la exposición se verá la eficacia lógica y pedagógica de este comienzo porque la mercancía es justamente presupuesto del capital y por ello, para exponer lo que es el capital, es necesario entender cuál es el contenido de la mercancía, pero también la mercancía será un producto del capital, como “mercancía capitalista”, de modo que la mercancía aparecerá tanto al principio como al final del proceso de producción del capital.

Desde agosto del 1857 hasta mayo del 1858 en que Marx trabajaba en los cuadernos que ahora conocemos como *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, la pregunta de cómo comenzar la exposición sistemática de su investigación se instala como una de sus preocupaciones centrales. A medida que avanza en su trabajo, la estructura del capital como modo de producción va cobrando mayor claridad, pero Marx se da cuenta de que el modo de exposición todavía es problemático y poco claro. Por entonces coquetea con la categoría de “valor” como punto de partida desde el cual puede comenzar su exposición, sus dudas al respecto son precisamente una muestra de que por entonces la filosofía de Hegel ejercía una influencia demasiado fuerte

sobre su propio razonamiento, pues el valor, constituye una categoría *abstracta* y *simple*, características dignas de ser consideradas a la hora de establecer un comienzo para la ciencia económica desde una lectura hegeliana.

Ahora bien, es precisamente en el intento de exponer el contenido de la categoría de valor que Marx se da cuenta de que el valor como tal constituye el contenido de una categoría *concreta* y *simple*: la mercancía. El modo tan abrupto en el que Marx interrumpe la redacción de los *Grundrisse* después de este descubrimiento, nos permiten suponer el gran impacto que le causó haber encontrado un comienzo tan adecuado y crítico para su obra.

Queremos llamar la atención de que la decisión de Marx de tomar la categoría de la “mercancía” como el comienzo de su exposición constituye claramente un distanciamiento de Hegel. En nuestra interpretación su reflexión en *El Capital* no avanza de lo abstracto a lo concreto como Hegel, o como él mismo habría sugerido en aquella introducción⁹⁴ que nunca publicó –y que paradójicamente hoy en día ha pasado como el texto oficial sobre el método de Marx–, sino que avanza de lo concreto simple a lo concreto complejo. Avanzar de lo abstracto a lo concreto hubiese significado justamente comenzar por el valor, que es una categoría abstracta y simple y no por la mercancía, que es una categoría concreta, aunque simple.

Tan solo unos meses después, en agosto de 1858 Marx reinicia su labor y se dispone a escribir *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, misma que concluye tan sólo 5 meses después, en enero de 1859. Esta vez toma la mercancía como el comienzo de su exposición, inaugurando de manera definitiva el modo de introducir su investigación sobre el modo de producción capitalista. Años más tarde en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Marx escribe al respecto:

“Ciertamente, el modo de exposición (*Darstellungsweise*) debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación (*Forschungsweise*). La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar (*analysieren*) sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real (*wirkliche Bewegung*). Si esto se logra y se llega a *reflejar idealmente la vida de ese objeto* (*spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider*), es posible que al

⁹⁴ El texto que hoy en día pasa como la introducción de los *Grundrisse* Marx lo comenzó a redactar en un cuaderno (M) el 23 de agosto de 1857 y dejó de trabajar en él a mitad de septiembre del mismo año.

observador le parezca estar ante una construcción apriorística (*Konstruktion a priori*)”.⁹⁵

Los 10 años que transcurren entre 1857, cuando inicia la redacción de los *Grundrisse*, y 1867, cuando concluye el *Hauptmanuskript*,⁹⁶ son los años que Marx se dedicó por entero a la investigación de su objeto. Durante ese tiempo desarrolló los contenidos que poco después comenzaría a ordenar como exposición lógica en el primer Tomo de *El Capital*, cristalización de su proyecto. En el caso de Marx tenemos acceso, como en muy pocos casos en la historia científica, tanto a los textos y cuadernos en donde fue desarrollando paso a paso su investigación, como a las versiones definitivas que elaboró para presentar al público.

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

Hinkelammert nos llama la atención sobre el uso que hace Marx de la palabra *widerspiegeln* “que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere “espejar”.”⁹⁷ El reflejo de la realidad no es la realidad, sino que es una imagen proyectada desde un espejo. En ese sentido la ciencia, para Marx, aspira a convertirse en un espejo que logre proyectar un reflejo de lo real, pero no se confunde con lo real, aunque busque “exponer adecuadamente el movimiento de lo real”, como él mismo lo dice. Marx tiene muy claro que lo que él está haciendo con su exposición es mostrar ni más ni menos que un

⁹⁵ Marx, *El Capital*, Epílogo a la segunda edición, Siglo XXI, p. 19; MEGA, p. 709/3-9.

⁹⁶ El *Hauptmanuskript* o manuscrito principal, es el manuscrito que recoge los materiales de la única vez que Marx realizó una redacción completa del proyecto de *El Capital*, tomos 1, 2 y 3, escritos de su puño y letra entre 1863 y 1867. De la totalidad del manuscrito se conserva el segundo y tercer tomo íntegros y el capítulo 6 inédito del primer tomo; Dussel ha sugerido que posiblemente a medida que Marx avanzaba en la redacción del tomo 1 definitivo para la edición de 1867, fuese destruyendo la parte del manuscrito que le correspondía, ya que para él sólo constituía un simple borrador para ser retrabajado. En la edición del Proyecto *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA) el *Hauptmanuskript* se encuentra en la segunda sección, Tomo 4, dividido en 3 volúmenes.

⁹⁷ Hinkelammert, “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”, en: *La maldición que pesa sobre la ley, op. cit.*, p. 278.

reflejo. Esta sencilla afirmación marca, sin embargo, una enorme diferencia con Hegel, quien concibe a la ciencia como el momento cumbre de realización de lo real, en tanto que a través de ella el espíritu se reconoce, se engendra y se goza.⁹⁸ Para Marx no habría entonces una identidad entre lo real y lo racional, como plantea Hegel. Lo racional es un *reflejo* de lo real, pero lo real está siempre más allá de la razón, en tanto que la razón no logra aprehenderla como realidad, sino sólo reflejarla en el pensamiento.⁹⁹ La figura del espejo nos ayuda a comprender esta relación. Si nos miramos frente a un espejo, encontraremos nuestra *imagen* reflejada, no encontraremos en el espejo nuestra realidad aprehendida como realidad, sino solamente reproducida como *imagen*. “Imagen de la realidad” y “realidad” no son lo mismo. Pero además, esa imagen que vemos sólo nos muestra un ángulo de nuestra apariencia, claro que podemos cambiar de posición y contemplar distintos ángulos, pero la imagen reflejada nunca nos revelará en su totalidad lo que es la realidad de lo reflejado, sino que siempre esconderá ámbitos de la realidad que quedarán como puntos ciegos; cambiar de posición nos permitirá tener otros reflejos de la realidad, pero otra vez nos encontraremos ante nuevos puntos ciegos.

Ahora bien, aquello que Marx se propone es reflejar *idealmente* la vida del objeto, y su objeto es el modo de producción capitalista. Esta formulación nos recuerda muy de cerca la filosofía de Hegel. Centrémonos en el

⁹⁸ Cf. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, §577.

⁹⁹ En este aspecto coincidiría con la posición de Rosenzweig que ya mencionamos anteriormente en el sentido de que el sistema de la ciencia hegeliano pareciera mostrar, no ya que la realidad sea en sí misma racional y que el pensar puede acceder al Todo, sino más bien que “el pensar no puede ir más allá de ponerse patentemente a sí mismo”. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 46. Hinkelammert por su parte señala lo siguiente: “La realidad trasciende la experiencia y la empíria (relación teórica que el ser humano entabla con la realidad) del observador, pero como éste aspira a la totalidad de la realidad, no lo puede hacer sino recurriendo a conceptos universales. Estos trascienden la experiencia en el sentido de los casos observables, porque con anterioridad la realidad trasciende a la experiencia. De esta manera, la trascendencia de los conceptos universales corresponde a una trascendencia anterior de la realidad; la trascendencia de los conceptos universales en relación a la experiencia designa la trascendencia de la realidad en relación a ella. Luego, la realidad trasciende a la experiencia y los conceptos universales son instrumentos de búsqueda de esta realidad trascendente. [...] Así pues, es la limitación del sujeto cognoscente la que obliga a recurrir a conceptos universales. [...] O, diciendo lo mismo con palabras de Marx: si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia”. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p. 233-234. Y más adelante concluye: “lo que trasciende en última instancia, es la realidad y no el pensamiento”. *Ibid.*, p. 235.

significado de la palabra “ideal” y recordemos lo que ya decíamos en la primera parte de nuestro trabajo a propósito de la idea en Hegel. La pregunta por el contenido del ser encuentra finalmente su respuesta en la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, en la Doctrina del concepto, cuando Hegel afirma: el ser “es sólo lo que es Idea”.¹⁰⁰ Esto significa que todo lo que *es*, *es* precisamente porque tiene una *razón de ser* que constituye su objetividad determinada; esa razón de ser, en tanto que está puesta en el objeto, es lo que Hegel llama la Idea, y es el dinamismo que funda el existir de los objetos y que les imprime su finalidad y su sentido o propósito. Podemos decir entonces que el *ser* de todo objeto es la *subjetividad* que lo anima por dentro, es el proceso por el cual ha llegado a ser lo que es y que ahora está puesto en la objetividad del objeto. Esa Idea o subjetividad no aparece ante los ojos, pues no es un fenómeno, sino que hay que descubrirla por medio de la razón, reconstruyendo las relaciones que determinan por dentro el ser del objeto.¹⁰¹

A partir de lo dicho aparece más claro aquello que Marx está diciendo cuando se propone reflejar idealmente la vida del modo de producción capitalista. De lo que se trata es de reflejar en el ámbito del pensamiento el contenido de la subjetividad presente en el modo de producción capitalista o el contenido de la Idea presente en la vida del modo de producción capitalista. Esto quiere decir que Marx quiere exponer cuál es la *lógica del capitalismo*, cuáles son los principios desde los cuales se desenvuelve, qué tipo de vida produce este modo de producción, que tipo de relaciones prácticas entre las personas reproduce, hacia dónde tiende o se encamina, cuáles son sus metas, sus aspiraciones y su modelo ideal, cómo funciona y se desarrolla el capitalismo o, dicho de otro modo, cómo se objetiva esta subjetividad, cómo se realiza o determina en la realidad su idealidad. Reflejar idealmente la vida del modo de producción capitalista supone avanzar, como ya hemos dicho, del análisis, a la reflexión y finalmente al pensar, porque significa mostrar la relación que hay entre los fenómenos que produce el capitalismo (*e. g.* la mercancía capitalista), con su verdadera esencia, para comprender finalmente la realidad (objetiva y subjetiva) que produce este modo de producción.

¹⁰⁰ Hegel, *CL*, p. 667

¹⁰¹ La Idea constituye el ser del objeto por lo menos en tres sentidos distintos, como *origen*, como *contenido* y como *finalidad*; como *origen*, en tanto que la Idea constituye el proceso por el cual el objeto ha llegado a ser existente, como *contenido* en tanto que la Idea está presente en el ser del objeto, y como *finalidad*, en tanto que el objeto tiene dentro de sí una intencionalidad inherente.

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

2. El análisis de la mercancía como comienzo de la exposición

Marx comienza su investigación anunciando que tomará como punto de partida de su análisis el fenómeno de la mercancía, para de ahí remontarse cognitivamente a lo que constituye el modo de producción capitalista, y continúa:

“La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior (*äußerer Gegenstand*), una cosa (*ein Ding*) que merced sus propiedades (*Eigenschaften*) satisface (*befriedigt*) necesidades humanas (*menschliche Bedürfnisse*) del tipo que fueran”.¹⁰²

La mercancía, entonces, es un objeto que tiene una existencia exterior y que como tal tiene propiedades. La descripción que hace aquí Marx no deja de recordarnos al comienzo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en donde la conciencia natural que se dispone a conocer, se enfrenta primeramente con un objeto exterior, que al contacto con la percepción se revela como una cosa con atributos.

Ahora bien, en *El Capital*, Marx pone delante de nosotros no un objeto cualquiera, sino una mercancía, de modo que la relación que tiene este objeto exterior con el ser humano se plantea de manera inmediata. No todo objeto exterior es una mercancía, y aquí de lo que se trata es de captar el contenido que distingue una mercancía de cualquier otro objeto exterior. Gracias a sus propiedades, el objeto satisface necesidades humanas y puede ser mercancía.

¹⁰² Marx, *El Capital*, p. 43; MEGA, p. 69/13-14.

Esto es, la mercancía es un *objeto útil* para satisfacer necesidades humanas, aunque no todo objeto útil es ya por eso mercancía. La utilidad del objeto es condición necesaria, pero no suficiente.

Marx no entra en la definición de lo que significa “necesidad humana” ni distingue entre los distintos tipos de necesidades humanas que pueda haber, y no lo hace porque no lo considera indispensable para los efectos de su investigación, siendo que “la naturaleza (*Natur*) de esas necesidades, el que se originen por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema”,¹⁰³ pues son necesidades humanas al fin porque el ser humano es un *ser necesitado* en tanto que sujeto corporal viviente.¹⁰⁴ Marx tampoco atiende la cuestión de cómo es que la mercancía satisface efectivamente necesidades humanas, o si las necesidades humanas son históricas o culturales. Entrar en esos temas lo llevarían a transitar caminos alejados de aquello que le ocupa.

La caracterización de la mercancía como un objeto útil que satisface necesidades humanas pareciera ser obvia y del todo conocida, pero como bien nos advierte Hegel, en ocasiones lo que supuestamente es por todos *conocido* (*bekannt*) no por eso es *reconocido* (*erkannt*).¹⁰⁵ Porque aunque Marx centró su análisis del comienzo en un objeto exterior, lo que descubre inmediatamente es algo que no aparecía a simple vista, esto es, la existencia del ser humano como un ser necesitado que requiere de objetos útiles para poder reproducir su vida humana. Esto es, partiendo de un fenómeno visible, ante los ojos, Marx nos muestra algo que aunque está contenido en dicho fenómeno, no se aprecia con los ojos y, sin embargo, le da realidad objetiva a la mercancía: *la vida humana*.

En el primer análisis que hace Marx descubre la vida humana de un sujeto corporal, no es ya el sujeto abstracto de Hegel, ni la voluntad libre, sino un ser humano vivo. Y continúa escribiendo:

¹⁰³ Marx, *Ibid.*, MEGA, *Ibid.*/15-16.

¹⁰⁴ Hablamos de sujeto corporal viviente “puntualizando que la corporalidad a la que nos referimos no es únicamente la de nuestro cuerpo físico, sino también, la de nuestro cuerpo social, cultural y espiritual”. Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida*, p. 58. En este sentido recuperamos también lo que dice Dussel al respecto y que suscribe el mismo Hinkelammert en *Hacia una economía para la vida*, p. 58, Nota 3: “El ser humano es un ser corporal vivo; es decir, la vida humana con su lógica propia es el modo de su realidad. (...) Toda la corporalidad humana, hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana”. Dussel, “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales” en: *Revista Pasos*, No. 84, 1999.

¹⁰⁵ Cf. Hegel, *CL*, p. 33; Hegel, *Fenomenología*, p. 23, *et passim*.

“La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso (*Gebrauchswert*). (...) Los valores de uso constituyen el contenido material (*stofflichen Inhalt*) de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio (*stofflichen Träger des Tauschwerths*)”.¹⁰⁶

Esto es, la mercancía *es*, en primer lugar, valor de uso, es un objeto útil y, en segundo lugar, la mercancía en la sociedad en la que domina el modo de producción capitalista *tiene* valor de cambio. Ahora bien, la cualidad que tiene un objeto de ser un valor de uso es la sustancia de la riqueza, independientemente de la forma que dicho objeto tenga, esto es, independientemente de si es trigo, calzado o tela. Dicho en otras palabras, todo objeto considerado como riqueza tiene alguna utilidad en tanto que satisface una necesidad humana. Su utilidad hace que sea valorado de acuerdo con los criterios de valoración que tenga una determinada agrupación humana y esto vale para cualquier agrupación humana en cualquier momento de la historia, pues *el valor de uso forma parte del circuito natural de la reproducción de la vida humana*. En lo que respecta al valor de cambio, Marx especifica muy claramente que en las sociedades capitalistas los valores de uso son además *portadores* de valor de cambio. Veamos a qué se refiere Marx con “valor de cambio”.

“En primer lugar, el valor de cambio (*Tauschwert*) aparece (*erscheint*) como relación cuantitativa (*quantitative Verhältnis*), proporción (*Proportion*) en la que se intercambian (*austauschen*) valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser (*scheint*) algo contingente (*Zufälliges*) y puramente relativo (*rein Relatives*), y un valor de cambio immanente (*immanenter Tauschwert*),¹⁰⁷ pues sería una *contradictio in adjecto*”.¹⁰⁸

Nuevamente Marx utiliza la palabra “aparece” en su análisis. No nos está diciendo todavía lo que el valor de cambio *es* en sí mismo, ni cuál es su contenido, sino que por ahora se limita a introducir el análisis de esta categoría de acuerdo a su *modo de aparecer*. El valor de cambio de una mercancía aparece en primer lugar cuando se establece una relación cuantitativa con otra mercancía, de manera que el valor de cambio se presenta

¹⁰⁶ Marx, *El Capital*, pp. 44-45; MEGA, p. 70/13-26.

¹⁰⁷ Entre paréntesis agrega Marx: *valeur intrinsèque*

¹⁰⁸ Marx, *El Capital*, Tomo I, p. 45; MEGA p. 71, 1-4.

como resultado de una relación de intercambio. A modo de aclarar la cuestión Marx nos pone un ejemplo:

una medida “de trigo se intercambia por otros artículos en las proporciones más diversas. No obstante su valor de cambio se mantiene inalterado, ya sea que se exprese en x betún, y seda, z oro, etc. Debe, por tanto poseer un contenido diferenciable de diversos modos de expresión”¹⁰⁹

Por el momento Marx no introduce el tema del dinero para mantener un orden de exposición y no adelantar categorías sin haber mostrado previamente el contenido que éstas tienen y por lo tanto el lugar lógico que ocupan. Sin embargo, llama la atención que introduzca el oro en su ejemplo, porque eso le permite al lector familiarizarse con la idea de que los valores de uso que han sido utilizados como dinero en distintos momentos de la historia (tales como el oro o la plata), son también mercancías en primer término, aunque con el tiempo su rol se haya complejizado.

La relación de identidad: *una medida* de trigo = z oro, supone haber establecido una relación que *no aparece* de manera explícita. Porque no es difícil darse cuenta que trigo y oro son cosas distintas; aparentemente no tienen nada en común y si no encontramos aquello en lo cual puedan ser equiparables, entonces la relación entre una medida de un producto y la medida z del otro producto no tiene ningún sentido. Para que dos elementos entren en una relación de identidad es necesario que éstos compartan algo que es de la misma magnitud, pues solamente a través de un elemento común es posible relacionar dos elementos diferentes, estableciendo una proporción o correspondencia entre ellos. La relación entonces supone que cada uno de los dos elementos sea reducido a un tercero, de manera que a partir de este tercero se establezca una equivalencia entre ellos. Precisamente porque el valor de cambio indica necesariamente establecer relaciones entre elementos distintos, de ahí que sea contingente y relativo. Una mercancía no puede tener un valor de cambio intrínseco, sino solamente en relación con otro, por ello Marx nos dice que considerarlo de ese modo sería una *contradictio in adjecto*, es decir una contradicción en el adjetivo, lo que significa que “valor de cambio intrínseco” indicaría una contradicción entre sustantivo (valor de cambio) y adjetivo (intrínseco). Con lo anterior solamente hemos señalado el modo de aparecer de la categoría de valor de cambio, ahora se trata de ir acercándonos a su contenido.

¹⁰⁹ Marx, *Ibidem*, MEGA p. 71, 5-8.

Marx escribe que “es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías”.¹¹⁰ En este sentido las mercancías en cuanto que son valores de uso se diferencian en su cualidad (*Qualität*) mientras que como valores de cambio difieren por su cantidad (*Quantität*), pero como valores de cambio no contienen “ni un solo átomo de valor de uso (*kein Atom Gebrauchswert*)”.¹¹¹ Pues su cualidad no interfiere, ni influye en su determinación como valor de cambio. Veamos aquello que sí determina el contenido del valor de cambio:

“Si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías (*Waarenkörper*), únicamente les restará una propiedad (*Eigenschaft*): la de ser productos del trabajo (*Arbeitsprodukten*). [...] Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos, éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (*abstrakt menschlich Arbeit*)”.¹¹²

Una vez que el valor de uso es abstraído o hecho a un lado de la mercancía recién aparece cuál es el contenido del valor de cambio: *el trabajo humano*. Debido a que toda mercancía es producto del trabajo humano, entonces, es la magnitud del trabajo humano contenida en la mercancía la que se pone en relación cuando se la intercambia con otra mercancía.

Ahora bien, precisamente como el valor de cambio no contiene ni un solo átomo de valor de uso, entonces resulta completamente indiferente tanto su utilidad, como el trabajo concreto que se ha utilizado en la producción de la mercancía o los materiales sobre los que se ha trabajado.¹¹³ Para calcular el valor de cambio de una mercancía lo único que interesa es la cantidad de trabajo que está contenida en ella, sin importar si la mercancía es trigo u oro, o si la produjo un campesino o un minero. Cuando se ha puesto de lado todo el ámbito cualitativo lo que queda es:

¹¹⁰ Marx, *op. cit.*, p. 46; MEGA p. 71/29-31 y 36, p. 72/1-2.

¹¹¹ Marx, *Ibidem*.

¹¹² Marx, *op. cit.*, pp. 46-47; MEGA 72/3-4 y 9-16.

¹¹³ A este respecto nos dice Marx: “Al valor (*Wert*) le es indiferente (*gleichgültig*) que su portador sea uno y otro valor de uso (*Gebrauchswert*), pero es imprescindible que su portador sea un valor de uso (*Gebrauchswert*)”. Marx, *Ibid.*, p. 228; p. 202/9-11.

“una misma objetividad espectral (*gespenstige Gegenständlichkeit*), una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado (*Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit*), esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana (*Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*) sin consideración a la forma en que se gastó la misma”.¹¹⁴

Llaman la atención las expresiones “*gespenstige Gegenständlichkeit*” y “*Gallerte*”. En el primer caso lo que Marx está poniendo de relieve es que aquello que queda después de extraer toda cualidad de la mercancía es algo que ya no puede percibirse de manera sensorial, pero que no por eso ha dejado de existir, es una presencia fantasmal, análogamente el segundo caso nos indica que se trata de algo que no tiene ni color, ni olor, ni sabor, y que sin embargo es algo sólido que existe objetivamente.

Es necesario señalar que aunque Marx destaca aquí que el valor de cambio expresa solamente el carácter abstracto del trabajo humano, eso no significa que el carácter concreto del trabajo humano no interese para efectos de comprender el contenido del valor que circula en el modo de producción capitalista. Por ahora Marx está enfatizando solamente esta abstracción, pero más adelante mostrará lo que significa en concreto esta abstracción, esto es, más adelante mostrará que el trabajo humano indiferenciado que supone el capital para su realización, implica en concreto la deshumanización del trabajo y la desrealización del ser humano.

El método de Marx consiste en hacer aparecer aquello que no aparece a primera vista. Primero se ha remitido al aparecer de la mercancía, y nos ha mostrado la *necesidad humana* contenida en el valor de uso. Después se ha remitido al aparecer del valor de cambio y de ahí nos ha mostrado su contenido: *el trabajo humano indiferenciado* que supone el gasto de fuerza de trabajo, que en última instancia significará gasto de *vida humana*. Desde el comienzo lo que Marx está haciendo aparecer es la realidad humana que no aparecía de principio a los ojos en el fenómeno de la mercancía. Este método que utiliza Marx para develar la realidad de la vida humana contenida en las categorías es lo que vamos a llamar junto con Hinkelammert “Fenomenología de la vida real”. Es una Fenomenología porque *hace aparecer* la vida real que estaba oculta.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone lógicamente que la separación entre sujeto y objeto es sólo aparente, de manera que dicha separación encubre una realidad más profunda y verdadera: la vida del

¹¹⁴ Marx, *Ibid.*, p. 47; MEGA 72/17-21 y 23-24.

espíritu. El espíritu “es el impulso interno, más íntimo, inconsciente (*Bewußtlose*); y todo el asunto de la historia universal (*Weltgeschichte*) es [...] el trabajo para hacerlo consciente (*Bewußtsein*)”.¹¹⁵ Dicho lo anterior la *Fenomenología del espíritu* bien podría llamarse “Fenomenología de la vida del espíritu”, pues aquello que Hegel se propone mostrar es que lo real de lo que llamamos “realidad” es precisamente el proceso de autoconocimiento y autodeterminación que recorre el espíritu en su desarrollo. Para Hegel “conocer” en sentido estricto constituye elevar nuestra conciencia al nivel del espíritu como razón subjetiva que comprende el sentido de la razón objetiva o de la *lógica* que guía los procesos, ya no sólo de la historia, sino de todo lo que es racional y por tanto real. Conocer es, entonces, para Hegel, hacer aparecer metodológicamente la vida del espíritu.

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

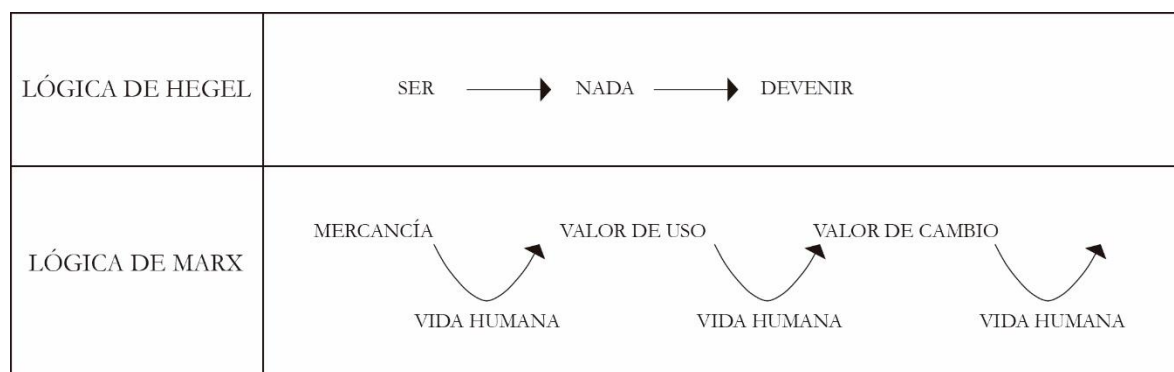
En el análisis inicial de la mercancía que presenta Marx aparece de manera muy básica la descripción del circuito natural de la reproducción de la vida humana, esto es, todavía no capitalista: El ser humano es un ser viviente comunitario que como tal tiene necesidades humanas que debe satisfacer para permanecer en la vida, eso lo conduce a transformar la naturaleza en virtud de producir valores de uso con los cuales satisfacerse. La señalización de la naturaleza en este punto es fundamental porque el ser humano no puede producir valores de uso desde sí mismo solamente, necesita un material exterior sobre el cual ejercer su trabajo para transformarlo en un valor de uso.¹¹⁶ La producción de valores de uso supone

¹¹⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 469.

¹¹⁶ Esto que parece tan obvio, Marx lo remarca en reiteradas ocasiones precisamente para tomar distancia de Hegel. En la versión del Capítulo 1 de *El Capital* nos dice: “Sólo el concepto hegeliano se las arregla para objetivarse sin necesidad de material exterior”. (Marx,

un gasto de su fuerza de trabajo, dicho gasto queda objetivado o “gelatinizado” –según la expresión de Marx– en los productos de su trabajo, mismos que después intercambiará como mercancías por otras mercancías que se adecúen más a sus necesidades. El intercambio que realizan los seres humanos necesitados se lleva a cabo según el valor de cambio que representen las mercancías que participan en la transacción, en este sentido cada mercancía se intercambia según la magnitud de trabajo que ha sido objetivada en ella.

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



Esquema 1. La vida humana como hilo conductor de las categorías

En ese sentido Marx muestra una realidad profunda: la realidad de la vida real, misma que constituye el contenido de la realidad aparente del capital. Marx mantendrá la perspectiva de dicha realidad a lo largo de toda su reflexión. Pero continuemos con la exposición del comienzo de *El Capital*. El valor de cambio, decíamos, contiene trabajo humano indiferenciado:

En cuanto cristalizaciones (*Krystalle*) de esa sustancia social común (*gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz*) a ellas [las mercancías], son valores (*Werthe*)”.¹¹⁷

El Capital, p. 989) introduce la siguiente nota citando a Hegel: “El concepto, que en un primer momento es sólo subjetivo, procede a objetivarse con arreglo a su propia actividad, sin necesidad para ello de un material o materia exterior.” Hegel, *Logik*, p. 367 en la *Enzyklopädie*, primera parte, Berlín, 1840.

¹¹⁷ Marx, *El Capital*, I/1, p. 47; MEGA, p. 72/17-21 y 23-24.

Esta es la primera vez que Marx habla de “valor” a secas, sin especificar si se trata de valor de uso o de valor de cambio. Enrique Dussel ha señalado en este punto un detalle que nos parece fundamental rescatar.¹¹⁸ En la primera edición de *El Capital* de 1867 Marx introduce una nota aclaratoria, la nota 9 del primer capítulo, en la que dice “cuando empleamos la palabra valor sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio”.¹¹⁹ Esto nos indica que hasta 1867, Marx no hacía diferencia entre valor y valor de cambio, la palabra “valor” era no más que un nombre resumido de valor de cambio. Pero 6 años después, en la segunda edición de *El Capital* que prepara Marx personalmente, nuestro autor introducirá varios cambios importantes, sobre todo en el primer capítulo, entre estos cambios se encuentra la supresión de la nota 9 de la primera edición, lo que es testimonio de la maduración y la complejización que adquiere su pensamiento durante ese tiempo.

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

“Ese algo común que se manifiesta (*darstellt*) en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión (*Ausdruckweise*) o forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor (*Werths*), al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente (unabhängig)* de esa forma. Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado *trabajo abstractamente humano*”.¹²⁰

Marx está señalando que el valor de cambio constituye la *forma de manifestación* del valor. De modo que hay aquí indicada una distinción de niveles en el

¹¹⁸ Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, p. 190 y ss.

¹¹⁹ Marx, *El Capital*, I/3, p. 974; MEGA, Zweite Abteilung, Band 5, p. 19/40-41.

¹²⁰ Marx, *op. cit.*, I/1, p. 47; MEGA, Zweite Abteilung, Band 6, p. 72/30-33.

manejo de las categorías. La categoría “valor de cambio” se sitúa a un nivel fenoménico, es la forma en la que se expresa el valor, i.e., su modo de aparecer. En este sentido la categoría de “valor” es la que le da contenido al valor de cambio y revela un nivel más profundo y esencial. Normalmente se dice que la mercancía *es* valor de uso y valor de cambio, pero en realidad es valor de uso y valor, del cual su forma de expresión es el valor de cambio. Marx mismo nos previene de considerar la mercancía de este modo, si en el comienzo *parecía* indicarlo, ahora su exposición va adquiriendo mayor precisión: “Si bien en el comienzo de este capítulo dijimos recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso (*Gebrauchswerth*) y valor de cambio (*Tauschwerth*), esto, hablando con precisión, era falso (*falsch*). La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y “valor” (*Werth*)”.¹²¹ El valor es la cristalización u objetivación del trabajo abstractamente humano, que como tal constituye una objetividad fantasmal que sólo se hace patente en el intercambio, es decir, cuando *aparece* como valor de cambio en relación a otras mercancías.

¿Cómo medir, entonces la magnitud de su valor? “por la cantidad de “sustancia generadora [o formadora] de valor” (*wertbildenden Substanz*) –por la cantidad de trabajo– contenida en un valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera”.¹²²

La cuestión aparece clara ahora, la magnitud del valor se mide por la sustancia capaz de formar valor, esa sustancia es la cantidad de trabajo y la cantidad de trabajo se mide a su vez por su duración en el tiempo de trabajo. Entonces la magnitud del valor es igual al tiempo de trabajo contenido u objetivado en el valor de uso en cuestión. Ahora bien, Marx nos está llevando muy lentamente en la argumentación, de ahí que la cosa parece muy simple, pero en realidad la magnitud del valor no es tiempo de trabajo como tal. En el mundo de la vida cotidiana nunca decimos que una mesa vale 5 horas, sino que decimos, por ejemplo, que la mesa vale 200 pesos. Esto quiere decir que todavía hay que explicar varias categorías intermedias para comprender los fenómenos que acontecen en la vida cotidiana y que cuando aquí Marx nos habla de

¹²¹ Marx, *Ibidem*, p. 74, MEGA, *Ibid.*, p. 92, 21-24. En adelante sólo nos referiremos al MEGA, Zweite Abteilung, Band 6.

¹²² Marx, *Ibidem*, pp. 47-48; MEGA, p. 72, 34-39.

“magnitud del valor” está poco a poco reconstruyendo el contenido de una categoría que habrá de ir enriqueciéndose a medida que avanza el análisis, de modo que no debe tomarse literalmente.

Marx nos advierte que esta primera caracterización nos podría sugerir que la mercancía producida por un perezoso y torpe es más valiosa que la de una persona trabajadora y hábil, en tanto que el primero necesita invertir más tiempo en la producción que el segundo. Pero no es así. En realidad el trabajo que genera la sustancia de los valores, no es el trabajo como tal, sino el “trabajo humano *indiferenciado* (*gleiche menschliche Arbeit*), el gasto de la misma fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*)”:¹²³

“Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales (*individuellen Arbeitskräfte*) es la misma fuerza de trabajo humana (*menschliche Arbeitskraft*) que las demás, en cuanto posee el carácter (*Charakter*) de fuerza de trabajo social media (*gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitskraft*) y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o tiempo de trabajo socialmente necesario (*gesellschaftliche nothwendige Arbeitszeit*)”.¹²⁴

Lo que Marx nos indica aquí es que la magnitud del valor no se obtiene calculando el tiempo de trabajo necesario que requiere *una persona* para la producción de una mercancía, sino que se obtiene calculando el promedio del tiempo necesario que se requiere para producir una mercancía en una determinada sociedad, contemplando los avances tecnológicos y las habilidades medias para la producción que haya desarrollado la sociedad en cuestión. De ahí Marx establece de manera más concreta que la magnitud del valor se mide por el tiempo *socialmente* necesario¹²⁵ y que, “en cuanto valores (*Werthe*), todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de tiempo de trabajo solidificado (*festgeronnener Arbeitszeit*)”.¹²⁶ Lo anterior significa que:

“cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo (*Produktivkraft der Arbeit*), tanto menor será el tiempo de trabajo requerido para la producción de un

¹²³ Cf. Marx, *Ibidem*, p. 48; MEGA, p. 72/2-4.

¹²⁴ Marx, *op. cit.*, p. 48; MEGA, p. 73/7-12.

¹²⁵ “Es sólo la cantidad (*Quantum*) de trabajo socialmente necesario (*gesellschaftlich nothwendiger Arbeit*) pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario (*gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit*) para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor (*Werthgröße*).” Marx, *Ibidem*; MEGA, p. 73/23-25.

¹²⁶ Marx, *Ibid.*, p. 49; MEGA, *Ibid.*/31-32,

artículo, tanto menor la masa de trabajo (*Arbeitsmasse*) cristalizada (*krystallisirte*) en él, tanto menor su valor. A la inversa (*Umgekehrt*), cuanto menor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto mayor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto mayor su valor. Por ende, la magnitud de valor (*Werthgröße*) de una mercancía varía en razón directa a la cantidad de trabajo efectivizado (*verwirklichenden Arbeit*) en ella e inversa a la fuerza productiva de ese trabajo”.¹²⁷

La fuerza productiva del trabajo está determinada entre otras cosas por “el nivel medio de destreza (*Geschickes*) del obrero, el estadio de desarrollo (*Entwicklungsstufe*) en que se hallan la ciencia (*Wissenschaft*) y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción (*gesellschaftliche Kombination des Produktionsprocesses*), la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales (*Naturverhältnisse*)”¹²⁸ como el clima, y la abundancia de la materia prima necesaria para la producción, etc. Estos y otros elementos permiten producir mayor cantidad de productos en un menor tiempo, lo que se traduce como menor valor en cada unidad de producto. Para concluir este primer apartado de *El Capital* Marx nos dice:

“Una cosa (*Ein Ding*) puede ser valor de uso (*Gebrauchswerth*) y no ser valor (*Werth*). Es éste el caso cuando su utilidad (*Nutzen*) para el ser humano no ha sido mediada (*vermittelt*) por el trabajo (*Arbeit*). Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil (*nützlich*), y además producto (*Produkt*) del trabajo humano (*menschlicher Arbeit*), y no ser mercancía (*Waare*). Quien con su producto, satisface (*befriedigt*) su propia necesidad (*Bedürfniß*), indudablemente crea (*schafft*) un valor de uso (*Gebrauchswerth*), pero no una mercancía (*Waare*). Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros (*für andre*), valores de uso sociales (*gesellschaftlichen Gebrauchswerth*)”.¹²⁹

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

¹²⁷ Marx, *Ibid.*, p. 50; MEGA, p. 74/22-29.

¹²⁸ Marx, *Ibid.*, p. 49; MEGA p. 74/3-8.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 50; MEGA, *Ibid.*/30-37.

“así como el proceso de trabajo (*Arbeitsproceß*), en un origen (*ursprünglich*), transcurría únicamente entre el ser humano y la tierra (*Erde*), la cual existía al margen de la intervención de aquél, en la actualidad siguen prestando servicios (*dienen*) en ese proceso medios de producción (*Produktionsmittel*) brindados enteramente por la naturaleza (*Natur*) y que no representan ninguna combinación de materiales de la naturaleza (*Naturstoff*) y el trabajo humano (*Menschlicher Arbeit*)”.¹³⁰

Este tipo de valores de uso no tienen valor, en el sentido de que están más allá del valor, no pueden ser tasados para su venta, pues no hay en ellos trabajo humano que pueda ser medido, recordemos que la magnitud del valor constituye *siempre* trabajo humano indiferenciado y objetivado en un producto. Pero además, Marx nos dice que incluso hay valores de uso que son productos del trabajo y que a pesar de ello no son tampoco mercancías, es el caso de aquellos valores de uso que el ser humano produce para su propio consumo o para el consumo de su comunidad sin otra motivación externa que la de satisfacer necesidades. Esto nos indica que tanto el valor de uso como la objetivación del trabajo en un producto son condiciones necesarias de la mercancía, pero no son suficientes. Para que un valor de uso, con trabajo objetivado pueda convertirse en mercancía es necesario que esté *destinado al intercambio*. Cabe resaltar además que no toda mercancía es mercancía capitalista, por el momento la descripción que hace Marx hasta este punto sólo nos ha mostrado una caracterización de lo que es una mercancía en general, más adelante expondrá la transformación que ésta sufre en el modo de producción capitalista.

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

¹³⁰ *Ibid.*, p. 223; MEGA, p. 198/8-12.

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

3. El trabajo humano y el trabajo capitalista

Para recapitular, en el comienzo de *El Capital* Marx parte del análisis del fenómeno de la mercancía y a partir de sus propiedades descubre que la mercancía es, en primera instancia, un valor de uso, esto es, un objeto útil para satisfacer necesidades de la vida humana. Después, haciendo abstracción del carácter de valor de uso, descubre que la mercancía es producto del trabajo humano, es decir objetivación de vida humana. La objetivación del trabajo humano abstracto *aparece* como valor de cambio en el intercambio de las mercancías. Posteriormente, Marx muestra que la objetivación de vida humana a través del trabajo se mide como “magnitud de valor” en la homologación que se hace del tiempo de trabajo *indiferenciado*.

El pasaje que se da entre la objetivación de vida humana por medio del trabajo y la medición de la magnitud del valor como trabajo indiferenciado constituye el pasaje de lo cualitativo –la vida humana expresada en el trabajo concreto–, a lo cuantitativo –el tiempo de trabajo abstractamente humano–, del mismo modo que en la *Ciencia de la lógica* de Hegel se pasa de la cualidad a la cantidad, donde la cualidad constituye un momento primero y le da su contenido a la cantidad.

El trabajo, en primera instancia y como condición, es siempre cualitativo, es concreto. Esto quiere decir que detrás del trabajo siempre hay *alguien en concreto* que objetiva su *vida real concreta* en la producción de una *mercancía concreta* (mesa, martillo, chaqueta, etc.), hecha con *materiales concretos* (madera, acero, algodón, etc.), pero además la mercancía producida tiene un determinado valor de uso, esto es, sirve para satisfacer alguna *necesidad en concreto*. Sólo entonces, es decir, solamente cuando el trabajo se ha objetivado efectivamente de modo concreto, su contenido cualitativo puede ser abstraído para ser medido en la homologación cuantitativa. Nos interesa remarcar esto porque precisamente el capitalismo, como modo de producción, al poner su atención en el valor de cambio y no en el valor como tal, vela el contenido cualitativo de la mercancía: la objetivación de *vida humana* como tiempo de trabajo concreto, y en su lugar pone al capital como fundamento de la producción. Lo anterior sucede porque el proceso de abstracción que entraña la cuantificación del trabajo, abre la posibilidad de que el ámbito concreto sea, en un primer momento, velado y, en un segundo momento, olvidado en la reconstrucción del proceso de producción de las mercancías.

Del carácter bifacético de la mercancía como valor de uso y valor, ahora hemos pasado al carácter bifacético del trabajo. Analicemos la cuestión más detenidamente de la mano de Marx:

“Llamamos, sucintamente, trabajo útil (*nützliche Arbeit*) al trabajo cuya utilidad (*Nützlichkeit*) se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso (*Gebrauchswert*). Desde ese punto de vista, el trabajo siempre se considera con relación a su *efecto útil* (*Nutzeffekt*)”.¹³¹

Como ya hemos señalado el carácter útil de la mercancía es condición necesaria de ésta. Ahora bien, para poder producir un valor de uso es necesario que haya objetivación de *trabajo útil*, esto significa que el trabajo concreto y cualitativo, en tanto que es trabajo productor de objetos útiles, es fundamental para la producción de mercancías. Del carácter útil de la mercancía depende el hecho de que pueda ser intercambiada, pues las mercancías se intercambian en tanto que son objetos útiles, pero también en tanto que son objetos *cualitativamente diferentes*, su utilidad es diferente, lo

¹³¹ Marx, *Ibid.*, p. 51; MEGA, p. 75/16-19.

mismo que los tipos de trabajo concreto que las han producido.¹³² Más adelante nos dice Marx:

“A través del conjunto (*Gesamtheit*) de los diversos valores de uso (*verschiedenartigen Gebrauchswerte*) o cuerpos de las mercancías (*Waarenkörper*) aparecen (*erscheint*) un conjunto (*Gesamtheit*) de trabajos útiles (*nützlicher Arbeiten*) igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una *división social del trabajo* (*gesellschaftliche Teilung (sic) der Arbeit*). Ésta constituye una condición para la existencia (*Existenzbedingung*) misma de la producción de mercancías (*Waarenproduktion*), si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo”.¹³³

Esto es, la variabilidad de valores de uso que encontramos en el mercado (alimentos, ropa, muebles, herramientas, etc.), es testimonio tanto de la diversidad de los tipos de trabajo concreto que se llevan a cabo en una determinada agrupación humana como también de la división social del trabajo. Esta última supone una estructura de complementariedad en la que los integrantes aportan, por medio de su trabajo concreto, en la producción de mercancías de distinta cualidad, de manera que todas las necesidades de la agrupación humana en su conjunto puedan ser satisfechas a través del intercambio del producto de sus trabajos.

Marx enfatiza el hecho de que la producción de mercancías supone la división del trabajo, mas no al contrario. Esto quiere decir que para que pueda haber producción de valores de uso destinados al intercambio tiene que haber una estructura intersubjetiva en la que los integrantes produzcan valores de uso diferentes, de manera que el intercambio entre los productos del trabajo tenga sentido. Si todos los integrantes de un determinada agrupación producen un mismo valor de uso, no hay lugar para el intercambio, pero tampoco lo hay cuando cada quien se encarga de producir todo lo necesario para su propia subsistencia. Para que pueda haber intercambio es necesario que haya una distribución del trabajo en la producción de los bienes de consumo, de manera que el producto del trabajo de cada uno sea mediación para los demás.

Ahora bien, puede haber agrupaciones humanas en las que haya división del trabajo y, sin embargo, no haya producción de mercancías. Este

¹³² Cf. *Ibidem*; MEGA, *Ibid*/20-26.

¹³³ Marx, *Ibid.*, p. 52; MEGA, p. 75/27-32.

es el caso de agrupaciones de tipo *comunitario*, en las que la reproducción de la vida de la comunidad depende directamente de la división del trabajo entre los integrantes de la comunidad. En este tipo de organización humana se lleva a cabo una división del trabajo con el objetivo de cubrir las *necesidades* de toda la comunidad y reproducir la vida comunitaria, lo anterior puede realizarse sin que haya de por medio intercambio de valores de cambio, en esos casos lo que hay es distribución de los bienes producidos conjuntamente, según las necesidades de cada uno. Ahora bien, esto no quiere decir que las agrupaciones de tipo comunitario no produzcan en absoluto mercancías, pueden hacerlo y de hecho lo hacen pero lo fundamental aquí es que la producción de valores de cambio no es el centro de la producción comunitaria.

Continuamente Marx distingue entre aquello que es propio del circuito natural de la reproducción de la vida humana y aquello que le pertenece exclusivamente al modo de producción capitalista. Este tipo de disquisición lo veremos en diversos momentos de su exposición y resulta fundamental a la hora de plantear su crítica a los teóricos de la economía clásica, a Hegel y al modo de producción capitalista en general. Veamos lo que nos dice a este respecto en relación al trabajo:

“Como creador (*Bildnerin*) de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana (*Existenzbedingung des Menschen*), necesidad natural (*Naturnothwendigkeit*) y eterna de mediar el metabolismo (*Stoffwechsel*) que se da entre el ser humano y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana (*menschliche Leben*)”.¹³⁴

El trabajo constituye una determinación de la vida humana, esto es, una condición *sine qua non* de su existencia. Es importante enfatizar lo aparentemente obvio: Marx no se refiere simplemente a la *vida* del ser humano como finalidad del trabajo, sino que habla de la *vida humana* del ser humano. Esto nos agrega un matiz que pone de relieve el hecho de que el ser humano satisface sus necesidades no de manera biológica o fisiológica, sino humanamente, porque las necesidades de su vida son humanas. Aunque éstas sean del estómago o de la corporalidad, siempre las satisfacemos cultural, histórica y espiritualmente. De ahí que el ser humano no solamente se alimente de modo directo de lo que le brinda la naturaleza, sino que toma

¹³⁴ Marx, *Ibid.*, p. 53; MEGA 76, 21-25.

aquello que produce la naturaleza y lo transforma para consumirlo humanamente, esto es, con cultura, con historia y con sentido. De hecho, cuando el ser humano es conminado a cumplir sus necesidades fisiológicas no humanamente, entonces se sabe humillado y negado, queda insatisfecho en su humanidad.

Sigue Marx:

“Los valores de uso [...] son combinaciones de dos elementos: material natural (*Naturstoff*) y trabajo. [...] En su producción, el sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando (*ändern*), simplemente, la forma de los materiales. [...] El trabajo, por tanto, no es la fuente única (*einzigste Quelle*) de los valores de uso que produce, de la riqueza material (*stofflichen Reichthums*). El trabajo es el padre (*Vater*) de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre (*Mutter*).”¹³⁵

Ahora bien, el trabajo constituye una *actividad* del ser humano, pero una actividad realizada siempre sobre un contenido objetivo, sobre un material de la naturaleza. Esto es así porque el ser humano no es capaz de producir valores de uso o riqueza material desde sí mismo, así como tampoco es capaz de reproducirse a sí mismo desde sí mismo, sino que está *sujeto* a la existencia de la naturaleza para poder producir valores de uso y por lo tanto para poder reproducir su vida. En ese sentido el ser humano no es un ser *ab-soluto* o incondicionado, sino un ser *sujeto* (o sujetado) y condicionado. Aquí Marx deja claro que el trabajo no es la única fuente desde la cual se produce la riqueza material porque el ser humano necesita siempre de la naturaleza, de manera que ambos, ser humano y naturaleza, son sus progenitores. Sobre esta base comenzará la deconstrucción del discurso capitalista que sostiene que es *el capital* quien produce el valor y que el trabajo es mera mediación.

Veamos para comenzar cómo define Marx el trabajo:

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso (*Proceß*) entre el ser humano y la naturaleza, un proceso en que el ser humano media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El ser humano se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales (*Naturkräfte*) que pertenecen a su corporeidad (*Leiblichkeit*), brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil (*brauchbaren Form*) para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y

¹³⁵ Marx, *Ibid.*, p. 53; MEGA, p. 76/26 - p. 77/3.

transformarla, transforma (*verändert*) su propia naturaleza (*seine eigne Natur*).¹³⁶

Lo fundamental aquí es que el trabajo es una actividad que tiene como objetivo la reproducción de la vida humana a través de la transformación de los productos de la naturaleza, de modo que éstos adquieran una forma útil para la satisfacción de las necesidades humanas. Esta actividad pone en movimiento al ser humano como tal, porque el trabajo no implica solamente un movimiento mecánico, sino que aunque ciertamente incluye actividad corporal y fisiológica, conlleva también, al mismo tiempo y de manera inmediata, una actividad subjetiva-espiritual. Podríamos decir que el trabajo es una actividad orientada a satisfacer una necesidad (ya sea del estómago o de la fantasía, –como diría Marx–), y para ello el trabajador necesita visualizar ideal y conceptualmente el valor de uso que va a producir, tiene que planificar las mediaciones necesarias para su realización, debe tener cierta preparación para lograr sus objetivos y desarrollar nuevos conocimientos, entre otras muchas cosas; esto quiere decir que el trabajo como actividad humana¹³⁷ se realiza siempre con conocimiento, con cultura, con ideales, con conceptos, con aspiraciones, con valores, de manera que el movimiento corporal que conlleva el trabajo está cargado del contenido de la subjetividad del obrero y de las condiciones prácticas del trabajo, esto es, de las relaciones intersubjetivas presentes en la actividad del trabajo.

Por medio del trabajo el ser humano se transforma y se desarrolla porque el trabajo es actividad de su contenido subjetivo a través del movimiento objetivo de su corporalidad, pero también porque, mediante el trabajo, el ser humano se *re-conoce* a sí mismo, esto es, toma conciencia del contenido subjetivo que habita dentro suyo al contemplar el producto objetivo de su actividad, de manera que desarrolla y amplía su subjetividad y su habilidad objetiva corporal. Esto significa que el producto del trabajo no se reduce solamente al producto objetivo, sino que a la par hay también una producción subjetiva. Esa producción subjetiva queda objetivada como contenido en el producto objetivo, pero también en la subjetividad del trabajador que se ha desarrollado en el proceso de trabajo.

¹³⁶ Marx, *Ibid.*, pp. 215-216; MEGA, p. 192/19-26.

¹³⁷ Aquí todavía no estamos hablando de la determinación que adquiere el trabajo en el modo de producción capitalista, sino que nos referimos al trabajo en general, como actividad humana, independientemente del contexto en el que éste se circunscriba, es decir, como función metabólica en el circuito natural de la reproducción de la vida humana.

“Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva (*produktiven Thätigkeiten*) y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un *gasto de fuerza de trabajo humana* (*Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*). Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y del tejedor son ambos gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., *humanos* (*menschlichem*), y en este sentido uno y otro son *trabajo humano* (*menschliche Arbeit*)”.¹³⁸

Marx especifica que además de ser un medio de reproducción de la vida humana y una actividad transformadora de la naturaleza humana, el trabajo implica al mismo tiempo *gasto de fuerza de trabajo humana*: “gasto del cerebro, músculo, nervio, mano, etc. *humanos*”, ahora bien, este tipo de gasto, es ciertamente físico o fisiológico, es gasto de energía, de manera que puede recuperarse básicamente con una buena alimentación y reposo. El *desgaste* que sufre el obrero a través del *trabajo humano* –nótese que no nos referimos todavía al trabajo capitalista– *es puramente físico*, porque el obrero no se deshumaniza en el trabajo, sino que por el contrario se desarrolla, despliega sus capacidades y se constituye en un ser humano pleno. *El trabajo humano*, también llamado “trabajo como trabajo” o bien el trabajo como función metabólica del circuito de la reproducción humana *es una actividad que humaniza al ser humano*, en el sentido de que le permite desarrollarse como tal, pues a través de éste reproduce su vida inmediata y amplía sus conocimientos y habilidades, al mismo tiempo que contribuye a la reproducción de la vida y del conocimiento de su comunidad. En este sentido, este tipo de trabajo le permite re-encontrarse y reconocerse a sí mismo en su relación con su entorno y con su comunidad.

Ahora bien, el valor de la mercancía representa “gasto de *trabajo humano* en general (*Verausgabung menschlicher Arbeit überhaupt*)”¹³⁹ que corresponde al “gasto de fuerza de trabajo *simple* (*einfacher*) que, término medio, todo común, sin necesidad de un desarrollo especial, posee en su organismo corporal”.¹⁴⁰ En sentido estricto Marx nos dice que dado que todo trabajo implica cualitativamente gasto de fuerza, la diferencia entre los distintos trabajos está en la cantidad de gasto, de manera que un trabajo complejo equivale a uno simple en su cualidad, pero difiere en su cantidad:

¹³⁸ Marx, *Ibid.*, p. 54; MEGA, p. 77/23-29.

¹³⁹ Marx, *Ibidem*; MEGA, p. 77/33.

¹⁴⁰ *Ibidem*; MEGA, *Ibid*/36-38.

“Se considera que el trabajo más complejo es igual sólo a trabajo simple *potenciado* (*potenzierte*) o más bien *multiplicado* (*multiplizierte*), de suerte que una pequeña cantidad de trabajo complejo equivale a una cantidad mayor de trabajo simple”.¹⁴¹

El trabajo complejo implica mayor objetivación de contenido subjetivo, más experiencia, más conocimiento, eso quiere decir que un trabajo complejo ha conllevado un mayor desgaste de fuerza en el pasado, por lo que contiene más vida humana objetivada. Una persona con menos formación, con menos experiencia o con menos conocimiento, produce un trabajo más simple, en el sentido de que despliega en el trabajo menos contenido. Por el contrario una persona con mayor formación, experiencia y conocimiento despliega en su trabajo mayor contenido, es decir, más vida humana. La diferencia está en que en ambos casos se objetiva distinta *cantidad* de fuerza de trabajo acumulada en el contenido subjetivo que se ha desplegado en el producto objetivo.

Ahora bien, es necesario aclarar que no obstante el trabajo crea valor, él mismo no es valor, ni tiene valor, sino que es *fuerza de valor*. Veamos lo que nos dice Marx en este sentido:

“El trabajo humano (*menschliche Arbeit*), crea valor (*bildet Werth*), pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva (*gegenständlicher Form*)”.¹⁴² Y en otro lugar nos dice: “El trabajo es la sustancia (*Substanz*) y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno”.¹⁴³

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

¹⁴¹ Marx, *Ibid.*, pp. 54-55; MEGA, p. 78/2-4.

¹⁴² Marx, *Ibid.*, p. 63; MEGA, p. 84/1-3.

¹⁴³ “*aber sie selbst hat keinen Werth*”. Marx, *Ibid.*, I/2, p. 653; MEGA, p. 500/2-3.

segundo es “trabajo muerto”, i.e. trabajo objetivado y como producto objetivo puede medirse. El capital juega con la confusión entre trabajo vivo o subjetividad del trabajador y el trabajo muerto o trabajo objetivado, de ese modo convierte al trabajo vivo en cosa y encubre su capacidad de ser fuente única de los valores. Decir que “el trabajo no tiene valor”, no significa que el trabajo no valga nada, sino que, por el contrario, su sustancia está más allá de todo valor, porque de ella emana el valor, de manera que es el referente absoluto por medio del cual sus productos pueden ser valorados. En este sentido lo que tiene valor, lo tiene siempre y exclusivamente en relación con el trabajo que lo ha producido.

Precisamente en este punto es donde se da una de las inversiones más determinantes del modo de producción capitalista,¹⁴⁴ porque éste hace aparecer al trabajo como valor, de manera que el capitalista pretende pagarlo a través del salario, con lo que encubre lo que realmente sucede. Veamos la cuestión más detenidamente para ir mostrando la diferencia entre el trabajo humano y el trabajo capitalista. Nos dice Marx:

“En la *superficie* (*Oberfläche*) de la sociedad burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), el salario (*Lohn*) del obrero se pone de manifiesto como precio del trabajo (*Preis der Arbeit*), como determinada cantidad de dinero que se paga por determinada cantidad de trabajo. Se habla aquí del valor del trabajo (*Werth der Arbeit*)”.¹⁴⁵

En primer lugar pongamos atención a la palabra “superficie”; Marx está poniendo de relieve que hay niveles de comprensión claramente distinguibles, por lo pronto una cosa es la superficie de la sociedad burguesa y otra su profundidad. Esto es muy importante porque una cosa es cómo la sociedad burguesa se ve, se comprende a sí misma y se muestra a sí misma y otra lo que en su interior realmente contiene. Marx hace esta distinción de niveles continuamente y tenemos que tenerla muy en cuenta para ir reconstruyendo su método y la estructuración de su discurso crítico.

¹⁴⁴ “En la expresión “valor del trabajo” (*Werth der Arbeit*), el concepto de valor no sólo se ha borrado por completo, sino que se ha transformado en su **contrario** (*Gegentheil*). Es una expresión imaginaria (*imaginärer Ausdruck*), como, por ejemplo, *valor de la tierra* (*Werth der Erde*). (...) El hecho de que en su *manifestación* (*Erscheinung*) las cosas a menudo se presentan **invertidas** (*verkehrt*), es bastante conocido en todas las ciencias, salvo en la economía política”. Marx, *Ibid.*, pp. 653-654; MEGA, p. 500/4-10.

¹⁴⁵ Marx, *Ibid.*, p. 651; MEGA, p. 498/6-9.

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

“Por fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) o capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*), entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad (*Leiblichkeit*), en la personalidad viva (*lebendigen Persönlichkeit*) de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.”¹⁴⁶

Una vez que comienza a objetivar su trabajo, éste ya no le pertenece al obrero, sino que le pertenece directamente al capitalista que se lo ha comprado:

“Supongamos, por ejemplo, que la jornada laboral de 12 horas se representa en un valor dinerario de 6 chelines. O bien se intercambian equivalentes (*Aequivalente ausgetauscht*), y entonces el obrero percibe 6 chelines por el trabajo de 12 horas. El precio de su trabajo sería igual (*gleich*) al de su producto”.¹⁴⁷

Si el capitalista le pagara al trabajador por su trabajo el valor equivalente del producto de su trabajo entonces, como dice Marx, ciertamente el precio del trabajo sería igual al precio de su producto. La transacción capital-trabajo sería una transacción entre equivalentes, el capital le pagaría 6 chelines por un producto que efectivamente representa 6 chelines en la forma dineraria del valor, pero de ser así, entonces resultaría que el capital no sería capital, pues no obtendría ganancia alguna con la transacción, y “el fundamento de la producción capitalista se desvanecería”.¹⁴⁸ Lo que sucede en realidad es que el capital le paga al trabajador una cantidad de valor menor de la que éste produce. Esto quiere decir, por ejemplo, que si el trabajador produce un producto que equivale a 6 chelines, el capitalista no le paga íntegramente los

¹⁴⁶ Marx, *Ibid.*, I/1, p. 203; MEGA, p. 183/21-24.

¹⁴⁷ Marx, *Ibid.*, I/2, p. 652; MEGA, p. 499/5-9.

¹⁴⁸ “*die Grundlage der kapitalistischen Produktion verschwände*”. Marx, *Ibidem*, MEGA, *Ibid*/10-11.

6 chelines producidos, sino que le paga *e.g.* 3 chelines por su trabajo. De esa manera el trabajador ha producido un *plusvalor*, que no está reflejado en el valor que representa el salario que recibe por su trabajo. Dicho plusvalor va a parar a las manos del capitalista como “ganancia”. Esto revela que *el modo de producción capitalista presupone que el intercambio entre capital y trabajo sea inequitativo*: el trabajador intercambia más valor (objetivado efectivamente en el producto de su trabajo) por menos valor (que recibe como salario). Dicho de otro modo, el trabajador intercambia el valor que representa su salario más un valor, o plusvalor, que entrega de manera gratuita al capitalista (valor 3 + *plusvalor* 3 = 6 chelines) y el capitalista le regresa solamente el valor de su salario (valor del salario = 3 chelines), de ese modo el capitalista obtiene por la transacción una ganancia que pareciera creada de la nada (3 chelines). Sigamos con Marx:

“Lo que la economía política denomina *valor del trabajo (value of labour)*, en realidad es el *valor de la fuerza de trabajo (Werth der Arbeitskraft)* que existe (*existirt*) en la personalidad (*Persönlichkeit*) del obrero y que es tan diferente de su función (*Funktion*), del trabajo, como una maquina lo es de sus operaciones. [...] La falta de conciencia (*Bewußlosigkeit*) acerca de este resultado obtenido por su propio análisis (*Analyse*); la aceptación, sin crítica, de las categorías “valor del trabajo” (*Werth der Arbeit*), “precio natural del trabajo” (*natürlicher Preis der Arbeit*), etc., como expresiones adecuadas (*adäquater Ausdrücke*) y últimas de la relación de valor considerada, sumió a la economía política clásica, [...] en complicaciones y contradicciones insolubles (*unauflösbare Wirren un Widersprüche*) y brindó a la economía vulgar (*Vülgarökonomie*) una base segura de operaciones para su superficialidad (*Flachheit*), que sólo venera las apariencias (*Schein*)”.¹⁴⁹

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

¹⁴⁹ Marx, *Ibid.*, pp. 655-656; MEGA, p. 501/11-14 y 20-27.

Marx nos dice que el valor de la fuerza de trabajo en sentido estricto, “al igual que cualquier otra mercancía se determina por el tiempo de trabajo necesario para su producción, y por lo tanto también para la reproducción, de ese artículo específico”.¹⁵⁰ Ahora bien, la fuerza de trabajo no existe independientemente del ser humano vivo, sino que es justamente una facultad de éste, por lo que la producción de la mercancía llamada “fuerza de trabajo” conlleva inmediatamente la reproducción de la vida del ser humano “para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición normal de vida (*normalen Lebenszustand*)”,¹⁵¹ de modo que esté en condiciones de objetivar la misma cantidad de fuerza de trabajo cada día. Para la reproducción de la vida del ser humano se requieren diariamente una cantidad de valores de uso para su consumo...

“Por tanto, el tiempo de trabajo necesario (*nothwendige Arbeitszeit*) para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el *valor de la fuerza de trabajo* (*Werth der Arbeitskraft*) es el *valor de los medios de subsistencia necesarios* (*nothwendigen Lebensmittel*) para la conservación del poseedor de aquélla”.¹⁵²

Esto significa que el valor de la fuerza de trabajo del obrero es exactamente equivalente al valor de los medios de subsistencia que se necesitan para que el obrero recupere la fuerza de trabajo que ha objetivado. Por ejemplo, si un obrero necesita media jornada de trabajo para producir el valor de los medios de subsistencia necesarios para reproducir su vida en las mismas condiciones en las cuales estaba al momento de comenzar a objetivar su fuerza de trabajo, entonces el valor de su fuerza de trabajo representa el valor objetivado en media jornada de trabajo. Lo que nos lleva al extraño resultado de que una jornada de trabajo puede valer media jornada de trabajo.

Marx nos dice que dentro de las *necesidades* que permiten la reproducción del obrero se consideran desde los medios de subsistencia que diariamente tienen que ser consumidos como el alimento, hasta otros que tienen una mayor duración o tiempo de desgaste como el vestido o la casa. Pero también se considera la manutención de la familia porque el trabajador

¹⁵⁰ “*Der Werth der Arbeitskraft, gleich dem jeder andren Waare, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses sepecificischen Artikels nothwendige Arbeitszeit*” Marx, *Ibid.*, I/1, p. 207; MEGA, p. 186/16-18.

¹⁵¹ Marx, *Ibid.*, p. 208; MEGA, p. 187/3-4.

¹⁵² Marx, *Ibid.*, p. 207; MEGA, p. 186/25-28.

es mortal y tiene que considerarse la posibilidad de que éste se reproduzca de manera que siempre haya obreros disponibles en el mercado. En relación con este tema Marx subraya que no es posible establecer de manera única cuál es el volumen de las necesidades imprescindibles del ser humano pues éste constituye “un producto histórico (*historisches Produkt*) y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales”.¹⁵³ La satisfacción de las necesidades del ser humano es fundamentalmente cualitativa o de contenido, es cultural, y “encierra un elemento histórico y moral”¹⁵⁴ por ello no puede establecerse *a priori* en términos cuantitativos.

Ahora bien, *el ser humano no solamente es capaz de producir cada día los medios de subsistencia necesarios para reproducir cotidianamente su fuerza de trabajo, sino que tiene la capacidad de producir más valor del que efectivamente necesita para reponerla*. Esto es, el ser humano puede producir un excedente más allá de lo que requiere para la reproducción inmediata de su fuerza de trabajo:

“El hecho de que sea necesaria media jornada laboral para mantenerlo vivo durante 24 horas, en modo alguno impide al obrero trabajar durante una jornada completa. El valor de la fuerza de trabajo y su valorización (*Verwerthung*) en el proceso laboral son, pues, dos magnitudes diferentes”.¹⁵⁵

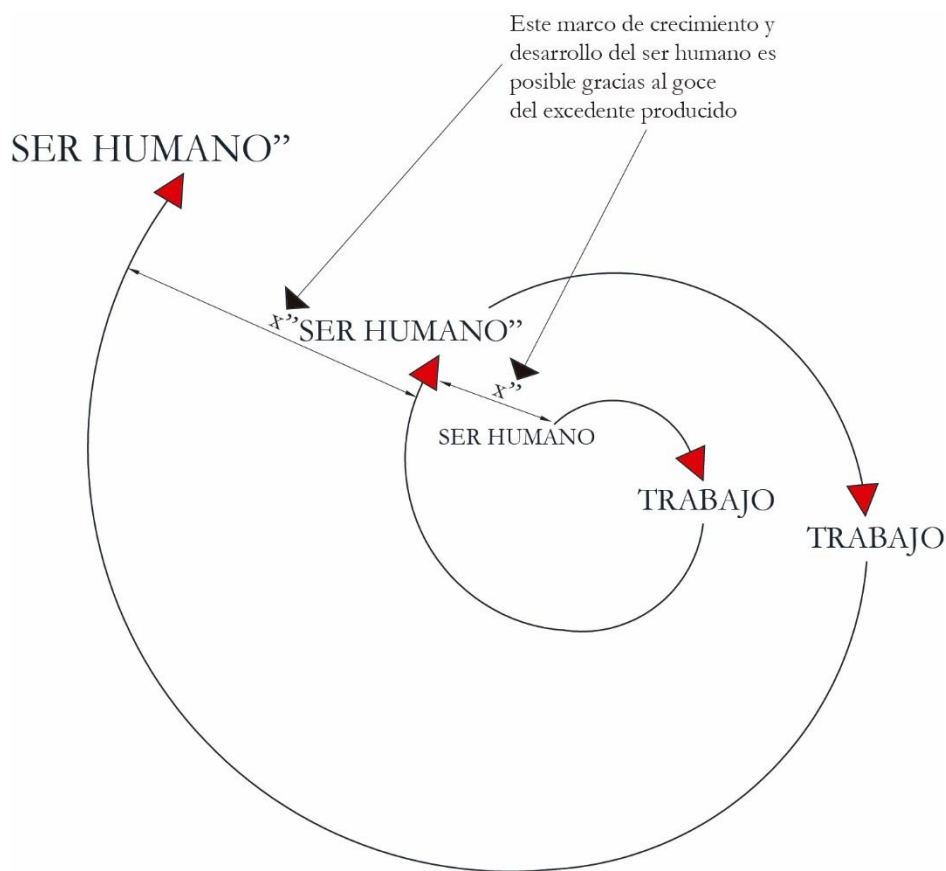
Esto significa que hay una diferencia entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor efectivo que el ser humano *puede* producir en una jornada laboral, no son equivalentes: más allá de la producción del valor de su fuerza de trabajo, el ser humano puede producir un valor excedente. Dicho excedente no resulta algo trivial o vano para la vida del ser humano, sino que por el contrario podría considerarse lo más fundamental para su desarrollo, porque precisamente el excedente le permite desplegar su existencia mucho más allá de la simple reproducción de su fuerza de trabajo, de manera que el ser humano pueda *concebirse* a sí más allá de sus necesidades inmediatas, además de que le asegura las condiciones materiales para un desarrollo cultural, espiritual pleno y creciente. El excedente le brinda al ser humano la estabilidad existencial necesaria para proyectar su forma de vida y su forma de producción y reproducción a nuevos niveles de desarrollo, alejándose de

¹⁵³ Marx, *Ibid.*, p. 208; MEGA, p. 187/8-12.

¹⁵⁴ Marx, *Ibidem*; MEGA, *Ibid.*/13-14.

¹⁵⁵ Marx, *Ibid.*, p. 234; MEGA, p. 206/23-26.

la simple sobrevivencia. De hecho podríamos decir que precisamente dicho excedente constituye la clave para comprender la historia de la humanidad, pues gracias a éste es que las comunidades humanas pudieron crecer y desarrollar complejas culturas y sistemas de conocimiento y de vida en todo el mundo.



Esquema 2. Trabajo humano: El esquema debe leerse comenzando en el centro de la espiral con la figura del Ser Humano y siguiendo las flechas hacia afuera. El Ser Humano trabaja para vivir y con ello se realiza y se desarrolla como Ser Humano, de manera que, en cada giro reproductivo, el Ser Humano va creciendo (Ser Humano', Ser Humano'') al gozar del fruto de su trabajo.

La producción del excedente da lugar a la fiesta como ritual humano que celebra la posibilidad de compartir y disfrutar en comunidad de la abundancia y la satisfacción de las necesidades. La fiesta es el espacio existencial para el goce del encuentro y el reconocimiento comunitario en una situación de holgura que permite la serenidad y el deleite sin ningún otro propósito que

vivir la alegría del presente en comunidad. La fiesta es el fin de la historia¹⁵⁶, la culminación del circuito natural de la reproducción de la vida humana y constituye el referente concreto más cercano a los grandes mitos de la humanidad de un mundo perfecto. La fiesta comunitaria es lo que en lenguaje teológico llamaríamos una experiencia del Reino, es una experiencia del compartir la vida, la bendición de la naturaleza y el fruto del trabajo de todos en la justicia. Pero entonces, si me roban el fruto de mi trabajo, me roban la vida, porque me roban el tiempo que he objetivado en el producto, pero me roban también la oportunidad de experimentar el sentido de la vida, que es el compartir lo que he producido con ayuda de la naturaleza. La experiencia del compartir es vital y, en mi opinión, es el camino para la realización plena de la vida humana. Por eso ni la autosubsistencia individual, ni la mera reflexión sobre sí puede ser criterio, más aún, yo diría que es un criterio antihumano y conlleva la destrucción de la realidad real y la muerte, la pura autoreflexividad es el principio del fetichismo.

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

La capacidad que tiene el ser humano de producir más de lo que efectivamente necesita para reproducir su fuerza de trabajo es una cualidad que le viene dada por la vida, en el sentido de que los seres vivos se reproducen no sólo autoreproduciéndose como singulares o como especies (como podría pensarse desde la lógica moderna que define la vida en términos de pura autoreflexividad), sino que se reproducen reproduciendo la vida de otros seres vivos. Esto es, los vivos se reproducen engendrando siempre excedentes, y ese excedente no es para su

¹⁵⁶ “¿No se lucha para reformar la sociedad política y para tener un sistema económico más justo para poder tener medios para que la gente coma, tenga educación y se desarrolle?, pero ¿para qué todo eso? Al fin para estar juntos, y para vivir la felicidad de estar juntos bien comidos, bien desarrollados, felices, [...] el estar juntos es el bien supremo de todo lo que se está buscando. [...] ¿Cómo se llama eso? la fiesta. [...] La fiesta es el fin de la historia, pero la fiesta de la alegría [en la justicia], como el pleno cumplimiento de todas las necesidades humanas, todas”. Dussel, *Seminario “Ética comunitaria”*, en La Paz, Bolivia, 1990, grabación de audio.

autoreproducción, sino para la reproducción de su medio, porque de la reproducción del medio depende la vida del singular.¹⁵⁷ La vida misma constituye una reflexividad que no es autoreflexividad sino alter-reflexividad porque reflexiona sobre sí desde la afirmación del otro. En palabras de Hinkelammert podríamos decir que la vida misma funciona desde la lógica del “Yo soy si tú eres”.¹⁵⁸

La gestión del excedente es uno de los temas más importantes de la economía política porque puede convertir el ritual de la fiesta y el desarrollo del ser humano en comunidad, en un ritual sacrificial en el que sean sacrificados el ser humano y la comunidad en pos de algún fetiche. Cuando el excedente que produce una comunidad está encaminada a ponerse al servicio de la vida a) en el sentido de restablecer las desigualdades entre sus miembros de manera que las relaciones entre las personas sean de pleno reconocimiento de su dignidad, b) pueda generarse infraestructura y conocimiento que permita el pleno desarrollo de la comunidad y c) se le restituya a la naturaleza por aquello que ésta le ha brindado,¹⁵⁹ entonces la comunidad de vida en su conjunto¹⁶⁰ se nutre y reproduce un equilibrio de crecimiento de la vida comunitaria. Esto quiere decir que *cuando el trabajo está encaminado a la reproducción de la vida de la comunidad de vida, el trabajo es un medio para el desarrollo pleno de la subjetividad corporal del ser humano y del circuito natural de la reproducción de la vida en su conjunto.*

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

“Cantidades iguales de trabajo *en todo tiempo y lugar* han de tener el mismo valor para el trabajador. En su estado normal de salud, fuerza y dinamismo,

¹⁵⁷ Ningún ser viviente se desarrolla como totalidad cerrada autorreferente, sino que en su mismo ser está ya el llamado a salir de sí mismo como afirmación de la reproducción de otros seres vivientes de la comunidad natural de la vida. Lo que queremos enfatizar es que el proceso de reproducción de la vida se da siempre en comunidad como reproducción de la comunidad de vida.

¹⁵⁸ Cf. Hinkelammert, *Yo soy su tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Editorial Driada, México, 2010.

¹⁵⁹ En las culturas de los pueblos originarios existe la práctica de darle de comer a la naturaleza y restituirla en agradecimiento por aquello que ella ha brindado durante el año.

¹⁶⁰ Cuando hablamos de la “comunidad de vida” en su conjunto nos referimos no solamente a la comunidad humana sino también a la naturaleza como parte integrante.

y con el grado medio de destreza que posea, *el trabajador debe siempre renunciar a la misma porción de su descanso, libertad y felicidad*”.¹⁶¹

A lo que Marx comenta:

“[Smith] entrevé que el trabajo, en la medida en que se representa en el valor de las mercancías, sólo cuenta como gasto de fuerza de trabajo, pero sólo concibe ese gasto como sacrificio (*Opfer*) del descanso, la libertad y la felicidad, no como actividad normal de la vida (*normale Lebensbethätigung*). Sin duda, tiene en vista aquí al asalariado moderno (*den modernen Lohnarbeiter*)”.¹⁶²

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

La confusión de Smith es muy común entre los pensadores que se sitúan al interior del marco de interpretación de la modernidad y consiste en concebir como “universal”, “esencial”, “fundamental” o “natural” aquello que es un producto histórico, es decir, aquello que está circunscrito a un tiempo y un lugar específicos. En la modernidad ciertamente el trabajo ha devenido una actividad que conlleva necesariamente su dosis de sufrimiento y que puede ser comprendido como sacrificio, pero dichas condiciones del trabajo no son universalizables, esto es, no constituyen parte del concepto del trabajo como tal, sino específicamente del trabajo capitalista y/o moderno. La cuestión es comprender por qué. Lo primero que hay que decir es que el capital se sirve del trabajo no para reproducir la vida de la comunidad, sino para reproducirse a sí mismo como capital, para ello instrumentaliza al ser humano reduciéndolo a pura fuerza de trabajo. Ahora bien, el capital no solamente ha sido capaz de expropiar el excedente que el ser humano produce a través del trabajo, sino que gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que ha producido a través de la industrialización, el capital ha logrado reducir al mínimo el tiempo de trabajo necesario para

¹⁶¹ “*In seinem normales Zustand von Gesundheit, Kraft und Thätigkeit, und mit Durchschnittsgrad von Geschicklichkeit, die er besitzen mag, muß er immer die nämliche Portion seiner Ruhe, seiner Freiheit und seines Glücks hingeben*”. Smith, *Wealth of Nations*, lib. I. cap. V [ed. Por EG. Wakefield, Londres, 1836, vol. I, pp. 104-105]. Citado en: Marx, *Ibid.*, p. 57, Nota 16; MEGA, p. 80/25-31.

¹⁶² Marx, *Ibidem*; MEGA, *Ibid.*/34-38.

reproducir el valor de la fuerza de trabajo, por lo que la mayor parte de la jornada de trabajo del obrero es plus-trabajo, pues está dedicada a la producción de excedente o plusvalor. Dicho en otras palabras, el desarrollo de la industria ha hecho más efectiva la explotación del obrero, pues éste cada vez necesita dedicar menos tiempo para producir el equivalente del valor que recibe como salario e invierte más tiempo en producir plusvalor de manera gratuita para el capital.

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

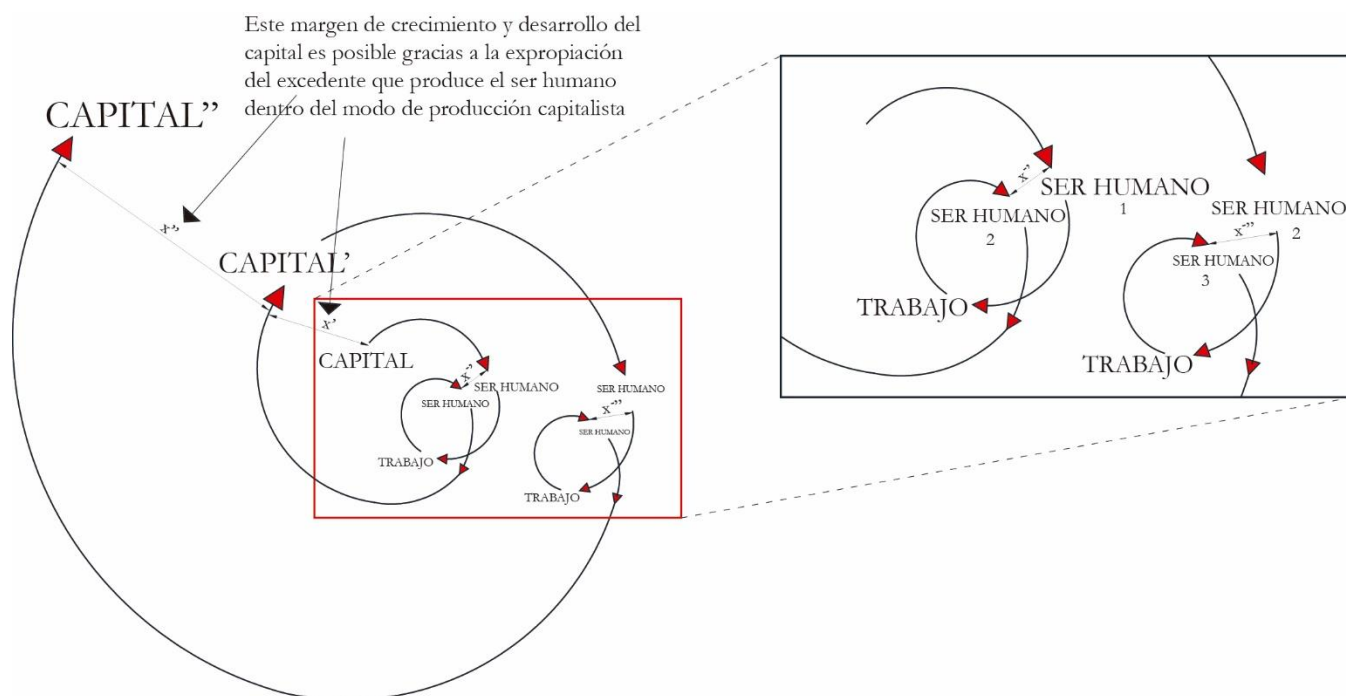
Ahora bien, en el trabajo capitalista, el obrero también objetiva su vida humana en el producto de su trabajo, sin embargo la va perdiendo en dos sentidos, primero porque al ser despojado del valor que ha producido y no poder gozar de él, va perdiendo su contenido subjetivo y la oportunidad de desplegar sus posibilidades como ser humano, y segundo porque la mecanización cada vez más especializada del trabajo va requiriendo que el ser humano despliegue menos capacidades, reduciéndolo al extremo de convertirlo en mera palanca de propulsión, lo que ocasiona finalmente el atrofio de sus capacidades físicas y subjetivas.¹⁶³ Esto significa que en el trabajo capitalista hay una tendencia a embrutecer al ser humano para que de ese modo produzca con menos valor y el valor de su trabajo pueda reproducirse con mayor rapidez y rendirle mayor plusvalor al capitalista.¹⁶⁴

Para el capital el ser humano es una mediación, no un fin, de ahí que se relacione con él en términos de objeto; como si éste fuese una mercancía

¹⁶³ Marx, *Ibid.*, p. 312 nota 98; *et passim*.

¹⁶⁴ “La desvalorización relativa (*relative Entwertung*) de la fuerza del trabajo a causa de la supresión o mengua de los costos de aprendizaje, implica directamente una mayor valorización del capital, pues todo lo que reduce el tiempo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo expande los dominios del plus-trabajo (*Mehrarbeit*)”. Marx, *Ibid.*, I, /2, p. 427; MEGA, p. 345/26-27- p. 346/1-3.

dedicada a la producción de otras mercancías. Por ello durante el tiempo de la jornada de trabajo, el capital hace todo lo posible por sacarle el mayor provecho al obrero en la producción de plusvalor. Esta relación desencadena un proceso siempre creciente de deshumanización o negación del ser humano.



Esquema 3. Trabajo capitalista: El esquema debe leerse comenzando en el centro de la espiral con la figura del Capital y continuar hacia afuera siguiendo las flechas de la espiral. El Capital incorpora al Ser Humano en el proceso productivo como fuerza de trabajo. El Ser Humano trabaja pero el trabajo que lleva a cabo dentro del modo de producción capitalista no le significa un crecimiento, sino todo lo contrario, un *de-crecimiento* porque el Ser Humano no goza plenamente del fruto de su trabajo, sino solamente se le retribuye una parte de lo que ha producido, lo restante es expropiado por el Capital. Esto produce entonces dos tipos de espiral: la espiral mayor nos indica el modo cómo el Capital va creciendo al incorporar el valor que produce el Ser Humano, las espirales menores nos indican cómo es que el Ser Humano va decreciendo o reduciéndose al ir perdiendo sistemáticamente el valor que produce. Esto significa que la realización del Capital coincide con la des-realización del Ser Humano dentro del modo de producción capitalista.

La deshumanización comienza cuando el ser humano ya no puede desarrollarse plenamente como ser humano al serle sustraído el excedente que produce, pues –como señalamos en el Esquema 1– el goce de dicho excedente le daba el margen de crecimiento necesario para la expansión de

su subjetividad. Pero esto es sólo el principio, porque poco a poco el capital se las ingeniará para ir despojando cada vez más al trabajador del valor que produce hasta que literalmente lo convertirá en pura fuerza de trabajo. El obrero verá reducida toda su vida y actividad a producir para el capital a cambio de un salario que apenas le permite reponer la fuerza de su corporalidad desgastada para estar en condiciones de volverla a objetivar al día siguiente en una nueva jornada de trabajo. A medida que el capital va reproduciéndose y desarrollándose, el ser humano va desrealizándose en la misma proporción. Lo que quiere decir que el trabajo dentro del modo de producción capitalista contrariamente a contribuir al despliegue de las capacidades, posibilidades y alcances del ser humano, va negándolo como humano:

La producción capitalista no es sólo reproducción de la relación; es su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista, se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al obrero la riqueza acumulada, como riqueza que lo domina, como capital, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como un mundo ajeno y que lo domina, y en la misma proporción se desenvuelve por oposición su pobreza, indigencia y sujeción subjetivas. Su vaciamiento (*Entleerung*) y esa plenitud [del capital], se corresponden.¹⁶⁵

A partir de lo dicho hasta ahora, podríamos contrastar claramente dos conceptos de trabajo: el trabajo capitalista como sacrificio y el trabajo humano como servicio.¹⁶⁶ En el primer caso el ser humano trabaja para vivir, sin embargo contrariamente a reproducir su vida, la va perdiendo en cada ciclo reproductivo porque objetiva siempre más de lo que recibe como salario y de hecho el producto de su trabajo como trabajo objetivado se le revierte en contra suya como un poder ajeno que es utilizado para desarrollar maneras

¹⁶⁵ Marx, *El Capital. Libro I. Capítulo IV (inédito)*, Editorial Siglo XXI, México, 1978, p. 103. Citado en Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 47.

¹⁶⁶ Marx no utiliza esta oposición sacrificio-servicio, primero porque en su comprensión “servicio no es otra cosa que el efecto útil de un valor de uso, ya sea mercancía, ya trabajo” (Marx, *El Capital*, I/1, p. 233, nota 15), pero también porque es una categoría que ha sido muy manoseada por economistas que él critica como Jean Baptiste Say y Frederic Bastiat, sin embargo nosotros queremos recuperarla desde el sentido de *Abodáb* en hebreo, que se refiere al trabajo como servicio divino, servicio al Otro, que no significa solamente servicio en el templo, sino hacer del servicio al otro un culto. Dussel se refiere a este sentido del trabajo como *Abodáb* en varias de sus obras. Cf. Dussel, *Hacia los orígenes de occidente. Las meditaciones semitas*, Editorial Kanankil, 2012, p. 114 y ss., *et passim*.

cada vez más eficaces de extraerle valor al obrero y perpetuar su posición. En estas condiciones el trabajo conlleva el sacrificio cotidiano de *descanso, libertad y felicidad*, en pocas palabras *el sacrificio de la vida humana*, de ahí que Marx se refiera al capital como el Moloch.¹⁶⁷ En el segundo caso el ser humano trabaja para vivir y en cada ciclo reproductivo, no solamente reproduce su vida y amplía su subjetividad, sino que al mismo tiempo contribuye a la reproducción de la vida de su comunidad y a la ampliación de la subjetividad de su comunidad, porque el servicio es un trabajo que no está encaminado en primer lugar a la propia reproducción sino a la reproducción del otro, de la comunidad y desde ahí regresa al singular como satisfacción también de sus necesidades, pero sabiendo que la reproducción del otro y de la comunidad significa también la propia reproducción. A través del servicio el circuito de la reproducción de la vida se amplía a los márgenes de la comunidad misma.

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

“el capital *no sólo* transgrede *los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*. Usurpa (*usurpirt*) el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba (*raubt*) el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea (*knickert*) tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite. Reduce el sueño saludable –necesario para concentrar, renovar, y reanimar la energía vital- a las horas de sopor que sean indispensables para revivir un organismo absolutamente agotado. En vez de que la conservación normal de la fuerza de trabajo constituya el límite (*Schranke*) de la jornada laboral, es, a la inversa (*umgekehrt*), el mayor gasto diario posible de la fuerza de trabajo, por morbosamente violento y penoso que sea ese gasto, lo que determina los límites del tiempo que para su descanso resta al obrero. El capital no pregunta por la *duración de la vida (Lebensdauer) de la fuerza de trabajo*. Lo que le interesa es únicamente que máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral. Alcanza este objetivo *reduciendo la duración de la fuerza de trabajo*, así como un

¹⁶⁷ Deidad fenicia que se caracterizaba por exigir vidas humanas en su culto, especialmente niños.

agricultor codicioso obtiene del suelo un rendimiento acrecentado *aniquilando* su fertilidad.

La producción capitalista, que en esencia (*wesentlich*) es producción de plusvalor (*Mehrwert*), absorción de plustrabajo (*Mehrarbeit*), produce por tanto, con la prolongación de la jornada laboral, no sólo la *atrofia* (*Vertkümmerung*) de la fuerza de trabajo humana, a la que despoja –en lo moral y en lo físico- de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. *Produce el agotamiento* (*Erchöpfung*) y *muerte* (*Abtötung*) *prematuras de la fuerza de trabajo misma*. Prolonga durante un lapso dado, *el tiempo de producción del obrero*, reduciéndole (*Verkürzung*) la *duración de su vida* (*Lebenszeit*)”.¹⁶⁸

Esto es justamente lo que sucede en el capitalismo con la institucionalización del salario. Veamos este tema más detenidamente.

4. El salario y el encubrimiento de la realidad real

El salario constituye la *forma de manifestación* del valor de la fuerza de trabajo en el capitalismo, pero justamente como forma “*borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago. Todo trabajo aparece como trabajo pago.*”¹⁶⁹ El salario es, entonces, una forma de manifestación que encubre lo que realmente sucede, i.e., la realidad real, sobreponiendo una “realidad aparente” que reivindica como racional y equitativo el intercambio desigual entre capital y trabajo:

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

¹⁶⁸ Marx *Ibid.*, I/1, 319-320 pp; MEGA, p. 268/18 – p. 269/1-25.

¹⁶⁹ “*Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Theilung des Arbeitstags in nothwendige Arbeit und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit*”. Marx, *Ibid.*, I/2, p. 657; MEGA, p. 502/15-17.

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

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

“Se comprende, por consiguiente, la importancia decisiva de la transformación del valor (*Werb*) y precio (*Preis*) de la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) en la forma del salario (*Arbeitslohns*), o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta *forma de manifestación* (*Erscheinungsform*), que vuelve invisible (*unsichtbar*) la *relación real* (*wirkliche Verhältniß*) y precisamente muestra lo opuesto (*Gegentheil*) de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las *mistificaciones* (*Mystifikationen*) del modo capitalista de producción, todas sus *ilusiones* de libertad (*Freiheitsillusionen*), todas las *pamplinas apologéticas* (*apologetischen Flausen*) de la economía vulgar”.¹⁷⁰

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

¹⁷⁰ Marx, *Ibid.*, pp. 657-658; MEGA, p. 502/28-34.

precisamente *lo opuesto* de lo que realmente sucede. No muestra cualquier cosa, sino que invierte el orden de los acontecimientos.

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

Para Marx el punto de quiebre se encuentra en el trabajo, porque el trabajo cuando es trabajo humano reproduce la vida humana y muestra sin dobleces que el ser humano como sujeto del trabajo o trabajo vivo *es fuente creadora del valor*, sin embargo cuando el trabajo ha sido subsumido en el modo de producción capitalista y se convierte en trabajo capitalista, de ser subjetividad pasa a ser considerado como un objeto o simple mediación dentro del proceso productivo, de manera que así como se necesita materia prima y herramientas para producir un producto que después será vendido como mercancía, también se necesita trabajo.¹⁷¹ Esta situación acontece en el entendido de que para el capitalismo el valor se valoriza como resultado de la puesta en marcha del capital mismo que lanza el proceso productivo y no porque el trabajo sea el creador del valor al servicio de la satisfacción de necesidades vitales. Desde la perspectiva del capital, al pagar los “costos de producción” –que incluyen el salario del obrero–, el capital ha saldado sus cuentas, lo sobrante, la llamada “ganancia”, es a sus ojos como un *milagro* que resulta de haber hecho circular el valor en la producción de una mercancía. El concepto “ganancia” es otro concepto sumamente encubridor y superficial, pues hace aparecer el producto del “trabajo impago” producido por el obrero o “plusvalor” como una recompensa moralmente presentable que recibe el capitalista al final del proceso productivo. Llama la atención que en economía a la acción que lleva a cabo el capitalista al inicio de la producción se la llame precisamente “invertir”: el capital *invierte* o asigna una cantidad de valor en la producción de mercancías para pagar los costos de producción, y al hacerlo, al mismo tiempo *invierte* o pone al revés la realidad,

¹⁷¹ No obstante Marx tiene la consciencia de que toda riqueza objetiva tiene al trabajo como su padre y a la naturaleza como su madre, a lo largo de *El Capital* centrará su atención en el trabajo y la naturaleza ocupará el lugar de “objeto” o “medio” de trabajo, con lo que queda al descubierto que Marx se queda atrapado dentro del horizonte patriarcal de la modernidad, en donde la naturaleza, como la madre aparece simplemente como objeto pasivo en el proceso de reproducción de la vida.

haciendo aparecer como si fuese él mismo la fuente del valor, mientras que el trabajo aparece como una simple mediación, i.e. un ente. La coincidencia en los dos sentidos de la palabra pareciera una huella macabra de lo que significa verdaderamente *invertir* en la economía moderna.

5. Las dos caras del trabajo y la trascendentalidad del ser humano

Cuando analizamos la distinción entre trabajo humano y trabajo capitalista de la mano de Marx descubrimos que el capital lleva a cabo una cosificación del trabajador, pero una cosificación aparente porque de hecho el capital necesita que el trabajador sea un ser humano y siga siéndolo en el proceso de producción para que produzca valor, de otro modo no habría manera de que el capital siguiera valorizándose porque todo valor es siempre producido a través de un ser humano que trabaja. La subsunción del trabajo dentro del modo de producción capitalista hace aparecer al trabajo como mediación interna del capital en el proceso de valorización del valor, de ese modo pareciera como si el capital se reprodujera a sí mismo desde sí mismo, cuando en realidad la creación de valor nuevo se lleva siempre a cabo a partir de la propia subjetividad del trabajador que desde su condición humana, trascendental a todo sistema, tiene la capacidad de crear valor en coadyuvancia con la naturaleza. Dicho en otras palabras, el valor que circula al interior del capital se crea siempre más allá del sistema capitalista, gracias a la vida de la naturaleza y del ser humano que pone a disposición del capital su propio trabajo para poder reproducirse.

El ser humano pone a disposición del capital su capacidad creadora cuando no tiene ninguna otra manera para reproducir su vida mas que vendiendo su fuerza de trabajo; esto es, cuando no tiene valores de uso, ni productos en los que haya objetivado su trabajo y con los que pueda reproducirse, pero tampoco tiene medios tales como materia prima y/o herramientas para objetivar su fuerza de trabajo y producir valores de uso para su consumo. La capacidad creadora del trabajo no puede hacerse objetiva si no cuenta con los medios necesarios para realizarse, lo que nos conduce a la afirmación ya citada de que la producción de la riqueza tiene al trabajo como su padre y a la naturaleza como su madre. Por ello el surgimiento del capitalismo tiene como condición necesaria la aparición de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción por unos

cuantos y su necesaria contraparte: la exclusión de la propiedad de la tierra y de los medios de producción de la gran mayoría.

“La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no capital (*Nicht-Kapital*) en cuanto tal es:

1) *Trabajo no objetivado, concebido negativamente* (aun en el caso de ser objetivo: lo no objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia (*Nicht-Rohstoff*) prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (*lebendige*), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (*realen Wirklichkeit*) (igualmente no valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva de trabajo. El trabajo como pobreza absoluta (*absolute Armut*): la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también –en cuanto es el no valor existente (*der existierende Nicht-Wert*), y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (*Person*): solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*). Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo es exterior (*ausser*) a la existencia inmediata del individuo mismo.

2) *Trabajo no objetivado, no-valor, concebido positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma: es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la fuente viva del valor... No es absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos términos de esta contradicción se condicionan mutuamente y derivan de la esencia del trabajo, ya que éste, como ente (*Dasein*) absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un presupuesto del capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital”.¹⁷²

Marx expone de manera magistral la paradójica contradicción que encarna el trabajo, por un lado es pobreza absoluta y por la otra es posibilidad universal

¹⁷² Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Editorial Siglo XXI, México, 1976, p. 235/ 34 – p. 236/ 29; citado en Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, pp. 138-139.

de la riqueza. Ahora bien, esta doble cara del trabajo, sólo aparece de manera diáfana en contraposición con el capital, esto es, cuando efectivamente el ser humano ha sido objetivamente excluido de toda objetividad y se halla absolutamente incapacitado para objetivar su capacidad creadora. En este contexto el capital aprovechará por doble partida las dos caras del trabajo, visibilizando la primera y usufructuando la segunda de manera oculta: por un lado visibilizará la pobreza absoluta que representa en sí el trabajo y la necesidad de medios que tiene para objetivarse; en este sentido propagará la idea de que el capital es fundamento de la producción al dotar de medios al trabajador y el trabajador no es más que un ente más dentro del proceso productivo. Por el otro lado usufructuará la capacidad creadora del trabajo para valorizarse y reproducirse como capital, pero sin admitir abiertamente que en realidad el trabajo como tal es la verdadera fuente creadora y el capital una creatura, trabajo objetivado:

La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el , la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo.¹⁷³

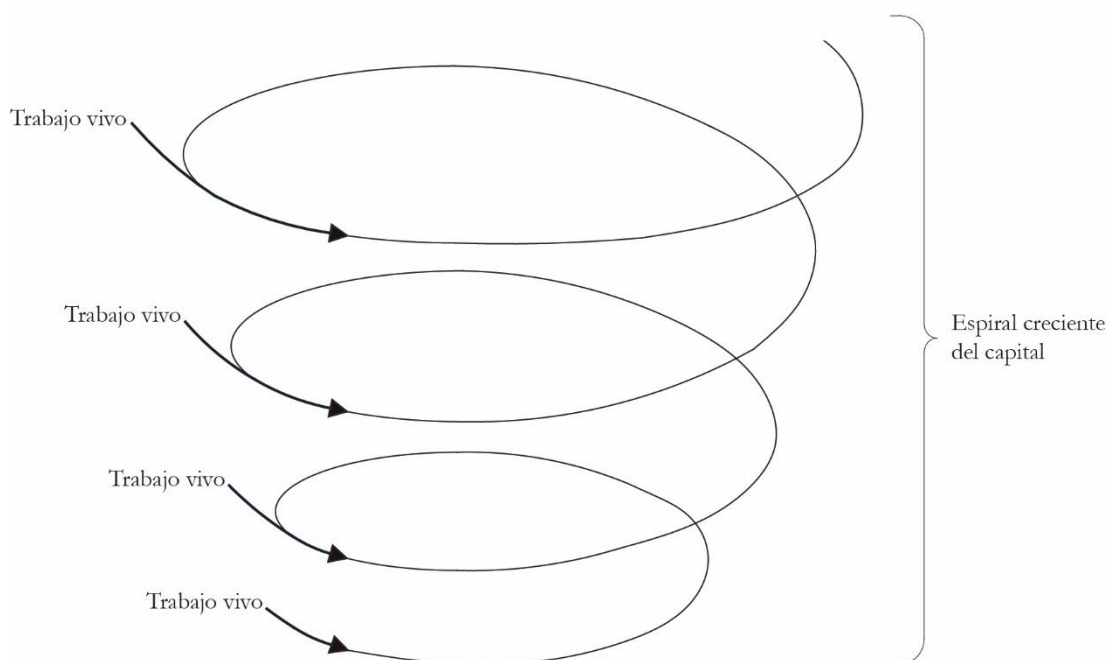
El capital invierte la relación: convierte al objeto en sujeto y al sujeto en objeto: la creatura se convierte en un fetiche que exige la inmoción de su creador.

Develando la centralidad del trabajo en el circuito natural de la reproducción de la vida humana y en el modo de producción capitalista, y distinguiendo el trabajo humano del trabajo capitalista, Marx nos muestra la figura completa: la realidad aparente que presenta el capitalismo para justificarse y reproducirse como capital, invisibiliza la realidad real del circuito natural de la reproducción de la vida humana que subyace como el verdadero sustrato y sostén. Esto es, detrás de la realidad que produce el sistema capitalista está la realidad del ser humano que pone su capacidad creadora a disposición del capital con el único objetivo de reproducir su vida cuando ha sido condenado a la completa exclusión de la riqueza objetiva y no puede reproducirse por otros medios. El capital aprovecha la extrema vulnerabilidad de quien ha sido excluido y lo incorpora en su maquinaria productiva haciéndolo ver como una simple tuerca en el engranaje completo, ocultando el hecho de que dicho excluido es en realidad el *motor inmóvil* que pone en marcha todo posible movimiento del capital. Lo llamamos motor inmóvil porque genera el movimiento de la producción *desde* la capacidad creadora

¹⁷³ Marx, *El Capital. Libro I. Capítulo IV (inédito)*, Siglo XXI, México, p. 19.

que encarna él mismo cuando se pone en contacto con la naturaleza y *no desde* el capital, en ese sentido el trabajo funge como causa primera.

La categoría “trabajo” tal y como Marx la expone en su obra abre un agujero en la ontología del capital, pues nos permite ver que la totalidad del sistema capitalista no es en el fondo una totalidad cerrada autoreflexiva y autoreproductiva como aparece en su proceso de autovalorización, sino que es una totalidad que *in-corpora* ocultamente en cada giro productivo el valor que crea el ser humano a través del trabajo, sólo a partir de esa incorporación o filtración del valor nuevo, creado fuera de la totalidad, el capital se valoriza y reproduce.



Esquema 4. Espiral creciente del capital desde la fuerza exterior del trabajo.

En apariencia el trabajador que ingresa en la fábrica y ejerce su capacidad creadora con los medios que le proporciona el capital, está *adentro* del capital y el capital lo usa como mediación para reproducirse, sin embargo decimos que está *afuera* del capital en un sentido trascendental, no espacial, pues evidentemente cuando produce el trabajador está al interior de las instalaciones de la empresa capitalista. Entonces que el trabajador produzca “desde fuera” del capital quiere decir que la capacidad creadora del ser humano no está fundada en el capital, esto es, el capital no se la ha proporcionado, sino que el ser humano encarna él mismo esa capacidad, es

parte de su propia esencia, de su condición humana. Esto significa que la capacidad creadora del ser humano no depende en ningún sentido del capital y por ello no le pertenece a éste último. Aunque el capital lo haya subsumido en el proceso de producción, el trabajo sigue siendo y será siempre trascendental al capital y mantendrá siempre una exterioridad¹⁷⁴ con respecto a él.

Dicho lo anterior se entiende que el trabajo vivo o el trabajo como subjetividad privada de toda objetividad se contrapone existencialmente al capital; es no-valor (*Nicht Wert*), no-capital (*Nicht Kapital*), una nada de capital, pero una nada muy particular porque de hecho tiene realidad. No es una nada absoluta, es una nada *para el capital* o una nada desde la lógica del capital, pues cuando el capital no ha entrado en relación con el trabajo, ni lo ha subsumido en su interior entonces el trabajo permanece invisibilizado para el capital. Solamente cuando el capital subsume al trabajador dentro de la lógica capitalista, esto es, cuando el capital le ha puesto el sello en la frente al trabajador, entonces el trabajador adquiere el estatuto de “ente” en cuanto “trabajador asalariado”, ya no es un trabajador a secas, sino un trabajador que funciona de acuerdo a la lógica capitalista.

Ahora bien ¿qué significa desde un punto de vista lógico que el trabajo vivo es nada de capital? Significa que *dentro* de la totalidad del sistema capitalista el trabajo vivo como tal *no aparece*, no tiene realidad para la totalidad. Para la totalidad del sistema lo que aparece es el “trabajador asalariado”, pero precisamente en esa figura ya está presente la invisibilización del trabajo vivo, ya no constituye una subjetividad corporal viviente como fuente creadora, sino que es una simple mediación para la valorización del valor. Marx visibiliza la trascendentalidad del “trabajo” con respecto al ámbito puramente ontológico, pero precisamente esa visibilización significó

¹⁷⁴ Dussel habla de la exterioridad del trabajador en tres sentidos distintos: 1) como anterioridad histórica, previa a la constitución del sistema capitalista en la división comunitaria del trabajo; 2) como exterioridad abstracta esencial, es decir, como alteridad distinta que la totalidad del sistema o exterioridad “metafísica” en el sentido de Levinas; 3) como exterioridad *postfestum*, este es el *pauper* que está fuera de la relación laboral con el sistema capitalista porque ha sido desocupado para engrosar las filas del ejército industrial de reserva: “El trabajador, como “exterioridad”, como “anterioridad” al capital, tiene su propia “realidad” en sí y para-sí, como subjetividad, como persona, como vida. Pero es pura negatividad, sin objetividad, sin posibilidad de reproducir esa vida. Por ello la condición universal de la existencia del capital es, por una parte, contar con la “realidad” de esa subjetividad “creadora”, y, para ello, haber sumido al trabajador en la más extrema indigencia, pobreza, miseria, mendicidad”. Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 366.

ya poner de cabeza la dialéctica de Hegel, porque –como señala Dussel– significó afirmar que la ontología no es la última instancia de comprensión de la realidad, y que más allá del ser hay un “no ser” que no sólo es real, sino que es “lo real” por excelencia porque es quien sostiene la realidad de todo modo de producción, ya sea éste capitalista, socialista o cualquier otro. Dussel llama a ese ámbito trans-ontológico, “meta-físico”.¹⁷⁵

6. De la comunidad a la sociedad

En la obra de Marx encontramos una ambivalencia en el uso del término “social” (*gesellschaftliche*) que queremos señalar por la importancia que tiene en la estructuración de su pensamiento. Por una parte, Marx utiliza el término de modo genérico, sin ninguna carga valorativa, para describir el hecho de la relación intersubjetiva que existe en cualquier agrupación humana, independientemente del tipo de organización que ésta tenga o de su contexto histórico. Este es el caso de la expresión “división *social* del trabajo” en donde Marx se refiere únicamente al hecho de la repartición del trabajo entre los integrantes de una agrupación humana cualquiera.

Por otra parte, en diversas ocasiones Marx opone “social” a “comunitario”, para distinguir dos tipos de relación intersubjetiva que tienen, cada uno, su propio modo de organización y sus propias condiciones de existencia. Específicamente en este caso, “social” denota el modo de relacionarse intersubjetivamente en el mundo moderno; la “relación social” sería, entonces, característica de la *sociedad moderna*. Lo propio de la relación social es que se integra a partir de “individuos”, esto es, sujetos cuya subjetividad tiene una estructura auto-reflexiva, de manera que el “yo” constituye el contenido de su *principio*, como origen, como sustancia y como finalidad. Esto significa que el individuo se relaciona con los demás desde sí mismo y para sí mismo; desde sus propios intereses individuales y en función de éstos, lo que se traduce en que los otros constituyen mediaciones para su propio despliegue.

¹⁷⁵ “Entendemos por “meta-física” –y separaremos la palabra con un guion para indicar este “nuevo” sentido, diferente del tradicional– la posición trascendental, ética o crítica en cuanto tal. Es una posición “crítica” ante lo ontológico (o la ontología), transontológico, que parte no del “ser”, sino de la “realidad real” (para expresarnos como Marx) del otro, del pobre, del “trabajo vivo”.” Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*. p. 335.

Como hemos visto ya en la primera parte de nuestro trabajo la lógica de la autoreflexividad parte de una cosificación del ser humano, primero en tanto que lo concibe como *propietario privado* de cosas, segundo porque la relación social al ser relación entre propietarios privados se concreta como *relación entre cosas* y tercero porque en el devenir de la exposición del sistema de la ciencia de Hegel se comprende que el sujeto es en realidad un objeto de la totalidad, Marx se da cuenta de ello por ello remarca el hecho de que la relación social propia del sistema capitalista constituye una relación entre cosas:

“Las relaciones sociales (*gesellschaftlichen Beziehungen*) entre sus trabajos privados (*Privatarbeiten*) [productores] aparecen (*erscheinen*) como lo que son (*als das was sie sind*) [...] como relaciones propias de cosas entre las personas (*sachliche Verhältnisse der Personen*) y relaciones sociales entre las cosas (*gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen*)”.¹⁷⁶

Este tipo de subjetividad “social” se ha desarrollado específicamente en la modernidad y es la estructura lógica que subyace a la sociedad moderna que ha producido el modo de producción capitalista. Marx visibiliza la correspondencia que existe entre dicha estructura lógica, la sociedad moderna y el modo de producción capitalista, y podríamos decir que en *El Capital* se propone desentrañarla y hacerla explícita:

“El modo capitalista de producción presupone esa determinada figura social de las condiciones de producción, reproduce constantemente la misma. No sólo produce los productos materiales, sino que reproduce constantemente las relaciones de producción.”¹⁷⁷

Esto es, el desarrollo del capitalismo presupone la relación entre propietarios privados que se relacionan desde el objeto de su propiedad (el trabajador como propietario de su fuerza de trabajo y el capitalista como propietario de dinero), no hay relación humana como reconocimiento del otro ser humano como ser supremo con dignidad absoluta, sino relación entre cosas que reproduce en el modo de producción una cosificación del ser humano en el que éste no es más que una mediación. Como ya hemos dicho al comienzo

¹⁷⁶ Marx, *El Capital*, p. 89; MEGA, p. 104/8-12.

¹⁷⁷ Marx, Manuscrito principal o *Hauptmanuskripte* del libro III, cap. 7 (1865); III/8, p. 1115; Marx Engels Werke 25, 886. Citado en: Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 49.

de esta segunda parte, Marx se da cuenta de que la subjetividad se constituye en el modo de producir y reproducir la vida, esto es, en el modo de producción, de ahí que cuando se reproduce la vida mediante relaciones que cosifican al ser humano el resultado es precisamente la materialización de la cosificación.

“Una lectura no economicista del tomo I de *El Capital*, pero tampoco afincada en los prejuicios del marxismo del siglo XX, nos está permitiendo comprender cómo Marx fue paulatinamente mostrando, cómo el capitalismo para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de *vida comunitaria*, es decir, toda otra forma de vida distinta a la forma de *vida social* que produce el capitalismo como su correlato, porque éste para poder constituirse en la forma de producción dominante, tenía y tiene que producir permanentemente, no sólo mercancías capitalistas, o relaciones de mercado capitalista, sino su asociación o conglomerado humano pertinente, es decir, una forma de agrupación humana que fuese producto de su propia forma de producción y reproducción subjetiva, hecha a imagen y semejanza suya”.¹⁷⁸

Esto quiere decir que el modo de producción capitalista fue produciendo en el ámbito de la idea un tipo de subjetividad y de relación humana conveniente y congruente con sus fines, en virtud de favorecer su propio desarrollo y expansión. El resultado de ello fue la producción del individuo moderno, en el ámbito subjetivo, y de la relación *social* como su correlato intersubjetivo, que ciertamente provocó y sigue provocando en nuestros días el quebranto de las comunidades originarias.

En contraste con lo “social”, lo “comunitario” denota la relación humana por excelencia, en tanto que los singulares¹⁷⁹ están unidos por relaciones solidarias y de reconocimiento de la humanidad de cada uno, en ese sentido cada uno se realiza en la medida en que su actividad como servicio contribuye a la realización de los otros. En una entidad comunitaria la producción de valores de uso por medio de la división del trabajo conlleva

¹⁷⁸ Bautista, *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, Rincón Ediciones, La Paz, 2013, p. 239. Bautista desarrolla la distinción entre el papel que juega lo social y lo comunitario en *El Capital* de Marx a lo largo de todo el capítulo “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. *Para pensar con Marx más allá de Marx*” del libro citado.

¹⁷⁹ Utilizamos el término “singular” en oposición a “individuo”. Marx no utiliza esta terminología, pero en este punto necesitamos ir más allá de Marx para poder distinguir el tipo de subjetividad que se contrapone al individuo moderno.

simultáneamente la realización de la esencia comunitaria y humana de todos y de cada uno de sus integrantes, pues fortalece el tejido solidario y de cooperación. La singularidad se afirma y se reconoce en la producción objetiva de su producto, al mismo tiempo que se afirma en su ser comunitario y se religa a la comunidad por medio del goce que produce en los otros el consumo del producto de su trabajo objetivo. Veamos a continuación una cita del joven Marx en donde se ve claramente esta relación entre lo comunitario y lo humano:

Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los seres humanos, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana [...] Supongamos que hubiéramos producido en tanto que seres humanos: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción [...] 2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto en la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia *humana* y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser *humano*; 2] de haber sido para ti el *mediador* entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado* y *realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *comunitaria, humana*.¹⁸⁰

En una entidad comunitaria el “yo” no se constituye desde la simple auto-reflexividad del sí mismo como sucede en la sociedad moderna, sino que aquí la reflexividad del yo se da desde el otro y desde la comunidad, como un movimiento doble en el que el yo se reconoce por sus efectos en el ámbito objetivo comunitario, al mismo tiempo que asume esa capacidad de objetivación como un llamado a ponerse al servicio de la satisfacción de la comunidad. Esto es, el yo comunitario o eminentemente humano asume su singularidad desde la capacidad que tiene de responder al llamado de la necesidad de la comunidad, precisamente porque tiene la capacidad de hacerlo. Para decirlo en palabras de Hinkelammert, el yo cuando se estructura

¹⁸⁰ Marx, Karl, *Cuadernos de París*, Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Ediciones Era, México, 1974, p. 88, párrafo [155-156].

como subjetividad comunitaria responde al imperativo: “Yo soy si tú eres”, en donde el “tú” es cada integrante de la comunidad de vida en el reconocimiento pleno de su dignidad. Aquí habría que incluir como parte de la comunidad de vida a la naturaleza, Marx no lo hace, en eso es todavía hijo de su tiempo, pero nosotros ya no podemos pasarlo por alto cuando hemos visto que la cosificación de la naturaleza en el devenir de la historia ha demostrado ser una determinación irracional de la racionalidad moderna, pues conduce a la destrucción de la fuente misma de la vida.

Hay que señalar que en el discurso de Marx el ser humano es comprendido no solamente como un yo consciente, sino como un yo comunitario, necesitado y consciente al mismo tiempo. De hecho la consciencia del ser humano, tal y como está aquí considerada, es precisamente consciencia de las necesidades de la comunidad y consciencia para su satisfacción. El yo comunitario o humano no tiene una estructura auto-reflexiva, sino “alter-reflexiva”, en donde el otro es la comunidad necesitada que me interpela y frente a la cual mi consciencia responde. Este yo reflexiona sobre sí y se reconoce a partir de la necesidad de la comunidad; su auto-consciencia tiene como contenido la responsabilidad por la comunidad de vida que le dio origen y que por lo tanto constituye su propia esencia.¹⁸¹

Al contrario del yo social o moderno, el yo comunitario no convierte a los otros singulares en mediaciones suyas, pero él mismo tampoco se convierte en *mediación* para los otros, sino que se convierte en *mediador* para la construcción de la comunidad.¹⁸² No es lo mismo ser mediación, que ser mediador. La comprensión simplista del significado que tiene la inversión de la estructura de la subjetividad moderna implicaría pasar: del individuo que convierte a los otros en sus mediaciones, al individuo que se convierte ahora en mediación de los otros, pero eso conllevaría nuevamente la cosificación y alienación del ser humano, esto es, la renuncia a su condición humana. Quien

¹⁸¹ En este punto nos parece necesario llevar a cabo una reflexión acerca del hecho concreto de que cada uno de nosotros somos fruto del don, don de la vida, de la cultura, de la lengua, etc. De lo que se trata entonces es de encarnar conscientemente y activamente ese don, esto es, de devenir en tanto sujetos, como actividad, la sustancia donada que hay en nosotros.

¹⁸² Marx no entra en este tipo de caracterización que nosotros hacemos, en parte no era su objetivo, pero también su discurso estaba en construcción y seguía afinando muchas categorías, de ahí que encontremos todavía ambigüedades y ambivalencias. En algunos puntos para nosotros no es suficiente lo que dice Marx de manera que nos será necesario dar nuevos pasos en la construcción de categorías y avanzar en la construcción de pensamiento crítico nuevo, pertinente para el nuevo siglo que vivimos.

simplifica la inversión recae en la misma estructura de la modernidad, afirmando el lado contrario de la relación, sin que esto implique una transformación de la misma. La subjetividad moderna es una subjetividad dominadora en la medida en que constituye a su entorno en objeto, con la intención de convertirlo en mediación suya. La inversión simple de esta relación significaría que ahora el sujeto deje de ser sujeto para convertirse en objeto él mismo, por eso lo que se propone Marx, y lo que nos proponemos nosotros junto con él, no es llevar a cabo una simple inversión de la estructura de la subjetividad moderna, sino algo más complejo.

El ser humano está llamado a ser sujeto, no objeto, y eso quiere decir ser *activo*, pero este tipo de *actividad* se distingue de la actividad que lleva a cabo el individuo moderno, que es dominadora y entraña la cosificación tanto de los otros seres humanos, como de la naturaleza. *La actividad del yo comunitario o humano tiene como contenido contribuir en la construcción de la realidad comunitaria.*

Una vez que hemos distinguido mínimamente lo “social” de lo “comunitario” puede hacerse evidente, como bien indica Bautista, el contrasentido que supone hablar de “división *social* del trabajo” para referirse a las comunidades, porque en las comunidades la división del trabajo no se lleva a cabo *socialmente*, sino *comunitariamente*.¹⁸³ Es curioso que, aunque por momentos Marx es muy claro en la distinción, sigue recayendo en el uso del término “social” de modo genérico. Esta ambivalencia nos permite ver que incluso el Tomo I de *El Capital* sigue siendo un laboratorio categorial en el que todavía Marx estaba ensayando y construyendo categorías. Nosotros tomaremos muy en serio esta distinción, pues consideramos que es fundamental para la reconstrucción del marco categorial del pensamiento crítico actual, pues nos permite distinguir la lógica de la modernidad, de la lógica que opera en las relaciones eminentemente humanas.

Del mismo modo que Marx se enfrentó a la naturalización de la realidad capitalista, hoy nos enfrentamos a la naturalización de la modernidad. Eso significa que la modernidad se hace aparecer como lo natural, lo universal, o racional, y para ello utiliza la ciencia y ha construido todo un marco categorial del que resulta muy difícil salir. Sucede a menudo que los críticos de la modernidad, al asumir ingenuamente el marco categorial de la modernidad siguen recayendo en su estructura lógica, es decir, en su modo de pensar, por lo que al final terminan afirmándola y solamente haciendo

¹⁸³ Cf. Bautista, *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida*, pp. 15-28.

críticas parciales que la dejan incólume. Es necesario rastrear los contenidos de los conceptos para evitar la recaída y utilizarlos de modo muy cuidadoso, de no hacerlo el pensamiento crítico está condenado a fracasar en su crítica radical a la modernidad y al sistema capitalista.

Retomando el hilo de nuestra exposición: hemos dicho que para poder desarrollarse y expandirse, el modo de producción capitalista necesitó *destruir* las relaciones comunitarias existentes, al mismo tiempo que necesitó *producir* su propia autocomprensión como auto-justificación en el ámbito de la idea (subjetividad y ciencia modernas). Esta destrucción no ha logrado ser total y se sigue llevando a cabo a través del proceso de modernización que atraviesa el mundo actual. Más adelante veremos que no solamente no ha sido total, sino que por definición no puede ser total porque la misma modernidad necesita tener la realidad humana y comunitaria como su trasfondo y presupuesto, aunque sea de manera negada.

7. La producción de la ciencia y el desarrollo de la subjetividad

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

Una de las primeras transformaciones que produce el modo de producción capitalista es la relación entre el ser humano y la naturaleza. Las comunidades originarias no son solamente comunidades humanas, sino comunidades de vida, en donde la naturaleza forma parte fundamental e interna de la comunidad. En este sentido en la comunidad, el ser humano se

relaciona con la naturaleza en términos de sujeto-sujeto, en donde tanto el ser humano como la naturaleza son sujetos, de ahí que a la naturaleza se la considere, se la consulte en las decisiones comunitarias y se la respete como a un sujeto plenamente digno.¹⁸⁴ Pero es importante remarcar que en las comunidades originarias la naturaleza no es un sujeto cualquiera, sino que tiene la dignidad de la madre, comprensión que en distintas culturas se cristaliza en el concepto de “Madre-Tierra”. Por ello no hay propiedad de la tierra en el sentido moderno de propiedad, sino que el singular se autocomprende en primer lugar como perteneciente a la tierra, es decir, como “hijo de la Tierra”. Lo que prevalece es una relación de corresponsabilidad por la vida; el ser humano se asume responsable por la tierra y está a cargo de cuidarla, pero entonces la tierra le responde también dando su fruto, haciéndose cargo de sus hijos procurando el alimento.

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

Pero hay que señalar que al romperse la comunidad entre los seres humanos y la naturaleza, cada individuo se autocomprende ya no como “hijo de la tierra”, sino como “señor de la tierra”, recordemos al *propietario privado*

¹⁸⁴ Queremos enfatizar el hecho de que Marx en este punto sigue siendo un hijo de la modernidad, como ya hemos señalado en el apartado anterior la concepción que tiene de la naturaleza es en términos de objeto y no vislumbra otra posibilidad en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Este es uno de los puntos en los que nosotros necesitamos distanciarnos de Marx. La razón de dicho distanciamiento no tiene como trasfondo la diferencia cultural que tenemos con él, sino el hecho de la crisis ecológica que vivimos a comienzos del siglo XXI, situación que Marx no pudo prever. Concebir a la naturaleza como un objeto ha producido la destrucción del equilibrio de la vida en nuestro planeta, eso nos muestra que al contrario de lo que piensa la modernidad, la objetualización o cosificación de la naturaleza no es racional, sino irracional con arreglo a la racionalidad de la vida.

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

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

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

Para que el ser humano pueda hacer uso de la naturaleza sin miramientos, el modo de producción capitalista necesita que la separación jerárquica entre sujeto y objeto no solamente esté muy clara, sino que *aparezca* de manera *incuestionable* para que sea aceptada naturalmente. De ahí que la ciencia moderna establecerá la relación sujeto-objeto como uno de sus

principios más básicos y fundamentales, desde el cual comenzará a erigir todo un sistema de conocimiento coherentemente desarrollado.

En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la cuestión aparece de manera diáfana desde la primera página, en donde se describe cómo es que la “conciencia natural”¹⁸⁵ de un ser humano común se enfrenta en primer lugar a un objeto cuando se dispone a conocer por medio de la certeza sensible. Es cierto que para Hegel la separación sujeto-objeto no constituye todavía la verdadera expresión del contenido del conocimiento científico, precisamente porque éste último establece una diferencia entre sujeto y objeto de manera aparentemente irresoluble. Pero en el desarrollo de su sistema de la ciencia, Hegel explicará que sujeto y objeto son en realidad dos lados de un mismo principio absoluto o incondicionado que se autodetermina y que nos aparece de manera fragmentada y contradictoria simplemente porque no nos hemos elevado al nivel de la razón. Para Hegel sujeto y objeto denotan en este sentido dos momentos distintos del principio absoluto, el primero expresa la parte activa y reflexiva del ser, mientras que el segundo expresa la parte pasiva cuya realización no está en sí mismo, sino en otro. Pero a pesar de la compleja y completa exposición de Hegel, su posición en la práctica no sólo no varía demasiado con respecto a la ciencia occidental convencional, sino que la justifica al desarrollar toda una fundamentación pertinente a ella.

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

“En su praxis el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [...] se toma a sí mismo, *con razón*, como *fin* ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito. En éste se encuentra la *presuposición correcta* de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último; pero cuando esta consideración parte de fines

¹⁸⁵ Hegel habla de conciencia “natural”, y con ello encubre su carácter moderno. Hegel naturaliza aquello que le corresponde a la conciencia de un sistema civilizatorio muy particular, el moderno.

particulares y finitos, convierte a éstos, por una parte, en presuposiciones cuyo contenido contingente puede llegar a ser incluso carente de significado y baladí”.¹⁸⁶

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

Si tomamos a pie juntillas lo que dice Hegel entonces tendríamos que admitir el hecho de que los indígenas-originarios no se comportan como seres humanos, conclusión que de hecho sacaron los europeos cuando llegaron a este continente, pero en realidad el error está en asumir como universalmente humano, aquello que es cultural y está supeditado a una ideología muy cuestionable en términos racionales. A este respecto queremos resaltar el hecho de que Hegel enfatice que “*con razón*”, el ser humano se toma a sí mismo como fin ante los objetos de la naturaleza. La pregunta obligada es ¿con qué razón se justifica esto? y la respuesta sólo puede ser tautológica: *con la razón moderna*, porque para la modernidad eso es algo obvio, es el punto de partida de su comprensión de la realidad. Nótese el hecho de que Hegel no se refiere en primera instancia a la naturaleza como “naturaleza”, sino que se refiere a ella inmediatamente y sin preámbulos como “los *objetos* de la naturaleza”. Ese simple modo de nombrar la naturaleza no es inocente, sino que establece inmediatamente la imposibilidad de que la naturaleza pueda tener fines dignos de consideración, pues al ser objeto, sus fines son simplemente insignificantes frente a los fines del sujeto.

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

¹⁸⁶ Hegel, *ECF*, §245.

reproduce y desarrolla no es cualquier subjetividad, sino la subjetividad moderna.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la ciencia no se produce desde sí misma y por eso, contra Hegel y junto con Marx sostenemos que no puede ser absoluta o incondicionada,¹⁸⁷ sino que se produce siempre de modo condicionado desde un lugar y desde un espacio histórico que repercuten inmediatamente en sus contenidos y conclusiones. La ciencia tiene ciertamente pretensión de verdad,¹⁸⁸ pero no olvidemos que constituye la autocomprensión de una realidad concreta que busca desarrollarse y desplegar su potencial. Dicho desarrollo pasa por la reproducción de la subjetividad pertinente a dicha realidad concreta porque el saber de sí es el saber de lo inmanente que es presente a la realidad y al mismo tiempo descubrimiento del propio proyecto como autodeterminación.

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

La expansión de la modernidad desde Europa ha sido gracias al cúmulo de conocimientos que ha sido capaz de reunir bajo sus propios criterios y que ha sido también capaz de producir a partir de conocimientos anteriores. Porque hay que señalar que la modernidad no ha producido desde sí misma todo el conocimiento con el cual se sustenta, sino que se ha nutrido de los conocimientos que han producido otros sistemas civilizatorios, muchas veces sin reconocer el mérito científico de los autores originales y/o transformando completamente su sentido, dándoles otra fundamentación, de manera que al final tales conocimientos aparecen como si fueran plenamente modernos. Como consecuencia del proceso de apropiación del conocimiento que ha llevado a cabo la modernidad, parece como si ella fuese quien ha producido los grandes inventos de la humanidad y el resto de los sistemas civilizatorios

¹⁸⁷ El intento de Hegel fue precisamente producir un sistema de la ciencia absoluta, que fuese capaz de exponer la verdad en su sentido más elevado. Sin embargo aquello que logró no fue sino producir un sistema de la ciencia moderna, esto es, la autocomprensión racional del sistema de conocimientos de la modernidad hasta el momento en el que éste se había desarrollado entonces.

¹⁸⁸ Tener pretensión de verdad y expresar la verdad no es lo mismo. Cf. Dussel, *Ética de la liberación*.

sólo hubiesen aportado con unos cuantos elementos muy iniciales y rudimentarios. De hecho uno de los grandes prejuicios que caracterizan a la modernidad es el autocomprenderse como el sistema civilizatorio más desarrollado, más racional y verdadero de la humanidad, para ello incluso ha hecho una reconstrucción de la historia mundial en la que se pone a sí misma como la culminación del desarrollo humano. Dicha reconstrucción ha producido un olvido sistemático de las historias locales y de los distintos sistemas civilizatorios que se han desarrollado,¹⁸⁹ al mismo tiempo que ha significado la glorificación del presente. A partir de su supuesta superioridad, la modernidad justifica sus prácticas de dominación contra los otros sistemas civilizatorios y la imposición de su proyecto a todo el mundo.¹⁹⁰ Queremos destacar que a lo largo de la historia, el ser humano ha desarrollado distintos proyectos civilizatorios, ninguno estructuró un sistema de justificación científica tan desarrollado como la modernidad, pero paradójicamente tampoco ninguno ha sido tan predador e *irracional*¹⁹¹ como éste. La pregunta es ¿por qué? Sucede que tanto la ciencia como la razón modernas al constituirse en primer lugar como medios de legitimación del modo de producción capitalista se configuraron desde *criterios formales de racionalidad*, de manera que, haciendo abstracción del ámbito cualitativo de la realidad, la reproducción de la vida quedó simplemente fuera de sus prioridades.

El proyecto de la modernidad ha cuidado desarrollarse en casi todos los frentes, y ha prestado mucha atención a la construcción de todo un sistema educativo e institucional objetivo que lo respalde, de ese modo el modo de producción capitalista se ha desarrollado a lo largo de cinco siglos casi sin obstáculos. Ahora bien, aparentemente la modernidad ha producido una realidad subjetiva y objetiva consistente, pero *sólo aparentemente* porque en realidad no lo es, su consistencia es solamente apariencia, de ahí que nosotros llamemos directamente a la realidad moderna “realidad aparente”. Las pruebas de su inconsistencia son los efectos negativos que produce sobre la

¹⁸⁹ Prueba de ello es que poco a poco se han ido extrayendo de los proyectos educativos los contenidos de las historias locales y en algunos lugares se ha llegado incluso a la supresión de la materia de Historia de la currícula escolar. A la par se incrementa la importancia de las materias que se relacionan con el ámbito cuantitativo de la realidad, por lo que asistimos a una matematización y tecnificación de la educación.

¹⁹⁰ Cf. Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*, Editado por la Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008.

¹⁹¹ La modernidad ha desarrollado una concepción de racionalidad en términos formales que como Enrique Dussel y Franz Hinkelammert cuestionamos por las consecuencias negativas que tiene en relación con la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

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

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

Como ejemplo de lo que hemos dicho veamos la reflexión que hace Hinkelammert a propósito de la vinculación compulsiva entre el empleo de la fuerza de trabajo con la acumulación de capital y el crecimiento técnico-económico:

“Necesita el crecimiento [económico] como motor – “locomotora” - del empleo. Al llegar el crecimiento a un tope, aparece la exclusión de grandes partes de la población. La locomotora deja de funcionar. Esta situación no es superable por una nueva aceleración del crecimiento, pero para evitar lo peor, tiene que seguir. Siguiendo empuja las tendencias destructoras. Estos hechos explican, por qué los intereses del capital pueden movilizar grandes movimientos populares. Cuando se quiere limitar el número de automóviles, tiene que limitarse su producción. Pero al limitarse, se pierden puestos de trabajo de los obreros, que se ganan la vida en esta producción. El capital ahora los puede movilizar por sus propios intereses. (...) Cuando se prohíbe en las bananeras el uso de ciertos venenos, las bananeras se van. Los obreros son ahora movilizables para seguir envenenándolos, porque perder el trabajo, para ellos y sus familias es peor que el envenenamiento o parece serlo. (...) Participar en el proceso de destrucción, que está en curso, es fuente de vida para muchos precisamente de las capas populares. Lo es en cuanto el sistema no cambia. Para poder vivir el ser humano, tiene que parar la destrucción, porque corta el futuro. Pero para seguir viviendo en este sistema que no cambia, para vivir hay que participar en este mismo proceso de destrucción y hasta maximizarlo. La alternativa llega a ser fatal: ahorcado o fusilado. Esta es la razón, por la cual la necesidad de un cambio de las relaciones de producción sigue estando a la orden del día”.¹⁹²

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

¹⁹² Hinkelammert, “El circuito natural de la vida humana y las alternativas al capitalismo”, p. 12-13, *mimeo*. Ver en: www.pensamientocritico.info

constituye una recaída en la lógica moderna pues no cambia las relaciones de producción, sino solamente cambia de actores.

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

La comprensión que habitualmente ha desarrollado el marxismo de las relaciones de producción en sentido productivista ha devenido en una determinada comprensión de la política que se ha centrado en la gestión y redistribución del excedente, pero partiendo de las mismas relaciones de producción, en ese sentido deja intocables las estructuras internas del capital y por eso se entiende que cuando han llegado gobiernos de izquierda en América Latina, el capitalismo ha seguido campeando, de manera que tenemos una comprensión política que se dice marxista y que apunta todos sus esfuerzos en desarrollar las fuerzas productivas sin transformar el contenido intersubjetivo de las relaciones de producción y reproducción de la vida.¹⁹³ He ahí el desafío.

8. El punto de vista de la crítica de Marx

Es cierto que no toda persona que ha nacido al interior del mundo moderno está por ello condenado a asumir acríticamente la perspectiva de la

¹⁹³ La izquierda que concentra sus esfuerzos solamente en el desarrollo de las fuerzas productivas se dice marxista, pero en realidad actúa como capitalista. Cae en la trampa del discurso capitalista al creer que el desarrollo pleno y libre del ser humano está en la producción de objetos y no en la reproducción de relaciones humanas. Marx afirma: “Como fanático (*Fanatiker*) de la valorización del valor (*Verwerthung des Werths*), el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a producir por producir, y por consiguiente a desarrollar las fuerzas productivas sociales y a crear condiciones materiales de producción (*materiellen Produktionsbedingungen*) que son las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo (*deren Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums ist*)”. Marx, *Ibid.*, I/2, p. 731; MEGA, p. 543/9-14.

modernidad, ese es precisamente el caso de Marx. La pregunta que surge ahora es ¿cómo es posible ir más allá del proyecto civilizatorio propio y asumir una posición crítica frente a éste? En nuestra opinión habría, fundamentalmente, tres maneras posibles. La primera, y quizá la más sencilla, sería llevar a cabo una comparación del proyecto civilizatorio propio con otro proyecto civilizatorio distinto. Ahora bien, eso solamente podría hacerlo quien haya transitado previamente a una comprensión distinta de la propia, porque de otro modo no tendría la distancia crítica necesaria que le permitiera dudar o poner en tela de juicio los presupuestos que ingenuamente se asumen al configurar la propia racionalidad dentro de un proyecto civilizatorio determinado.

La segunda tendría lugar en un contexto histórico como el de Nuestra América, en donde hemos configurado nuestra racionalidad en el marco de la contradicción entre el proyecto civilizatorio de la modernidad y los proyectos civilizatorios de nuestros pueblos originarios. El proceso de modernización se ha dado en distintas escalas, con mayor o menor agresividad y con mayor o menor éxito en las distintas regiones de nuestro continente, pero lo cierto es que a pesar del avance de la modernidad, todavía puede percibirse en la mayor parte de nuestros países, la contradicción entre el proyecto moderno y los proyectos de los pueblos originarios. Esa contradicción habita subjetivamente dentro de nosotros e intersubjetivamente está presente en el seno de nuestros pueblos, de manera que algunos sectores de la población representan más transparentemente uno u otro proyecto civilizatorio determinado. El debate sigue abierto porque la contradicción no está resuelta. En este caso es posible asumir una posición crítica frente a uno u otro proyecto civilizatorio porque podemos situarnos existencialmente en uno u otro, ya que ambos forman parte de nuestra realidad cotidiana, no nos son ajenos, por el contrario, son lo más íntimamente contradictorio que tenemos como latinoamericanos.

Estos dos modos de asumir una posición crítica frente al propio proyecto civilizatorio podrían tildarse de culturalistas y relativistas, en el sentido de que criticar un proyecto civilizatorio desde otro distinto, no es más que cambiar de perspectiva, sin que ello asegure tener criterios universales para establecer una crítica con pretensión seria de verdad. Habría entonces una tercera vía, y es justamente la que nos interesa porque a nuestro juicio es la que transita Marx.

Antes de entrar en el tema habría que especificar que la crítica de Marx está dirigida fundamentalmente al modo de producción capitalista y no al

proyecto de la modernidad en su conjunto. Sin embargo, su crítica al capitalismo nos resulta relevante incluso para criticar a la modernidad en el entendido de que el proyecto de la modernidad se gesta en primera instancia como el contexto socio-cultural necesario para el correcto desarrollo del capitalismo. Esto es, la crítica de Marx nos interesa precisamente porque va a la *raíz* o al *momento originario* del proyecto de la modernidad eso le permite tener mucha claridad respecto a cómo se fue gestando tanto la inversión de la realidad como la inversión de la teoría.

Ahora bien, hay que decir también que, aunque por una parte, Marx atine fuertes críticas a la sociedad moderna, por otra parte en diversos aspectos se sigue comportando como moderno y, de hecho, muchos de los presupuestos de dicho proyecto civilizatorio quedan incólumes en su obra. En ese sentido nosotros tenemos que avanzar nuevos pasos en la senda crítica abierta por Marx, porque nuestro tiempo histórico es otro, de manera que las tareas de la ciencia crítica han cambiado. Ya no nos basta con hacer la crítica del modo de producción capitalista como tal, porque el proyecto de la modernidad se ha seguido desarrollando, de manera que ya no se le puede comprender como mero resultado del modo de producción capitalista solamente, sino que en nuestros días se ha instaurado como una realidad constituida que además de producir efectos en el ámbito objetivo, intersubjetivo y subjetivo, ha contribuido de manera importante en la sofisticación del modo de producción capitalista a niveles que para la época de Marx eran inimaginables. Esto quiere decir que, aunque Marx sigue siendo vigente en su crítica al modo de producción capitalista, la realidad actual nos exige seguir desarrollando la crítica con el objetivo de ponernos a la altura de nuestro tiempo histórico; necesitamos desarrollar una crítica mucho más compleja y a distintos niveles, que incluya además del modo de producción capitalista en el ámbito económico, su concepto de ciencia, su subjetividad, su racionalidad e incluso su modelo ideal.

Marx se da cuenta de que en última instancia todo modo de producción se constituye como una mediación para la reproducción de la vida humana, pues todo modo de producción tiene como objetivo la producción de valores de uso que satisfacen necesidades humanas. La diferencia particular entre los distintos modos de producción que se han desarrollado a lo largo de la historia tiene que ver con el contenido de las relaciones de producción que reproducen y con el modo de organizar la producción de los valores de uso y su distribución, porque no hay una sola manera de hacerlo, sino múltiples, y su definición depende de muchos factores, que van desde las historias

locales y culturales de los pueblos, hasta las condiciones geográficas de sus territorios. Pero para Marx lo fundamental es que independientemente de las circunstancias históricas y geográficas de los pueblos, e independientemente de las distintas determinaciones o cualidades que pudiera adoptar un modo de producción en particular, *todo modo de producción reproduce de alguna manera la vida humana*. El modo de producción capitalista no es la excepción, pues ciertamente reproduce la vida humana, el problema es que no reproduce la vida humana de toda la sociedad, sino solamente de una parte de la sociedad, la clase capitalista, mientras que destruye tanto la vida de la clase trabajadora como la vida de la naturaleza, únicas dos fuentes desde las cuales es posible la producción de riqueza.

Ahora bien, es cierto que en el modo de producción capitalista el trabajador recibe un salario por su trabajo, y de hecho el capitalista le paga con la conciencia tranquila bajo el supuesto de que a través del salario el trabajador reproduce su vida. Pero eso es sólo *apariencia* porque, como ya hemos dicho, en realidad el salario conlleva un robo de vida al trabajador, robo de plusvalor que el trabajador produce y que no se le restituye de ninguna manera.

“en el cerebro de los capitalistas (*Kapitalistenhirn*) se refleja (*widerspiegelt*) sólo la apariencia (*Schien*) de las relaciones de producción. El capitalista no sabe que también el precio normal del trabajo encierra determinada cantidad de trabajo impago (*unbezahlter Arbeit*), y que precisamente ese trabajo impago es la fuente normal (*normale Quelle*) de su ganancia (*Gewinns*). La categoría de tiempo de plustrabajo (*Mebrarbeitszeit*) no existe en absoluto para él, ya que dicho tiempo está incluido en la jornada laboral normal que él cree pagar al pagar el jornal”.¹⁹⁴

A través del salario el trabajador va siendo reducido en su humanidad a pura fuerza de trabajo, pues el salario no le permite realizarse como ser humano, sino solamente recobrar la energía física para poder venderse al día siguiente. En este sentido en cada giro productivo dentro del modo de producción capitalista, el trabajador se somete a un nuevo proceso de deshumanización. Veamos lo que nos dice Marx:

“En la agricultura, como en la manufactura, **la transformación capitalista del proceso de producción aparece (*scheint*) a la vez como martirologio**

¹⁹⁴ Marx, *El Capital*, I/2, p. 670; MEGA, p. 511/19-25.

de los productores (*Martyrologie der Produzenten*); el medio de trabajo, como medio de sojuzgamiento (*Unterjochungsmittel*), de explotación (*Exploitationsmittel*) y empobrecimiento (*Verarmungsmittel*) del obrero; la combinación *social* (*gesellschaftliche*) de los procesos laborales, como opresión (*Unterdrückung*) organizada de su vitalidad (*Lebendigkeit*), libertad (*Freiheit*) e independencia (*Selbstständigkeit*) *individuales*. [...] Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna (*modernen Agrikultur*), se obtienen devastando (*Verwüstung*) y extenuando (*Versiechung*) la fuerza de trabajo misma. **Y todo progreso** (*Fortschritt*) **de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo**; todo progreso en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes (*Quellen*) duraderas de esa fertilidad. [...] **La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando** (*untergräbt*), **al mismo tiempo, los dos manantiales** (*Springquellen*) **de toda riqueza: la tierra y el trabajador**".

195

Marx descubre una contradicción intrínseca al modo de producción capitalista: para poder desarrollarse, éste necesita minar las dos únicas fuentes desde las cuales es posible producir la riqueza. Solamente eso indica que el modo de producción capitalista está entrampado en una contradicción interna que en el largo plazo anuncia su propio exterminio, pues no es factible ni sustentable el crecimiento de un sistema que para desarrollarse se corta a sí mismo las únicas fuentes sobre las cuales se sostiene. Pero la genialidad de la crítica de Marx no está en sus conocimientos lógicos o en la contradicción lógica que descubre. La lógica ciertamente le presta servicio a la hora de presentar su argumento, lo fundamental es que Marx descubre esta contradicción como consecuencia de haberse situado en un punto de vista muy particular: el del circuito de la reproducción de la vida como tal.

Marx se da cuenta de que, para cualquier modo de producción, asegurar la factibilidad de la vida en el largo plazo, no puede ser algo aleatorio ni circunstancial, sino que por el contrario, tiene que ser el *principio*¹⁹⁶ de cualquier modo de producción posible, en ese sentido, como bien nos señalan Dussel y Hinkelammert, *la factibilidad de la vida no debe ser considerada como una*

¹⁹⁵ Marx, *Ibidem*, pp. 612-613; MEGA, p. 476/29 – p. 477/13 El subrayado es de Marx.

¹⁹⁶ Aquí debe considerarse *principio* en sus tres sentidos tal y como ya lo hemos expuesto, es decir, como origen (o causa), como sustancia y como finalidad.

*mediación o una variable en el cálculo económico, sino como su fundamento mismo.*¹⁹⁷ Cualquier otro *principio* que guíe, tanto el desarrollo del modo de producción, como el desarrollo de la economía, no solamente constituye una perversión o desviación de su fundamento, sino que además es irracional, ya que está condenada al fracaso por su insostenibilidad.

El punto de vista que adopta Marx para desarrollar su crítica al modo de producción capitalista es el de la factibilidad de la vida. Esto es, Marx se da cuenta de que todo modo de producción en última instancia se origina en la necesidad que tiene el ser humano de reproducir su vida a través de la producción de valores de uso como bienes de consumo. De ahí que Marx sea capaz de evaluar la realidad que produce el capitalismo y pueda darse cuenta de que éste no solamente no reproduce la vida humana, sino que tiene explícitamente otro objetivo muy distinto, *el aumento de la tasa de ganancia*. La prosecución de dicho objetivo para la reproducción del capital conduce necesariamente al capitalismo a instrumentalizar la vida del ser humano y de la naturaleza.

Desde el punto de vista del capitalismo la instrumentalización de la vida del trabajador como mediación del proceso de reproducción del capital es condición necesaria e indiscutible, pero además, desde esta perspectiva, hacerlo resulta absolutamente normal y aceptable; pues ante los ojos del capitalista el obrero vende de manera libre y en condiciones de igualdad aquello que le pertenece, esto es, su fuerza de trabajo. En este sentido dentro del capitalismo la transacción que se lleva a cabo entre capitalista y trabajador *aparece* como un contrato simple de compra-venta, en el cual cada quien intercambia aquello que es de su propiedad; el primero intercambia su dinero, mientras que el segundo intercambia su fuerza de trabajo por un determinado tiempo. Visto así, es decir, *visto desde la perspectiva del capitalista*, este tipo de intercambio no solamente es legítimo, sino que *constituye una relación natural entre personas*, de ahí que la economía clásica asume este intercambio como un *hecho de la realidad humana* que no presenta ningún revés y que por lo tanto puede ser admitido como punto de partida para desarrollar reflexiones ulteriores. Como hemos visto ya en la primera parte de este trabajo Hegel adopta precisamente este punto de vista; en su *Filosofía del derecho* establece que el contrato entre propietarios es la relación intersubjetiva primera. Marx no se conforma con esta visión porque se da cuenta de que el intercambio entre capitalista –como propietario del dinero– y obrero –como propietario del trabajo– no es una situación dispuesta por la naturaleza, ni es una relación

¹⁹⁷ Cf. Dussel, *16 Tesis de economía política*, Siglo XXI, México, 2014; Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida*, *op. cit.*

natural humana, sino que es el resultado de condiciones históricas previas que de ninguna manera pueden ser obviadas y admitidas como punto de partida de la reflexión, sino que tienen que ser explicadas para comprender cómo se desarrolla este modo de producción, cuáles son sus presupuestos y qué es lo que niega con su realización. En los *Grundrisse* Marx nos dice al respecto:

“Las condiciones y presupuestos (*Voraussetzungen*) del origen, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan *sólo llega a ser*. [...Así pues] los supuestos del devenir del dinero en capital [...] en cuanto tal, produce sus *propios presupuestos*, o sea la posesión de las *condiciones reales* (*realen Bedingungen*) para la creación de nuevos valores sin intercambio, a través de su propio *proceso de producción* (*Produktionsprozess*). Esos supuestos [...] se presentan ahora como *resultado* (*Resultate*) de su propia realización, como realidad *puesta* en él; no como condiciones de su génesis, sino como *resultado* de su entidad (*Dasein*). Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y partiendo de sí mismo, crea los presupuestos de su conservación y crecimiento mismos”.¹⁹⁸

Marx hace mucho énfasis en el hecho de que una vez que el capitalismo surgió, se preocupó en todo momento por producir, establecer y consolidar un escenario adecuado que le permitiera continuar, crecer, desarrollarse y expandirse. El capitalismo parte de ciertas condiciones básicas que dan pie a su origen y con cada giro reproductivo de su sistema va produciendo una realidad objetiva y subjetiva (relaciones de producción) que viabiliza de mejor modo su reproducción, no sólo porque objetivamente acrecienta la escisión entre capital y trabajo,¹⁹⁹ sino porque incluso produce un correlato teórico que lo potencia y lo justifica. Hoy en día que el capitalismo está tan enraizado en la mayor parte del mundo, la realidad que éste ha producido se ha convertido en la realidad cotidiana de gran parte de la población, de manera

¹⁹⁸ Marx, *Grundrisse* I, p. 421 (363/3 - 364/13). Citado en Dussel, *El último Marx y la liberación latinoamericana*, p. 40.

¹⁹⁹ “La relación del capital presupone la escisión (*Scheidung*) entre los trabajadores y la propiedad (*Eigentum*) sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que la reproduce (*reproducirt*) en escala cada vez mayor. El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital (*in Kapital verwandelt*) los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados (*Lohnarbeiter*)”. Marx, *El Capital*, I/3, p. 893; MEGA, p. 645/11-20.

que pareciera que es la única realidad posible; se ha naturalizado a tal punto que resulta muy difícil adoptar otro punto de vista.

Los supuestos del capitalismo se hallan ciertamente en el origen del mismo, como “condición de su génesis”, pero también se presentan como su resultado, pues produciendo una realidad que viabiliza de mejor modo las condiciones de su conservación, va borrando todo rastro de que otra realidad haya existido, exista y pueda existir. Esto significa que junto al proyecto de la Modernidad, el capitalismo ha producido necesariamente una filosofía de la historia que reconstruye desde su presente, un pasado y un futuro *a doc*. Dicha reconstrucción conlleva al mismo tiempo una triple negación: negación de la realidad presente no capitalista y no moderna, negación del pasado que subyace al presente no capitalista y no moderno y, por último, negación del futuro contenido en el presente no capitalista y no moderno.

El capitalismo produce una realidad completa que presupone una comprensión del ser humano como propietario. Marx se da cuenta de la transposición de la realidad aparente que lleva a cabo el capitalismo y desnuda aquello que se halla encubierto. De ahí que Marx afirme que en realidad el trabajador asalariado no es un ser humano *pleno*, ni *libre*²⁰⁰ ni está en *igualdad* de condiciones en relación con el capitalista, sino que por el contrario es un ser humano *negado* que al haber sido despojado de los medios de producción, se ha convertido en un *pobre*, que por su condición *desigual*, es *obligado* a entregarse cada día para que lo explote el dueño de los medios de producción.

Mientras que el capitalista ve en el trabajador asalariado a un trabajador asalariado, es decir, a una mediación para la producción del valor en la *realidad moderna*, Marx ve en el trabajador asalariado a un ser humano que ha sido negado en su humanidad, en ese sentido no admite su explotación como un

²⁰⁰ Marx pone de relieve el hecho de que la reconstrucción histórica que hacen los historiadores burgueses del pasaje que se da entre el trabajo esclavo y el trabajo asalariado está presentada en términos de *emancipación* (*Emancipation*), como si se hubiese pasado del trabajo esclavo al trabajo libre. Ahora bien, Marx afirma que es cierto que los trabajadores han pasado a ser “libres”, pero aquí libre debe ser entendido “en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción –como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba, etcétera–, ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción – a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera–, hallándose, por el contrario, libres (*frei*) y desembarazados de esos medios de producción”. Marx, *El Capital* I/3, pp. 892-893; MEGA, p. 645/6-11. Pero en realidad el pasaje que se ha dado del modo de producción feudal al modo de producción capitalista no constituye una verdadera emancipación sino que describe la “transformación del modo feudal de explotación en el modo capitalista de explotación” (*Verwandlung der feudalen in die kapitalistische Exploitationsweise*). Marx, *Ibid.*, p. 893; MEGA, *Ibid.*/34-35.

hecho ingénito, sino que ve en ello una circunstancia corrompida que es expresión de la negación de la *realidad humana* del obrero. Esto es, la mirada de Marx trasciende el cuerpo ajado del obrero y reconoce en él la negación de su verdadero ser a realizar: *la humanidad plena*.

El Capital de Marx está pensado desde esa humanidad, como afirmación de las relaciones directamente humanas trabadas entre las personas mismas en sus trabajos,²⁰¹ esto es, desde la realidad puesta de pie que ha sido invertida por el capitalismo y que es necesario recuperar y reproducir. Solamente desde ese horizonte de comprensión se hace patente la realidad aparente del capitalismo. Veamos brevemente cómo es que Marx arriba a ese punto de vista y cuál es su contenido.

Hinkelammert resalta que ya desde sus primeros escritos, concretamente desde su tesis doctoral, Marx va encontrando el hilo de lo que habría de ser el núcleo de su reflexión posterior cuando afirma que la filosofía se pronuncia “contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen la autoconciencia humana como la divinidad suprema”.²⁰² En ese entonces Marx comprende la filosofía como una reflexión crítica de la realidad. Años más tarde en 1844 en su *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* continuará su reflexión al respecto:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.²⁰³

²⁰¹ Marx habla de las “relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas” y no explícitamente de “relaciones directamente humanas”, pero el sentido de la expresión de Marx es ese, en tanto que opone este tipo de relaciones a las relaciones cosificadas del capitalismo. Nosotros optamos por cambiar la expresión para mostrar de manera más diáfana su contenido y evitar la ambigüedad que implica el término “social”, tal y como ya lo hemos señalado anteriormente.

²⁰² “*gegen alle himmlischen und Irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen*”. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Prólogo, Premio Editora La nave de los locos, México, 1978, p. 11.

²⁰³ “*Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*”. Marx, Karl: “La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión”, en: Fromm, Erich (ed.): *Marx y su concepto del hombre*. FCE. México, 2012, p. 230.

Desde entonces este imperativo se convertirá en la guía a partir de la cual Marx iluminará la realidad que tiene delante de sí, con el objetivo de echar por tierra todas las relaciones que impliquen la cosificación del ser humano. Por entonces Marx había asumido la crítica de la religión como su propia trincheras de batalla ante “la *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano”²⁰⁴ en el contexto de un Estado alemán que fundaba sus pretensiones de dominio en una Cristiandad²⁰⁵ de corte pietista.

Hinkelammert señala que la crítica de la religión de Marx se transforma en *El Capital* en la crítica del fetichismo, sin rupturas. Al principio, en su tesis doctoral, Marx se refiere a los dioses celestes y terrestres, después se ocupa de la crítica de la religión en el sentido de poner a prueba el fundamento de la religión cristiana, sin que eso signifique necesariamente su negación. Lo que está ahí en juego es el *discernimiento* para distinguir cuándo la religión cristiana ha entrado en contradicción consigo misma y se ha puesto a adorar dioses celestes falsos, pero al final Marx:

“deja de hablar de los dioses celestes, sino que habla ahora predominantemente de los dioses terrestres. Los llama fetiches. (...) esta crítica de los dioses terrestres para Marx (...) entra en el centro bajo el nombre de crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Eso es una de las razones por las cuales cambia su lenguaje. Pero me parece que también hay otra. La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientar su crítica a una única determinada religión. Pero la pretensión de Marx es universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo, con la cual empezó. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y puede ser ahora parte de la ciencia de la economía. Los dioses celestes no

²⁰⁴ Marx, *Marx-Engels Obras Fundamentales*, FCE, México, Tomo I, 1982, p. 156.

²⁰⁵ “Nombre que se le dará a la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica, que tiene a la Iglesia por último fundamento de justificación del sistema, y donde la Iglesia usa los aparatos del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.) establece una alianza (sin mayor consciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo”. Dussel, “Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina”, en: *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1, CEHILA/Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, p. 174; Cf. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio. Sin embargo, los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a cuales leyes siguen, solamente la crítica de la economía puede demostrar. Eso es su tarea”.²⁰⁶

En *El Capital* Marx desencanta el mundo moderno de los dioses falsos que produjo el capitalismo, y al poner la realidad de pie nos muestra que en la construcción de relaciones eminentemente humanas, es decir, relaciones en las cuales *el ser humano es el ser supremo para el ser humano* está la realización del modelo ideal del mundo real. Por ello dice:

“El reflejo religioso del *mundo real* únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la *vida práctica*, cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza”.²⁰⁷

Hay muchas cosas que analizar en esta cita. En primer lugar Marx no está hablando de cualquier reflejo religioso, sino del reflejo religioso del *mundo real*, no es el reflejo religioso del mundo aparente que ha producido el capitalismo, sino el de la realidad puesta de pie del circuito natural de la reproducción de la vida de la comunidad de vida (que incluye seres humanos y naturaleza). En segundo lugar habla de las “circunstancias de la vida práctica”, esto significa, del conjunto de relaciones intersubjetivas a través de las cuales se reproduce la vida, recordemos que para Marx la práctica se refiere siempre a las relaciones entre personas.²⁰⁸ En tercer lugar, Marx habla de “relaciones diáfananamente racionales” entre los seres humanos y también con la naturaleza, éstas son relaciones en las cuales no hay segundas intenciones, los seres humanos se relacionan clara e inmediatamente como fines entre ellos o como seres supremos; comprendiéndose en su relación recíproca como sujetos corporales vivientes (con necesidades), esto es, sujetos naturales cuya vida depende de la reproducción de la vida de la naturaleza, lo que los

²⁰⁶ Hinkelammert, “La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis” en: *La maldición que pesa sobre la ley*, pp. 184-185.

²⁰⁷ “*Der religiöse Wiederschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagsleben den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellen*”. Marx, *El Capital*, p. 97; MEGA, p. 110/5-9.

²⁰⁸ Cf. Tesis 3 en: Dussel, *16 Tesis de economía política*, Siglo XXI, México, 2014.

conduce igualmente a hacerse cargo de la naturaleza, de manera que pueda asegurarse la reproducción de la naturaleza, para que el circuito natural de la reproducción de la vida humana fluya sin interrupción. Las relaciones diáfananamente racionales presuponen un sujeto que es capaz de conocer completamente todos los efectos de sus acciones, un sujeto perfecto. En el mundo real, esto es, en la realidad puesta de pie o en la realidad del circuito natural de la reproducción de la vida humana *no hay relaciones diáfananamente racionales* porque la racionalidad de los seres humanos es finita, no podemos contemplar todos los efectos que producen nuestras acciones, de manera que nuestra finitud²⁰⁹ interfiere negativamente en la construcción de nuestras relaciones intersubjetivas por lo que continuamente convertimos al otro y a la naturaleza en puro medio para nuestros fines, sin contribuir a su realización.

A partir de lo que hemos dicho volvamos a la cita de Marx para exponer de manera general su significado: el reflejo religioso de la realidad del circuito natural de la reproducción de la vida únicamente podrá desvanecerse cuando el conjunto de relaciones intersubjetivas a través de las cuales se reproduce la vida cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones en las cuales los seres humanos en tanto sujetos corporales (naturales) vivientes sean *realmente* seres supremos entre ellos y aseguren por tanto la reproducción de la vida de la naturaleza como afirmación de la reproducción de su propia vida.

Esto último es muy importante porque Marx en *El Capital* ya no sólo se centra en la relación entre seres humanos, sino que incluye a la naturaleza. La destrucción de la vida natural que lleva a cabo el capitalismo se le aparece claramente como un problema central de la reproducción de la vida humana y aunque no abandona la concepción moderna de naturaleza, en el sentido de concebirla como objeto, sin embargo da indicios, como en esta cita, de empezar a problematizar el tema ante la irracionalidad que conlleva la concepción moderna. Al comprender a la naturaleza como momento

²⁰⁹ “No conocemos a priori nuestros límites. El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud. Experimentamos nuestra finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud infinitud (como cuerpo y como conciencia). Tenemos una conciencia infinita en un mundo infinito, pero nos experimentamos como seres finitos frente a un mundo sin fin. Nuestra conciencia no reconoce límites, pero sabemos que chocamos constantemente con límites. Límites que vienen de un mundo, que no tiene límites y sabemos que, siendo limitados, somos parte de un mundo sin límites”. Hinkelammert, “La reflexión trascendental: El límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología”, en: *La maldición que pesa sobre la ley*, p. 323.

metabólico fundamental dentro del circuito natural de la reproducción de la vida humana, la naturaleza adquiere para Marx un nuevo estatus, pues la afirmación de la vida del ser humano conlleva de manera inmediata y necesariamente la afirmación de la vida de la naturaleza. En sentido estricto para Marx el centro y ser supremo es siempre el ser humano, pero entonces la naturaleza ya no sería una entidad aparte, sino que en tanto que el ser humano es inescindiblemente un ser natural, entonces necesita asegurar la reproducción de la vida de la naturaleza como condición necesaria para su propia reproducción.

Lo que Marx está describiendo en la cita que acabamos de analizar es claramente un “modelo ideal” –en palabras de Hinkelammert–, esto es, un modelo lógicamente pensable y empíricamente imposible, pensado desde las limitaciones del mundo real que permite abrir posibilidades de acción en el mundo real. Dicho en otras palabras, es una construcción utópica que se genera partiendo de los límites fácticos de realidad humana, como trascendencia de esos límites desde la consciencia. Hinkelammert afirma que es condición humana construir modelos ideales como un modo de ir más allá de la finitud presente, en el sentido de que pensar la infinitud desde la propia finitud abre posibilidades de trascender los límites presentes y transformar prácticamente la vida real.²¹⁰

Desde los inicios el ser humano reflexiona la muerte. Necesita reflexionarla, para poder reflexionar la vida. (...) Esta reflexión siempre pasa necesariamente por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites. Por eso es una razón mítica. La muerte es el límite. (...) El trascender la muerte, implica por eso, trascender todos los límites. El ser humano, ser infinito atravesado por la finitud, trasciende ahora todo límite hacia la infinitud. Descubre la infinitud, su propia infinitud, al enfrentar sus límites y no puede sino trascenderlo en su conciencia. Esta infinitud abre las posibilidades. El ser humano, para

²¹⁰ “La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de la factibilidad, resulta lo posible. O sea: solamente criticando lo imposible en cuanto imposible, podemos definir lo posible. A partir de la praxis se descubre la imposibilidad de lo imposible, lo que nos permite describir el mundo de lo posible. Por consiguiente, sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos realizar lo posible”. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 380.

vivir, tiene que afirmar la vida. Pero no lo puede hacer sino enfrentando la muerte. Frente a la infinitud que revela lo imposible –lo no disponible– se descubren las posibilidades: medicina, técnicas. Se transforma la vida.²¹¹

Y sigue más adelante:

De la infinitud pensada –siempre en términos míticos– se vuelve a la finitud. Pero ahora la finitud contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano alcanza la infinitud misma: sigue mortal, como tal finito. Lo que *no es*, abre lo que *es* y lo hace comprensible. *Pero lo que no es, no es la nada. Es la plenitud.* Pero tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía, la imagen del comunismo de Marx, tao, nirvana y muchos más.

El ser humano por su condición finita y mortal produce modelos ideales desde los cuales se le abren las posibilidades de desarrollo de su ser presente. Pero los modelos ideales tienen como contenido su propio ser a realizar, de ahí que el *reflejo religioso del mundo real*, esto es, el modelo ideal de la realidad puesta de pie o de la vida real, tiene como contenido la plenitud absoluta del ser humano, por lo que sólo se desvanecería cuando esa plenitud absoluta fuese efectivamente realizada en el mundo real. En la cita de Marx está claramente planteado el hecho de que el ser humano produce necesariamente un reflejo religioso como una manera de verse a sí mismo desde la proyección del fundamento de su subjetividad y de las relaciones intersubjetivas que están contenidas en el modo de reproducir su vida. En ese sentido no toda subjetividad produce el mismo reflejo religioso y eso es fundamental y hace toda la diferencia porque entonces la subjetividad burguesa proyecta un reflejo religioso que justifica su actuar en el mundo constituyendo un mundo a su imagen y semejanza:

“Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués (*Bourgeois*) y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza.”²¹²

A lo que Hinkelammert comenta:

²¹¹ Hinkelammert, *La reflexión trascendental: El límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología*”, en: *La maldición que pesa sobre la ley*, p. 325.

²¹² Marx, *Ibid.*, I/3, p. 940, Nota 241; MEGA, p. 675/38-39.

“si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él: un déspota legítimo, para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano, sino el mercado, el dinero y el capital. Surge una imagen de Dios, en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen, que el burgués se hace de sí mismo. Según esta imagen el burgués forma el mundo. Su imagen de Dios y su imagen de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección, y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de su imagen de sí mismo.”²¹³

Esto quiere decir que el reflejo religioso y el mundo que se proyecta desde él, dependen completamente de las relaciones intersubjetivas desde las cuales se reproduce la vida del ser humano. De manera que si se parte de relaciones intersubjetivas comunitarias o desde el circuito natural de la reproducción de la vida humana (la realidad puesta de pie), entonces el reflejo religioso que se produce, lleva a término la plenitud de su realización en la consciencia, como proyecto que impulsa al ser humano a transformar efectivamente las relaciones prácticas en relaciones más humanas. Pero entonces el reflejo religioso que produce el burgués conlleva una doble inversión, primero porque parte de una realidad invertida en tanto que reproduce relaciones intersubjetivas como relaciones sociales entre cosas y, segundo, porque al elevar la realidad invertida al reflejo religioso, produce un Dios (capital) que efectivamente inmola al ser humano y lleva a término en la consciencia y en la realidad su cosificación.

Lo anterior quiere decir que no todo reflejo religioso o modelo ideal es del mismo tipo, Hinkelammert los separa en dos: constructos utópicos y grandes mitos de la humanidad.

Los constructos utópicos piensan a partir de la racionalidad instrumental. Piensan mecanismos de funcionamiento perfectos. Los grandes mitos piensan mundos perfectos a partir del circuito natural de la vida humana. Piensan una vida lograda. Su racionalidad es convivencial y como tal es reproductiva en cuanto a la vida humana. Es el camino que abre los espacios de los derechos humanos.²¹⁴

²¹³ Ver Hinkelammert, “La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis”, en: *La maldición que pesa sobre la ley*, p. 193.

²¹⁴ Hinkelammert, “La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio a una antropología”, en: *La maldición que pesa sobre la ley*, pp. 330-331.

El modelo ideal de la modernidad, y por tanto de la filosofía hegeliana, constituye un *constructo utópico* y la racionalidad desde la cual reflexiona sobre sí es la racionalidad instrumental como la puesta en marcha de una razón que se pone al servicio de la autovalorización del capital como reflexión del sí mismo, mientras que Marx parte de un modelo ideal que se corresponde con los *grandes mitos de la humanidad* en la medida en que reflexiona a partir del circuito natural de la vida humana. De ahí que la racionalidad desde la cual lleva a cabo su crítica de la economía política es la racionalidad reproductiva de la vida, en tanto que se pone al servicio de la reproducción de la vida real del ser humano concreto y por tanto también de la naturaleza.

El punto de vista de la crítica de Marx es el materialismo en el sentido en el que lo expone en la tesis 10 de Feuerbach cuando dice que el punto de vista del nuevo materialismo es el de “la sociedad humanizada o la humanidad socializada”, es decir, la sociedad que ha emprendido el camino hacia su humanización, pero en realidad siguiendo la reflexión que hemos hecho entre sociedad y comunidad, tendríamos que decir que Marx debiera haberse referido a la comunidad y no a la sociedad, pues la sociedad presupone una relación cosificada como realidad invertida o aparente –según la hemos caracterizado–. En este punto es necesario comenzar a corregir a Marx, reformulemos entonces la expresión: el punto de vista del nuevo materialismo sería el de la comunidad humanizada o humanidad comunitaria.

Ahora puede entenderse que Marx se haya propuesto llevar a cabo la inversión de la dialéctica hegeliana escribiendo una crítica de la economía política burguesa y no una lógica crítica; era necesario mostrar que el modo de producción capitalista constituye una inversión de la realidad y que la economía política burguesa y la dialéctica hegeliana constituyen una justificación teórica del proyecto burgués, por lo que son teorías fetichizadas e invertidas, pues parten desde el comienzo de una realidad que no es la realidad real. En este sentido la obra de Marx nos permite ver más allá de la realidad moderna y de su lógica de conocimiento, su crítica a las categorías de la economía política burguesa nos descubre una realidad más profunda, la humana.

9. El capitalismo como sistema *autofundado* y la crítica de Marx²¹⁵

²¹⁵ El título de este apartado es una analogía del artículo de Hinkelammert: “El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx”, que se encuentra en: Hinkelammert, *El*

Marx no niega la lógica hegeliana, ni la racionalidad implícita en ella, de hecho la afirma y la utiliza, en tanto que ésta constituye la formalización más adecuada del modo como procede el capitalismo. La lógica de Hegel, en tanto que representa la lógica de la modernidad, fundamenta al capitalismo y está detrás de “la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”.²¹⁶

Dentro de la lógica moderna el capitalismo es un sistema auto-fundado que se desarrolla y reproduce a partir de un proceso de autoproducción, en el que el capital mismo constituye el *fundamento* de todos los momentos del sistema como subjetividad autoreflexiva –o como subjetividad que tiene como contenido la afirmación de sí mismo– y que se manifiesta en el valor que se valoriza.

“El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático (*automatisches Subjekt*). Si fijamos las formas particulares de manifestación (*besondren Erscheinungsformen*) adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: *el capital es dinero, el capital es mercancía*. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en *el sujeto de un proceso (Subjekt eines Processes)* en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza (selbst verwerthet)*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización (Selbstverwerthung)*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor”.²¹⁷

retorno del sujeto reprimido, Editado por la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2000, pp. 159-172.

²¹⁶ “*das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft*”. Marx, *El Capital*, Prólogo a la primera edición, p. 8; MEGA, p. 67/33-34.

²¹⁷ Marx, *Ibid.*, p. 188; MEGA, p. 171/22 – 172/1-12. Y sigue Marx: “Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma (*selbstständigen Form*), en la cual se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma sólo la posee en el dinero (*Gelde*). Es por eso que éste constituye el punto de partida y el punto de final de todo proceso de valorización (*Verwerthungsprocesses*)”. *Ibidem*; MEGA, p. 172/13-18.

La forma Dinero-Mercancía-Dinero' (D-M-D') expresa precisamente este movimiento de autovalorización del capital, en donde aparentemente no hay saltos lógicos, sino una sucesión unilineal de momentos que, sin embargo, al concluir su ciclo reproductivo muestran un resultado inesperado: el valor inicial se ha multiplicado. En el contexto de la lógica hegeliana el resultado como valor multiplicado o valorizado sólo se explica porque el capital es una subjetividad y no una objetividad puesta, ahí comienza el fetichismo.

“Desde el punto de vista de la producción capitalista, todo ese tránsito es el automovimiento (*Selbstbewegung*) del valor, constante en un principio, que ha sido convertido en fuerza de trabajo. A él [al automovimiento del valor] se le acreditan el proceso y su resultado”.²¹⁸

Marx, sin embargo, no niega que el fundamento del capitalismo sea el capital, ni tampoco que el capital represente efectivamente un tipo de subjetividad,²¹⁹ pero lo que sí hace es mostrar que el capital aunque es ciertamente el *fundamento* del sistema capitalista, no es de todos modos la última instancia de realidad, sino que más allá del sistema capitalista y de su *fundamento* está la *f fuente creadora*, creando todo el valor que circula al interior del mismo sistema. Esto significa, como bien lo ha afirmado Dussel, que habría dos niveles que distinguir, el primero: el *fundamento*, como fundamento ontológico del capitalismo; y el segundo: la *f fuente creadora*, como realidad trans-ontológica que crea desde más allá del capital –o desde la nada del capital– el valor que se acumulará como capital.²²⁰

“La elasticidad de la fuerza de trabajo o su capacidad de una tensión mayor en intensidad o en extensión constituye, dentro de ciertos límites, una *f fuente creadora* (*Quelle der Schöpfung*) de riqueza adicional y por tanto del fondo de acumulación, *f fuente que no depende* del volumen dado de los medios de producción en funcionamiento, ya producidos, ni de los elementos materiales del capital constante”.²²¹

Ahora bien, siguiendo el mismo esquema de la lógica de Hegel, en el capitalismo el “trabajo” es comprendido como una *determinación del capital* y en su relación con él, de manera que todos los atributos del trabajo aparecen

²¹⁸ Marx, *Ibid.*, p. 258, MEGA, p. 224/2-5.

²¹⁹ La subjetividad del burgués que ha producido un fetiche a su imagen y semejanza.

²²⁰ Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007, pp. 215-223.

²²¹ Marx, *Ibid.*, I/2, p. 745; MEGA, p. 552/33 – 553/4.

como atributos del capital y en consecuencia todo lo que produce el trabajo –desde su propia capacidad de crear valor como fuente creadora– aparece, sin embargo, como producto del capital y por tanto como su propiedad:

“Esta fuerza natural (*Naturkraft*) del trabajo *aparece* (*erschient*) como facultad de autoconservación del capital (*Selbsterhaltungskraft des Kapitals*) que se lo ha incorporado, del mismo modo que las fuerzas productivas sociales del trabajo aparecen como atributos del capital, y así como la constante apropiación de plustrabajo por el capitalista se manifiesta como constante autovalorización del capital (*Selbstverwerthung des Kapitals*). Todas las potencias del trabajo se proyectan (*projektieren*) como potencias del capital, así como todas las formas de valor de la mercancía lo hacen como formas del dinero”.²²²

El trabajo fuera del sistema capitalista constituye una nada. Lo que significa que sin el sello en la frente que le imprime el capital, el trabajo *no es*, aunque como trabajo vivo siga siendo en realidad la única fuente creadora de valor. La pregunta ahora es ¿cómo descubre Marx la fuente creadora? Dussel sostiene la hipótesis de que Marx se habría visto influenciado directa o indirectamente por la crítica que Schelling le hace a la lógica de Hegel en el sentido de que el absoluto, en la filosofía schellinguiana, no se identifica con el ser, sino que “opera como fuente creadora desde la nada del ser”²²³ en ese sentido “el ser es el Fundamento, pero hay una Realidad que es anterior, y que es la fuente (*Quelle*) del Ser”²²⁴:

“Lo que es comienzo (*Anfang*) de todo Pensar, no es todavía el Pensar”.²²⁵
“El comienzo de la filosofía positiva es que todo Pensar presupone el Ser”.²²⁶ Pero, en último término, aún antes del Ser se da la Realidad, como un *prius* del Pensar y del Ser, cuando afirma, desde una doctrina creacionista: “Lo Absoluto consiste en ser el Señor del Ser (*Herrsein über das Sein*), y es la

²²² Marx, *Ibid.*, 752; MEGA, p. 556/7 – 557/6.

²²³ Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, p. 220

²²⁴ *Ibidem*. “Marx usa este tipo de categoría en su Crítica de la Economía Política, pero no puede probarse ninguna relación explícita o directa con Schelling. Era una temática que “flotaba en el aire” de los temas discutidos en el Berlín del momento, pero que de todas maneras nos advierten de una cuestión que ha pasado desapercibida por toda la tradición marxista.” *Ibidem*.

²²⁵ Dussel cita Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, Surkamp, Frankfurt, Lección 1 (15 de noviembre de 1841), XII, p.161).

²²⁶ *Ibidem*, IX, p.156.

mayor función de la filosofía mostrar el “pasaje” desde el Ser puro (*tò ón*) al Señor del Ser (*Herrn des Seins*)”²²⁷.

Para Schelling, entonces, existe una “Fuente creadora del Ser desde la nada del Ser”²²⁸, que por la “revelación positiva” se manifiesta en la historia como una “fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)”,²²⁹ “que no debe ser representada como un saber no fundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo”²³⁰.²³¹

Para Schelling el Ser es entonces una creatura y el Señor del Ser lo Absoluto, mientras que para Hegel el Ser es lo Absoluto mismo, sin exterioridad posible y como tal se identifica con el pensar cuando éste se vuelve sobre sí y se piensa a sí mismo. En contraposición a Hegel la filosofía schellinguiana admite que más allá del Ser, el ámbito del No Ser tiene realidad. El No ser no es, entonces, una nada absoluta, sino solamente cuando se la contempla desde la Ontología del Ser. Es una *nada de Ser* que puede ser pensada porque para Schelling el Ser no se identifica con el Pensar, sino que tiene otro contenido. El Ser es fundamento, como principio ontológico que se mantiene presente en cada una de sus determinaciones y que da sentido a la parte en relación con el Todo, pero dicho fundamento es una entidad creada, es una creatura que sólo sabe que es, no puede dar cuenta de cómo, cuándo y por qué fue creada, pues encuentra en sí misma su propia limitación, de manera que sólo le queda afirmar que siempre ha sido. El Ser como fundamento al no poder salir de sí, ni tener otra posibilidad sino hacerse patente a sí mismo a cada momento y en cada una de sus determinaciones, entonces niega con su sola existencia la posibilidad de que haya realidad más allá de sí, y por tanto encubre al interior de la lógica de su dominio todo lo que no concibe, y lo reduce a nada. Lo que no comprende, lo que no percibe, lo que no abarca, lo que no penetra, lo que no descifra, lo que no tiene el sello en la frente de su sí mismo, simplemente *no es*. Dicho lo anterior puede comprenderse que el fundamento –en el caso de Hegel la autoreflexividad del sí mismo, y en el caso del capitalismo el capital como valor que se valoriza– al mismo tiempo que explica el modo en el que está constituida la totalidad del Ser o del capital, encubre la realidad que no abarca. De manera que ahora puede comprenderse

²²⁷ *Ibidem*, XII, p.172.

²²⁸ Dussel cita Schelling, *Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, Ed. M. Schroeter, Becksche Verlag, München, vol. 5, p. 744.

²²⁹ *Ibid.*, v.6, p. 398.

²³⁰ *Ibid.*, p.407.

²³¹ Dussel, *Materiales para una Política de la liberación*. p. 220.

por qué Marx utiliza la lógica de Hegel para explicar cómo funciona el capital desde la ciencia moderna, esto es, como autoexposición de su propio contenido, y por qué a la par utilizará otra lógica para explicar cuál es el funcionamiento *Real*²³² del capital, esto es, más allá de su propio fundamento y más allá de los límites de la *realidad aparente* que ha producido, para ello Marx desarrolla otro concepto de ciencia, como ciencia crítica. Ambas lógicas suponen dos tipos de racionalidad distinta y por eso lo que descubre una y otra es algo distinto, la lógica de Hegel quedará subsumida por la lógica crítica de Marx. Veamos cómo sucede esto. Volvamos a leer una cita de Marx de la cual ya habíamos analizado una parte:

En el capitalismo a los productores “las relaciones sociales (*gesellschaftlichen Beziehungen*) entre sus trabajos privados *aparecen* (*erschiene*n) como lo que *son* (*als das was sie sind*), vale decir, **no como relaciones directamente humanas**²³³ **trabadas entre las personas mismas en sus trabajos** (*nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst*), sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas (*sachliche Verhältnisse der Personen*) y relaciones sociales entre cosas (*gesellschaftlichen Verhältnisse der Sachen*)”.²³⁴

Esto es, en el capitalismo las relaciones sociales *aparecen* como lo que *son*, o sea que aparecen como relaciones cosificadas, pues las relaciones sociales son de hecho relaciones cosificadas. En la realidad aparente quienes trabajan son individuos propietarios que se relacionan instrumentalizándose mutuamente, todos establecen relaciones sociales a través de la cosa de su propiedad con la cosa de la propiedad del otro. Entonces lo que *es*, es un mundo de mercancías e individuos que se constituyen desde la propiedad que ejercen sobre sus mercancías y a través de las cuales se relacionan. Los individuos se reconocen como propietarios privados.

“Esta relación jurídica (*Dieß Rechtsverhältnis*), cuya forma es el contrato (*Vertrag*) (...) es una relación entre voluntades en la que se *refleja* (*widerspiegelt*) la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma. Aquí, las personas

²³² Esto es, de acuerdo a la Realidad real, más allá de la Realidad aparente del capitalismo.

²³³ Lo que no es, son las relaciones directamente humanas, y no las relaciones directamente sociales como Marx escribe, por eso hemos sustituido “humanas” por “sociales”, de manera que se entienda mejor el contraste.

²³⁴ Marx, *El Capital*, I/1, p. 89; MEGA, p. 104/8-12.

sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía (*Repräsentanten von Waare*), y por ende como poseedores de mercancías (*Waarenbesitzer*). (...) veremos que las máscaras (*Charaktermasken*) que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones (*Personifikationen*) de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente”.²³⁵

Hinkelammert nos da la clave para interpretar esta cita cuando afirma que la relación económica debe comprenderse como la relación desde la cual se reproduce la vida humana, esto es, la realidad de la vida real, la realidad puesta de pie, o la realidad del circuito natural de la reproducción de la vida humana, en palabras de Marx:

“la apropiación de lo natural para las necesidades humanas (*menschliche Bedürfnisse*), condición general del metabolismo (*Stoffwechsels*) entre el ser humano y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana (*ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens*).²³⁶

Ahora bien, esta realidad de la vida real se refleja en la relación jurídica y entonces aparece invertida, el ser humano desaparece, la naturaleza desaparece y lo que aparece ahora es su reflejo invertido, esto es, la mercancía y el propietario de mercancías. Lo que refleja la relación jurídica constituye el contenido de lo que *es*, mientras que lo que *no es* son *las relaciones directamente humanas trabadas entre las personas mismas en sus trabajos*, o sea las relaciones intersubjetivas entre sujetos corporales vivientes con necesidades, pero también la relación metabólica del ser humano con la naturaleza. Así tenemos que lo que *no es* en el capitalismo, es la humanidad, la corporalidad del ser humano, las necesidades humanas, el intercambio de valores de uso entre sujetos necesitados, etc., lo que *no es*, es el circuito natural de la reproducción de la vida, pues éste circuito aparece negado, o podríamos decir que no aparece, pero el hecho de que no aparezca no quiere decir que no esté presente o que no tenga realidad, más aún es la Realidad real, la condición de toda realidad. Hinkelammert afirma que lo que *no es* está presente como ausencia, “es una ausencia presente (...) que grita y que cada uno de los

²³⁵ *Ibid.*, pp. 103-104; MEGA, p. 114/4-12.

²³⁶ Marx, *Ibid.*, p. 223; MEGA, p. 198/15-17.

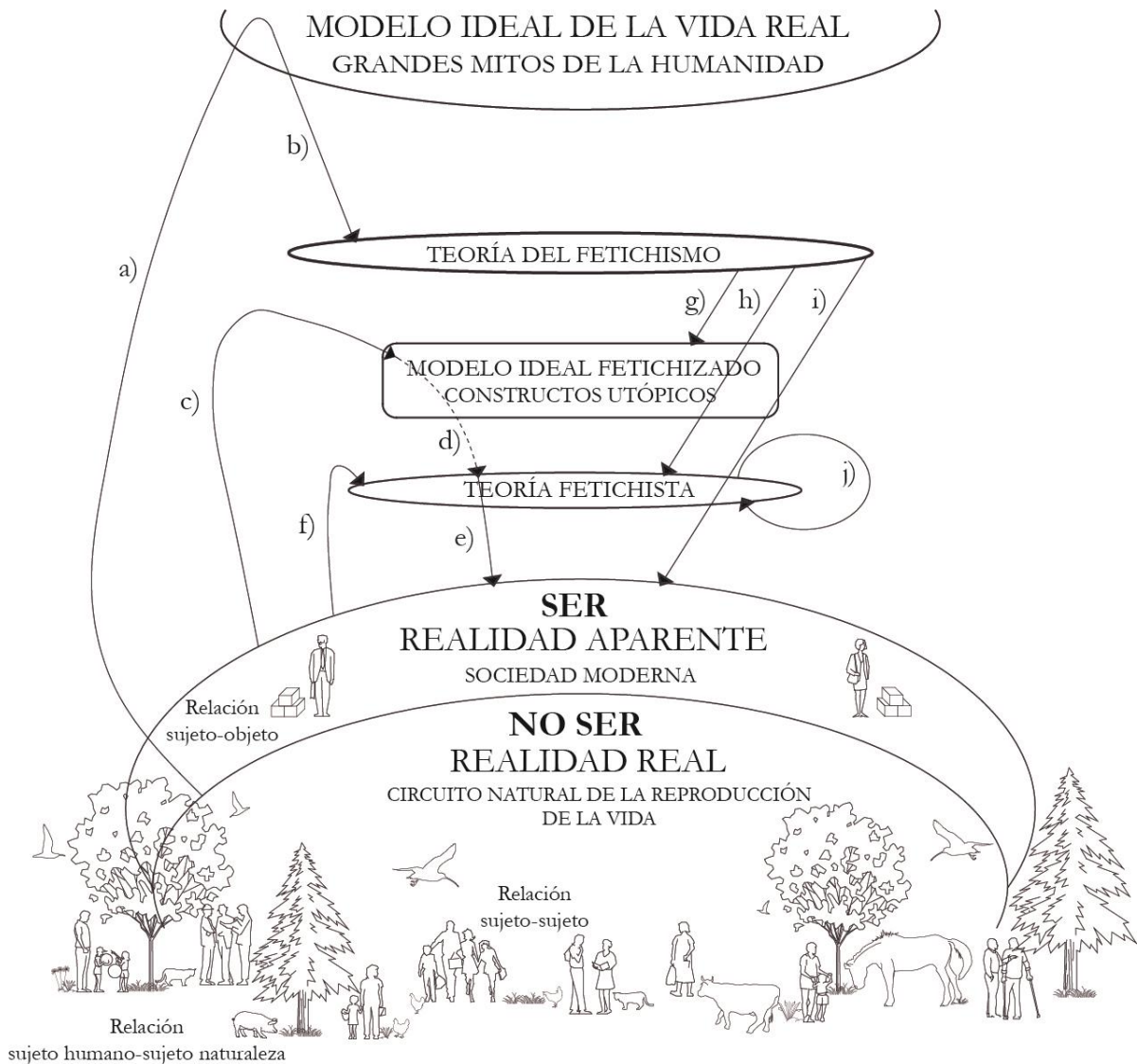
participantes vive”,²³⁷ pues es la realidad real que aunque escondida, está “condicionando todo”.²³⁸

El circuito natural de la reproducción de la vida está encubierto, disfrazado o enmascarado, de manera que cada elemento del circuito sólo aparece cuando refleja el ser del capital, esto es, cuando tiene su sello en la frente, pero entonces al mismo tiempo desaparece como lo que *no es*, de ese modo la *naturaleza* se refleja en el capitalismo como *mercancía*, el *ser humano* como *propietario*, el *bien común* como el *interés egoísta*,²³⁹ etc. La realidad aparente refleja la realidad del circuito natural de la reproducción de la vida de manera invertida, de modo que cuando un científico parte de la realidad aparente que produce el modo de producción capitalista, entonces produce una teorización invertida, fetichizada, pues su referente (la realidad aparente) está invertido. De ahí que todos los conceptos de una teoría fetichizada tengan contenidos que reflejan de manera invertida la realidad real y sólo contribuyan a justificar la misma realidad aparente y a reproducirla. El capital se pone a sí mismo como un fetiche y se vale de teorías fetichistas para autocomprenderse como principio y fin del proceso de producción. Ahora puede entenderse de manera más clara cuál es la crítica de Marx a la dialéctica de Hegel y a la economía política burguesa, la dialéctica de Hegel queda al descubierto como la dialéctica invertida que fundamenta una realidad invertida producida por el capitalismo y la economía política burguesa como la ciencia económica invertida que justifica el modo de producción capitalista y contribuye a su reproducción. La teoría del fetichismo de Marx revela el carácter fetichista no sólo de la mercancía, del dinero y del capital, sino de la lógica, de las teorías modernas y de sus constructos utópicos.

²³⁷ Hinkelammert, “La reconstitución del pensamiento crítico”, *op. cit.*, 285.

²³⁸ *Ibidem.*

²³⁹ Para el capitalismo el interés egoísta de cada uno se armoniza por medio del mercado asegurando de manera automática el provecho de todos, de manera que el interés egoísta constituye de manera inmediata el bien común.



Esquema 5. La realidad aparente y la realidad real. a) A partir de la realidad real se proyecta el modelo ideal de la vida real. b) A partir de la realidad real proyectada en el modelo ideal, Marx desarrolla la teoría del fetichismo, como teoría crítica. c) A partir de la realidad aparente o realidad invertida se proyecta el modelo ideal fetichizado. d) A partir de la realidad aparente proyectada en el modelo ideal fetichizado se constituye la teoría fetichizada. Aquí estaría justamente la lógica hegeliana como proyección invertida (de la realidad invertida). e) Desde la teoría fetichizada se desciende a la realidad aparente como justificación y explicación de la realidad aparente, de manera que todo encaja. f) Se trata del mismo reflejo (invertido) de la realidad aparente desde el cual se ha generado la teoría fetichizada, es un movimiento tautológico, pues la abstracción reproduce en el ámbito del pensamiento el reflejo explicativo del aparecer. g) La teoría del fetichismo de Marx elabora una crítica en tres dimensiones, critica el modelo ideal fetichizado, h) la teoría fetichizada y i) la realidad aparente desde los efectos negativos que producen en la realidad real. j) La teoría fetichizada reflexiona sobre su propio quehacer y se consolida como teoría a partir de un proceso de autofundamentación con lo que se consolida precisamente el fetichismo.

“Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analiza. Posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico. Pero no se trata de valores cualesquiera, que se introduce desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado”.²⁴⁰

La crítica de Marx resitúa la ciencia desde el horizonte irremontable de toda ciencia y de toda crítica: el circuito natural de la reproducción de la vida. Ahora está claro que el comienzo fáctico de la ciencia debe ser la realidad puesta de pie, la realidad de la vida real o realidad del circuito natural de la reproducción de la vida y el principio de toda ciencia debiera ser el asumir el ejercicio mismo del pensar como un servicio a dicha realidad. Para Marx el comienzo de la ciencia no debe ser lógico, se puede arribar al ámbito lógico, pero no puede comenzarse desde ahí porque puede fetichizarse toda la reflexión.

Ahora bien, el problema no es solamente que la realidad aparente niegue cognitivamente la realidad del circuito natural de la reproducción de la vida, sino que su negación es también real, no sólo cognitiva, no sólo no permite que aparezca, sino que la destruye realmente. Desde el punto de vista del capitalismo el capital produce riqueza desde sí mismo, utilizando la fuerza del trabajador y de la naturaleza como meras mediaciones para cumplir su objetivo. En esta perspectiva tanto el ser humano como la naturaleza son objetos, mientras que el capital es el sujeto que los instrumentaliza. La ilusión de la independencia del capital con respecto al ser humano y a la naturaleza llega a tal punto, que el capital actúa como si pudiese prescindir de ellos para desarrollarse y por eso permanece indiferente ante el deterioro de sus condiciones de vida.²⁴¹

El problema es que el capital opera con la racionalidad que obra con arreglo a fines, es decir con una racionalidad formal y su objetivo es el aumento de la tasa de ganancia, para ello extrae la mayor cantidad de valor posible de la vida humana a través del trabajo sobre la naturaleza. Así planteado su obrar es perfectamente racional desde el punto de vista de la racionalidad formal, pero la consecuencia de su obrar, como efecto negativo es la destrucción de las dos fuentes del valor, el ser humano y la naturaleza.

²⁴⁰ Hinkelammert, “La reconstitución del pensamiento crítico”, *op. cit.*, p. 286.

²⁴¹ Esta ilusión se consume en el fetichismo del capital financiero que cree que el dinero es capaz de crear más dinero.

Esto es, el sistema autofundado del capitalismo produce un desorden en el circuito natural de la reproducción de la vida a través de la construcción de su orden interno. Como resultado, el capitalismo “se socava a sí mismo y con él a la humanidad entera, al destruir las fuentes de las riquezas, en cuya producción está empeñado”.²⁴²

La justificación teórica del capitalismo actúa al amparo de la realidad invertida y a espaldas de la realidad real, donde las consecuencias no se hacen esperar: “el desempleo y la pauperización suben, pero la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancia va en aumento también. Desde el punto de vista del capital no hay crisis. La crisis es de los circuitos de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza. (...) La destrucción de los s y de la naturaleza coincide con las altas ganancias”²⁴³ que aparecen en la realidad invertida del capitalismo. Queremos poner énfasis en el hecho de que esta realidad invertida existe objetivamente, no es una suposición, ni una mera apariencia, sino que se presenta en la práctica como la cara triunfante del capitalismo, por ejemplo, en la abundancia desmedida de los mercados de primer mundo o en la vida concreta del empresario exitoso, etc.

Marx descubre que tanto la realidad invertida como la teoría fetichizada que ampara al sistema capitalista y que se justifica desde la realidad invertida, tienen una independencia ficticia con respecto a la realidad real del circuito de la reproducción de la vida, porque a largo plazo resulta insostenible (práctica y teóricamente) un sistema económico que se desarrolla destruyendo las fuentes desde las cuales se produce toda riqueza, de manera que está condenado a la autodestrucción, pues conlleva una contradicción inmanente que en algún momento se hará patente. Pero el problema fundamental aquí no es que dicha contradicción conduzca a la autodestrucción de la realidad invertida o del sistema capitalista, sino que en última instancia lo que se pone en riesgo es el circuito natural de la reproducción de la vida, que sostiene todo, aunque no se lo reconozca.

Cuando se analiza el sistema capitalista desde una lógica como la hegeliana, éste aparece como un todo ordenado y coherente que se sustenta desde sí mismo, porque este tipo de lógica está pensada precisamente desde este tipo de realidad invertida. El problema es cuando nos situamos más allá de la realidad invertida de la modernidad porque entonces descubrimos una

²⁴² Hinkelammert, *El retorno del sujeto reprimido*, Editado por la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2000, p. 165.

²⁴³ *Ibid.*, p. 168.

falta de correspondencia entre lo que promete la modernidad, y los efectos o consecuencias que ésta produce más allá de su propio ámbito.

A partir de lo dicho, resulta necesario ir más allá del concepto de ciencia hegeliano que se despliega como un proceso de auto-fundamentación, pues se ha mostrado que la ciencia puede fetichizarse, apelando a una auto-fundamentación sólida en el ámbito discursivo y produciendo al mismo tiempo realidades insostenibles en el ámbito concreto de la vida real. Una teoría que se sostiene a sí misma al margen de la realidad real es un perfecto fetiche que se pone a sí misma como principio y fin. La ciencia crítica tiene que ser capaz de fundamentarse ya no desde sí misma, sino en relación con la realidad real y los resultados que produce en ella, porque la ciencia no es un fin en sí misma, sino un medio para pensar las contradicciones reales y contribuir a la transformación. Lo anterior nos permite avizorar nuevos problemas, como por ejemplo: *cómo producir una fundamentación práctica de la ciencia y cómo desarrollar la lógica desde la crítica de Marx, de manera que la lógica funcione ya no como desarrollo de la racionalidad formal, sino de la racionalidad reproductiva de la vida.* Son tareas pendientes que será necesario desarrollar en el futuro.

PALABRAS FINALES

*Die Philosophen haben die Welt
nur verschieden interpretiert,
es kömmt aber darauf an, sie zu verändern*

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

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

Lo mismo acontece en las relaciones prácticas:

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

Es cierto, la ciencia moderna muestra las cosas *como son*, esto es, *como son en la realidad moderna*. En la realidad moderna la subjetividad del capital se ha *puesto* objetivamente, de manera que su autoreflexividad como autovalorización del valor está en todo, está en los individuos, está en las instituciones, está en la ley, está en sus teorías, está en las decisiones políticas y económicas, está en la vida moderna, está en la producción de mercancías y está por supuesto en la producción de conocimiento.²⁴⁴ Hegel, cuando parte de esa realidad como la realidad sin más, lo único que hace es formalizar su contenido, es decir, formalizar el contenido de la subjetividad que ha producido el modo de producción capitalista, para ello la limpia de toda impureza de su contenido concreto y la entrega a la historia como la autocomprensión de lo que *es*. Casi podríamos decir que Hegel tenía razón, excepto en una cosa fundamental, que lo que *no es* no sólo es real, sino que es *lo real de la realidad*, mientras que lo que *es*, es una realidad puesta o impuesta por el capital, es decir, producida históricamente por él, encubridora y parásita de otra realidad más profunda.

La obra de Marx nos impele a removernos las máscaras que nos ha impuesto el mundo moderno, a desnudar las mercancías de su forma fantasmagórica y a trascender la relación social o cósmica para descubrir otra realidad, una realidad que no está afuera de este mundo moderno, sino dentro, ocultada en su interior como el tesoro máspreciado y al mismo tiempo como el cautivo másdespreciado. Preciado, en tanto que alberga en sus entrañas las dos únicas fuentes del valor: el ser humano y la naturaleza; despreciado porque para extraerles el mayor valor posible necesita negarlos en su realidad para convertirlos en objetos.

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

Con el desarrollo de su obra Marx nos muestra que para transformar el mundo es necesario transformar el modo de producción y reproducción de la vida, esto es, las relaciones de producción, en el sentido de reproducir

²⁴⁴ No es de extrañarse que hoy en día la producción de conocimiento que sirve al capital es la que cuenta con los mayores recursos y facilidades, de manera que los rankings de las universidades se establecen de acuerdo a ello. Lo anterior sucede con la complicidad de profesores, investigadores y autoridades que subsumidos dentro de la lógica del capital, aseguran su propio interés poniéndose al servicio de la valorización del valor.

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

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

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

El método de Marx consiste en hacer aparecer la vida real de los seres humanos concretos corporales vivientes y necesitados en todas las determinaciones de la economía política. Este modo de proceder marca una diferencia fundamental con Hegel, pues como Dussel lo ha dicho en reiteradas ocasiones, si Marx escribiera una lógica, ésta partiría no del Ser como la de Hegel sino desde el No Ser de la realidad del ser humano como fuente creadora del Ser, más allá del fundamento. Pero aunque *El Capital* supone una lógica crítica como el *núcleo racional*²⁴⁵ desde la cual se despliega la

²⁴⁵ Dussel expone algunos principios básicos de la Lógica implícita de Marx y la llama “núcleo racional” en alusión a la descripción que hace el mismo Marx: “En él (Hegel) la dialéctica está puesta sobre la cabeza. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el *núcleo racional* que se oculta bajo la envoltura mística”. Marx, *El Capital*, Epílogo, p. 20. Veamos la propia definición que le da Dussel: ““Núcleo racional” designa el hontanar ético-filosófico (“metafísico”), *implícito* en el pensamiento de Marx, que siendo lo más abstracto, contiene los conceptos fundamentales de todo el pensamiento de Marx. Desde este horizonte se construye la “matriz generativa” económica –que con respecto al “núcleo racional” es más concreta. Es el momento filosófico por excelencia, implícito. Es la estructura primera construida desde donde se interpreta la realidad –no sólo la “realidad capitalista” o lo

*matriz generativa*²⁴⁶ económica, Marx emprende su obra maestra con una Fenomenología de la vida real comenzando con lo que está ante nuestros ojos en el mundo moderno, la mercancía. La mercancía está en el horizonte de la apariencia, es fenómeno. Desde ahí Marx se remonta a lo que está oculto detrás de la mercancía para hacerlo aparecer: el ser humano como subjetividad corporal viviente y necesitada. Por un lado, el ser humano como ser vivo necesitado da contenido a la mercancía en tanto que ésta es valor de uso para él, pero también, el ser humano como trabajador es capaz de objetivar su tiempo de vida y dotar de valor al producto que posteriormente será mercancía con valor de cambio: el contenido es siempre la vida del ser humano, y esa es la vida que anima todo el capital.

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

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

meramente económico, sino otras regiones reales. No es un “núcleo” de donde se deduzca el resto –Marx se defiende de poseer un supuesto “núcleo”; nosotros le estamos dando otro sentido aquí”. Dussel, *El último Marx*, op. cit., p. 348. Teníamos la intención de exponer detalladamente el tema, pero eso nos requería mayor amplitud y tiempo para nuestro trabajo de investigación, de manera que hemos tenido que dejarlo pendiente por el momento para exponerlo cuando continuemos con nuestro proyecto que, como bien nos advirtió Dussel, es de largo aliento.

²⁴⁶ ““Matriz generativa”, indica la estructura regional, económica, que como horizonte categorial fundamental, abstracto y primero –pero ya económico, y no universal como el “núcleo racional”– Marx usa de hecho (aunque también se encuentra *implícito* en su pensamiento), y que permite desarrollar el concepto de capital y construir las categorías necesarias. Es una “matriz” que origina (“generativa”) y ordena el movimiento total de *El capital* en diversos grados de abstracción y en distintos niveles de profundidad. Trabaja con el material de la “experiencia empírica” –los “hechos” ya elaborados desde la cotidianidad o desde la economía política clásico-burguesa. Esta “matriz generativa”, ella misma construida, fue aplicada *de hecho* al capitalismo por Marx, pero podría aplicarse críticamente a cualquier posible sistema económico, manteniendo las diferencias esenciales de cada uno de ellos”. Dussel, *Ibidem*.

Hacer explícito el contenido de la lógica transontológica que parte de la racionalidad reproductiva de la vida real de los vivientes es el siguiente paso para la explicitación del método crítico de Marx. Por ello este trabajo de tesis que nos está abriendo a horizontes insospechados para el marxismo del siglo XX, deberá continuar desarrollándose en el futuro inmediato.

BIBLIOGRAFÍA

- Bautista, *Hacia una dialéctica del desarrollo de la vida*, Ed., La Paz, 2012.
- . *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*, Rincón Ediciones, La Paz, 2013
- Blumenberg, *Marx*, Salvat Editores, Barcelona, 1984.
- Colmenares, Katya, *El comienzo de la ciencia en Hegel*, Tesis de Licenciatura, UNAM, FFyL, México, 2007.
- . *De la dialéctica hegeliana a la crítica ética de Franz Rosenzweig*, Tesis de Maestría, UNAM, FFyL, 2010.
- Dri, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado” en: Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 218.
- Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- . “Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina”, en: *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1, CEHILA/Ed. Sígueme, Salamanca, 1883.
 - . Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.
 - . *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.
 - . *Seminario “Ética comunitaria”*, en La Paz, Bolivia, 1990, grabación de audio.
 - . *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1991.
 - . *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Editorial Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
 - . *Filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1996.
 - . “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales” en: *Revista Pasos*, No. 84, 1999.
 - . *Ética de la liberación, En la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
 - . *Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
 - . *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007.

- . *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*, Editado por la Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008.
 - . *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
 - . *Hacia los orígenes de occidente. Las meditaciones semitas*, Editorial Kanankil, 2012.
 - . *16 Tesis de economía política, Siglo XXI*, México, 2014.
- Fromm, Erich (ed.): *Marx y su concepto del* , Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Heinrich, Michael, *Wie das Marxsche Kapital lesen?* Schmetterling Verlag, Stuttgart 2008.
- Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968.
- . *Wissenschaft der Logik I-II*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 56-57, Leipzig, 1948.
 - . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), traducción Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
 - . *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften 1830*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 33, Hamburg, 1959.
 - . *Lógica I, II y III*, traducción y edición de Zozaya, Ediciones Orbis, Buenos Aires.
 - . *Fenomenología del espíritu*, Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE, Bogotá, 1993.
 - . *Phänomenologie des Geistes*, Texto de Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 114, Hamburg, 1952.
 - . *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe y traducción de Román Cuartango, Ediciones Istmo, Madrid, 2005.
 - . *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Madrid, 1989.
 - . *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005.
 - . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag von Felix Meiner, Philosophischen Bibliothek Band 124a, Hamburg, 1955.
 - . *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Edición de K.H Ilting y traducción de Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993.
 - . *Fe y Saber*, traducción Vicente Serrano, Editorial Colofón, Madrid, 2001.
- Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984.

- . *El retorno del sujeto reprimido*, Editado por la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2000.
 - . *Crítica de la razón utópica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
 - . *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Proyecto, Justicia y Vida, Bogotá, 2009.
 - . *Yo soy su tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Editorial Dríada, México, 2010.
 - . *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, 2013.
 - . “El circuito natural de la vida humana y las alternativas al capitalismo”, p. 12-13, *mimeo*. Ver en: www.pensamientocritico.info
- Hinkelammert y Duchrow, *La vida o el capital*, Editorial Dríada, México, 2004.
- Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, traducción Pedro Rivas, Editorial Alfaguara, Madrid, 2002.
- Marx, *Cuadernos de París*, Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Era, México, 1974.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Editorial Siglo XXI, México, 1976.
 - . *El Capital. Libro I. Capítulo IV (inédito)*, Siglo XXI, México, 1978.
 - . *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Prólogo, Premio Editora La nave de los locos, México, 1978.
 - . *Marx-Engels Obras Fundamentales*, FCE, México, Tomo I, 1982.
 - . *El Capital*, Tomo I/Vol. 1, Editorial Siglo XXI, México, 1984.
 - . *Das Kapital*, Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 5 y 6, Dietz Verlag Berlin, 1987.
 - . *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2008.
- Mate, R., *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1997.
- Miranda, P., *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM, México, 1989.
- Morales, Evo, *La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra*, Ministerio de Relaciones exteriores. Diplomacia por la Vida, Mensajes del Presidente Evo Morales Ayma sobre la Pachamama y el cambio climático 2006-2009. Ver en: www.cancilleria.bo
- Pinkard, T., *Hegel*, traducción de Carmen García-Trevijano, Acento Editorial, Madrid, 2001.

Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Edición y traducción de Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

— . *Der Stern der Erlösung*, für die digitalisierte Fassung: Freiburg im Breisgau·
Universitätsbibliothek · 2002, en: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 1. La vida humana como hilo conductor de las categorías.....	74
Esquema 2. Trabajo humano	93
Esquema 3. Trabajo capitalista	98
Esquema 4. Espiral creciente del capital desde la fuerza exterior del trabajo	107
Esquema 5. La realidad aparente y la realidad real.....	148