

RACIONALIDAD, CIENCIA Y CRÍTICA EN *EL CAPITAL* DE KARL MARX: ENSAYOS CONTRA LA RACIONALIDAD ECONÓMICA MODERNA

**Hugo A. Arredondo Vélez y Jorge Zúñiga M.
(Coordinadores)**



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

**RACIONALIDAD, CIENCIA Y CRÍTICA EN *EL*
CAPITAL DE KARL MARX:
ENSAYOS CONTRA LA RACIONALIDAD
ECONÓMICA MODERNA**

**Hugo A. Arredondo Vélez
Jorge Zúñiga M.
(coordinadores)**

2024

Zúñiga M., Jorge

Racionalidad, ciencia y crítica en el capital de Karl Marx : ensayos contra la racionalidad económica moderna / Jorge Zúñiga M. ; Hugo A. Arredondo Vélez. - 1a ed - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2024.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90421-3-9

1. Economía. 2. Política Económica. 3. Filosofía Marxista. I. Arredondo Vélez, Hugo

A. II. Título

CDD 335.401

Colección Periferias

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-631-90421-3-9



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	
Hugo A. Arredondo Vélez	7
1 NUEVOS DESCUBRIMIENTOS SOBRE MARX	
Enrique Dussel	14
Introducción	
1.La etapa preparatoria (hasta 1857)	
2.El gran descubrimiento de los Grundrisse	
3.El sentido de la crítica como ciencia	
4.El sistema categorial (desde 1857)	
5.Fetichización progresiva del capital	
6.La transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado: de la “teoría de la dependencia” a la globalización	
7.La filosofía implícita en la crítica de Marx a la economía política burguesa	
8.Conclusión: “El capital” es una ética	
2 PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	
Franz Hinkelammert y Henry Mora	58
1. Introducción: Pensamiento crítico, humanismo y emancipación.	
2. La ética de la emancipación: El ser humano como “ser supremo para el ser humano”.	
3. La justicia de la emancipación	
4. El sujeto y el bien común	
5. La primera crítica de la economía política	

6. **La teoría económica neoclásica: asignación de recursos y mano invisible.**
7. **Conclusión: El punto de partida de la segunda crítica de la economía política (la crítica de la teoría económica neoclásica): el ser humano corporal como sujeto viviente y sus necesidades.**

3 MARX: CIENCIA, RAZÓN Y CRÍTICA EN *EL CAPITAL* (TOMO I)

Mario Rojas Hernández

81

Introducción

1. **Marx y el sentido de su investigación en el prólogo (1867) y el epílogo (1873)**
2. **Marx y el análisis y la crítica científico-filosóficos de la economía política**
3. **Marx contra el empirismo**
4. **Marx, la crítica de la explotación capitalista y la ética**

4 RAZÓN Y CRÍTICA EN *EL CAPITAL* DE MARX: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA ECONOMÍA CRÍTICA

Hugo A. Arredondo Vélez

101

1. **Introducción**
2. **Tres posicionamientos de la razón frente a la objetividad**
3. **La crítica positiva de Marx a la filosofía especulativa**
4. **El egoísmo universal positivo y el Estado 'racional'**
5. **Conclusión**

5	MARX EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO: TEORÍA, CIENCIA Y EMANCIPACIÓN.	
	Fernando Huesca Ramón	127
	1. Marx en Alemania	
	2. Teoría del valor y del capital en Marx	
	3. Conclusión	
6	EPÍLOGO	
	Jorge Zúñiga M.	142

PRESENTACIÓN

Durante la pandemia del Covid-19 que se padeció globalmente, la desigualdad económica se profundizó aún más en los países llamados subdesarrollados. No solo la crisis económica mermó la capacidad productiva de la mayoría de los países sino también puso al descubierto la crisis hospitalaria que experimentaron aún los países desarrollados. Sin duda, no solo las políticas neoliberales dismantelaron las instituciones del Estado sino pusieron en duda la máxima del liberalismo del «Estado mínimo». Mucho antes de la pandemia la concentración de la riqueza era de más del 60% en el 1% de la población mundial. También, otros problemas como el cambio climático, los conflictos armados, los movimientos sociales, el desempleo, el desarrollo de nuevas enfermedades, la corrupción y la crisis social generalizada nos llevan a pensar y replantear la *crítica* que hace Marx al modo de producción capitalista.

La presente publicación tiene como finalidad hacer explícito el concepto de *crítica* que se halla en la principal obra del padre del socialismo científico: Karl Marx. *El Capital* ha sido una obra bastante discutida entorno a ese concepto tan importante. Ponemos en manos del lector una amplia visión sobre el tema en nuestros diferentes exponentes que nos arroja luz sobre el sentido de la propuesta crítica de Marx.

En el mes de marzo de 2021, durante el segundo repunte de la pandemia, se llevó a cabo por *Zoom* el Coloquio «Racionalidad, ciencia y crítica en el capital de Marx: una crítica a la racionalidad económica moderna». Fue organizado como parte de una estancia posdoctoral en la UAM-I y coordinado junto con el Dr. Jorge Zúñiga. El coloquio, que tuvo lugar a su vez en la Escuela de Economía del Instituto Politécnico Nacional, fue pensado con la finalidad de ‘acercar’ diferentes posiciones respecto a la interpretación acerca del concepto de *crítica* que desarrolla Marx en *El Capital*. Aunque a lo largo de décadas se han producido innumerables escritos sobre este tema, lo cierto es que repensarlo desde nuestra realidad fue muy acertado, ya que el tema vale la pena. Seguramente, este trabajo será el inicio de una investigación que lleva muchos años gestándose. Reconociendo las dificultades propias de la investigación y acercando posiciones tan distintas que permitan abrir una brecha para la transformación social tan esperada por los pobres.

En este libro se reúnen algunos de los materiales que fueron presentados durante el mencionado Coloquio y que son resultado de un ejercicio de reflexión respecto a los temas antes señalados. Así el trabajo de muchos meses quedará plasmado para que se puedan beneficiar todos aquellos que se hallen interesados en los temas. Los materiales reunidos en este libro son una magnífica oportunidad para entrar de lleno a los temas más importantes de la obra más destacada de Marx.

En el primer capítulo el lector encontrará la propuesta del Dr. Enrique Dussel en un artículo que abarca aspectos preferentemente teóricos, es decir, aspectos de Marx de *El Capital*. Su interpretación gira entorno a varios niveles de la crítica, comenzando por la crítica a la religión, la crítica política y la crítica de la economía política. Esta última –según nuestro autor– será el centro de reflexión de Marx desde 1843. El inicio de su análisis en su crítica a la religión muestra a un Marx influenciado por el pensamiento semita y la crítica de la política -que durará toda su vida teniendo su punto más alto en la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista*. Para Dussel, el Marx definitivo será el Marx que escribe los *Grundrisse*. En esta etapa de su reflexión para este autor, Marx hace grandes descubrimientos siguiendo la dialéctica hegeliana entorno a la discusión sobre ciencia de la lógica ubicada en el momento de la Esencia. En este momento del análisis describe la importancia del *trabajo vivo* y distingue dos momentos: la fuente (*Quelle*) y el fundamento (*Grund*) sosteniendo que la tradición no logró entender esta distinción. En este sentido afirma que la fuente, “el trabajo vivo”, es “la creadora de valor” y se confunde con “el fundamento”. Es este lugar –indica– es donde se *invierte* la dialéctica hegeliana. En este sentido, la significación de la ciencia para Marx cobra importancia justamente porque tiene que ver con la *crítica* al sistema de las categorías de la economía política. Ya no se trata de una crítica a la ideología sino de una crítica al fetichismo, en el sentido de que se le atribuye el valor a la cosa y no a la fuente (el trabajo vivo).

Para Dussel el trabajo vivo es la categoría central con la cual Marx articula todas las categorías económicas. La inversión hegeliana de la ‘fuente’ por el ‘fundamento’ o la cosificación del sujeto es justamente el tema ético por excelencia. Marx crítica la inmoralidad del capital al explotar al trabajador a partir de ciertos principios normativos que le permiten denunciar el robo, el abuso y la injusticia que se comete contra la clase obrera. De ahí que para nuestro autor *El Capital* de Marx sea una ética.

En el segundo capítulo Franz Hinkelammert y Henry Mora nos presentan una perspectiva peculiar del sentido de la crítica en Marx. El pensamiento crítico –para estos autores- tiene que estar dirigido a la emancipación y humanización social; por ello, no todo el pensamiento crítico lo es en sentido estricto. El ser humano con dignidad y libertad negada por la modernidad debe ser el hilo conductor del pensamiento crítico. Justamente las manifestaciones sociales que se presentan en América Latina son resultado de la negación del ser humano en cuanto ser humano con dignidad y libertad. Esa dignificación y emancipación negada deben pensarse ‘desde’ la sociedad moderna burguesa que vivimos. Ahora bien, según su interpretación, Marx ya daba cuenta del pensamiento crítico en el sentido de una crítica a la religión en el que planteaba: “[...] echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (ver capítulo III). La crítica a la religión es resultado de la deshumanización de lo humano justificado por la religión dominante. De ahí que su planteamiento adquiera una significación importante porque de lo que se trata es de la emancipación de lo humano como proceso de humanización: “echar por tierra a todos los dioses que no reconozcan al ser humano como ser supremo”. Algunos de esos dioses que no reconocen ni respetan al ser humano son el capital, el mercado y el Estado que son los que lo someten en su dignidad. En este sentido -para nuestros autores-, la crítica que hace Marx a la religión se debe a que el proceso de humanización que experimenta la sociedad va menguando; por lo cual, Marx le apuesta a un proceso ateo de humanización social -muy criticable- en el sentido de que describe la desaparición de la religión, es decir, es un proceso de humanización sin Dios.

Para estos autores no es posible separar el proceso de humanización de la religión. La crítica a los dioses falsos es una tarea todavía incompleta y que Marx no desarrolló por completo. De ahí que el pensamiento crítico debe presuponer necesariamente un Dios verdadero como criterio para llevar a cabo la crítica a los dioses falsos; en este sentido, es necesaria una crítica de la razón mítica. No todos los dioses que someten y desprecian al ser humano, sino que hay un Dios (verdadero) que sí reconoce al ser humano como ser supremo y que se encarna en la figura de Jesús. El respeto por la vida humana como dignidad y el reconocimiento del ser humano es la apuesta de la teología de la liberación.

Ahora bien, el criterio de racionalidad debe surgir justamente de ese reconocimiento que se hace de la vida (de todos), la condición absolutamente necesaria como criterio del pensamiento crítico. Se trata de una ética de la vida (de la Buena vida) no en cuanto a los goces sino en el sentido de la vida, ya que la lógica de la irracionalidad de lo racionalizado sigue dominando las relaciones humanas poniendo en riesgo la vida de todos. La sociedad capitalista representa, pues, el principal riesgo porque produce riqueza destruyendo al mismo tiempo sus dos fuentes: el ser humano y la naturaleza. La vida humana es entonces el criterio de la racionalidad de la vida o *el circuito natural de la vida humana*. La ética y la justicia surgen de ese circuito natural de la vida que ya sería una vida no como interés general sino como un interés comunitario o bien común.

La economía clásica, por su parte, invierte ese criterio –el circuito natural de la vida- poniendo al mercado con su tendencia al equilibrio como su criterio. La crítica de Marx supone ese circuito natural de la vida, la reproducción de la vida humana concreta que será el criterio para juzgar a la sociedad del capital. Se trata de un criterio de vida-muerte que según nuestros autores es el criterio que Marx utiliza para determinar el criterio de racionalidad y la ética. A diferencia del criterio de racionalidad de la economía clásica que tienen como criterio la ganancia del capital, pero todavía reconociendo el circuito natural de la vida como algo necesario; la economía neoclásica continuará con ese criterio pero ahora expresado en la eficiencia productiva abstracta borrando toda huella del circuito natural de la vida. Este criterio de eficiencia productiva abstracta es lo que está destruyendo el tejido social, al ser humano y la naturaleza. La economía moderna con su eficiencia no asesina directamente al ser humano sino que obedeciendo la *ley del mercado* deja morir a la población excedente. De ahí la irracionalidad y la injusticia del mercado. En el mercado moderno el "*laissez faire, laissez passer* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*". Aunque el mercado niegue la vida, la vida –el circuito natural de la vida es la condición de su existencia. La eficiencia formal, el criterio de la irracionalidad de lo racionalizado es justamente la propuesta de la escuela neoclásica que oculta el circuito natural de la vida que todavía permanecía en la escuela clásica y la crítica de Marx.

En el capítulo tercero, a cargo del Dr. Mario Rojas, se aborda el problema de la ciencia en Marx. Trata de esclarecer en qué sentido entiende la ciencia Marx

sosteniendo que Marx no hace ciencia en el sentido empírico-positivista de la palabra sino en otro sentido. Justamente al tratar de entender la ciencia en el sentido empírico-positivista se confunde el concepto de *ley* que Marx desarrolla con aquel que se emplea en las ciencias naturales, o bien, como se entiende en éstas. De esta forma, nuestro autor sostiene que Marx no se refiere a esas leyes sino a otras a las que se refiere en el tomo I y III de *El Capital*. Para el Dr. Rojas la ciencia que entiende Marx va en un sentido filosófico como le denomina. De esta manera, la discusión científica en Marx se desarrolla a partir de la crítica a las categorías de la economía política y las relaciones sociales implícitas de la sociedad burguesa. Lo que pone de manifiesto es que Marx intenta rastrear la *conexión interna* y el *movimiento real interno* de las categorías de manera lógico-racional en contra de las teorías que presentan solo el modo aparente o fenoménico del funcionamiento de la sociedad capitalista. Ahora bien, esa conexión interna –su desarrollo en conceptos- es lo que le denomina ciencia. No tiene nada que ver con la ciencia empírico-positivista.

De todo este análisis Marx deriva, de acuerdo a Mario Rojas, el carácter explotador del trabajo bajo el sistema capitalista. Justamente por ser el sistema capitalista un sistema explotador, la crítica de Marx adquiere un sentido ético por tratar al ser humano como medio y no como fin. Nuestro autor argumenta las razones éticas de Marx por las cuales el sistema capitalista debe ser abolido y generar condiciones para una sociedad que permita a los seres humanos desarrollarse en todos los ámbitos humanos, no sólo productivamente como lo hace el sistema capitalista.

En el capítulo cuarto el Dr. Hugo Arredondo Vélez nos presenta una propuesta teórica en torno a una categoría sustancial para la comprensión de la propuesta crítica de Marx. Se trata de la categoría de *racionalidad* que intenta encontrar un hilo argumentativo para esclarecer la asimilación por Marx en su discurso crítico. En este sentido, analiza y rastrea la categoría *racionalidad* y *objetividad* en el realismo objetivo, la filosofía crítica y la filosofía especulativa donde afirma que Marx asume ésta última como base para su propuesta crítica. Ahora bien, ésta asunción de Hegel no representa una continuidad del todo sino sólo en el ámbito teórico, ya que para nuestro autor hay una ruptura con Hegel en el ámbito práctico, principalmente en la filosofía del derecho. Nuestro autor expone cómo Marx asimila y articula las categorías económicas de manera lógica en *El Capital* con el cual muestra el modo de

proceder o el funcionamiento de la razón dialéctica en la exposición del funcionamiento del modo de producción capitalista. Respecto a la ruptura de Marx, ya lo mencionábamos, se da en el ámbito de la filosofía práctica. En este sentido, afirma que existe una *ruptura* con Hegel respecto a la asimilación de éste de la economía política clásica, sobre todo en el egoísmo universal “positivo” que integra a su propuesta filosófica. Asimila, pues, una categoría moral *invertida* que resulta en un capitalismo de Estado que no logra contener el problema de la pobreza. La crítica de Marx recae justamente sobre la función ‘positiva’ del capitalista (entendido como egoísmo positivo virtuoso) y el proceso de creación de riqueza que trae para Marx efectos «destructivos» para la sociedad.

El último capítulo, a cargo del Dr. Fernando Huesca, abre una línea de reflexión de la crítica entorno a las condiciones histórico-materiales que posibilitaron la crítica de Marx y su ruptura con la filosofía idealista y la economía política clásica. Para este autor, la reflexión en torno a la influencia filosófica de la comprensión económica de la época está fuertemente condicionada por los intereses de clase. La ruptura con estas corrientes permiten que se desarrolle en Marx una filosofía de la praxis. Nuestro autor propone “ubicar a Marx dentro de un horizonte epistemológico de la ciencia histórica” en el sentido de las condiciones en las cuales Marx desarrolla su crítica al modo de producción capitalista. Justamente, hablando de la ‘leyes’ de la historia. Fernando Huesca sostiene que la gran contribución de Marx se dio en ese renglón. De ahí su esfuerzo por ubicar a Marx en la historia del pensamiento filosófico y su papel dentro de la discusión en torno a la teoría del valor. La asimilación de Hegel de la economía política clásica y la comprensión del funcionamiento del modo de producción capitalista le hacen pensar que la ruptura de Marx con estas corrientes se debe a que la economía política de Hegel, el funcionamiento de la economía alemana, la escuela histórica alemana y el marginalismo alemán son expresiones justamente de los intereses de la burguesía nacionalista que busca constituirse en una nueva restauración de sus intereses de clase plasmados en la constitución alemana.

La desconfianza de Marx ante las epistemologías y metodologías ‘científicas’ lo conducen a adoptar una nueva forma de comprensión de la realidad bajo una concepción materialista de la historia, del trabajo alineado resultado del proceso de acumulación y concentración del capital. De acuerdo al autor, la *invitación* de Marx a la emancipación y la apuesta por la lucha social radical son, así, resultado de su

análisis histórico. Ahora bien, en cuanto a la aportación de Marx en torno a la teoría del valor respecto a la asimilación de Hegel de la economía política, especialmente las aportaciones de Say, su análisis más representativo es sobre las condiciones histórico-materiales (como teoría de la historia) del 'valor' y la conexión interna, el trabajo y la producción. La crítica a las teorías subjetivas, como expresiones de las clases dominantes, es respecto a la supresión de la historicidad, la materialidad objetiva del proceso de trabajo y la interacción social.

Hugo A. Arredondo Vélez
Ciudad de México, enero del 2022.

NUEVOS DESCUBRIMIENTOS SOBRE MARX

Enrique Dussel

Introducción

Nadie se sorprenda de que la exposición que intentamos sobre la obra de Marx no siga los lineamientos de lo que pudiéramos llamar un marxismo tradicional, ya conocido y expuesto por los biógrafos del gran crítico del capital, ortodoxia con pretensión de verdad inamovible. Deseamos por el contrario exponer un discurso inspirado no solo en las investigaciones que parten de la praxis y la teoría latinoamericanas, sino igualmente de la posición de un Walter Benjamin, entre otros, tan desconcertante para los otros miembros de la escuela de la Teoría crítica frankfurtiana.

La compleja figura de K. Marx puede considerarse de muchas maneras, dada la multifacética riqueza de su persona, de su praxis, de su pensamiento. Debemos elegir entre el revolucionario político del siglo XIX (más conocido), o entre el gran teórico que efectuó la crítica más profunda al capital en su esencia, en el momento mismo de su primera expansión imperial, sobre todo en la segunda parte del siglo XIX. Además, puede hablarse de un Marx del *primer siglo* (1883-1989 bajo la sombra que concluye con la disolución de la Unión Soviética y la reforma socialista china) o de un Marx del *segundo siglo* (desde 1989) que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose como un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo, de la economía política. Hay que escoger entre estas posibilidades y prefiero, aunque tenga tanta importancia su praxis política, abocarme a los aspectos preferentemente *teóricos del gran crítico de la economía política burguesa*; es decir, el Marx que escribe *El capital* (en sus cuatro versiones como hemos expuesto en otras obras). El crítico del capitalismo, a partir de intuiciones iniciales, llegará a constituir un sistema de categorías fundamentales que son válidas en el presente. Creo que es el Marx definitivamente más importante, porque se propuso describir al capital en su fundamento y, lamentablemente, capital que todavía está vigente y se expande en todo el horizonte mundial. De tal manera que Marx se levanta como el crítico hoy más pertinente que nunca, sobre todo si

sabemos continuar su pensamiento con desarrollos actualmente necesarios más que nunca, y dentro de su misma metodología.

1. La etapa preparatoria (hasta 1857)

Marx nació en Trier el 5 de mayo de 1818, una ciudad de origen medieval, de una familia judía por parte de padre y de madre. El abuelo de Marx era el rabino de la ciudad, y un tío paterno cumplió igual función. Su madre de origen holandés tenía igualmente una centenaria tradición de rabinos. Cuando el Emperador alemán, el Kaiser, obliga a su burocracia a bautizarse luterano, lo hace toda la familia de Marx excepto su madre. Este simple hecho nos llamó la atención porque por lo general se ignora la importancia de este aspecto, que tiene su origen en un cierto antisemitismo de la izquierda y especialmente soviético. Sin embargo, leyendo con cuidado las obras de Marx descubrimos muy pronto personalmente la presencia del pensamiento semita que nos permitirá sostener algunas hipótesis de lectura no muy frecuentes.

Por otra parte, no deseamos en esta exposición sobre Marx dar demasiada importancia al joven Marx, que fue tan trabajado ya por H. Marcuse en la década de los 30s del siglo pasado, y que gracias al Althusserianismo cobró importancia a partir de los años 70s. Deseamos dar más centralidad al Marx maduro, negando aquello de la existencia de una “ruptura epistemológica” en el 1845, ya que Marx mostrará una continuidad asombrosa en su pensamiento usando siempre a Hegel contra Hegel (Dussel, 1990, pp.334-449).¹

Por ejemplo, la crítica de la religión comenzó bajo la influencia de F. Schelling en su curso que dictó en Berlín sobre *La Filosofía de la Revelación* (1841), que inspiró la crítica antihegeliana de toda la joven generación de izquierda. Marx se preparaba para ser ayudante en la cátedra de teología de Bruno Bauer en Bonn², y bajo la influencia de Feuerbach se lanza entonces a la crítica de la religión de Hegel³

¹ Marx tenía un gran respeto por Hegel y lo seguirá teniendo y usando sus categorías hasta el fin de sus días (aunque invirtiendo su dialéctica en un aspecto que mostraremos posteriormente), contra la opinión de L. Althusser.

² La expulsión de la Universidad de Bonn de B. Bauer exigirá a Marx pensar en el periodismo como profesión, antes había comenzado a prepararse como teólogo.

³ Todos los primeros textos de Marx sobre la religión se enfrentan a la interpretación de la *religión en Hegel* (inversión del *cristianismo mesiánico primitivo*, tan apreciado por Marx, Engels o Kaustky, que constituirá el fenómeno de la *Cristiandad* desde el siglo IV, tal como lo enuncia Kierkegaard), y no fue una crítica de la religión sin más. Siendo para Hegel la religión el *fundamento* del Estado, no se podía criticar al Estado sin antes criticar la religión: “El origen de toda crítica es la crítica de la religión” (tal como la entiende Hegel, es decir, una religión de dominación). Coincide Marx con el fundador del cristianismo que realizó primero una crítica de la religión del templo de Jerusalén, porque era una religión de dominación colaboracionista con el imperio romano.

Se opina igualmente que Marx atraviesa sucesivamente por tres períodos críticos. Habría pasado de la crítica de la religión a la crítica de la política y de ésta a la crítica definitiva de la economía política burguesa. En efecto, comenzó con *la crítica de la religión* pero no la abandonará nunca (aunque como veremos cambiará su sentido)⁴ (Dussel, 2017). Lo mismo puede decirse de la *crítica de la política*, que seguirá presente durante toda su vida y a la que le dedicará el *Manifiesto del Partido comunista* de 1849 y numerosísimos artículos, pero no una obra sistemática como *El capital* (Dussel, 2011, p.404 y ss.).⁵ Sin embargo, la tarea principal será sin lugar a dudas la *crítica de la economía política*, que se constituirá en el centro de su reflexión desde 1843 (comenzándola ya en Berlín, profundizándola en París, después en Bruselas y en Colonia, para culminarla definitivamente en Londres).

Hay un tema que vertebra la totalidad de la obra de Marx desde el tiempo del bachillerato (cuando Marx tenía 17 años en 1835) hasta su muerte. Este horizonte metafísico y práctico de comprensión podríamos denominarlo la “*comunidad viviente*” que los seres humanos constituyen entre sí, en sus dos componentes: como *comunidad* opuesta a la mera socialidad de individuos aislados, y como *vida humana*, que será el criterio absoluto de juicio teórico y práctico de Marx. En su examen de religión luterana en el bachillerato escribirá: “Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva comunidad (*lebendigsten Gemeinschaft*) con él...” (Assman, 1974, p.41), y enunciado el postulado de la economía política utópica en *El capital* escribe: “Imaginémonos una vez más una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción *comunitarios (gemeinschaftlichen)* [...]” (Marx, 1975, I, cap.1, 4). La “vida humana” o el “trabajo vivo” tiene una dignidad absoluta (por ello no tiene valor, ya que es la fuente creadora del valor); lo opuesto es la injusticia, la opresión, “el capital *muerto*”. La *vida* en el pensamiento semita se simboliza por la *sangre*. Es esta vida-sangre la que el capital “chupa” (dirá Marx metafóricamente) al obrero, como el vampiro: vida que se objetiva como valor, expresada como “sangre coagulada”. Marx anotará que “el valor circula en el capital”

⁴ De una crítica de la religión del “Dios del sábado” para los judíos (o del “domingo” para los cristianos, la “teología del cielo”) pasará a criticar al dios de la semana, mundano, profano (del domingo al viernes para los judíos, la “teología de la tierra”). Será una teología que criticará a los *dioses cotidianos* que no pasan por ser tales: “¿Cuál es el culto *mundano* que el judío practica? La usura. ¿Cuál es su dios *mundano* [real]? El dinero” (Marx, 1982: 485). Es decir, ha cambiado el sentido de la crítica a la religión a crítica del fetichismo hasta el fin de sus días (una teología profana).

⁵ Seguimos en esto la posición de Istvan Mészáros.

como “circulación de sangre” (*Blutzirkulation*). No hubo ruptura epistemológica sino continuidad antropológica y metafísica en toda su obra (Dussel, 2017).⁶

Descubierta la importancia de la economía política como campo donde la vida humana es el contenido a tenerse en cuenta, Marx cruza diversos momentos teóricos. En la primera etapa, sostenía todavía un cierto subjetivismo como conciencia. En una segunda etapa, desde 1843, comienza a descubrir el sentido de una subjetividad productora, económica (de esa fecha hasta su partida a Londres). Solo en la tercera etapa alcanza su posición definitiva y se instala diariamente en la biblioteca del Museo Británico donde asistirá casi diariamente a estudiar materiales de economía principalmente. En esos años, de 1849 a 1857, sus lecturas y estudios múltiples y sus compromisos políticos se desarrollan en aspectos que dejará plasmado principalmente en sus numerosos artículos publicados y en los *Cuadernos* de apuntes, que en número de 120 se irán acumulando en el transcurso de los años. Opinamos que, sin embargo, no logró todavía una visión constructiva *sistemática* de las categorías que serán fruto de sus futuras investigaciones. Ese momento acontecerá en un instante muy preciso en el que la acumulación de intuiciones se concretarán en lo que podemos denominar el *Marx definitivo* de la cual tenemos constancia ya que se revelan claramente en sus escritos londinenses nocturnos que constituyen los ocho Cuadernos de apuntes que se han denominado los *Grundrisse*.

2. El gran descubrimiento de los Grundrisse

Según mi interpretación hay un momento en que Marx adquiere una clara conciencia de la *esencia* del capital, texto extrañamente poco usado por los estudiosos de nuestro genial economista. En efecto, los *Grundrisse* marcan el origen del *Marx definitivo*, y la primera investigación sistemática del capitalismo filosófica y económicamente coherente; es decir, y en terminología hegeliana, se trata del comienzo de la descripción de la *esencia* del capital. *Esencia* en un sentido fenomenológico hegeliano (*esencia* como el *fundamento* de lo que *aparece*⁷ y tema por parte de Hegel del segundo tratado de su *Lógica*⁸, ya que se trata de una fenomenología en sentido estricto, y también marxista).

⁶ El filósofo Michel Henry describió acertadamente esta metafísica de la *vida* en Marx.

⁷ Cuestión que los economistas aun marxistas desconocen frecuentemente. No hay que olvidar que Marx será un filósofo economista, que crea categorías en ambos campos.

⁸ Es el pasaje dialéctico del *Ser* a la *Esencia* (noción sistémica en el pensamiento de Hegel, que Marx invertirá).

Después haber estudiado y expuesto el tema del dinero y comenzando a pensar la cuestión del capital (Dussel, 1985, p.65 y ss.), Marx hace un alto en el camino en torno a noviembre o diciembre de 1857, y enfrenta al “trabajo vivo” del campesino que llega a la ciudad con el “poseedor del dinero”⁹. Antes de este enfrentamiento cara-a-cara *no hay todavía capital* sino solo dinero. Se trata del momento ontológico previo al contrato, es decir, anterior a la subsunción del “trabajo vivo” a la totalidad que por esta subsunción se transformará en “capital”. Es decir, el dinero se transformará en capital exactamente cuándo se realiza la subsunción [Subsumption]¹⁰ del trabajo vivo en el proceso de trabajo que inaugura al capital *como capital* (no ya *como dinero*).

Observemos en detalle la descripción de Marx. Con anterioridad del capital hay dinero *como dinero* (objetivación de trabajo muerto) ante el trabajador *como trabajo vivo*:

“La separación entre la propiedad [del dinero *como* trabajo objetivado] y el trabajo [*como* trabajo vivo] se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital¹¹ y trabajo” (Marx, 1971, p.236).

De manera muy hegeliana muestra el texto muy filosófico y de difícil comprensión el aspecto negativo y positivo de dicho enfrentamiento o contradicción ontológica originaria:

“1) Trabajo no-objetivado, concebido *negativamente* [...]. En cuanto tal, es no-materia prima (*Nicht-Rohstoff*), no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...]; trabajo vivo [*lebendige Arbeit*] [...]. El trabajo como pobreza absoluta [*absolute Armut*] [...]. Solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad [*Leiblichkeit*] [...]. Una objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo” (Marx, 1971, p.235-236).

El texto es muy preciso filosófica y económicamente. Se describe la posición del trabajador (o el trabajo vivo), recién venido del campo como un sujeto sin propiedad alguna. Lo notable es que lo denomina como un *pobre*, un ser humano como “pobreza absoluta”. Todavía no es “clase obrera” porque no se ha contraído

⁹ Marx habla del “capital”, pero siendo el enfrentamiento originario todavía el dinero no es capital. En textos posteriores de las sucesivas redacciones cambia “capital” por “dinero” ya que es el tema de la “transformación del dinero en capital” (y por ello no puede haber capital *todavía*).

¹⁰ Esta palabra de origen latino sustituye la de origen germano de *Aufhebung*.

¹¹ Aquí Marx comete un error que corregirá en las sucesivas redacciones. No hay *todavía* capital sino solo dinero, por ello no puede ser un enfrentamiento entre capital-trabajo, porque estamos antes del enfrentamiento ontológico originario. (Dussel, 1985, p.138 y ss.)

ningún contrato; no es trabajo *asalariado*. Pero es la condición ontológica *absoluta* del futuro asalariado: porque no vendería tiempo de su vida por dinero (el salario) de no ser *a priori* un pobre (dirá frecuentemente: un *pauper ante festum*). Ontológicamente hay que ser pobre para poder ser después clase obrera, ya que si no fuera un pobre que no tiene absolutamente nada para vender sino su propia y desnuda corporalidad, no se vendería a cambio de dinero (el salario). Esa *a prioridad* de la pobreza es esencial para nuestra interpretación. El pobre surge desde el mundo pre-capitalista, de la circulación, desde una exterioridad *a priori* a su subsunción. La totalidad del capital supone ese momento no-capitalista de exterioridad que será subsumido en la totalidad del capital *a posteriori*. No es entonces la *Totalidad* la categoría inicial originaria (como lo piensa hegelianamente G. Lukacs), sino que es la *exterioridad* del pobre-todavía-no-capital el origen de la dialéctica categorial de Marx. Desde la exterioridad de la futura totalidad (el capital) el pobre es “incorporado dentro” (subsumido) del proceso de trabajo mediando el *dinero* del salario que por ese acto mismo de subsunción se transformará en *capital*. En esto consiste, lo mostraremos, la inversión de la ontología hegeliana.

El texto citado continúa aún más enigmáticamente:

2) *Trabajo no-objetivado*¹², no-valor, concebido *positivamente* [...] es la existencia no-objetivada [todavía], es decir inobjetiva, o sea subjetiva del trabajo mismo. El trabajo no como objeto sino como actividad [*Tätigkeit*] [...] como la *fuelle* [*Quelle*] viva del valor [...] No es en 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”(Marx, 1971).

El marxista tradicional quizá no capte que se trata de una cuestión fundamental. En 1984, estando en Berlín en el Instituto Marxista Leninista de la DDR, trabajando en los archivos de los escritos inéditos de Marx, realizamos una sesión de trabajo con los editores de Marx en alemán (estando presente aún el vicepresidente del Instituto). Unas de mis preguntas fue: ¿Han advertido Uds. la diferencia en la terminología de Marx entre “fuente” [*Quelle*] y “fundamento” [*Grund*]? Para Marx (con Hegel) el “fundamento” [*Grund*] es el “ser” [*Sein*] o la “esencia” [*Wesen*], mientras que la “fuente” [*Quelle*] es el origen mismo del propio “fundamento” (según lo explica

¹² Marx nos recuerda que todavía no hay contrato ni subsunción, por lo que no hay todavía capital sino solo dinero como dinero.

Schelling contra Hegel). Veremos que Marx usa frecuentemente la expresión de que el trabajo vivo es “la *fuerza creadora* del valor” (*schöpferische Quelle des Wertes*). En efecto, en este texto citado habla de que el trabajo vivo es “la *fuerza viva* del valor”. Esta expresión ha pasado desapercibida al marxismo tradicional.¹³

Después del enfrentamiento del poseedor del dinero con el trabajo vivo, se desarrolla el contrato en el que el poseedor del dinero le paga al sujeto del trabajo vivo un salario. Pero, como veremos más adelante, le paga la “fuerza de trabajo” (que tiene valor) pero usará del sujeto viviente (o trabajo vivo) por sobre el “tiempo socialmente necesario” para *reproducir* (no se usa la palabra *crear*) el valor del salario.¹⁴ Esto acontece previa subsunción (es decir “in-corporación”) del trabajo vivo en el “proceso de trabajo” que es el primer acto del naciente capital (porque antes había dinero pero no capital). Esa subsunción, esa alienación del trabajo vivo, del creador del valor (el valor es el ser o la esencia del capital) deviene o se transforma ahora en una mediación del “valor que se valoriza” (el ser o fundamento del capital). Es decir, el creador del ser se transforma en una mediación del ser; el trabajo vivo es cosificado, explotado, y de origen metafísico se transforma en un *medio* del valor (efecto de la creación del trabajo vivo). Esta inversión (el *sujeto* vivo se transforma en una mediación cósmica u *objeto* de la cosa denominada capital) indica que el sujeto se hace cosa y la cosa se hace sujeto (la definición de fetichismo, como veremos).

Todo *El capital* es el desarrollo categorial posterior basado en este descubrimiento central, punto de partida originario y ontológico (y aun trans-ontológico como mostraremos) de la teoría crítica de la economía política de Marx: desde lo que anterior al capital (su *exterioridad*) el trabajo vivo es subsumido (“in-corporado adentro”) como una mera mediación en la *Totalidad* del capital.

3. El sentido de la crítica como ciencia

En otro texto, al que no se le ha prestado tampoco suficiente reflexión, Marx escribe a Lassalle el 22 de febrero de 1858 (cuando estaba elaborando los *Grundrisse*):

“El trabajo [que estaba emprendiendo Marx] de que se trata, por de pronto, es la *crítica* de las *categorías* económicas, o más bien, si se prefiere, el *sistema* (*System*) de la economía burguesa expuesta críticamente (*kritisch dargestellt*)” (Marx y Engels, 1983, p.88).

¹³ Volveremos sobre el tema en el *parágrafo 4* de este trabajo.

¹⁴ Véase más adelante el *diagrama 6*.

Cuestión entonces es de realizar la crítica del sistema de las categorías de la economía política. El asunto se aclara en carta a Engels:

“Una cosa es llevar una *ciencia*, mediante la *crítica*, hasta el punto adecuado para poder exponerla dialécticamente (*dialektisch darstellen*), y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracto y cerrado sobre intuiciones de un tal sistema” (Marx y Engels, 1978b, p.275).

Como puede observarse hay diversas cuestiones: el problema de la *crítica*, que por otra parte es vista como *ciencia*, y que se cumpliría a través de la descripción de un *sistema* (aspecto muchas veces dejado de lado) de *categorías* (que habrá que definir en qué consisten). La no-ciencia (pensando en Althusser) no es la ideología sino el fetichismo, que es, como veremos, la no referencia al punto de partida de la razón crítica, es decir, del “desde donde” se debe hacer la crítica para que dialécticamente no se absolutice un término de la relación.

Repito: fetichizar para Marx es absolutizar un término de la relación (A del *diagrama* siguiente), perdiendo el sentido de la misma. Dicho en pocas palabras, y como veremos, la acción crítica o científica para Marx es *explicar* todas las categorías desde la categoría origen de todas las categorías: el trabajo vivo. Si se pierde esta relación con el trabajo vivo, siendo el trabajo vivo la *substancia* del valor (es decir su *causa*, en terminología hegeliana), el valor se absolutiza y se le atribuye a la cosa y no al trabajo vivo como su objetivación. Veamos la cuestión por partes.

En primer lugar, la ciencia para Marx, nada tiene que ver con una definición popperiana por ejemplo de la misma. Lo dice explícitamente:

“En una obra como la mía [...] la composición, la mutuas conexiones es un triunfo de la ciencia alemana (*deutsche Wissenschaft*)” (Marx, 1965, p.183). “La economía como ciencia en el sentido alemán está todavía por hacerse” (Marx, 1978a, p.567).

Para Marx (como para Hegel en este sentido), la *ciencia* económica (y la *crítica*) tiene como punto de partida lo que se manifiesta (A del *diagrama* siguiente) en la *superficie* del *mundo*¹⁵ de las mercancías (no se olvide que es una fenomenología) y se dirige (*flecha a*) a su fundamento oculto (B) (la *esencia*), por ejemplo:

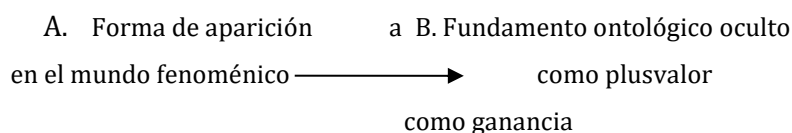
¹⁵ “Mundo” (*Welt*) en sentido hegeliano también (Hegel, 2002, § 132).

“Todos los economistas incurren en el mismo error: en vez de considerar el plusvalor puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de ganancia o renta” (Marx, 1980, p.33).

En el mundo *superficial* o fundado del mercado aparecen, se manifiestan como fenómenos la ganancia o la renta (A), pero en el nivel *profundo* u oculto el plusvalor es su *fundamento* (B). Marx va a criticar, va a hacer ciencia, remitiendo lo que aparece a su *esencia*. Es el plusvalor (categorías central en Marx) el que explica su *forma* (forma fenoménica de aparición). Al confundir el fundamento (B) con lo que aparece (A), no se comprenden el contenido semántico ni del plusvalor ni la de ganancia. Ese *pasaje* (a) de lo que aparece a lo que lo funda es para Marx la crítica y la ciencia.

Diagrama 1

Del fenómeno al fundamento



Repitiendo, *pasar* (*Übergehen*) dialécticamente del fenómeno superficial (la ganancia) a su fundamento oculto (el plusvalor) es la tarea de la crítica y de la ciencia. Lo contrario, como hemos dicho es absolutizar un término (A); se fetichiza porque pierde su relación de fundamentación (*flecha a*) con su esencia (B). Nos dice Marx:

“Es una tarea de la *ciencia* reducir el movimiento visible y puramente fenoménico (*erscheinende*) al movimiento real interno (*innere wirkliche Bewegung*)” (Marx, 1975, III, p.324).

La *ciencia* es para Marx una *crítica* ontológica de lo que aparece superficialmente en el mercado (por ejemplo, la mercancía y el dinero) –y por ello comienza *El capital* desde el plano superficial de lo primero que aparece- que busca el fundamento oculto en la producción (la fábrica, simplificando la cuestión). La cuestión es preguntarse cuál es la determinación o momento originario de toda economía posible y, por supuesto, del capital en concreto. Para Marx de manera permanente dicho punto de arranque es siempre el sujeto concreto, la subjetividad como la corporalidad humana que en la economía se manifiesta como “trabajo vivo”

(*lebendige Arbeit*), y no fundamentalmente como la fuerza de trabajo. Escribe, por ejemplo:

“El *trabajo vivo* se enfrenta al trabajo pretérito (*vergangne*), la actividad al producto, el *ser humano* a la cosa, el *trabajo* [enfrentado] a sus propias condiciones objetivadas como sujetos ajenos, independientes y autónomos [fetichizados] como si fueran personas (*Personnificationen*) [...] El trabajo mismo que se lo apropian en lugar de ser apropiados por él” (Marx, 1980, III, p.432).

La oposición ontológica primera en Marx no es, por ejemplo, trabajo abstracto y trabajo concreto, sino “trabajo vivo” ante “trabajo objetivado”, muerto, cosificado, alienado, etc. La pérdida de esta categoría primera hizo olvidar al marxismo tradicional el sentido personalista (y frecuentemente se refiere a la persona), humano, ético de la crítica económica de Marx, pero además oscureció metodológicamente el proceder mismo que Marx usó para construir su *Crítica de la economía política*, título de su obra cumbre.

4. El sistema categorial (desde 1857)

Y bien, veamos como Marx construye la crítica del sistema de categorías (críticas y según la ciencia, en el sentido antes indicado) de la economía política burguesa, de manera pedagógica, resumida.

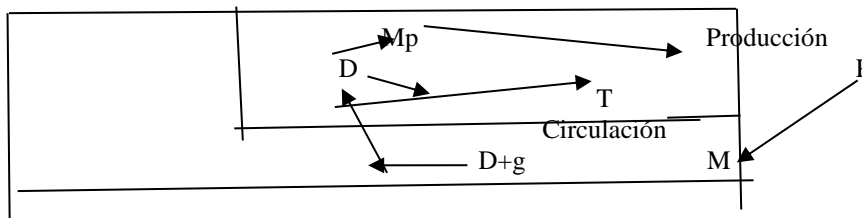
Debe considerarse que la tarea de construcción categorial comenzó de manera sistemática desde el momento del “gran descubrimiento” indicado en el *parágrafo 2* de este trabajo, y teniendo como punto de partida siempre al “trabajo vivo”. Es por ello necesario no olvidar que esa labor se desarrollará en cuanto al tomo I de *El capital* en cuatro o cinco redacciones sucesivas a partir de los *Grundrisse* (“cinco” si consideramos las numerosas correcciones de fondo que introdujo en la segunda edición de 1873). Marx era científicamente escrupuloso; no dio a la imprenta la obra sino después de múltiples redacciones en la que se le fueron clarificando muchas cuestiones, aunque en otras no encontró la solución y, quizá por el debilitamiento de su salud, le obligaron a que permanecieran inéditos los tomos II y III de su obra cumbre (Dussel, 2014).

En primer lugar para Marx, como para Hegel, la *esencia* se compone de “determinaciones” (o contenidos semánticos) que componen la totalidad de lo que una cosa es. La *esencia del capital* tendrá entonces algunas determinaciones que se

enunciaran como Dinero (D), Medios de producción (Mp), Trabajo humano (T), Producto (P), Mercancía (M), y Ganancia (g). Estas determinaciones son sin embargo un proceso en forma de un círculo, mejor de una espiral creciente, siempre en movimiento:

Diagrama 2

Primeras determinaciones esenciales del capital



Aclaración del diagrama 2: D: dinero; Mp: medios de producción; T: trabajo; P: producto; M: mercancía; D+g: acumulación del dinero (D) con ganancia (g). El dinero que compra el Mp y paga el salario de la fuerza de trabajo es capital variable o constante, como veremos, componente de la circulación. El Mp y T en el proceso de trabajo es un momento de la producción.

Estas determinaciones las ha ido constituyendo Marx en un lento proceso metodológico del cual deseamos indicar solo los pasos fundamentales (simplificando las explicaciones debido al espacio otorgado para este corto artículo).

Cada determinación (en la denominación de Hegel) tiene un contenido conceptual, pero es constituido (en un laboratorio metodológico que le llevará a Marx años para alcanzar con precisión su significado; cuando esto acontece indica Marx que se lo “bautiza”, se le pone un nombre que puede coincidir nominalmente con el de alguna categoría de la economía política burguesa, pero ahora innovando su sentido). La esencia del capital irá apareciendo progresivamente a través de la conceptualización de su contenido cognitivo por medio de categorías, que son instrumentos interpretativos claramente definidos que constituyen un sistema, ligados unos a otros y en último término referido al trabajo vivo (fuente originaria de su contenido).

Todo comienza por el trabajo vivo, es decir, por una corporalidad viviente que constituye a la naturaleza circundante en tanto mediaciones para la misma sobrevivencia. Es decir, la vida tiene un metabolismo de consumo de materia y energía que hay que reponer. Toda la economía política entonces parte de las

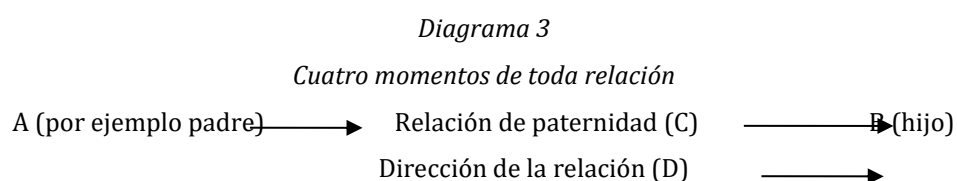
necesidades que el viviente tiene de reponer dicha energía y materia que consume. La necesidad del ser humano es entonces, desde el trabajo vivo, la primera categoría constituyente de todas las otras.

Las cosas reales circundantes al ser humano tienen propiedad físicas, reales. La manzana tiene dichos componentes físicos en su constitución real.

Solo cuando el ser viviente y por ello necesitante enfrenta a la manzana como un posible satisfactor de sus necesidades, solo en ese momento la manzana es ahora alimento; es decir, una mediación para suplir la energía y la materia que la vida consume en su vivir mismo, en su metabolismo.

Esta relación del ser vivo humano con la propiedad física de la manzana, *constituye* en la manzana una cualidad que la mera manzana en la naturaleza no tenía. Esa cualidad que se funda en las propiedades físicas de la manzana pero que entra en el mundo humano como mediación para satisfacer la necesidad lo denominará Marx, ya así nombrado por el mismo Aristóteles hacía siglos, como *valor de uso* de la manzana.

Es decir, el valor de uso no es ni puramente subjetivo en el ser vivo humano, si es puramente objetivo como la mera propiedad física. Se trata de una *relación*, y también desde Aristóteles la relación tiene cuatro componentes. Dos términos (por ejemplo, padre e hijo), la relación misma (de paternidad) con una cierta dirección (por ejemplo del padre al hijo). Es una relación dialéctica donde los términos incluyen el contenido de los otros términos



Siendo A el término originario (trabajo vivo como necesitante) en relación a las propiedades físicas de la manzana (B), la relación (C) las constituye como valor de uso, siendo el trabajo vivo (A) el momento activo de la aparición de las propiedades como valor.

Este primer circuito, necesidad-propiedades física-valor de uso como satisfactor-de la necesidad, ya que el círculo es creciente, lo denominaremos "*espiral vida-valor de uso*". Se trata de la primera categoría del sistema crítico de la economía política. Para el capitalismo todo comienza por el mercado (otra categoría), pero para

Marx el trabajo como necesidad es el origen o fundamento de todas las demás categorías.

En segundo lugar, podría no encontrarse una manzana en el entorno y en ese caso el ser humano, como trabajo vivo necesitante, deberá *producir* la manzana. El manzano no se da a la mano sino que hay que plantarlo, en tierra fecunda, regándolo, etcétera. Requerirá de trabajo humano. Ahora el trabajo vivo es realmente trabajo productor.

En tercer lugar, para Marx (solo en la segunda edición de *El capital* en 1873, va a considerar al valor como valor, describiéndolo de la siguiente manera). Si a la cosa real *producida* le abstraigo todas las propiedades físicas y sólo considero el haber sido producto del trabajo humano, tendría el concepto de valor meramente como valor. El valor como valor sería “objetivación de vida”, de “trabajo humano”, de trabajo vivo. Sería como un coagulo de sangre (si la sangre es la vida). De esta manera tendríamos una segunda determinación del valor: 1. Como satisfactor de una necesidad, y 2. Como objetivación de la vida humana a través del trabajo en la cosa real.

Pero nos faltaría una cuarta determinación en la definición de la categoría de valor. Se trataría de que el producto se produce no solo para el propio consumo (acontece en la autoproducción y autoconsumo de una comunidad, pero aun en este caso vale la indicación siguiente), sino igualmente para el consumo de otros seres humanos. Es decir, el valor tendría una finalidad propia, que Marx denomina “intercambiabilidad” (*Umtauschbarkeit*), lo que nos introduce en la necesidad de constituir una nueva categoría: valor de cambio.

Es decir, el que la cosa producida se produzca para otro ser humano, y dado que el otro ser humano habría producido otro producto diferente, estamos en el caso del intercambio de dos mercancías que tienen ambas objetivación de vida de sus respectivos productores. La cosa real producida, además de valor de uso y meramente valor, adquieren *en la relación misma de intercambio* un nuevo tipo de valor: el valor de cambio.

Adviértase nuevamente que el valor de cambio no es intrínseco a la cosa real, sino que se constituye en el acto humano mismo de relacionar su producto con el producto producido por otro productor en el momento del intercambio. No es entonces una cualidad intrínseca, absoluta del producto, sino una cualidad relativa a otro producto que se constituyen mutuamente como teniendo valor de cambio en el

acto mismo del intercambio. El oro guardado debajo de la cama no tiene valor de cambio (aunque puede considerársele en potencia), sino en el acto mismo de ponerlo en relación con otro producto por el que se intenta intercambiar. Nuevamente el valor de cambio no es una cualidad intrínseca al producto, sino que aparece, se manifiesta o se constituye, reiteramos, en el intercambio.

Si hay intercambio debe haber una unidad que mida el valor de cambio de cada producto. Nuevamente Marx lo refiere al trabajo vivo: el valor de cambio se mide por el tiempo que usó su productor (como principio general) en producirlo. Es decir, el tiempo de un productor como trabajo vivo es medido por el tiempo de trabajo de otro. Es nuevamente el trabajo vivo el fundamento de la posibilidad de encontrar una unidad válida para el intercambio.

Y bien, el producto así producido en el proceso de trabajo mediante los medios de producción concluye en lo que se denomina obviamente “producto” que puesto en el mercado (otra categoría) se transforma en mercancía.

Continuando la constitución sistemática de categorías, es necesario medir el valor de cambio de los productos que se intercambian en el mercado en cuanto mercancías. Esa nueva categoría es el dinero, que siendo en su origen una mercancía más, mide con su valor de cambio el de las otras mercancías. El dinero es entonces el equivalente general del valor de cambio de las otras mercancías.

Llegado a este punto, es decir, sabiendo que el dinero es trabajo objetivado (o mero valor de cambio como equivalente general), se llega al momento clave donde el “gran descubrimiento” (que hemos descrito en el *parágrafo 2*) juega un papel que, frecuentemente ha pasado desapercibido. Es toda la cuestión de la “transformación del dinero en capital”. Nuevamente aquí nos enfrentamos a un momento esencial en la constitución del sistema categorial crítico de Marx.

Lo natural sería, como en el caso de Hegel,¹⁶ que el dinero en mucha cantidad se transformara en capital. Pero el dinero *como dinero* aunque fuera infinito no sería de ninguna manera *capital*. El salto abismal dialéctico del dinero al capital no es homogéneo, sino que es necesario la intervención, *desde fuera del dinero* acumulado como *Totalidad* la irrupción *desde la nada*, del plusvalor como *Exterioridad* que es subsumida. Repetimos: Infinito dinero no hace una pisca de capital; el capital *no es*

¹⁶ Donde en la *Lógica* ocupa el lugar del pasaje dialéctico del *Tratado del ser* al *Tratado de la esencia*. Es decir, la transformación del *Ser* en *Esencia*. Del *Ser* dado se pasa al *Ser como Fundamento* de los fenómenos. Dicho pasaje es homogéneo: el *Ser* se transforma en *Esencia*. No así para Marx.

homogéneo con el dinero. Es por la subsunción del plusvalor, que es una *creación desde la nada* (*Schöpfung aus Nichts, creatio ex nihilo*¹⁷) del capital, el dinero es ahora capital, ya que incorpora como plusvalor el trabajo vivo *impago*, lo que transforma el dinero en capital (Dussel, 1990, cap. 9, pp.334-384).

En su *Lógica* Hegel despliega de manera *homogénea* (en la identidad de lo Mismo) el *desarrollo* (*Entwicklung*)¹⁸ del concepto de Ser. El Ser es lo primero. Para Marx es el trabajo vivo (No-capital, No-ser) el que interviene desde la Exterioridad de la Totalidad del dinero (el Ser) y lo transforma en capital. ¡Aquí es donde Marx *invierte* a Hegel! Hegel comienza y despliega el sistema *desde el Ser*. Marx despliega el sistema crítico categorial *desde el No-capital, desde el No-ser, desde el trabajo vivo*. En efecto, la categoría de plusvalor (precisada explícitamente *como categoría* en torno a noviembre de 1857 en los *Grundrisse* por primera vez) es la que explica la diferencia entre el dinero y el capital (Dussel, 1985, caps. 7 y 8, pp. 137 y ss.). ¡Esta problemática no se expuso claramente en la tradición marxista soviética!

El plusvalor es el valor *creado* (no meramente producido o reproducido) de la nada del capital en el plust tiempo por el plustrabajo. Más allá del *tiempo socialmente necesario para reproducir* (Marx tiene mucho cuidado en no usar la palabra *creación*) el valor del salario, el capitalista usa o consume en dicho plust tiempo a la subjetividad viviente, al trabajo vivo, *sin pago alguno*, y lo *creado* en dicho plust tiempo lo llama Marx: *plusvalor*¹⁹. El trabajo vivo es la “fuente” (*Quelle*) del *ser* o del *fundamento* (*Grund*) del capital. El *Ser* del capital es el “valor que se valoriza” (*Verwertung des Wertes*). El trabajo vivo es el creador del *Ser*. Volveremos sobre esta cuestión.

Llegado a este momento en la creación sistemática de categorías, Marx descubre una cuestión central en su *sistema*, el hecho de que el proceso productivo técnicamente tradicional de los pueblos (en concreto de Europa) podía *formalmente* (es decir, desde un punto de vista económico) lograr plusvalor, aunque *materialmente*, es decir, sin cambio alguno en la técnica, utilizara la misma que siglos antes. Hasta una indígena en Nueva España (México) podía producir una tela con las técnicas aztecas, y sin embargo crear plusvalor, porque se le pagaba como salario la

¹⁷ Esta expresión es un ejemplo categorial de la metafísica semita que Marx utilizaba.

¹⁸ Para Hegel (y para Marx) *desarrollo* (el *Concepto* se *desarrolla* en Hegel hasta culminar en la *Ideas*) es una noción ontológica muy precisa. En su momento (*parágrafo 8* de este artículo) veremos que referirse a un capital o al *capital global nacional* de un país más *desarrollado* no es un concepto burgués (como pensaron muchos marxistas latinoamericanos, entre ellos Agustín Cueva, sino que tiene un contenido epistémico preciso y marxista.

¹⁹ Véase el *diagrama 7*, más adelante.

comida y algún otro bien, pero sin cambiar sus usos culturales. Esa indígena en un taller producía plusvalor, pero Marx advierte en ese momento que será *absoluto* en tanto se puede aumentar el tiempo de la jornada de trabajo, o acelerando el proceso (por superexplotación dirá Mauro Marini correctamente), pero al final las condiciones son limitadas porque el trabajador moriría si se aumentan desproporcionadamente esas condiciones materiales.

Aquí entra una nueva categoría fundamental para aclarar el tema del *parágrafo 7* de este corto artículo. Es la cuestión de la *competencia* entre capitales. En efecto, el capital no solo explota *verticalmente*, diríamos, al trabajo en la relación capital-trabajo, sino que lo hace igualmente *horizontalmente*, como competencia entre capital-capital. Esto supone nuevas categorías tales como el problema de que al final en el mercado se vende la mercancía producida por el capital más eficiente (el que haya desarrollado más la capacidad de trabajo del trabajador). Y esto se alcanza por una revolución en el nivel *material* (en este caso técnico). Si un capital logra subsumir mejor tecnología, por ejemplo la máquina a vapor (cuyos componentes eran ya usados en la revolución industrial china antes que la inglesa (Pomeranz, 2001)) en el proceso productivo, logrará *bajar el valor* (y el precio de la mercancía en la competencia del mercado), no porque la máquina produzca más valor sino porque disminuye la proporción del salario en la unidad del producto (el producto contendrá proporcionalmente menos salario porque la máquina ha aumentado la productividad del mismo trabajo). Es decir, la revolución industrial no fue el fruto de un pueblo con capacidad inmensa de invención de tecnología, sino por la racionalidad misma del capital: a más tecnología subsumida en el proceso de trabajo, se produce una disminución del valor-precio de la mercancía que, por la competencia, destruye (o absorbe plusvalor) de los otros capitales. La Revolución tecnológica de los siglos XVIII y XIX es fruto, y no causa, de la exigencia vida-muerte del capital: o baja el precio de sus mercancías o simplemente desaparece del mercado.²⁰

El llamado plusvalor relativo es fruto de esos descubrimientos. No hay solo *formalmente* creación de plusvalor, sino que *materialmente* se logra aumentar el

²⁰ Este será igualmente el argumento sobre la cuestión ecológica dentro del marxismo. Lo que destruye la vida en la tierra no es la tecnología antiecológica, sino la racionalidad de la competencia del capital que exige a cada capital, rama o nación desarrollar la tecnología aunque según el criterio del aumento de la tasa de ganancia y no como defensa de la vida en la tierra. Muchos ecologistas creen que la tecnología es el mal anti-ecológico, y no descubren que la mala tecnología anti-ecológica es el resultado de la racionalidad de la competencia que no tiene a la vida como objetivo ni fundamento sino solo al aumento del capital. El origen del mal es el capital mismo en su esencia.

plusvalor por la disminución proporcional del salario en la composición de valor de la mercancía. A esto le llama Marx la subsunción material²¹ tecnológica en el proceso de trabajo. Se trata de una nueva categoría: la *composición orgánica* del capital que indica la menor o mayor proporción de tecnología en el proceso productivo. A mayor tecnología menor proporción de salario, y por ello disminuye el precio de la mercancía en el mercado. De esta manera se habría cerrado el círculo de las categorías centrales del tomo I de *El capital*. Todo remata en el proceso de acumulación del plusvalor (absoluto y relativo) que se transforma en el dinero con ganancia (que se trata de una categoría del nivel superficial de la circulación). El capital habría retornado sobre sí mismo, como una espiral creciente, para ir absorbiendo *vida humana* y transformarla en ganancia, una *cosa*. La hipótesis inicial de la investigación de Marx había sido: ¿cómo es posible que el creador de la riqueza (del valor) sea pobre? La respuesta la obtiene en ese último capítulo (que será una sección en la edición de 1873): ha mayor riqueza en el poseedor del dinero hay mayor miseria, degradación humana, injusticia en el creador de dicha riqueza; y, además, la proporción de la riqueza acumulada es igual a la miseria sufrida por el trabajador. Con ello Marx respondió la pregunta ética y política que se había hecho al comienzo.

Sin embargo siguió trabajando el tema en los proyectados tomos II y III de *El capital*, paquetes de manuscritos que Engels encontró después de la muerte de Marx.

En efecto, el capital industrial había sido expuesto en el tomo I en su momento productivo (aunque con una introducción previa sobre la mercancía y el dinero, que no eran propiamente productivos). Y esto porque el capital industrial tiene dos momentos: el de la producción y el de la circulación.

Todo el tomo II lo dedicará a la circulación del capital, pero como totalidad *ontológica*, en el sentido de que, al final, el capital es solo valor que circula por cada una de las determinaciones (o categorías construidas) sean productivas o de la circulación. El capital no es dinero, ni medio de producción, ni trabajo, ni producto, ni mercancía, etcétera. Sino que el capital es *el valor* del dinero que circula y que se niega al comprar el medio de producción; el medio de producción es ahora el valor que circula y que se objetiva en el producto mediante el trabajo. Es decir, ninguna determinación en cuanto tal es el capital sino que el capital es solo el valor que circula

²¹ Teniendo Marx como referencia a Aristóteles indica que la subsunción *formal* articulada a la subsunción *material* del proceso de trabajo se concreta como la subsunción *real* del modo de producción capitalista.

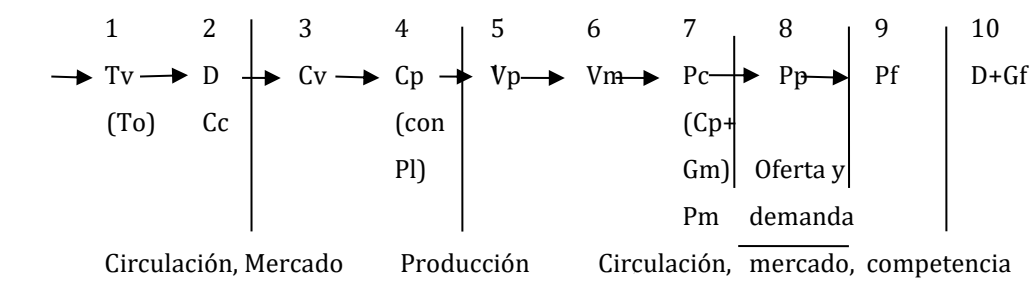
a través de todas las determinaciones en el sentido de una espiral creciente. Esta circulación del valor a través de las determinaciones de la *totalidad* del capital es la circulación total, ontológica.

Pero en el capital industrial existe un segundo momento de circulación (circulación *óptica* de la mercancía y el dinero), que se sitúan después de las determinaciones del momento de la producción. El dinero que inicialmente había comprado en el mercado el medio de producción (denominado capital constante) y pagado el salario (capital variable, porque de él procede por robo el plusvalor), aparecerá posteriormente del proceso productivo (que son: medio de producción + trabajo = producto) por la venta de la mercancía. Será dinero recuperado más la ganancia (plusvalor realizado).

En el tomo III de *El capital* Marx sigue constituyendo categorías para completar la descripción del proceso del capital industrial. Resumidamente las exponemos en un diagrama.

Diagrama 4

Categorías principales expuestas en los tomos I y III de El capital



Aclaración al diagrama 4. 1. Tv: Trabajo vivo; 2. D: Dinero; To: Trabajo objetivado; 3. Cv: Capital variable (salario); Cc: Capital constante (medios de producción); 4. Cp: Costo de producción; 5. Vp: Valor del producto (que incluye el plusvalor) y Pl: plusvalor; 6. Vm: valor de mercado; 7. Pc: Precio de costo; 8. Pp: Precio de producción; Gm: Ganancia media; Pm: Precio de la mercancía o de mercado; 9. Pf: Precio final de la mercancía; 10. Gf: ganancia final (que no es igual a la Gm ni al Pl).

Exponemos el tema de manera resumida y pedagógica para simplemente indicar la sistematización del orden categorial construido por Marx.

Repasemos el sistema categorial ordenándolo pedagógicamente para el lector en 10 momentos. En (1) el *trabajo vivo* se sitúa como el origen de todas las categorías, que determina al *valor de uso, de cambio* y el *dinero* (2) compra en el mercado (aún

antes de la existencia del capital, según hemos visto en el *parágrafo 2*) el *medio de producción* (capital constante) y paga un *salario* (3)²². En (4) todo ello suma el *costo de producción* del capitalista, pero queda encubierto el *plusvalor* en el *valor de producto* (5).²³ El *producto* aparece a la venta con un *valor de mercado* (6) que se desarrolla como *precio de costo* (7), y en ese momento gracias a la intervención de la *competencia* Marx descubre la categoría de *ganancia media* (de una rama o de una nación) lo que constituye la segunda categoría central de todo el discurso de Marx: el *precio de producción* (8).²⁴ Finalmente la *oferta* y la *demanda* y todos los fenómenos que intervienen en esa dialéctica fijan el *precio final* (Dussel, 2014, tesis 6).²⁵

Será en el tomo III en que se muestra que lo que llamamos *plusvalor* (*Mehrwert, surplusvalue*) en el nivel productivo oculto a la mirada de la economía política capitalista del capital, aparece como *ganancia* (*Gewinn, profit*) en el nivel superficial del mercado.

Pero lo importante es el diverso significado ético-económico de su diferencia. La *tasa de explotación* (así la llama Marx) se logra comparando el salario (por ejemplo 5) con el plusvalor (por ejemplo 3). Es decir habría una tasa de explotación del 60 %. En cambio la *tasa de ganancia* se logra comparando la totalidad del costo de producción (por ejemplo 10, si se usan 5 para los medios de producción) con la ganancia, y la tasa de ganancia sería del 30 %. Como lo veremos en el *parágrafo 8*, la tasa de plusvalor indica un aspecto *ético* (porque indica la proporción injustamente no pagada al obrero), mientras que la tasa de ganancia solo es económica, y es menor (apareciendo como si se explotara al obrero en el 30% de su trabajo, siendo en realidad el doble).

En ese tomo, además de muchos aspectos de la realización del capital, se explicará cómo el retorno de la ganancia sobre el capital originario se hace *distribuyendo el plusvalor* en los tres momentos constitutivos del capital. Como a) *ganancia industrial* en el capital industrial; como b) *ganancia comercial*, en el capital comercial; o como c) *interés*, en el capital financiero. Los tres tipos de ganancia, sin

²² Los momentos 1 a 3 constituyen parte del proceso de circulación

²³ En 4 y 5 estamos en el proceso de producción *profundo* propiamente dicho.

²⁴ El precio de producción que es el precio de costo más la ganancia media indica el precio medio de una mercancía en torno al cual se fijará la determinación del precio final mediante la entrada en función de la oferta y la demanda. Esta oferta y demanda en la teoría capitalista es la que fija el precio de la mercancía. La diferencia con Marx que para éste el valor y precio medio son anteriores al fenómeno de la oferta y la demanda, que no son negados pero que no determinan el valor de la mercancía sino solo el precio final.

²⁵ Obsérvese que es muy distinto el precio *final* de Marx al mero y único *precio* determinado por la sola oferta y demanda de los teóricos del capitalismo.

embargo, no son sino *solo plusvalor* (plus-vida, vida humana) distribuida y acumulada. En este artículo solo hemos sugerido la cuestión, no es posible explicarla en detalle (Dussel, 2014, tesis 5-7, pp. 65 y ss.).

¿Todo este sistema categorial qué es? ¿Se trata del fruto de una investigación empírica, o es un capítulo de una economía crítica, o qué otro estatuto teórico tiene? El sistema categorial expuesto por Marx en *El capital* es un *marco teórico* categorial de una nueva economía política crítica que permitiría efectuar investigaciones empíricas concretas o tomar medidas económica según los acontecimientos (Dussel, 1990, cap.10, pp.397 y ss.).

5. Fetichización progresiva del capital

El fetichismo es un mecanismo cognitivo de *ocultamiento* de los momentos ético-críticos de las categorías centrales (como plusvalor y precio de producción) del capital en las que se descubriría el sentido alienante, dominador e injusto del capital (Dussel, 2014, tesis 7). Los economistas capitalistas utilizan ese mecanismo cognitivo de ocultamiento sin el cual se descubriría la irracionalidad e inmoralidad del capital. El Marx definitivo reemplazará el tema de la *ideología* de la juventud por el de *fetichismo*. El sistema categorial de la economía burguesa es contradictoria, sin orden, sin advertir planos de profundidad (por ejemplo, el plusvalor se encuentra en un nivel profundo de la producción, mientras que la ganancia se sitúa en el nivel de manifestación superficial, óntico, no ontológicamente fundante) y por ello oculta su irracionalidad e inmoralidad intrínseca (Dussel, 1990, cap. 10, pp. 405 y ss.). Veamos resumidamente la cuestión.

Para Marx el fetichismo, en su más temprana descripción describe que se trata de una inversión. Encubre el fenómeno de que el *sujeto* humano (el trabajo vivo, el trabajador) se lo transforma en una *cosa*; y la *cosa* (el trabajo objetivado acumulado como capital) aparece ahora como el *sujeto* que subsume la vida humana y vive de su muerte. Es una inversión absoluta; un *ocultamiento* epistémico total de la realidad objetiva.

No se piense que Marx trató el tema solo en el caso del fetichismo de la mercancía. La cuestión es mucho más amplia ya que para nuestro autor se fetichizan todas las determinaciones del capital, y todos los tipos de capital posible. En su

esencia la cuestión del fetichismo manifiesta el pensamiento crítico de Marx en toda su amplitud.

Desde un comienzo deseamos exponer la tesis central de nuestra interpretación. Siendo el *trabajo vivo* el punto de partida radical, primero de la construcción crítica categorial de Marx, el fetichismo se manifiesta en la no referencia a ese punto originario del sentido científico y ético de la economía política. Una vez que todas las categorías o determinaciones se presentan como siendo las portadoras originarias del valor (enunciando por ejemplo: “La mesa tiene el valor x”; o “El precio de la mercancía manifiesta su valor”, como última instancia de esa atribución) la sentencia expresa un fetichismo. ¿Cómo explica este hecho?

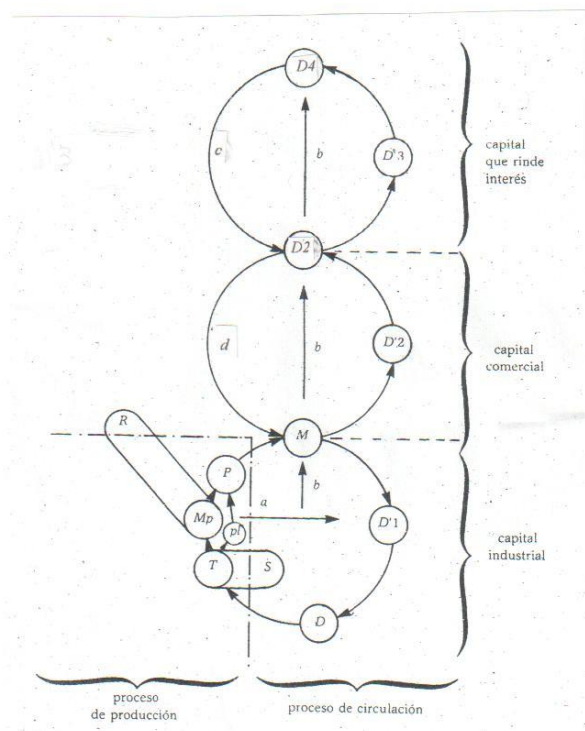
Cuando se dice: “La mesa tiene el valor x” (o “el precio z”), significa que la mesa es valiosa, y que en ella reside un cierto valor que se expresa en el precio. ¿Cómo podría expresarse lo mismo pero de manera no fetichista: ¿El valor de la mesa es la objetivación de un cierto tiempo de la vida del trabajador que reside en la mesa? Podría parecer una cuestión de palabras, pero tiene un significado económico y filosófico completamente distinto.

Hemos dicho que fetichizar es dejar de referir un término de una relación (B, el valor, o por ejemplo el hijo) al término primero que lo funda dialécticamente (A, el trabajo vivo, o el padre). Si no relaciono el hijo con el padre deja de ser hijo, porque el concepto de filiación incluye el de paternidad que le es correlativo). Sin padre no hay hijo. De la misma manera sin trabajo vivo no hay valor (porque éste es su objetivación). Pero si atribuyo el valor (y consecuentemente el precio) a la mesa y no al trabajo vivo, se trataría de un absolutizar la mesa como el sujeto del valor, y en este caso (como el hijo sin padre) el mismo valor se torna incomprensible. Esto acontece en la economía burguesa en la que el capital pasa a ser la referencia fundante y por ello se la absolutiza, se la fetichiza.²⁶

²⁶ Se la hace como un fetiche creado por las “manos de los hombres” y después se le rinde culto (se lo absolutiza); un dios creador de sí mismo. Hemos explicado la cuestión en toda la primera parte de la obra *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 33-116. El capital deviene el dios auto-creado por el sistema: “In God we trust”; es decir, confían en el dólar que el “dios profano” del que Marx es ateo, y muchos creyentes religiosos son también creyentes fetichistas de ese dios profano-económico.

Diagrama 5

Progresiva fetichización del capital industrial, comercial y financiero.



Aclaraciones al esquema 5. *D*: dinero originario ; *T*: trabajo asalariado; *S*: salario; *M_p* : medios de producción; *R*: renta; *P*: producto; *pl*: plusvalor; *M*: mercancía; *D'1*: dinero con ganancia industrial; *D2*: dinero prestado a interés al comerciante; *D'2*: dinero con ganancia comercial; *D'3*: dinero con interés; *D4*: dinero financiero que se presta a interés; flecha *a*: progresiva fetichización de la producción a la circulación; flecha *b*: progresiva fetichización del capital industrial al que rinde interés; *c*: préstamo a interés; *d*: inversión comercial.

En el capital industrial el proceso progresivo de fetichización comienza por la fetichización del *trabajo vivo* mismo (*T* del *diagrama 5*). Hemos visto en el *parágrafo 2* que el enfrentamiento originario se encuentra en el cara-a-cara del a) *poseedor del dinero* (*D* del mismo *diagrama*, que como se ve se encuentra en el proceso de circulación, como trabajo vivo objetivado) y b) *el pobre* (trabajo vivo *antes* de comenzar a trabajar para y en el proceso de producción de lo que devendrá capital) se concreta en un contrato por el que el pobre se transforma en un trabajador asalariado. Allí comienza la fetichización, porque el pobre vende todo su trabajo vivo durante unas horas y recibe solo dinero por el tiempo de trabajo necesario para reproducir el valor de la fuerza de trabajo (que no es el trabajo vivo) como salario (*S* del *diagrama 5*).

Es aquí donde ya se comienza a producirse un *mecanismo cognitivo* por el que el poseedor del dinero (pero igualmente el trabajo vivo o el sujeto de trabajo) *crea fetichistamente* que el salario *paga el trabajo*²⁷. Como el mismo pobre, antes de ser asalariado (*pauper ante festum*), *no sabe* que es la *f fuente creadora* del valor (y por ello del mismo dinero de su salario), se le oculta la noción misma de trabajo vivo y se le confunde con la de fuerza de trabajo. De manera que el obrero asalariado acepta el salario como el justo pago del trabajo (ignorando que *creará de la nada del capital* así inaugurado un plusvalor oculto a su mirada). Es así que el sujeto o trabajo vivo ya ha *separa (un Trennung)* en su propia subjetividad, es decir, en relación consigo mismo: siendo (A) el trabajo vivo *crea* que recibe justamente un salario (B) que no es sino parcialmente su propia objetivación, ya que ignora la existencia del plusvalor que el mismo crea. Ese conjunto de errores consiste en un *mecanismo cognitivo encubridor* por el que el mismo trabajador ignora ser la *f fuente creadora de todo* lo que acontece en la economía (desde el dinero como vida objetivada, el valor, el salario, y además se le hace invisible la injusticia del robo del plusvalor por él creado y no retribuido. Es el inicio de todo el proceso de fetichización. Marx se propone justamente darle al trabajador conciencia, conocimiento y *capacidad de luchar* contra esta injusticia originaria encubierta por el fetichismo primero del trabajo vivo mismo. En el 1864 Marx como novel miembro de la Internacional muestra a los trabajadores que con el aumento del salario no se ha atacado en nada al capital como tal. El capital puede aumentar el salario y explotar al obrero en mayor medida.

De allí en adelante se entiende todo. Podríamos repasar una por una las categorías en el orden lógico de la construcción teórica de Marx, descubriendo el proceso progresivo de fetichización. Y decimos *progresivo* porque el hecho empírico o la categoría cuanto más *se aleja* del trabajador concreto que está produciendo en la fábrica, más fetichizado se encuentra el fenómeno en cuestión.²⁸ ¿Qué relación con el trabajo vivo tiene el interés que cobra un banco a cualquier ciudadano que pide un crédito? Ninguna relación; todo el proceso del desarrollo del capital se ignora y pareciera que es el capital el que generosamente ayuda al ser humano con un crédito

²⁷ Marx repite frecuentemente que hablar del “valor del trabajo” es un concepto ficticio; es un concepto contradictorio, porque el trabajo (vivo) no tiene valor (como lo tiene la *fuerza de trabajo*) porque es su *f fuente creadora*, su sustancia, su causa. El trabajo vivo tiene *dignidad* (que es mucho más: es *Würdig*), no meramente valor de cambio.

²⁸ En el *diagrama 5* se representa la dirección de la fetichización con las flechas (a y b).

en un momento de necesidad? ¡El fetichismo se ha plenamente realizado! ¡Y todo esto se enseña en las más prestigiosas universidades del mundo como *ciencia económica*!

Hagamos un rápido recuento de ese proceso de fetichización teniendo en cuenta el *diagrama 5* anteriormente expuesto.

En efecto, el proceso de fetichización en el capital industrial parte de la fetichización del trabajo vivo mismo que se enfrenta en el proceso de trabajo del capital ya subsumido como trabajo *como capital*, y el pobre *como trabajador asalariado*²⁹ que se enfrenta en primer lugar con los *medios de producción* (la madera, los instrumentos y la tecnología para hacer una mesa) que es propiedad del capital. En este mero hecho de su atribución al capital y no a una comunidad de sujetos humanos (el trabajo vivo) ya se fetichiza el medio de producción, porque el obrero no lo interpreta como algo producido y como objetivación de trabajo humano. La máquina enfrenta al obrero como el rostro férreo del capital y no como fruto del trabajo humano.

Fetichizados el trabajo y los medios de producción no es extraño que el producto igualmente quede fetichizado, ya que se opinará (tanto el capitalista como el obrero) que el valor del mismo lo tiene el producto en cuanto tal. Es decir, el producto (la mesa) tendría para el capitalista 10 de valor³⁰, 5 por los medios de producción y 5 por el salario; totalizando 10 como costo de producción del capital, que sería su valor, ignorando por completo el plusvalor.

Puesto el producto en el mercado debemos considerar la cuestión que Marx plantea al comienzo de *El capital* en el tomo I sobre el “fetichismo de la mercancía”. Es allí donde la “mesa se pone a bailar” como un sujeto del valor que contendría y se referiría a ella misma (y no al trabajo vivo del trabajador que la produjo). Se entiende el tema como conclusión de lo ya explicado. Esa mercancía fetichizada es vendida por dinero (ya que el precio de la mercancía es el valor medido en dinero) con *ganancia* (por ejemplo 3, si el ignorado plusvalor fuera 3; el valor real sería de 13). Esa ganancia la refiere el capitalista en último término siempre al capital: sea por su capacidad, ingenio, riesgo corrido, etcétera, pero nunca al trabajo vivo, porque no posee e ignora la categoría clave (de la relación de la ganancia con el trabajo vivo) que es el plusvalor. Para el capital la ganancia se logra en el mercado y es fruto del capital;

²⁹ Recién ahora aparece la *clase obrera*, que se inició categorialmente como mero *pobre*.

³⁰ Usaremos este ejemplo numérico para una más fácil comprensión del proceso y con la sola intención pedagógica de la exposición.

para Marx el fundamento de la ganancia en el mercado se funda en el plusvalor que se logra en el proceso productivo profundo y es fruto del trabajo vivo.

Esa ganancia se acumula en el capital primitivo y deviene más-capital. Se trataría de la auto-valorización del capital, ignorando ya absolutamente al trabajo vivo que ha producido por la sucesiva acumulación del plusvalor al capital como tal. Lo contrario sería una inversión sin ganancia que es irracional para el capitalismo. Es aquí cuando se entiende porque Marx habla como semita: *creatio ex nihilo*; es decir, el capital se atribuye el ser “la fuente de la creación” de la ganancia (que sucesivamente acumulada en cada rotación termina por ser todo el capital existente). ¡Es pretensión de la creación de un fetiche autogenerado! Es la fetichización del capital como *totalidad*, en el nivel del capital productivo.

Pero este proceso creciente de fetichización aumenta aun cuando interviene el capital comercial. En efecto, el industrial al producir y poner la mercancía en el mercado (M del *diagrama 5*), necesita recuperar aceleradamente el dinero por la venta de ella aunque deba compartir plusvalor con el capital comercial que efectúa otros menesteres tales como el proceso de propaganda, distribución y venta efectiva de la mercancía. Para ello entrega (vende) el industrial la mercancía al comerciante logrando ganancia, pero perdiendo parte de ella (el valor de la mercancía era hipotéticamente 13, recibe 11, y pierde 2 de plusvalor) (Dussel, 1990, cap.7). El comerciante, por su parte, frecuentemente pide créditos al capital financiero para realizar su tarea. De esta manera recibe un préstamo³¹ (D2 en el *diagrama 5*). En principio el prestamista o el capital financiero le daría la cantidad con la que pueda comprar la mercancía al industrial (11), con lo cual el capital comercial se apropia de la mercancía industrial y la utiliza para ahora lograr un proceso que debe tener como fruto una ganancia comercial (D'2). Como puede observarse *la lejanía* con el trabajo vivo ejercido en el proceso productivo es mayúscula. ¿Quién puede imaginar que la ganancia comercial es originaria y totalmente la parte no pagada del humilde obrero de una fábrica en la India? El fetichismo se va consumando. La ganancia comercial es fruto de la inteligencia, creatividad, formación organizativa, etcétera del capitalista comerciante, y ya nadie se recuerda de su origen perdido en la oscuridad de una empresa productiva donde se “esquilma” (decía Marx) al obrero como a una oveja.

³¹ Y de allí la importancia del calvinismo que permitió a los cristianos darse créditos a interés, cuestión que el jesuita Molina trató igualmente en su obra sobre la moneda.

Pero el proceso no ha terminado, ahora entra en funciones el capital financiero, los bancos, los grandes prestamistas, los pocos millonarios que acumulan ellos solos más capital que decena de naciones. En efecto, el que dio el crédito prestó al comerciante la cantidad con la que compraría la mercancía al industrial (11), y recibirá como pago del préstamo y del interés la suma de ambos (es decir, 11 prestados más 1 de interés).

El industrial logró su ganancia industrial (1); el comerciante alcanzó su ganancia comercial (1), y lo mismo el capital financiero su interés (1). ¿De dónde procede la suma de esas ganancias (3)? Para el capital del mismo capital (la autovalorización del capital totalmente fetichizado); para Marx son solo distribución de plusvalor (que siendo 3, logrado en el nivel productivo, se distribuyeron en los otros niveles).

El mayor escándalo y el misterio mismo del capital se revela en el momento de mayor fetichización, o en la mayor lejanía del sufrimiento del trabajo vivo que objetiva su vida y se le paga una parte del fruto de su trabajo (el que en el tiempo socialmente necesario reproduce el valor de su salario) y se le roba una gran parte (lo que crea como plusvalor en el plust tiempo del plustrabajo):

“En la forma de capital que devenga interés (D’3 del *diagrama 5*) [...] el capital aparece como la *fente auto-creadora y misteriosa*³² [...]. El interés aparece como el verdadero fruto del capital [...]. Aquí queda consumada la figura *fetichista* del capital y la idea del *fetichista capitalista* [...]. Este crecimiento del interés en el capital dinerario como si fuera una cosa [...] es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura [...]. *Es el Moloch*” (Marx, 1975, III, cap. 24, pp. 500-507.).

Repitiendo, la abismal lejanía de esa acumulación de capital hoy, en los llamados Paraísos fiscales, muestran la importancia de describir este proceso progresivo de fetichización. Moloch es el dios fenicio que aceptaba que los ricos compraran un niño de un pobre para inmolarlo en lugar de su primogénito. Marx comunicó a Engels que la muerte de su hijo Edgard era una la víctima más de este ídolo: el capital. Era como en el texto que hemos citado de *El capital* un ejercicio *en economía* de su *teología profana* (cuyo objetivo era el descubrir el fetiche o el dios ignorado por sus cultores, que por otra parte *contradictoriamente* se muestran como creyentes, cristianos, judíos o mahometanos por ejemplo).

³² Insistiremos en la significación filosófica de esta expresión: “*als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle*”.

El antiguo tema de la ideología, como ya hemos repetido, fue reemplazado por el Marx definitivo bajo el título de la *fetichización del capital*, que es un mecanismo epistémico de ocultamiento de la realidad.³³ Al final, la cuestión del fetichismo o absolutización del capital que afirma hasta “científicamente” (en la ciencia económica clásica capitalista) que nada le debe el capital al trabajo vivo (es decir, al ser humano como trabajador), porque el mercado soluciona automáticamente todas las contradicciones por mecanismos auto-regulados (expresado bajo la metáfora de la intervención de la mano del dios neoestoico en A. Smith), es justamente la crítica de la *teología profana de la tierra*, la de todos los días de la semana (no del dios sabático de *La cuestión judía*), que afirma que el único dios es el capital, el nuevo dios al que se le rinde culto inmolándoseles en *sacrificio* (cuestión ya planteada por Marx en su juventud más temprana) *a la vida humana y a toda la vida del planeta Tierra*. Es el ídolo total de la muerte; una *economía necrofílica* que ni M. Foucault ni la intelectualidad eurocéntrica actual tiene la claridad de criticar.

6. La transferencia de plusvalor del capital global nacional menos desarrollado al más desarrollado: de la “teoría de la dependencia” a la globalización

Como latinoamericano, desde finales de la década del 60 del siglo XX, interpreté la llamada “teoría de la dependencia” como una auténtica ruptura epistemológica que dio inicio a un proceso teórico de descolonización que todavía continúa.³⁴ Sin embargo, hubo posiciones contrarias. En el Congreso Latinoamericano de Sociología de Costa Rica (1975) se expresó lo siguiente:

“Nuestra tesis es [...] de que no hay *ningún espacio teórico* en el que puede asentarse una teoría de la dependencia marxista [...]. el predominio omnímodo de la categoría *dependencia sobre explotación, de la nación sobre la clase*” (Cueva, 1979).

Pareciera entonces que Marx investigó solamente la relación capital/trabajo (*flechas a del diagrama 6*) o clase oprimida (que denominaremos relación *vertical* de

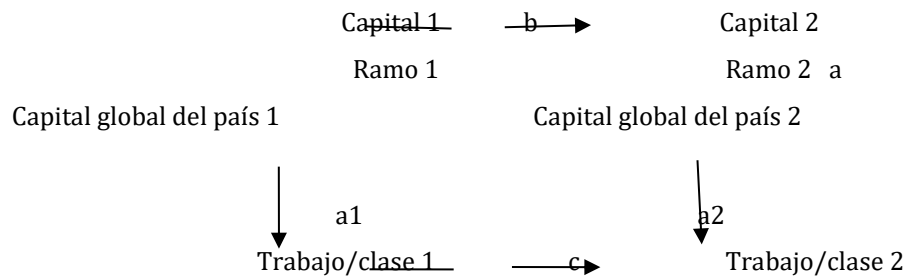
³³ L. Althusser y muchos marxistas tradicionales ignoraron estos aspectos centrales en el programa de investigación teórico y político de Marx.

³⁴ Históricamente fue Sergio Bagú el que criticó por primera vez de que el sistema económico colonial latinoamericano fuera feudal (como se acostumbraba a indicar), sino estrictamente capitalista, aunque mercantil y periférico (Bagú, 1949).

explotación, y no la relación *horizontal* capital/capital (individual, por ramos de producción o por países, *flecha b*).

Diagrama 6

Tres tipos de relaciones distintas del capital: horizontales y verticales



Sin embargo, Marx tiene múltiples textos en los que analiza igualmente la indicada relación horizontal, como por ejemplo:

“Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor [...] se desprende que los países pueden intercambiar continuamente entre sí [...] sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales [...], solo que en este caso ello no ocurre de la misma manera que entre el capitalista y el obrero” (Marx, 1971, II, p.451).

De estas relaciones puede descubrirse además una tercera relación (*flecha c*) donde puede darse la explotación de una clase obrera del país más desarrollado con respecto a la clase obrera del país más pobres, si no se tiene conciencia mundial de estas relaciones.

Y para no citar más textos deseamos copiar uno que nos abre a toda la problemática de la cuestión de la relación entre países de diverso desarrollo. Dicho sea de paso algunos marxistas tradicionales creyeron que la cuestión del *desarrollo* era extraño a Marx, pero Marx lo trataba de otra manera que los llamados desarrollistas:

“En países de diversas fases de *desarrollo* (*Entwicklungsstufe*) de la producción capitalista, y por consiguiente de diferente *composición orgánica* del capital, la tasa de plusvalor (...) puede ser más elevada en un país en el cual la jornada laboral normal es más breve que en otro en el cual la jornada de trabajo es más prolongada” (Marx, 1975, III, cap.13, p.274).

Como puede verse los capitales globales nacionales de países tienen diverso grado de *desarrollo* según la media de la *composición orgánica* del capital de cada

país. ¿A dónde nos lleva estos textos? A que la cuestión de la dependencia se situaba dentro del mercado mundial y desde el horizonte de la competencia.

En efecto, el *espacio teórico* de la indicada teoría se sitúa dentro de una temática que Marx estaba lejos de poder abordar en detalle. Para Marx, después del tratado sobre el capital (que incluía exponer el tema de la competencia entre capitales), todavía quedaban el de la renta y el salario; solo después se trataría el problema económico nacional, la relación de las naciones dentro del mercado mundial. Marx nunca llegó a exponer ni siquiera completamente el tratado de *El capital*, del que publicó el tomo I, pero le faltó los tomos II y III, y como hemos indicado pensaba todavía incluir el tema de la competencia, el capital crediticio y accionario, y posteriormente atacar los cinco temas ya enunciados (desde la renta y el salario hasta el mercado mundial), pero no pudo hacerlo. Es tarea de la herencia marxista continuar la tarea dentro del mismo método y con las categorías ya expuestas por Marx. Eso es lo que sugerimos.

En efecto esa tarea es posible teniendo en cuenta lo que escribe Marx en diversos lugares sobre el tema. Veamos ahora la cuestión de la dependencia dentro de ese espíritu.

En primer lugar, se trata de un tema que debe situarse dentro del mercado mundial, que es por último el nivel *concreto* de la economía política. Es decir, hablar de una economía *nacional* es abstraer una *parte* de la *totalidad* concreta mundial. Y es dentro de ese horizonte que se puede hablar de explotación de un país sobre otro (que comenzó en el siglo XVI con el llamado colonialismo y culmina hoy con la dependencia y la organización de las llamados corporaciones transnacionales, como veremos. Escribe Marx:

“El mercado mundial [es] la sección final [de toda la investigación] en la cual la producción está puesta como *totalidad* al igual que cada uno de sus momentos, pero en la que al mismo tiempo todas las contradicciones se ven en proceso”(Marx, 1971, I, p.163) “[...] El mercado se divide en *home market* y *foreign market* [...]. El mercado mundial [...] es el *mercado interno* [*home market*] en relación a todos los *foreign markets*”

En segundo lugar, la cuestión se plantea en el *espacio teórico* (para hablar como Agustín Cueva) de la *competencia* entre capitales globales nacionales. La competencia no crea valores sino que iguala precios (de capitales singulares, de ramos o de naciones). Pero esto permite una oculta transferencia de plusvalor de un

capital a otro. Porque teniendo las mercancías de diversos capitales distinto valor (por ejemplo, una 6 de valor, otra 8 y la tercera 10) la media o el igual precio producido por la competencia (es decir 8) permite al capital que tiene más composición orgánica (y por ello produce con valor menor 6) reciba por transferencia plusvalor del menos desarrollado (es decir, $6+2=8$, ese 2 es ganancia extraordinaria; pero el capital que produjo por 10 recibe solo 8, y transfiere 2 de plusvalor aunque podría acumular ganancia si el plusvalor alcanzado en la producción fuera, por ejemplo, 3). Es decir, “el capitalista puede vender la mercancía con ganancia aunque la venda por debajo de su valor” (Marx, 1975, III, 6, p.41).³⁵ Y aplicado a nuestro tema es bueno citar un texto ya copiado, en aquello de que “del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor [...] se desprende *que los países* pueden intercambiar continuamente entre si [...] sin que por ello hayan de obtener ganancias iguales [...]” (Marx, 1971, II, p.451).³⁶ Esta conclusión no puede sacarla un economista capitalista porque no tiene categorías para explicar la cuestión. El fenómeno de la transferencia se le oculta por ignorancia, por tener solo categorías superficiales (ónticas) no profundas (ontológicas).

En tercer lugar, esa relación *horizontal* es otro tipo de *explotación*, pero explotación al final, ya que un país empobrece a otro y con ello a la totalidad de la población, en especial a la clase obrera del país cuyo promedio del capital nacional global tiene menor composición orgánica que el más desarrollado. Esto lleva frecuentemente que los obreros, por ejemplo norteamericanos o europeos, se opongan, y los juzguen como sus enemigos, a los obreros o desocupados inmigrantes de los países más pobres.³⁷ El “¡Proletarios del mundo uníos!” se hace hoy más difícil de ser comprensible a los obreros del Norte global.

En cuarto lugar, el capital subdesarrollado, que transfiere plusvalor (aunque obtenga ganancia), intentará recuperar ese plusvalor perdido. Habría dos soluciones: una, abocarse a aumentar la composición orgánica del propio capital entrando en la competencia por creación de nueva tecnología (que en la actualidad es la opción por ejemplo de Sud Corea o de manera masiva de la China), o, la posibilidad más simple (por la ausencia de una clase burguesa industrial corrompida como en América

³⁵ Esto acontece con los capitalistas de países menos desarrollados.

³⁶ Puede observarse que para Marx hay *explotación* de un capital sobre otro (que transfiere el plusvalor), pero no debe confundirse con la *explotación fundamental* del capital sobre el obrero (relación vertical), que crea el plusvalor.

³⁷ Argumento de D. Trump en el presente.

Latina) superexplotando a la clase trabajadora. Mauro Marini indica que esta superexplotación es la *esencia* de la dependencia. Pienso más bien que es la *consecuencia* (un efecto secundario) de la transferencia de plusvalor (esta transferencia es la causa y la esencia de la dependencia), pero permaneciendo subdesarrollado, ya que no puede competir con un capital más desarrollado.

Como conclusión, podemos observar que muchos marxistas negaron la posibilidad de una teoría de la dependencia ignorando lo que Marx había anticipado sobre ello de manera parcial, es verdad, pero habiendo tratado *explícitamente* el tema. Por nuestra parte hemos simplemente reconstruido y en parte desarrollado su argumentación. Es decir: la dependencia consiste en la explotación que sufre por la transferencia de plusvalor, que se sitúa en la competencia del mercado mundial, del capital global nacional menos desarrollado que se acumula en el más desarrollado como ganancia extraordinaria.

En quinto lugar, la explotación actual de la dependencia se inició de manera monopólica por el colonialismo del siglo XVI. Por el colonialismo Europa simple extrajo riqueza sin ningún tipo de compensación. Los españoles obtuvieron más de veinte mil toneladas de plata de la mina de Potosí, y justificaron por sus teólogos, filósofos y juristas el derecho a poseerla sin compensación alguna. Eso no fue ni siquiera competencia, fue brutal monopolio, y muchos modos actuales de obtener ganancia, riqueza por parte del capital global de los países más desarrollados de los menos desarrollados, continúa siendo monopólico (Dussel, 2014, tesis 10).

Además, la dependencia es un mecanismo compensatorio que permite parcialmente superar la baja tendencial de la tasa de ganancia en los capitales del Norte. Es decir, ayuda a superar la *crisis* que pende como una espada de Damocles sobre el capital.

Repitiendo, Marx ciertamente no desplegó, ni mucho menos, su sistema categorial hasta llegar al mercado mundial, se quedó en el comienzo de su investigación, pero por su método, las categorías definidas sistemáticamente y el sugerir continuamente temas que trataría posteriormente, permite exponer hipótesis coherentes de lo que le faltaba desarrollar en su programa de investigación.

Es importante, además, que la teoría de la dependencia permite entender la lógica de las llamadas corporaciones transnacionales. En efecto, una transnacional es un mega capital de un país (los más frecuente más desarrollado), que organiza en los

países menos desarrollados la estructura productiva del capital con una composición orgánica (tecnológica) más desarrollada, y subsume el bajo salario medio de dichos países pobres. De esta manera (y contra el mito de la globalización), utiliza las *fronteras de los Estados* (para los cuerpos de los trabajadores no hay globalización, hay *muros*), para que en los países más pobres mantenga *el salario medio más bajo*. Y utiliza ese bajo salario incorporado en la creación de plusvalor con una doble finalidad. a) Contra los capitales subdesarrollados del Sur compite con ventaja por su mayor *composición orgánica* (ofreciendo productos a menos precio). Y b) contra los capitales nacionales de los países más desarrollados compite con ventaja por haber subsumido bajos salarios de los países pobres donde tiene sus maquiladoras. Vence así en la lucha de la competencia a) a los capitales desarrollados del Norte que tienen que afrontar el pago de mayores salarios; b) a los capitales subdesarrollados del Sur por su mejor tecnología. Es un triunfo a “dos bandas”. Marx explica perfectamente su lógica y su doble explotación oculta a todos los observadores. Es la generalización de la teoría de la dependencia.

7. La filosofía implícita en la crítica de Marx a la economía política burguesa

Habiendo en su juventud elegido Marx a la filosofía como profesión, ya que rápidamente abandonó el estudio del derecho que su padre le obligó a adoptar, y fuera de su tesis doctoral que presentó en Jena, no escribió obra importante *estrictamente* filosófica, aunque en alguna oportunidad expresó su deseo de redactar un trabajo sobre la *Lógica* de Hegel. El llamado posteriormente marxismo-leninismo o el materialismo dialéctico de estilo soviético, poco tiene que ver con lo que llamaría la “filosofía implícita” presente en todas sus obras maduras, y en especial en *El capital*. Podemos afirmar sin duda que Marx manejaba ciertamente una filosofía siempre coherente que se dejaba ver continuamente en la precisión del uso de las categorías filosóficas que fundamentaban y ordenaban epistemológicamente su discurso crítico económico.

Nuestro camino será muy diverso al habitual, ya que tendremos muy en cuenta su tradición semita, que se articulaba con un buen conocimiento de los clásicos de la cultura occidental. Marx dio sus primeros pasos como un lector asiduo de Hegel. Sin embargo, bien pronto y con la llamada generación de 1844 de la izquierda hegeliana, iniciará su crítica a Hegel explícitamente. Pero aunque crítico de Hegel, cuando otros

lo juzgaron “un perro muerto”, él se declaró discípulo de ese gran pensador. Es decir, siguió a pie juntillas las sugerencias metodológicas de Hegel, pero distanciándose desde ese momento profundamente del propio maestro. Era entonces un continuo usar Hegel contra Hegel. Su filosofía *implícita* sería incomprensible (como lo expuso ontológicamente G. Lukacs) sin una lectura estricta de la obra más abstracta y oscura de Hegel: la *Lógica*. No son las obras más políticas o económicas de Hegel las que le influenciaron, sino en especial fue lo más filosófico del pensamiento de Hegel: su *Lógica*. Esto lo comprendió igualmente H. Marcuse, pero en ambos casos no descubrieron lo que sugeriremos para el debate a continuación (Dussel, 1990, cap. 8.).

En este corto trabajo solo enunciamos las tesis fundamentales remitiendo al lector a mis obras indicadas al final de este artículo, que argumentan en favor de lo que expongo a partir de centenares de citas probatorias del mismo Marx, en una lectura apretada y en equipo que nos llevó casi diez años en la UNAM³⁸.

Marx nunca produjo una “ruptura” con Hegel que hubiera significado su abandono; muy al contrario Hegel está más presente en el viejo Marx que en el joven, contra la hipótesis de L. Althusser. Veamos un ejemplo probatorio de la cuestión. La *Lógica* de Hegel (Hegel, 2002) se expone en tres tratados: “La doctrina del Ser”, “La doctrina de la Esencia” y “La doctrina del Concepto”. Marx se inspira especialmente en los dos primeros tratados (del “Ser” y de la “Esencia”); el tercero es reemplazado por toda su reflexión sobre el “fetichismo” (es el “anti-concepto” hegeliano) (Dussel, 1994, cap. 9, pp.187-204). La exposición hegeliana comienza por el “Ser” (Hegel, 2002, §84 y ss.); para Marx el fundamento o el inicio de la totalidad del capital es el “valor”, como movimiento ontológico se expresa como la “valorización del valor” (el Ser es la *Verwertung des Wertes*). La primera determinación del Ser es la “cualidad” (Hegel, 2002, §86 y ss.); el “valor de uso” es la primera determinación, en tanto *cualitativa*. La segunda determinación para Hegel es la “cantidad” (Hegel, 2002, §99 y ss.); para Marx el “valor de cambio, es igualmente un momento *cuantitativo*”. La tercera determinación es la “medida” (Hegel, 2002, §107 y ss.); para Marx el “dinero” que es la *medida* de un valor equivalente general de todos los valores de otras mercancías. Marx sigue hasta ahora el *contenido* y el *orden* de las determinaciones ónticas de Hegel (aplicadas analógicamente a la economía) a pie juntillas.

38 Seminario de doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México de 1981 a 1991.

La diferencia con Hegel por parte de Marx se sitúa en el modo de realizar el *pasaje (Übergang)* dialéctico de la “Doctrina del Ser” a la “Doctrina de la Esencia” (Hegel, 2002, §115). La cuestión la expone Marx en el *capítulo 2* (de 1867, después *sección 2*) bajo el título de “La transformación del dinero en capital”. Hemos visto que claramente Marx se inspira en la dialéctica categorial abstracta de la *Lógica* y la va analógicamente desarrollando en la crítica economía, pero la semejanza termina justamente en el momento de la transformación indicada, porque en ese “pasaje” del dinero al capital se produce una inversión ontológica (o mejor una superación de la ontología de la Totalidad, que deseamos denominar trans-ontológica o *meta-física*).³⁹ La cuestión la propuso F. Schelling en su curso en Berlín sobre *Filosofía de la revelación* iniciado el 15 de noviembre de 1841, ante la presencia de centenares de entusiastas estudiantes, entre ellos, Engels, Feuerbach, Burckhardt, Humbolt, Savigny, Bakunin, Kierkegaard y muchos otros. Marx no parece que asistió al curso, pero ha dejado constancia de estar en conocimiento de los términos de debate al nombrar a Schelling en sus obras.

¿De qué se trata la cuestión que Schelling eligió para comenzar la crítica de la filosofía de Hegel que le permitirá a Marx de distanciamiento de Hegel junto a la nueva postura de la izquierda hegeliana, y que abrirá la posibilidad de plantear las categorías más originales de *El capital*? Marx utilizó la crítica filosófica⁴⁰ de Schelling contra Hegel y la usó analógicamente en la crítica de la economía permitiéndole construir las dos categorías centrales de su teoría: el *trabajo vivo* y el *plusvalor*.

Aunque parezca muy lejano el tema a un lector actual, Schelling critica a Hegel exactamente en un punto (del que hemos dedicado muchas páginas en otros trabajos). Se trata de mostrar que el “Ser” (de la *Lógica* de Hegel) no es el origen del proceso, sino que hay un momento anterior que expone en las indicadas lecciones sobre *La filosofía de la revelación*. La cuestión es ciertamente muy abstracta y filosófica. La tesis central podría indicarse así:

³⁹ Para E. Levinas, filósofo e intelectual semita como Marx, lo *ontológico* se juega en el nivel de la *Totalidad* del mundo (Hegel, Heidegger, Lukacs; M. Jay); lo *meta-físico* trasciende la ontología y la Totalidad, y abre el ámbito que llamaremos de la *Exterioridad* (metáfora espacial) o trascendentalidad (denominación más precisa) más allá de la Totalidad.

⁴⁰ Que en realidad son temas de la Teodisea (el tratado filosófico sobre la divinidad en filosofía) que pueden parecer teológicas, no olvidando de todas maneras que tanto Schelling como Hegel estudiaron en el seminario luterano de Tübingen.

“La divinidad consiste en ser el Señor del Ser (*dem Herr sein über das Seins*), y es la máxima función de la filosofía, partiendo del puro Ser (*tò ón*) ascender hasta el Señor del ser” (Schelling, 1977, p.172).

Para Schelling entonces el *Ser* tiene una *fuelle* (*Quelle*) creadora del Ser mismo.⁴¹ En un escrito anterior había expresado que el creador es “el Señor del Ser (*Herr des Seins*), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el Ser mismo (*tò ón*)” (Schelling, 1958, V, p.306). La revelación entonces tenía por “fuente” al creador mismo anterior a la existencia del mundo, porque la “divinidad es ya *antes* (*vor*) que el mundo (*Welt*), [es] el Señor del mundo (*Herr der Welt*)” (Schelling, 1977, pp.183-184). En la clase XIII expone:

“La divinidad consiste en ser el Señor del Ser” (Schelling, 1977, p.172). “Se dice que se *ha creado de la nada* (*aus Nichts geschaffen*) algo que tiene ser desde el querer divino. La Voluntad es el ser-originario (*Ursein*)” (Schelling, 1977, pp.197-180). “La revelación es en primer lugar una especial y auténtica fuente (*Quelle*) de conocimiento” (Schelling, 1958, VI B, p.115).⁴²

Diagrama 7

Fuente, Ser, Fundamento, Esencia en la terminología de Marx

Fuente (*Quelle*) creadora a Fundamento (*Grund*) o el ser/la esencia
(Trabajo vivo) → (El plusvalor que acumulado es valor que se valoriza:
el Ser o Esencia del capital)

Aclaración del *diagrama 7*. La *flecha a* es un acto de creación de la nada, no de producción ni reproducción.

Comparemos estas citas de Schelling con otra de Marx al inicio de *El capital*:

“Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir [...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la propiedad de ser *fuelle* de valor (*Quelle von Wert*), cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto *creación de valor* (*Wertschöpfung*)” (Marx, 1975, I, 1, p.203).

Debo confesar que al comienzo de la década del 70 del siglo XX, fui descubriendo la trascendencia de la *realidad* (en denominación de X. Zubiri) con respecto al *ser* (en el sentido heideggeriano). Después, estudiando Hegel y

⁴¹ La discusión se situaba en el nivel teológico, que Marx conocía perfectamente como toda su generación. Esa *fuelle creadora* es la divinidad, que para Schelling no era el *Ser* (como en toda la tradición medieval y moderna) sino anterior al *Ser*. Dios no es el *Ser* sino la *Fuelle creadora del Ser* (hegeliano y tradicional).

⁴² Es frecuente que hable que esa instancia primera es la “*fuelle creadora del Ser*” (*schöpferische Quelle des Seins*). La “fuente” es anterior y causa del “Ser” (el Ser es solo el “fundamento”: *Grund*). Schelling y Marx distinguen la “fuente” (*Quelle*) del “Ser” (*Sein*), fundamento (*Grund*) o Esencia (*Wesen*).

considerando la crítica de E. Levinas en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, situé el problema de la “provocación ética del Otro (*Autru*)” como trascendental al mundo (a la Totalidad de Hegel, o del mundo heideggeriano). Enfrentando a Hegel y dando razones a los jóvenes antihegeliano descubrí que Schelling (Dussel, 1974, §17, pp. 116 y ss.), como he indicado, define la trascendencia o exterioridad del “creador del Ser”. Aunque trabajé también sobre Marx en ese momento (Dussel, 1974, §19, pp.137 y ss.), en ningún caso pensé todavía aplicar directamente la posición metafísico-filosófica de Schelling a Marx. Por ello que, cuando en 1983, comencé a leer rigurosamente a Marx, encontré inesperadamente y sin nunca haberlo pensado las mismas categorías de Schelling, pero ahora aplicada a la economía. No tenía en ese momento conciencia que ni Engels, Kautsky, Lukacs o Marcuse nunca habían pensado en esa posibilidad. Era una novedad que formulamos desde esa época y que no ha sido tomada en cuenta pero tampoco nunca refutada. Veamos algunos ejemplos solamente de los *Grundrisse*:

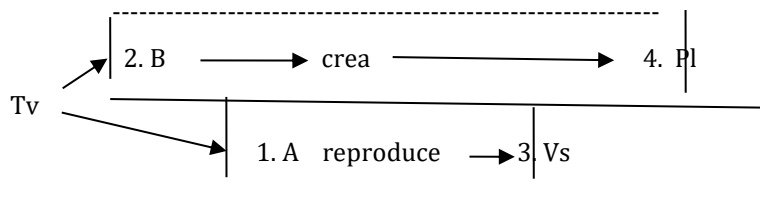
“El único valor de uso, pues, que puede constituir un término opuesto al capital, es el trabajo (y precisamente el trabajo que *crea valor* [*wertschaffende*])” (Marx, 1971, I, p.213). “[...] Él cede su fuerza *creadora* (*schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo” (Marx, 1971, I, p.248). “Lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más *no es reproducción, sino nueva creación* (*neue Wertschöpfung*), y precisamente *nueva creación de valores*” (Marx, 1971, I, p.305). “El trabajo necesario y la *creación del plus trabajo* es lo característico” (Marx, 1971, I, p.338). El capital “como *no puede crear algo de la nada* (*nicht aus Nichts schaffen*), deberá encontrar ante él sus condiciones objetivas” (Marx, 1971, I, p.41).

Repito. ¿Cuál no sería mi sorpresa al encontrar frecuentemente, y aún al comienzo de *El capital* definitivo y ante el desconocimiento de la cuestión de *toda la tradición teórica del marxismo*, esa misma fórmula, aunque ahora no se habla de la divinidad sino de una aplicación analógica al *trabajo vivo* (en lugar de la divinidad) y el Ser en general de Schelling como el *Ser del capital* en Marx? Si la hipótesis es verificada esto significaba que Marx inauguraba una nueva filosofía económica posthegeliana, original y a tenerse en cuenta como la filosofía “implícita” de Marx. Nada tiene que ver, como puede sospecharse, con el marxismo-leninismo de tipo soviético, con su supra e infraestructura, el ateísmo como precondition revolucionaria, el materialismo de la naturaleza y dialéctico, y otras tesis que no puedo en este corto artículo refutar pero que lo he hecho en otros trabajos.

De esta manera Marx invierte a Hegel de otra manera de lo que la tradición supuso. Si Hegel comienza todo su discurso filosófico con el Ser, Marx lo hace con el No-capital, el No-ser como la fuente creadora del mismo Ser. Se sitúa entonces no a partir de la *Totalidad* del Ser (o del capital), sino desde una fuente que originariamente es anterior al Ser; llámesela exterioridad, trascendencia ontológica, o trabajo vivo como fuente creadora del capital, que surge desde la circulación (desde el campesino medieval europeo que llega a la ciudad, o del trabajador colonial (como el indio) como un *pobre* (un *pauper ante festum*), un *a priori* al Ser hegeliano (el trabajo vivo). Se habría cumplido la inversión filosófica que efectuó Schelling contra Hegel, pero ahora en la economía.

Diagrama 8

El trabajo vivo (el No-ser originario) como creador del plusvalor desde la nada del capital



Aclaración del digrama 8. Tv: trabajo vivo; 1: Tv como fuerza de trabajo; A: tiempo socialmente necesario; Vs: valor del salario (3); 2: Tv como fuente creadora; B: la fuente creadora en el plust tiempo del plustrabajo; Pl: plusvalor (4).

En el diagrama 6 se representa lo siguiente: El trabajo vivo en el tiempo socialmente necesario (1.A) reproduce⁴³ el valor del salario (3.Vs). Mientras que en el plust tiempo del plustrabajo (2.B) no pagado por el capital (es decir, que no aporta nada, y de allí la expresión: “desde la nada del capital”; es trabajo impago, robado) el trabajo vivo (2) crea plusvalor (4) desde la nada del capital (*creatio ex nihilo*, se diría en latín). Esta insospechada conclusión, masiva en los textos en alemán de Marx, nos permite descubrir el centro mismo desconocido de la filosofía “implícita” de Marx.

Esto le permitirá a Marx constituir todo el sistema de categorías críticamente desarrollado, desde este momento de radical ruptura: el trabajo vivo que es la fuente creadora del plusvalor, el que creando plusvalor que se acumula en sucesivas rotaciones, termina por ser *todo* el capital.

⁴³ Recuérdese que Marx indica expresamente que *reproducir* no es *crear*, confusión casi unánime de los traductores del alemán a las otras lenguas, con lo que se encubre esta cuestión esencial.

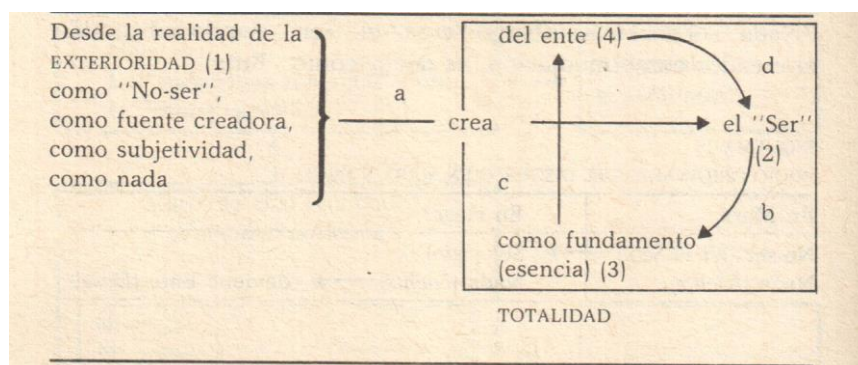
Sin embargo, y es gracias a la teoría del fetichismo que se descubre lo oculto, nunca la economía política burguesa podrá comprender lo que acontece ante sus ojos. Una total ceguera impedirá descubrir el sistema crítico que Marx desarrollará paciente y coherentemente.

No fue entonces la Totalidad la categoría primera del pensamiento de Marx, como lo pensaron Lukács, Marcuse y el mismo Martin Jay (en su obra clásica *Marxismo y Totalidad*). Ciertamente la Totalidad explica al capital ontológicamente como un sistema cerrado. Pero no explica el acrecentamiento permanente por el plusvalor, cuya causa (el trabajo vivo) es trascendental, o surge desde la *Exterioridad* del capital, desde donde el trabajo vivo *crea* nuevo valor que el capital no causa (sino el momento del trabajo vivo no retribuido). El trabajo vivo se sitúa a) *antes* de la Totalidad por provenir de la circulación y de otro sistema exterior al capitalismo (desde un trabajo vivo que no es capital antes del contrato de trabajo; históricamente desde el feudalismo o desde las culturas colonizadas). Es el trabajo vivo como *pauper ante festum* (todavía *no-clase* pero si *pobre* miembro de un *pueblo*: el colectivo de los pobres antes de ser subsumido por el capital). b) *Subsumido en* la Totalidad del capital, que el mismo trabajo vivo por la creación del plusvalor le da la existencia (*pauper in festum*, ahora el trabajo vivo es *clase* obrera asalariada⁴⁴, explotada y alienada por el capital). c) *Expulsado* del capital como desocupado, como población obrera sobrante (*pauper post festum*). Hay entonces en el trabajo vivo, en la subjetividad del trabajador, una trascendentalidad interna *anterior* y *posterior* al capital, pero aún *en el capital* la clase obrera subsumida y explotada y cada obrero guardan siempre una exterioridad o libertad desde donde podrán rebelarse contra el capital: es una hiperpotencia siempre posible de pasar a la acción, y es a la conciencia colectiva de esos oprimidos que va dirigida toda la teoría de Marx para que se levanten en un estado de rebelión ante tal injusticia.

⁴⁴ Obsérvese que el *pobre* (y su colectivo *pueblo*) es para Marx categorial e históricamente *antes* que la *clase*.

Diagrama 9

El No-ser (el trabajo vivo No-capital) crea el Ser (el valor como capital) y posteriormente es subsumido o alienado como mediación del Ser



Explicuemos el *diagrama 9* para resumir lo dicho. Todo el desarrollo categorial dialéctico de Marx parte del trabajo vivo (1), como el No-capital, el No-ser *anterior* al Ser (el capital), como la *fente* (*Quelle*) creadora del plusvalor. Es la subjetividad del trabajador como corporalidad viviente que, desde la *Exterioridad* del capital (anterior a él), es el sujeto de la actividad creadora (*flecha a*) que pone el Ser del capital (el *valor que se valoriza* desde la sucesiva y continua acumulación de plusvalor) (2). Una vez que el capital, fetichizándose a los ojos del economista burgués, se pone como el Ser, es decir, como el *fundamento* (*Grund*) de todas sus operaciones internas de la *Totalidad* (3), subsumiendo (acción que es un "pone dentro lo que estaba afuera": la *Aufhebung* hegeliana⁴⁵) a su propia *fente* creadora como una mediación en el proceso de trabajo al trabajo vivo bajo la dirección del capital. De *fente* creadora es ahora un ente, una *mediación*, una *cosa* (la cosificación lukacsiana) bajo la explotación del capital (4), fundado en el valor que se valoriza (*flecha b*). El *sujeto* se ha transformado en *cosa*, y la *cosa* (el capital) en *sujeto*: mecanismo del fetichismo ahora como radical inversión (*flecha c*). El capital tiene ahora la pretensión de ser el creador de la ganancia desde su propia potencialidad: para Marx esta pretensión encubridora es una apariencia de creación de la nada, que niega (*flecha d*) a la real fuente creadora que es el trabajo vivo, la corporalidad del trabajador alienado.

⁴⁵ Negación del Otro, del trabajo vivo, alienándolo (haciéndolo otro que sí) en la Totalidad.

8. Conclusión: “El capital” es una ética

Deseamos presentar una última hipótesis que expusimos en La Sorbonne (Paris) en 1998 en ocasión de la celebración del 150 aniversario del *Manifiesto del Partido Comunista*, texto clásico dirigido a las corrientes radicales del movimiento sindicales naciendo de los trabajadores europeos. Allí tomamos, como miembro del panel final ante más de 1500 participantes de todo el mundo gracias a la invitación de Michel Löwy, el tema de este último párrafo: “*El capital es una ética*”⁴⁶.

Se piensa que Marx no tuvo una intención primeramente ética en su obra cumbre, sino científica o política. Pensamos lo contrario, si es que se entiende que es *ética* en la comprensión práctica y teórica de Marx.

Por moral entiende la totalidad de las prácticas y teorías *vigentes* que se llevan a cabo en una comunidad, sociedad o sistema civilizatorio. Es la normatividad positiva (Horkheimer) “aceptada por todos” (*tà éndoxa*) cotidianamente, diría Aristóteles. De manera que Marx critica la moral burguesa frecuentemente, que justifica la propiedad privada, la herencia, el pago del trabajo con un salario justo (sin conocer la creación de valor impago), todo un sistema normativo construido en tanto en cuanto justifica la existencia y el desarrollo del capital. Esto llevó a pensar que Marx no se proponía la construcción de una moral o ética (igualando su contenido semántico) que no tenía relación con sus formulaciones científicas.

Si se explican las cosas con otras categorías la situación cambia completamente. Y esta última es mi posición. Pienso que la *ética* para Marx, a diferencia de la moral vigente, es la *crítica* de la moral a partir de principios normativos igualmente críticos. Criticar la moral vigente, dominadora y fetichizada, es decir, la moral burguesa, es efectuar un discurso normativo que denominaremos *ético*. La moral es positividad establecida, encubrimiento de un sistema injusto, tal como la *moral esclavista* partiendo de la aceptación de la esclavitud como un hecho *natural*, exigía cumplir sus fines con prontitud y seriedad. Por el contrario la *ética*, a partir de principios normativos críticos (Dussel, 1998), puede poner en cuestión todos los principios normativos del sistema moral vigente. Si ésta pretende por ejemplo pagar un justo salario, puede refutarse dicha pretensión indicando que el trabajo vivo no tiene valor (porque es la fuente creadora del valor) y por ello es

⁴⁶ Es también el tema del párrafo 10.4 de mi obra *El último Marx*, y de las tesis 12-15 de mi trabajo *16 tesis de economía policia*.

imposible que tenga un precio (valor de cambio) que se pueda pagar como un *justo salario* (porque es una contradicción performativa).⁴⁷

Se trata de una ética y no de un moral. El primer principio *ético* formula que ningún acto puede tener pretensión de bondad si no afirma y acrecienta la vida humana personal y comunitariamente, en último término de la humanidad.⁴⁸ Ese principio está debajo de toda la teoría y práctica de Marx, y desde este principio critica al capital (que explota y subsume la vida del trabajador). Su *Kritik der politische Oekonomie* es toda ella una ética en cuanto es *crítica* (*Kritik*). La ética es la crítica normativa misma.

El mejor ejemplo para mostrar la intención ética de su investigación, es la diferenciación entre tasa de plusvalor y tasa de ganancia, que pareciera una cuestión puramente económica, y no es así. La *tasa de explotación* o tasa de plusvalor es ética para Marx y es la más importante. La tasa de plusvalor es una “tasa de explotación”, dice Marx. *Explotación* es un sustantivo que expresa una actitud o práctica ética; no es meramente teórica, es ética. En efecto, muestra la proporción del trabajo humano no pagado⁴⁹, robado, sustraído: es un acto injusto, contrario a los principios éticos. Pero sin la constitución teórica de la categoría plusvalor (superando el fetichismo epistemológico de la economía burguesa) es imposible descubrir la problemática ético esencial del capital.

La tasa de explotación o de plusvalor es intrínsecamente *ética*, ya que se calcula la relación entre el salario y el plusvalor. Si el salario es 5 y el plusvalor 3, la tasa de explotación o plusvalor es del 60%. Mientras que la *tasa de ganancia* es formalmente *económica*, ya que se calcula la proporción del plusvalor sobre la totalidad del costo de producción. Si el costo de producción es 10 (5 de medios de producción, 5 de salario, y 3 de plusvalor) la tasa de ganancia es 30%. Como puede verse la tasa de explotación o de plusvalor, que interesa a Marx desde un punto de vista antropológico, político o ético, es el doble. Esto se le oculta al obrero, al explotado, haciéndolo creer, en el mejor de los casos que se lo explota menos de lo que es real. Pero, como ni siquiera se sabe que la tasa de ganancia extraída no dice ninguna relación con la categoría de plusvalor (desconocida. ignorada, porque

⁴⁷ El trabajo vivo para Marx no tiene valor, tiene dignidad (que es el fundamento del valor), porque es la substancia (la causa) de todo valor.

⁴⁸ *Op. cit*, cap. 1 y 4.

⁴⁹ Recuérdese se extrae teniendo en cuenta el plusvalor con respecto al salario pagado. El tiempo no-pagado es un momento ético; es la esencia de la práctica burguesa: ¡un robo!

permanece oculta) para la ciencia económica burguesa, para el capitalista y para el mismo obrero, no se tiene ninguna conciencia ética de la perversidad cumplida, y es más, se piensa que el capital crea valor de la nada, a partir de sus propias cualidades inherentes, aunque inexistentes, y no el trabajo vivo. Por esta causa, para Marx la ciencia económica se ha fetichizado, es decir, *ha separado* toda la estructura práctica, su organización como totalidad y las categorías teóricas interpretativas de alguna relación con el ser humano del trabajador, del trabajo vivo, que es la fuente creadora de todo el capital. Todo se juega para la economía burguesa en el mercado, impersonal, donde las leyes de la competencia automática, auto-reguladamente rigen la economía, y el ser humano (el sujeto, el trabajador), donde la ética (que deberían poder manejar un juicio crítico como el de la injusticia o del mal en la economía) desaparece, dejando en su lugar a una *moral* burguesa (una estructura práctica fetichizada) que justifica al capital y oculta sus contradicciones para que reine por doquier la buena conciencia.

Y así la acumulación de riqueza va siendo concentrada cada vez por menos manos (el famoso 1% de super-millonarios) lo que va empobreciendo, destruyendo, alienando, embruteciendo, deshumanizando a la mayoría de la humanidad (el 99% restante). ¿Hasta cuándo la humanidad soportará paciente y pacíficamente este sistema necrófilo? ¿Es una lucha entre la vida y la muerte, y Marx lo sabía muy bien al llamar al capital: “capital *muerto*”! ¿Era un juicio *ético* además de científico! La tradición ignoró la diferencia entre moral (la que justifica al capital y a la ciencia burguesa) y la ética que es la crítica *misma*.

Bibliografía:

- Assmann, H., (1974) *Marx, K & Engels, F., Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme.
- Bagú, S., (1949), *Economía de la sociedad colonial*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Cueva, A., (1979), “Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia”, *Debates sobre la Teoría de la Dependencia*, ”, D. Camacho (ed.), San José, Educa.
- Dussel, (1998), *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta.
- _____, (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme.
- Hegel, G.W.F., (2002), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- Marx, K., (1982) “La cuestión judía”; *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica.

- _____, (1980) *Teorías sobre la plusvalía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1975), *El capital*, México, Siglo XXI
- _____, (1971), *Grundrisse*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K, y Engels, F., (1983) *Cartas sobre "El capital"*, La Habana, Editora Política.
- (1978a) Carta del 12 de noviembre de 1858, *Marx-Engels Werke*, 29, Berlín, Dietz Verlag.
- (1978b) Carta del 1 de febrero de 1858, *Marx-Engels Werke*, 29, Berlin, Dietz Verlag.
- (1965) Carta del 20 de febrero de 1866, *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag.
- Schelling, F.W.J., (1958), *Werke*, Múnich, Schroeter.
- _____, (1977), *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt.
- Pomeranz, K., (2001) *The great divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press.

Obras de Enrique Dussel sobre Marx:⁵⁰

- (2017) *Las metáforas teológicas de Marx*, 3ra. Edición, México, Siglo XXI.
- (2014) *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*, México, Siglo XXI.
- (2011) "Politics in the Thinking of Marx", *Politics of Liberation. A critical World history*, Londres, SCM Press.
- (1994) "Semejanzas de estrhcthra de la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx"; "Trabajo vivo y filosofía de la liberación" y "Las cuatro redacciones de *El capital*", *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI.
- (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI.
- (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.
- (1984) *Carlos Marx. Cuaderno tecnológico-histórico (1851)*, México, Universidad de Puebla.

⁵⁰ Todas las obras que se citan del autor en el artículo se encuentran en su Web-page: www.enriquedussel.com/obras/libros (excluyendo *16 tesis de economía política*).

(1983) "Sobre la juventud de Marx"; "El fetichismo en los escritos de juventud" y "La religión en el joven Marx", *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Franz J. Hinkelammert y Henry Mora Jiménez

1. **Introducción: Pensamiento crítico, humanismo y emancipación.**

Todo pensamiento que critica algo (una teoría, una ideología, una institución, una política, una sociedad, etc.), no por ello es *pensamiento crítico*. La crítica del *pensamiento crítico* la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica es llevada a cabo. Este punto de vista es el de la *emancipación humana*. En este sentido, es el punto de vista de la *humanización* de las relaciones humanas mismas y de la relación de la humanidad con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y la humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista es el que define y constituye el *pensamiento crítico* y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos; aunque aquí nos concentraremos en los elementos básicos que constituyen el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en pos de su emancipación.

Los conceptos de *humanismo* y de *emancipación humana* a los que aquí nos referimos, son creaciones de la modernidad, tal como particularmente ésta aparece a partir del renacimiento en la Europa de los siglos XV y XVI. Ambos conceptos (humanismo y emancipación), tienen obviamente muchos antecedentes en la historia europea anterior (la única que aquí tendremos en cuenta); sin embargo, no nos aproximamos a ellos como recuperaciones de algo anterior, como la palabra renacimiento puede insinuar. Se trata, en el sentido que queremos analizarlos, de creaciones nuevas a partir de un mundo que desde ese momento es concebido cada vez más como un mundo secular y disponible

Como el mundo moderno es desde entonces secular (o se propone serlo), la humanización es necesariamente *universal*, no patrimonio de alguna religión o filosofía. Como dice el poeta Schiller: *Libre es el ser humano, aunque nazca en cadenas*. Podemos expresar esta sentencia, en otros términos, aunque manteniendo su significado: *El ser humano es un ser con dignidad, aunque nazca encadenado*. Las cadenas representan la negación de algo, que es el ser humano, su libertad y su

dignidad. Por tanto, expresan deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Liberación es liberarse de las cadenas que aprisionan y aplastan la libertad y la dignidad, y el pensamiento crítico tiene que identificar, escudriñar y denunciar la existencia de estas cadenas. Tiene que preguntarse igualmente por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, y esclarecer hasta qué grado las mismas libertades prometidas conllevan y encubren nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX este grito de humanización y emancipación se pronuncia de una manera nítida. Se lo hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y en el trabajo teórico y político de Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación humana de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se ofrecía y auto-concebía como una sociedad emancipada, inclusive como el fin de la historia, solo sujeta a un proceso de perfeccionamiento infinito. Pero entonces aparecen los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa. Aparecen como movimientos de emancipación *en el interior* de la sociedad moderna, al calor de las luchas de esclavos, obreros, campesinos, mujeres, indígenas, colonias, etc. La sociedad burguesa había presentado la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades “premodernas”. Ahora la emancipación se presenta a partir y en el interior de la misma sociedad burguesa.

En el escenario de la Revolución Francesa ocurre este choque en términos dramáticos: se guillotina a los poderes de la sociedad anterior, representada en los aristócratas, con respecto a los cuales se busca la emancipación. Pero se guillotina igualmente a tres figuras emblemáticas de los movimientos de emancipación en el interior de la sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cercano a los futuros movimientos obreros y a su emancipación; a Olympe de Gouges, el rostro de la emancipación femenina; y también se dejó morir encarcelado a Toussaint Louverture, el líder del movimiento de liberación de los esclavos en Haití. A estos movimientos de emancipación se unen posteriormente las exigencias de emancipación de los obreros, de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa resultó ser una emancipación en el plano de los *derechos individuales*. Ahora surgen las emancipaciones a partir de los *derechos corporales* y a partir de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación

cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En este escenario aparecen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su vigencia. Intentaremos desarrollar una propuesta (preliminar) del marco categorial del pensamiento que hoy llamamos pensamiento crítico o, teoría crítica. Lo hacemos en tres direcciones, para nada exhaustivas: la ética de la emancipación, la justicia como orientación (no como un estado) del proceso de emancipación y la relación entre el sujeto y el bien común, que subyace a este proceso.

2. La ética de la emancipación: El ser humano como “ser supremo para el ser humano”.

El pensamiento crítico, tal como aquí lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación surgidos a fines del siglo XVIII en Europa y América. Su formulación más nítida la encontramos en el pensamiento de Marx, por eso vamos a introducirlo a partir de dos citas del joven Marx que muestran muy claramente este paradigma del pensamiento crítico, y que hoy debemos ampliar y desarrollar⁵¹.

Se trata de dos referencias que aparecen en textos muy conocidos del joven Marx y que resumen su posición inicial. La primera referencia es de su tesis doctoral (1841), y la segunda de su crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844). Estas son:

1. El pensamiento crítico (lo que Marx llama filosofía) hace “...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (citado en Luri: 153-154).

En idioma alemán, conciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice, por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real.” (Marx y Engels, 1958: 25)

⁵¹ La expresión “teoría crítica” fue introducida por el filósofo alemán Max Horkheimer en su célebre artículo de 1937 titulado *Teoría crítica y teoría tradicional*, e identifica a un grupo de filósofos y científicos sociales cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. No obstante, hemos preferido partir de Marx y del contexto histórico en que su pensamiento crítico (el materialismo histórico) se desarrolla. Por otra parte, no hemos de confundir la propuesta de un “pensamiento crítico”, tal como aquí se presenta, con la corriente del “critical thinking”, vinculada más bien con la llamada lógica informal y el “arte de razonar”.

2. “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo [no la esencia suprema] para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (La sagrada familia, incluido en Fromm, 1964: 230).

Combinando las dos citas, resulta este pensamiento crítico con sus sentencias fundadoras:

1. El pensamiento crítico hace “... su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.
2. El pensamiento crítico hace “... su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Como referencia de la crítica, Marx establece un “ser supremo”, habla incluso de divinidad. Pero este ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, no es el ser humano que *es* y que se considera ser supremo. Es el ser humano que *no es*, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es... ser humano.

Aparece así una *trascendencia*, que es humana y que surge a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo de lo humano está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones, por violaciones a la dignidad humana. El humanismo se constituye aquí desde el ser humano como ser supremo para el ser humano, lo que acto seguido se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización.

Que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano, lleva a la crítica de los dioses y, por tanto, a la crítica de la religión, que en Marx siempre empieza con la crítica del cristianismo. Esta crítica declara falsos todos los dioses que no aceptan que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano mismo.

Es llamativo que se trate de una sentencia en contra de *todos* los dioses, tanto en el cielo como en la tierra. ¿Cuáles son los dioses en la tierra? Para Marx es claro. Son el mercado, el capital y el Estado. En cuanto se divinizan (Marx posteriormente dirá, se fetichizan), estos dioses en la tierra se oponen al proyecto de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Declaran al capital y al Estado como

los seres supremos en la tierra para el ser humano. Y en cuanto se acompañan por dioses en el cielo, se trata de dioses falsos que tampoco reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Se imponen al ser humano y lo aprisionan en sus propias lógicas de sometimiento.

El ser humano, siendo el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en una exigencia. Marx expresa esta exigencia:

... echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Eso describe al ser humano en su *trascendentalidad* (lo que *no es*): que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece el proceso de emancipación como una exigencia: echar por tierra todas las relaciones [e instituciones] en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Se entiende entonces por qué Marx se dedica después a la crítica del capital como el dios dominante en la tierra, que niega que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y frente al cual exige echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Analiza esto en la propia lógica del dinero y del capital, y entonces lo llama fetichismo. No hay un corte entre el joven Marx y el Marx maduro. El Marx que escribe el Capital se mantiene en el marco del paradigma del joven Marx, como lo hemos presentado hasta ahora.

Eso constituye una espiritualidad de lo humano, aunque Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal. De hecho, se puede resumir todo su materialismo histórico así:

“Hazlo como Dios, hazte humano”. No necesariamente en un sentido religioso, pero sí, antropológico.

Resulta a la vez una ética necesaria para la sobrevivencia humana, que es a la vez una ética para vivir una “vida buena”, o como diríamos hoy a partir de las tradiciones indígenas de Abya Yala, “el buen vivir”.

De este análisis, Marx obtiene una conclusión que ciertamente nos parece insostenible, aunque en un primer momento sea comprensible. La conclusión es esta: si Dios se hizo humano y el ser humano es el ser supremo para el ser humano, ¿para

qué Dios? Por tanto, asume que la religión llegará a morir como resultado del propio humanismo. Marx nunca pretende la abolición de la religión y menos el ateísmo militante que asumió muchas veces la ortodoxia marxista posterior., pero sí anuncia la muerte de la religión en general. Según eso, la espiritualidad de lo humano desde lo corporal llevará a la muerte de la religión. El humanismo ateo aparece como el único coherente. Marx cree (erróneamente), que ha concluido la crítica de la religión en cuanto ésta se refiere a los dioses del cielo. Su problema ahora es la crítica de los dioses de la tierra, y muy especialmente, la crítica del capital, tarea que le llevará el resto de su vida⁵²).

Pero, de hecho, los dioses en la tierra se siguen acompañando por dioses en el cielo y, por tanto, permanece la necesidad de la crítica de la religión. Los dioses de Reagan, de Bush, pero también el dios de Hitler y especialmente los dioses del fundamentalismo cristiano de la teología de la prosperidad hacen ver que, en efecto, no podemos dar por terminada la crítica de los dioses falsos.

Llegamos entonces al siguiente resultado: el pensamiento crítico no es posible sin vincularse con una crítica de la razón mítica.

La propia formulación del paradigma crítico de parte de Marx indica la falacia de su conclusión sobre la muerte necesaria de la religión, la cual hizo mucho daño en el desarrollo posterior de los movimientos socialistas. Podemos entonces hacer la siguiente pregunta:

¿Qué pasa con los dioses que sí sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable?

Marx ya no se hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Y al no hacerla, esta crítica de la razón mítica emprendida por Marx quedó truncada.

En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición –en este caso en la tradición cristiana–, un Dios que reconoce que el ser humano es el ser

⁵² Su crítica de la religión (de los dioses celestiales) desemboca entonces en una crítica del fetichismo (de los dioses terrenales), en especial, de los fetiches del mercado, el dinero y el capital. Posteriormente, el análisis crítico de los fetiches se transforma en una crítica de la economía política, o es una dimensión de la misma en cuanto crítica de los mitos del capitalismo. No hay, por tanto, una supuesta ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro que escribe *El Capital*, sino un proceso de profundización que va de la crítica de la religión a la crítica de la economía política. Aunque ciertamente, el énfasis y la terminología han de cambiar.

supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el Dios en nombre del cual Monseñor Romero recuperó una frase de Irineo de Lyon del siglo II, que dice: *Gloria dei vivens homo*. (La gloria de Dios es que el ser humano viva). Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.

Para este Dios también el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dios es solamente ser supremo en cuanto hace presente el hecho de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que Dios mismo (en la figura de Jesús) se haya hecho ser humano no puede significar sino eso.

De hecho, resulta que la teología de la liberación aparece en un lugar insinuado precisamente por la crítica de la religión de Marx. Pero a partir de la teología de la liberación se hace visible el vacío que quedó en la crítica de la religión de parte de Marx. Sin embargo, efectivamente se ha dado el resultado, entre otros, de que coexisten hoy en los movimientos de liberación, el humanismo ateo y el humanismo teológico. Pero ninguna de estas dos posiciones es obligatoria de por sí.

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista. El teólogo de la liberación Juan Luis Segundo, al hablar de una fe antropológica constituyente, se acerca mucho a esta posición.

Por eso, la teología de la liberación no es marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que tampoco es de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde hace 2000 años es esta exigencia: *Hazlo como Dios, humanízate*.

Es el tiempo de la gestación de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad, su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene – en la mitología griega - color rojo.

Para que el ser humano sea asumido como ser supremo para el ser humano, no tiene que hacerse necesariamente marxista, pero sí, humano. Eso vale aunque el pensamiento de Marx es fundante para el desarrollo del paradigma del pensamiento crítico. *Un criterio para la actuación práctica-crítica.*

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo [...] Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica». (Marx/Engels, 1976:7).

Tomar el objeto simplemente como un objeto dado, es reducción de la objetividad, que es subjetiva. Pero, además, que el objeto es subjetivo, es para Marx una verdad objetiva. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Pero hay más. Marx busca un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación, aunque orienta. En las tesis sobre Feuerbach no formula todavía este criterio, pero en el Manifiesto Comunista lo hace presente:

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos. (Marx/Engels, 1976: 130)

Este es el criterio que orienta, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Es un criterio de racionalidad de la actuación humana, por el cual la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse subjetiva. Este criterio es:

El desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos. Que también se puede expresar: la vida de cada uno es la condición de vida de todos. Es la definición de la libertad como la concibe Marx.

Marx contrapone este criterio de racionalidad al de la sociedad burguesa, que es: yo soy, en cuanto te derroto y te someto.

Con este criterio –yo soy si tu eres–, se completa el paradigma del pensamiento crítico, tal como lo formula Marx.

3. La justicia de la emancipación

Esta ética de la emancipación humana no es simplemente una ética de la “vida buena” (vida correcta), es una ética *de la vida*. La ética de la vida buena (el buen vivir) presupone que la vida sea asegurada, aunque claro está, sin la ética de la vida buena la vida puede llegar a ser una vida banal, insignificante o miserable. Pero la ética de la vida buena, por sí sola, es una decoración de la vida (vivir una vida decorosa) y en este sentido es secundaria.

Marx necesitó de todo su análisis en *El Capital* para ubicar esta ética como una ética necesaria para vivir y no como un simple “juicio de valor” en el sentido de Max Weber. El resultado al final de su análisis de la plusvalía, en el primer tomo del Capital – el único tomo editado por el mismo Marx – es el siguiente:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1973: 424)

Esta cita describe sucintamente lo que en efecto es nuestra percepción del mundo de hoy, y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierdas o derechas, y más allá de las clases sociales. En efecto, la cita hace ver el problema fundamental de la modernidad⁵³ (y no sólo del capitalismo). Se trata de *la irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad dominante produce irracionalidades, incluso monstruos. Cuanto más hemos racionalizado “la producción, la técnica y la combinación del proceso social de producción” y nos hemos hecho más eficientes, tanto más se profundiza esta irracionalidad de la misma acción racional. Se trata de una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy, tal como lo entendemos, no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado.

Más allá de las fraseologías de los valores eternos derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, la cita nos revela lo que son los valores que Marx propicia, sobre todo su concepto de *justicia*. Incluso hoy no tenemos un concepto de justicia

⁵³ Concebimos la modernidad como aquel período histórico en el cual la sociedad es tratada e interpretada a partir del concepto de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin. Es la racionalidad concebida a partir del individuo. Se impone en Europa a partir de los siglos XIV al XVI (aunque tiene antecedentes llamativos desde los inicios de la cultura griega), apareciendo en todos los niveles de la sociedad.

que trascienda este análisis de Marx (y de la injusticia que se deriva del cumplimiento de la ley –ley del valor. Su esencia no es ninguna violación de la ley)⁵⁴.

Ciertamente, este concepto de justicia en la cita previa se nos presenta a partir de un concepto de la injusticia, que se puede derivar fácilmente del texto: injusticia es producir la riqueza *“socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador”*. Trabajador no se refiere aquí únicamente a “la clase trabajadora”, sino al ser humano en cuanto trabajador, sujeto productor. No se restringe a la injusticia distributiva, sino al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos, podemos decir que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y por lo tanto, de cada uno.

Efectivamente, luchar hoy por la justicia es luchar por este bien común. Por tanto, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, sino que incluye a toda la vida humana y a sus condiciones de existencia.

La tesis es esta: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando al mismo tiempo las fuentes de la producción de esta riqueza. No debemos tomar esta tesis en términos históricos demasiado estrechos; ya que, en gran medida, las sociedades del socialismo histórico han tenido un resultado análogo. Teniendo en cuenta esta observación, podemos afirmar que hoy, tras el derrumbe del socialismo histórico, vivimos nuevamente la sociedad capitalista del mercado total como el centro de este proceso de destrucción, por eso es también el centro de nuestra atención y de nuestra crítica.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la especifica en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un *criterio de discernimiento* que se refiere a la sociedad entera. Es un criterio que rige sobre la economía también, incluso si se

⁵⁴ La justicia, según el Estado de Derecho, es: “lo que no está prohibido es lícito”, o incluso: “lo que es obligación según la ley, es lo justo”. Desde esta perspectiva, un crimen que se comete cumpliendo la ley (la pena capital, el pago obligado de una deuda impagable, la explotación del otro, la destrucción de la naturaleza) es lícito. Se requiere, por tanto, una crítica de la ley: el cumplimiento de la ley no justifica, y se transforma en injusticia siempre que el otro (ser humano, naturaleza) es arruinado, despreciado, excluido, matado o dejado morir, por el cumplimiento de la ley. El reconocimiento del otro como sujeto corporal antecede cualquier justicia por el cumplimiento de la ley. El sujeto es soberano frente a la ley y demanda un criterio de discernimiento para que la ley sea justa. Hoy se trata, en especial, de la crítica a la llamada ley del mercado, como ley de la competencia con su exigencia de la maximización de la ganancia.

entiende la economía como es usualmente asumida en el pensamiento burgués, es decir, el ámbito de la asignación de recursos escasos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen un circuito: el *circuito natural de la vida humana*. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración de este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originarias de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

Eso es la justicia. No puede ser asegurada sin afirmar a la vez la ética de la emancipación como ésta es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay sobrevivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada en este imperativo categórico. La ética de emancipación (y de la humanización) resulta ser una *ética necesaria*. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo y, el juicio ético de la emancipación humana, se unen en un solo juicio: la sobrevivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, sino que está intrínsecamente vinculada con la vigencia de una ética de la emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de la liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres, o más ampliamente, opción por las víctimas, las víctimas del sistema y de los poderes que lo sostienen.

4. **El sujeto y el bien común**

Esta ética de la justicia expresa un bien común. El bien común no es el “interés general”, del cual habla la tradición del liberalismo económico. Este interés general es una ideología del poder. En términos retóricos, la modernidad se constituye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, pero no saca la conclusión del pensamiento crítico:

echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Hace la conclusión contraria, resultado de una mala dialéctica: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, tiene que someterse incondicionalmente a los dictados del mercado. El agente de los neoclásicos (consumidor) no es soberano, es prisionero.

Este es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia a un supuesto equilibrio general. Esta tendencia, si existe, sólo se da en determinados mercados parciales, pero no para el conjunto de los mercados: el equilibrio general de los neoclásicos es una superchería. Su absolutización hacia una mano invisible es la ideologización y a la vez la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, que se hace pasar como servidor del ser humano y que sostiene tener la capacidad mágica de asegurar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Por intermedio de este tipo de mala dialéctica se constituyen en la modernidad todas las autoridades y los poderes, cuando se absolutizan y divinizan. El mismo tipo de argumentación la encontramos en la actualidad, cuando el Vaticano condena a Jon Sobrino, y cuyo resultado es la misma absolutización del poder eclesiástico en la iglesia católica. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aunque sea democráticamente elegido. El mismo tipo de argumentación aparece en todas las tendencias modernas hacia el totalitarismo, apareciendo también en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado supuesto es siempre el mismo: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, a todos nos va mejor, si nos sometemos incondicionalmente al poder respectivo (mercado, Estado, partido, iglesia, etc.).

El bien común, en el cual desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos, en el sentido de una vida humana concreta que presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática de los mismos en función de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma el mercado (y el capital) en ser supremo frente al ser humano y, por tanto, en un fetiche (un Dios falso).

Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto. No se deduce de una naturaleza humana previamente establecida, como en el pensamiento aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el ser humano sea "humillado,

sojuzgado, abandonado y despreciable". Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*gloria dei, vivens homo*).

Como el bien común es un bien de todos a partir de la emancipación del ser humano concreto, todos se emancipan, no solamente los humillados, sojuzgados, abandonados y despreciables. Las emancipaciones desembocan en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Y a la inversa: asesinato es suicidio.

Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Pero cambiando, vive mejor, aunque en términos de un cálculo de poder, pierde. Cuando el esclavo se emancipa, tiene que cambiar el amo, pero vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el rico empresario llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Y así acontece con todas las emancipaciones. Pero eso demuestra que entre el vivir mejor y el tener más hay un conflicto tanto en la sociedad como en el interior de cada persona. Aunque todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clases, no se reducen a esta.

La emancipación no defiende solamente intereses de grupos o de clases, defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no se puede renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado. El bien común es un interés de grupo que es a la vez el interés común, es decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos. Por eso es emancipación. El grupo que se restringe a su interés de grupo, para maximizarlo, desvirtúa también su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que también es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas de un poder calculado y una vida mejor para todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y en lo político. Este conflicto es el lugar en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo. Es un conflicto entre dos utilidades: la utilidad del cálculo egocéntrico utilitario y la utilidad del bien común, que no es calculable en términos cuantitativos, aunque use cálculos también. Pero estos cálculos son medios y no determinan los fines. Que el cálculo de la utilidad determine las metas (individuales, grupales o incluso, de toda la humanidad) es precisamente la razón del colapso que nos amenaza.

5. La primera crítica de la economía política

Una reconstitución del pensamiento crítico incluye necesariamente una reconstitución de la crítica de la economía política (y también una crítica del derecho, de la legalidad y de su relación con la legitimidad). Por eso, debemos hacer explícito el punto de vista y la tradición desde la cual hacemos “crítica de la economía política”⁵⁵.

Para acometer esta nueva crítica de la economía política, nos inscribimos en la tradición instaurada por la *primera crítica de la economía política*, esto es, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo: Petty, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus, Mill; entre los autores más importantes de la llamada escuela clásica⁵⁶.

Esta crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una *crítica de evaluación*, no una crítica que pretenda desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad (la economía clásica es “ciencia burguesa”, al decir de Marx). Esto la diferencia de la crítica de Popper y de Hayek, especialmente hacia Marx (Marx como “error puro”).

Marx se refiere a la economía política clásica en un sentido similar a aquella famosa expresión que usara para referirse a la filosofía de Hegel: “está de cabeza, hay que ponerla de pie”. Veamos este punto con detalle.

Para Marx, el punto de vista de esta crítica es, *la reproducción de la vida humana real y concreta*, en cuanto criterio para juzgar cualquier estructura social (y cualquier ética). Dicho de otra forma, la satisfacción de las necesidades humanas básicas a partir de la integración del ser humano concreto en lo que él llama, el *metabolismo social*, esto es, el proceso de trabajo en general (metabolismo entre el ser humano y la naturaleza exterior). Y esta satisfacción de las necesidades básicas se logra transformando la naturaleza mediante el trabajo, para producir los *valores de*

⁵⁵ Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de superación del capitalismo. Hemos citado previamente lo que Marx llama el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Sin embargo, estas exigencias solamente llegan a tener un significado concreto (en el método del materialismo histórico), si las analizamos en el marco de una crítica de la economía política. De lo contrario, pueden significar cualquier cosa, incluso un simple moralismo.

⁵⁶ “... yo entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar, que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantear y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engréidas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles” (Marx, 1973, T. I: 45). Pero también: “Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas” (Marx, 1973, T. III: 768).

uso necesarios para la reproducción y el desarrollo de la vida⁵⁷. Lo que Marx llama metabolismo social, o metabolismo socio-natural, nosotros también lo denominamos, *circuito natural de la vida humana*; que es parte de un circuito natural de toda la vida en el planeta, que a su vez es parte de un circuito natural (cósmico) de toda la materia en el universo.

Pero, en resumidas cuentas, el punto de partida es la vida humana real. Respetar este circuito es garantizar la reproducción de la vida humana y la reproducción de la naturaleza. Violentar, desdeñar o socavar este circuito (productivo, reproductivo y meta-productivo) es socavar y destruir la vida humana y la naturaleza. Por eso, el criterio de racionalidad que opera en la reproducción de este circuito es un criterio de vida/muerte y no un simple criterio de medio-fin.

Concentrémonos ahora en los *valores de uso*. Estos son el resultado del proceso de trabajo directo (metabolismo ser humano – naturaleza), y pueden verse desde dos perspectivas:

- a) Como soporte material del valor de cambio (valor de uso *de la mercancía*),
- b) Como condición material de la vida humana.

El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (gustos), no en las necesidades (aunque del todo no puede ignorarlas, so pena de precipitar el derrumbe del sistema socioeconómico y, por tanto, el suicidio colectivo).

La primera crítica de la economía política ya asume como su punto focal el ámbito de las necesidades (decisiones vida/muerte), y es éste también el punto de vista desde el cual se ha de hacer la crítica a toda la teoría económica neoclásica y a sus resultados. Este ámbito de las necesidades se basa a su vez en el circuito natural de la vida humana y, por tanto, es ámbito de la producción y reproducción (también del consumo) de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida.

⁵⁷ Es claro que la satisfacción de las necesidades básicas (alimentación, salud, vivienda, educación, descanso, etc.) no agota el ámbito de las necesidades humanas. En un sentido antropológico, las necesidades humanas trascienden aquellas que puedan satisfacerse mediante la creación de valores de uso, transformando la naturaleza externa mediante el trabajo (trabajo productivo en sentido estricto). Esto nos lleva a otros espacios de la actividad (vida) humana necesarios para la preservación de las “fuentes originales de toda riqueza”, como serían el trabajo reproductivo (para la conservación y desarrollo de la infraestructura productiva y ecológica, por ejemplo), el trabajo meta-productivo (conservación, cuidado). Así también, a la consideración no sólo de los valores de uso, sino también, a los valores ecológicos (valor de la capa de ozono, por ejemplo) y a los valores de no-uso relacionados (gozo, respeto, admiración).

Aunque no explícitamente, la economía clásica que Marx critica también parte de este ámbito de reproducción de la vida, pero tiene un límite infranqueable: no lo acepta como *criterio de racionalidad*, y la reduce en gran medida a la reproducción de los “factores de la producción” (fuerza de trabajo y “aparato productivo”). Para Marx, en cambio, la reproducción de la vida es el criterio de racionalidad, y es también es *criterio ético*. Lo racional y lo ético no están disociados, es la *racionalidad reproductiva*.

No obstante, aunque de una forma incoherente, contradictoria y a veces cínica; economistas como Adam Smith y Max Weber de hecho tienen que incorporar en sus análisis esta racionalidad de las condiciones de posibilidad de la vida, pues ninguna economía real podría subsistir (no al menos por mucho tiempo), si no respeta al menos en cierto grado esta racionalidad reproductiva, aunque no sea éste su criterio de racionalidad (en el capitalismo, tal criterio es la ganancia, la máxima tasa de crecimiento o la “competitividad”). Esto es claro en el caso de la teoría clásica del salario, la cual está basada en la necesaria subsistencia de los obreros, entendiendo esta subsistencia o reproducción independientemente de la escasez relativa en el mercado, condición completamente ignorada en la teoría neoclásica del equilibrio general. Es sobre esta base (el salario de subsistencia) que Malthus construye la teoría de la población y su reproducción. Y al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua la maquinaria que se desgasta tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida (en valor y también, *in natura*). Es este el “enfoque reproductivo” de los economistas clásicos (y en esencia, también, el de los neo-ricardianos o sraffianos).

Surge así un nuevo concepto de la eficiencia económica: es eficiente aquella economía o aquel proceso productivo que logra integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en el circuito natural de la vida. Este es el punto de vista crítico, la *eficiencia reproductiva*. La eficiencia fragmentaria, abstracta o formal se circunscribe al ámbito reducido de la racionalidad medio-fin. En cambio, la eficiencia reproductiva, si bien toma en cuenta el aspecto formal de las decisiones y las acciones económicas, las inscribe en un ámbito más amplio, el de la *racionalidad reproductiva*, el cual se ocupa de las condiciones de existencia y sostenibilidad de la vida humana.

Pero veamos específicamente, cómo introduce Adam Smith el criterio de la reproducción:

En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios. [...] Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo (Smith, 1986: 124).

Es un texto impactante, y hasta brutal, pero tiene la ventaja de reconocer que existe un circuito natural de la vida humana, aunque no se lo acepte como criterio de racionalidad. Todo lo contrario, es el mercado el que actúa aquí como criterio de racionalidad y éste se impone sobre el circuito natural de la vida humana, determinando quienes viven y quienes no. La prosperidad (“el estado de propagación”) se basa en el *sacrificio de los sobrantes* (mecanismo de regulación de la escasez de hombres), siempre que esto sea necesario. Es un texto cínico, pero no hipócrita.

En este pasaje del liberalismo clásico, el *laissez faire, laissez passer* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*.

Dejar morir por enfermedades curables, dejar morir en la miseria o la exclusión; morir sepultado en una mina de carbón, morir congelado en la acera de un barrio pobre de cualquier ciudad septentrional, etc.; quizás no es matar directa y premeditadamente. La ley no permite matar, pero permite dejar morir y llevar a las personas (y a la naturaleza) a situaciones en las cuales, aunque lenta o accidentalmente, están condenadas a morir.

Para Adam Smith es el sacrificio necesario de los sobrantes. Para la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial (globalización), son las “víctimas de la libertad”, porque la ley instrumentalizada por la maximización de la ganancia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

Marx cambia radicalmente este punto de vista, y lo hace en dos sentidos claramente explícitos.

En primer lugar, sustituye la reproducción “de los factores” por la reproducción del *ser humano* y, por tanto y necesariamente, de la *naturaleza* proveedora de los valores de uso (“las dos fuentes originarias de toda riqueza”).

Y en segundo lugar, el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida, sino al contrario, la *reproducción de la vida real* es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada.

Como corolario, la reproducción material de la vida humana aparece como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción de “los factores” una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. Y estos son los nuevos puntos de partida que permiten a Marx “poner de pie lo que antes estaba de cabeza”.

6. **La teoría económica neoclásica: asignación de recursos y mano invisible**

La teoría neoclásica dio un giro radical en esta discusión, al abandonar el ámbito de la reproducción de la vida y concentrarse casi exclusivamente en lo que llama, la asignación (óptima) de los recursos escasos, o ámbito de administración de la escasez. Lo económico es visto –según esta teoría– como el campo de las decisiones sobre medios escasos en función de fines alternativos (y dados), y en el cual ya no tiene sentido la afirmación de algo como una *última instancia económica*⁵⁸, tan importante en la economía política clásica, y también en Marx.

La cita de Smith que antes transcribimos tiene una virtud: aunque de manera invertida, nos permite ver el problema, esto es, las condiciones de reproducción de la vida y sus criterios de racionalidad. El Gurú del neoliberalismo del siglo XX, F. Hayek, lo presenta todavía de una manera muy similar a Adam Smith.

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato. (Hayek, 1981).

⁵⁸ Nuestra interpretación de este concepto es, sin embargo, distinta del concepto marxista tradicional, que expresa la última instancia económica a partir de la dinámica de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción (reducidas al sistema de propiedad), el Estado y el sistema ideológico. Entendemos “última instancia económica” a partir de la primacía, en las sociedades modernas (capitalistas, socialistas) de la eficiencia abstracta sobre todos los planos de la sociedad, funcionalizándola hacia el crecimiento económico. Esta especificidad es propia de la economía, pero aparece en todos los planos de la sociedad (educación, cultura, etc.) como orientación en última instancia de sus propias actuaciones. Desde luego, esta funcionalización no está exenta de contradicciones, de las cuales la existente entre crecimiento y ecología es solo la más reciente y amenazante.

En nombre de la “sociedad libre” (el capitalismo) y de la ética del mercado (“la propiedad privada y el contrato”), Hayek sugiere como criterio de racionalidad, esto que él llama, el “cálculo de vidas”, que en realidad es un cálculo de muertes. Pero este supuesto cálculo no tiene en realidad nada de cálculo, porque para un cálculo de este tipo no existe ninguna medida cuantitativa que lo pueda sustentar. Tiene un solo resultado: las víctimas fatales no importan, son sacrificables.

Ambas citas, la de Smith y la de Hayek, tienen sin embargo una ventaja: dejan ver claramente el punto de vista desde el cual se entiende la racionalidad de la ley (y la ética) del mercado. Pero cuando L. Robbins (1932) define que el objeto de la teoría económica es “la explicación de la asignación de recursos escasos susceptibles de usos alternativos”, borra toda alusión (invertida o no), al reconocimiento del circuito natural de la vida humana (además de instaurar definitivamente el enfoque lineal de la racionalidad medio-fin). Más aun, para la teoría del equilibrio general (la representación más avanzada y difundida del pensamiento económico dominante), el problema último consistiría en

...asignar esos recursos dados a sus mejores utilizaciones, para así poder satisfacer el mayor número de necesidades [en realidad, preferencias], compatible con esos recursos dados (Ahijado, 1985:14).

El resultado: una economía de libre mercado, en condiciones de competencia perfecta, produce tal optimalidad en el bienestar social (teorema de la mano invisible, que parte de otra famosa cita de Adam Smith)⁵⁹.

Marx visualizó este escenario idílico de manera magistral cuando escribió en *El capital*:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a mas ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades

⁵⁹ “Los problemas centrales de la TEG [teoría del equilibrio general] son: «1) la explicación de los precios resultantes de la interacción de los agentes de una economía con propiedad privada a través de los mercados, y 2) la explicación del papel de los precios en un estado óptimo de la economía» (Debreu, 1959, pág. ix). [...] Con otras palabras, se trata de hallar los precios de mercado que hagan compatibles las decisiones de los agentes económicos individuales, consumidores y empresas, cada uno de los cuales buscando su máximo beneficio”. (Ahijado, 1985: 15).

cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisapiente, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general. (Marx, 1976: 128-129)⁶⁰.

En el espejo de las relaciones jurídicas vemos la forma mercancía tal cual, esto es, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen las formas imaginarias (fantasmagóricas) de la producción mercantil. El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo social. Lo social pasa a las mercancías bajo la forma de intercambiabilidad. El mundo está ahora al revés.

7. Conclusión: El punto de partida de la segunda crítica de la economía política (la crítica de la teoría económica neoclásica): el ser humano corporal como sujeto viviente y sus necesidades.

La crítica académica usual a la teoría neoclásica parte del pasaje más citado de toda La Riqueza de las Naciones de Adam Smith: el así llamado “teorema de la mano invisible”:

Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia, pero en este y en muchos otros casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención (Smith, 1983: 191).

⁶⁰ Lo que Marx no menciona todavía es la construcción formalizada de estas relaciones mercantiles en la llamada teoría del equilibrio general (en mercados de competencia perfecta), que recién inicia con la obra de Léon Walras (1834-1910).

Las condiciones formales (ni hablemos de las condiciones reales) para la demostración de este teorema son de tal extravagancia, que ha conducido la teoría del equilibrio general a un callejón sin salida como lo demuestran artículos recientes de economistas de la propia corriente neoclásica (Ackerman 2002).

Esta crítica es correcta, pero es insuficiente. Hay que partir de la otra cita de Smith, su tesis de la armonía sacrificial e invertir la referencia a la reproducción del ser humano.

La teoría económica neoclásica oculta y pretende suprimir la realidad de la dominación/explotación/extracción de trabajo excedente, al concentrarse en el ámbito de la escasez y de las preferencias, postulando como extraeconómico todo el conjunto de decisiones que gira en torno a las necesidades corporales y a la relación vida/muerte. En nombre de la competencia perfecta y el *homo oeconomicus* calculador y maximizador, las necesidades corporales del ser humano concreto son consideradas distorsiones por eliminar; y el sometimiento a la ley del valor (ley del mercado), la verdadera libertad.

Tenemos la ley del mercado como ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza son denunciados como distorsiones del mercado y, consecuentemente, reprimidos. Se trata, en la realidad, de algo muy diferente: la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona la vida humana y la de la naturaleza entera, en un grado tal que esta propia vida está hoy amenazada. Y este criterio obliga a una *intervención sistemática del mercado*, para supeditarla a la vida humana.

Entonces, los puntos de partida de la crítica son:

1. La economía neoclásica es una *economía del cálculo*, unilateralmente centrada en la racionalidad instrumental medio-fin y el valor de cambio (crematística). Ahora bien, toda calculabilidad es fragmentaria, por lo que tiende a ignorar e invisibilizar los efectos (intencionales o no intencionales) de lo no calculado y de lo no calculable.
2. Este cálculo se presenta bajo el ropaje de la *escasez* (absoluta) y, correspondientemente, como problemática de la asignación de los recursos escasos. Su utopía (de mala infinitud) es, por tanto, la abundancia y el progreso técnico infinito.

3. Consecuentemente con lo anterior, la *eficiencia* formal (abstracta, fragmentaria), es erigida como el criterio supremo de todos los valores. No es en sí mismo un valor, pero decide sobre la validez de todos los valores (y de los derechos humanos).
4. Con esta inversión, la economía neoclásica transforma y oculta la problemática central de la economía política clásica y, más explícitamente, la de Marx: la reproducción (del ser humano, de la naturaleza, de la vida) como última instancia de lo económico.
5. Como resultado, el pensamiento neoclásico es un pensamiento anti-corporal, reconoce preferencias, pero no necesidades. En este sentido, continúa con una tradición platónica, escolástica y cartesiana.
6. Es también, desde luego, una ideología apologética del capitalismo (la crítica usual de los marxistas y srafiianos): el teorema de la mano invisible, la teoría del equilibrio general.
7. La crítica de la crítica de la economía neoclásica tiene entonces que partir de la *negación de lo humano*, tal como ocurre en este pensamiento y en la realidad; negación que aparece como “ausencia presente”.
8. Sólo entonces, la reproducción de la vida humana, la satisfacción de las necesidades, el valor de uso y el valor de no-uso, la racionalidad reproductiva, el equilibrio del circuito natural de la vida, el modo existencial de ser (y no de tener), se convierten en el punto de partida para otra economía.

Este es el punto de vista de la crítica, a partir de la cual surge un marco categorial propio, al que hemos denominado, *una economía orientada hacia la reproducción de la vida humana* (naturaleza incluida), o resumidamente, *una economía para la vida*.

Esta crítica de la economía política la entendemos como la base de todo pensamiento crítico, sea filosófico, teológico, político, jurídico, económico, psicológico. El mundo, y no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. La crítica de la economía política desemboca en esta exigencia.’

Bibliografía:

- Ackerman, F. (2002), *Still dead after all these years: interpreting the failure of general equilibrium theory*, *Journal of Economic Methodology* 9:2, 119-139.
- Ahijado, M. (1985), *Economía de mercado y equilibrio general*, Madrid, Pirámide.
- Fromm, E. (ed) (1964), *Marx y su concepto del hombre*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hayek, Friedrich Von. "Entrevista en El Mercurio", Santiago de Chile, 19-04-1981.
- Hinkelammert, F. y Mora, H., (2008), *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Cártago, Editorial Tecnológica.
- Luri Medrano, G (2001), *Prometeo. Biografías de un mito*, Madrid, Trotta.
- Marx, K., (1976) "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.
- _____, (1973), *El Capital. Crítica de la economía política*, tres tomos, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F., (1976), "Manifiesto del Partido Comunista", en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso.
- _____, (1958), *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos.
- Robbins, L. (1932) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London, Macmillan.
- Smith, A. (1986) *La Riqueza de las Naciones*, tres tomos, San José, Universidad Autónoma de Centroamérica.

MARX: CIENCIA, RAZÓN Y CRÍTICA EN *EL CAPITAL (TOMO I)*

Mario Rojas Hernández

Introducción

Para abordar la temática de este trabajo, es necesario partir primero de lo que Marx mismo sostiene en el prólogo y el epílogo mencionados sobre su investigación y la meta de la misma (I). Con base en esto planteo las preguntas clave, que trataré de responder, y que se refieren a las cuestiones fundamentales sobre la concepción de ciencia, de razón y de crítica que Marx presupone, ejerce, lleva a cabo y tiene como meta, así como, de modo más concreto, al tipo de investigación que lleva a cabo, el método y la meta de la misma, su diferencia con respecto a la economía vulgar, y las críticas que hace a la Economía política clásica y al sistema económico como tal (II-III); todo lo cual conduce a comprender su crítica estricta y radical al modo de producción capitalista como una crítica ética en sentido científico-filosófico fundamental (IV). La respuesta a las preguntas planteadas exige analizar pasajes fundamentales en el cuerpo mismo del tomo mencionado (y de otro de ellos), así como de otros diversos pasajes muy importantes en otros de sus trabajos, y por supuesto, tener como base el estudio mismo de lo que defenderé (en IV) como el núcleo de su trabajo en el tomo I. Voy a defender la tesis de que Marx sí hace ciencia, pero no ciencia empírica, ni positivista, sino en sentido filosófico, de acuerdo con la tradición de reflexión teórico-filosófica de la que proviene Marx, que él explicita adecuadamente en qué sentido de ciencia concibe su trabajo, y que este concepto de ciencia, de investigación científica, y de reflexión crítica, en absoluto excluye lo ético, sino que es intrínsecamente normativa.

1. Marx y el sentido de su investigación en el prólogo (1867) y el epílogo (1873)

1. Para empezar, en el prólogo a la primera edición Marx sostiene que “es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del

microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y de los otros” (CI, 6).⁶¹ ¿En qué consiste aquí esa facultad de abstraer? Este es uno de los puntos a esclarecer en este artículo. Y en seguida plantea lo principal del asunto: “Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en *minucias y sutilezas*. Se trata en efecto de *minucias y sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica*” (CI, 6). De manera que, por un lado, el punto de partida del análisis crítico de Marx es esta forma celular económica. Creo que es adecuado poner el acento en que va a investigar la “forma de valor de la mercancía”. En este preciso sentido lo plantea al inicio de *El Capital*: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía” (CI, 43). Pero ¿por qué partir de aquí? Este es otro de los puntos a esclarecer en lo que sigue. Por otro lado, Marx precisa que la va a analizar sutil y minuciosamente. ¿Qué tipo de investigación es ésta? En relación con esto Marx explica también en el prólogo que “Los comienzos de la ciencia son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias” (CI, 5). Es claro entonces que él se propone hacer ciencia, y sostiene y reconoce que hay varias, otras, ciencias, diferentes a la que él va a ejercer o realizar. Ahí mismo se refiere a la “investigación científica libre” en el dominio de la economía apolítica (CI, 8), deja claro además que está abierto a “todos los juicios fundados en una crítica científica”, y distingue a ésta de la opinión pública a la que, precisa, nunca ha hecho concesiones (CI, 9). Aquí está otro de los puntos a esclarecer en lo que sigue: ¿a qué concepto de ciencia se remite Marx, qué tipo de investigación lleva a cabo él en *El Capital*?, ¿qué son entonces la investigación y la crítica científicas?

2. Afirmación fundamental de Marx es que en su obra va a investigar “el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes” (CI, 6); puntualiza específicamente que el objetivo de su obra es “*sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*”. Aquí

⁶¹ Como el tomo I de *El Capital* es la obra más continuamente citada en este texto, y para facilitar las referencias al mismo, lo cito de esta manera.

sostiene además que concibe como “*proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*” (CI, 8), y habla de “los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista”, lo cual formula ahí en seguida de otra manera: “Se trata de *estas leyes mismas*, de esas *tendencias* que operan y se imponen con férrea necesidad” (CI, 7). ¿De qué leyes habla?, ¿cuál es la ley económica a la que se refiere?, ¿es una ley natural en el sentido en que se habla en física de “leyes naturales”? Estas formulaciones de Marx han dado pie a interpretar su investigación, análisis, teoría, propuesta, en el sentido de una investigación científica al modo de las ciencias naturales, y hasta al modo cientificista positivista. ¿Es adecuado interpretarlo así? Para nada, y veremos abajo por qué no. Aquí está otro de los puntos a esclarecer.

Ahora bien, Marx entiende por economía política clásica “toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno a la conexión aparente” (CI, 99, n. 32). El acento lo pone en la “conexión interna” de esas relaciones de producción burguesas. ¿En qué consiste ésta?, ¿cómo se la descubre, explica, demuestra? Ya muy avanzado el tomo III de *El capital* Marx presenta esta reflexión en el mismo sentido: “Si (...) el análisis de las *conexiones internas reales* del proceso capitalista de producción es una cuestión sumamente intrincada y un trabajo muy minucioso; *si es una tarea de la ciencia* reducir el movimiento visible y solamente aparente al movimiento real interno, va de suyo que en las mentes de los agentes de la producción y de la circulación capitalista deben formarse ideas acerca de las leyes de la producción y de la circulación capitalista que diverjan por completo de esas leyes, y que son sólo una expresión consciente del movimiento aparente. Las ideas de un comerciante, de un especulador bursátil, de un banquero son, necesariamente, erróneas por completo” (CIII, 400; cursivas mías M.R.H.). Marx distingue aquí claramente entre la conexión interna y el movimiento real interno, y las meras apariencias (del proceso capitalista de producción), apariencias que son las que forman el contenido de las creencias de los agentes de la producción y circulación capitalista; éstos sólo ven y expresan esas apariencias.

3. En el epílogo (1873) Marx informa que en la segunda edición de *El capital* ha “efectuado con mayor *rigor científico* la derivación del valor *mediante el análisis* de las

ecuaciones en las que se expresa todo valor de cambio” y que ha destacado “de manera expresa *el nexos* (...) entre la sustancia del valor y la determinación de la magnitud de éste por el tiempo de trabajo socialmente necesario” (CI, 11; cursivas mías, M.R.H.). De nuevo se refiere al carácter científico de su investigación. Ahora bien, lo más importante en este contexto es que “el *modo de exposición* debe distinguirse, en lo formal, del *modo de investigación*. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexos interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra *y se llega a reflejar idealmente* la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística” (CI, 19; cursivas mías, M.R.H.). Puntualiza además que para él “lo ideal, no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (CI, 20). De nuevo, ¿qué tipo de investigación es ésta?, ¿en qué consiste la ciencia, lo científico en Marx?, ¿qué sentido de ciencia y científico adjudica a su propia investigación?, ¿cómo lleva a cabo esto Marx en *El Capital*? Como ya dije antes, y remarco ahora, se trata de esclarecer este asunto.

2. **Marx y el análisis y la crítica científico-filosóficos de la economía política**

1. En relación con la investigación que Marx lleva a cabo efectivamente quiero argumentar lo siguiente. Marx tiene como objetivo el análisis y la crítica de todo el sistema de las categorías económicas de la sociedad burguesa, o sea, del sistema económico capitalista. Ahora bien, defiende que Marx lleva a cabo un análisis crítico tanto de las teorías económicas principales (Smith, Ricardo) que se han ocupado de analizar, comprender, y justificar, este modo de producción, como de la estructura, funcionamiento, dinámica (carácter sistémico conducente a crisis), origen y desarrollo históricos, y resultados del sistema económico como tal. No es la de él una reflexión crítica sólo sobre las teorías económicas que se han elaborado sobre este modo de producción. Estoy de acuerdo con Heinrich, quien sostiene que en Marx se trata de una crítica de los presupuestos categoriales de toda una ciencia (la Economía política), que “la crítica pretende disolver el *campo teórico* (es decir, las ideas que se consideran evidentes de por sí y las representaciones que se producen espontáneamente) al que las categorías de la economía política deben su aparente plausibilidad; el ‘absurdo’ de la economía política tiene que ponerse de manifiesto”;

en Marx no se trata sólo de la crítica de la ciencia y la conciencia burguesas, sino de las relaciones sociales burguesas (Heinrich, 2008: 51, 52).

La investigación de Marx se dirige así a analizar, escudriñar, desentrañar, poner de manifiesto, la *conexión interna y el movimiento real interno* del proceso capitalista de producción. Dicho de otra manera: Marx quiere poner en concepto lo que el modo de producción capitalista es como tal, demostrar lo que éste en verdad es, derribando con ello las meras apariencias, es decir, las *representaciones superficiales y falsas* que los teóricos economistas, los agentes capitalistas y la conciencia común y corriente se hacen (nos hacemos) sobre él. Marx se enfrenta teóricamente a la realidad económica existente en su época, en específico –como él mismo puntualiza– en la Inglaterra de su tiempo, como el país representativo del modo de producción capitalista (sistema económico capitalista). Lo que hace es, en primer lugar, analizar esta realidad socio-económica, profundizar teóricamente en ella; apunta así al conocimiento de lo que ella en verdad es (su estructura, funcionamiento efectivo, dinámica, resultados), para sacar a la luz –teórico, conceptualmente– lo que la hace y constituye como capitalista. Ahora bien, llevar a cabo esto Marx lo concibe como “ciencia”. (Véase de nuevo la cita que hice arriba del tomo III de *El Capital*). Y llevarla a cabo de esta manera es, se puede sostener, algo estrictamente racional.

Ahora bien, lo anterior de ninguna manera quiere decir que Marx se limita –consciente o inconscientemente– a describir lo que –supuestamente de modo meramente empírico– está observando, o a describir una realidad (socio-económica y socio-política) empírica como tal. Esto tampoco significa en absoluto que Marx se limite a describir de un modo por completo descomprometido, cómo es esa realidad. Trata más bien de poner de manifiesto, más allá de lo meramente fenoménico, de las apariencias, lo que está detrás o debajo –expresado metafóricamente– de todo ello, esto es –ya sin metáfora–, los elementos constitutivos de este sistema económico y la conexión interna entre ellos que hacen entonces que este sistema económico sea como es, que funcione como funciona y tenga los resultados que tiene. Es justo en este sentido que se trata de la investigación de las leyes que rigen este modo de producción capitalista, del entramado de las relaciones sociales que lo constituyen. No se trata de descubrir ciertas leyes naturales –a pesar de ciertas expresiones de Marx– que nos expliquen cómo funciona este sistema económico.

¿Cuáles son entonces esos elementos fundamentales que Marx pone de manifiesto? Se trata primera y fundamentalmente de todo el entramado de conceptos y distinciones analíticas que reconstruye, formula y reformula, propiamente, que *desarrolla conceptualmente*: mercancía, valor de uso y valor de cambio, valor, trabajo concreto y trabajo abstracto, tiempo de trabajo socialmente necesario y tiempo de trabajo necesario, fuerza de trabajo, trabajo, dinero, plus-tiempo de trabajo y plus-trabajo, plusvalor, ganancia, tasa de plusvalor, capital constante y capital variable, plusvalor relativo y plusvalor absoluto, capital, tasa de ganancia. Y el desarrollo de todos ellos, a partir del análisis de la mercancía –sostengo–, es lo que Marx entiende por y formula como *exponer* –teóricamente, de modo adecuado– “el movimiento real interno”. El análisis de la mercancía lo lleva a todo eso. Marx está, de esta manera, conceptualizando lo que este sistema del capital en verdad es como tal. Considero que se trata de esto cuando Marx habla de la “facultad de abstraer”: propiamente está poniendo en conceptos –o sea, de modo estrictamente racional– esa realidad económica. Poner en conceptos es lo racional fundamental; es comprender en verdad qué y cómo es eso que se está analizando; lo conocemos cuando llegamos a su concepto (Hegel a la vista). Y de nuevo, esta investigación y su resultado es lo que Marx entiende por “científico”, lo que concibe como “ciencia”. Marx no es positivista. Con lo anterior se trata, en primer lugar –como apunté ya arriba –, de lo que va la investigación de Marx, sobre lo cual falta aún otro asunto decisivo, que abordo, en segundo lugar, en el apartado IV, y que, como haré ver, también es constitutivo de la *ciencia filosófica* de Marx.

2. Con lo argumentado en el último párrafo del punto anterior, no quiero decir que la investigación de Marx consista sólo o se reduzca al desarrollo de las categorías enlistadas, pero sí defiendo que con ellas Marx pone de manifiesto, por un lado, justo lo más constitutivo de la conexión interna del modo de producción capitalista, en verdad, el núcleo del mismo. Por otro lado, que ahí está implicada ya la *crítica* fundamental de Marx al modo de producción capitalista. El asunto es que al poner de manifiesto la “conexión interna” Marx saca a la luz el carácter explotador de este sistema económico; con ese desarrollo teórico conceptual Marx desentraña la explotación capitalista del trabajo (como veremos más en detalle en el apartado IV abajo) (Rojas, 2020: Parte III).

Defiendo entonces que lo que Marx lleva a cabo de modo fundamental en el tomo I de *El Capital*, en referencia a lo que aquí defiendo como su principal aporte (poner de manifiesto la explotación capitalista), es un desarrollo conceptual dialéctico; esto principal y decisivamente en el capítulo I –dejando fuera aquí por ahora los capítulos II y III– y en los capítulos IV al VII y el IX. Es decir, desde el inicio del análisis de la mercancía y hasta llegar a la determinación de la tasa de plusvalor (capítulo VII). Por eso puse el énfasis en las categorías que enlisté. Por otro lado, que sólo a partir de ahí, con esta base, desarrolla –y puede desarrollar– todo lo demás concerniente a lo que es, cómo funciona, y a dónde conduce o puede conducir, este modo de producción; sólo con base en lo sacado a la luz teórica, conceptualmente hasta aquí, puede desarrollar y desarrolla todos los demás elementos fundamentales de la conexión interna (caps. IX, X, XIV, XXII, XXIII del tomo I, y luego en los tomos II y III); y ello representa a su vez la base para sus análisis y desarrollos sociológico-históricos, histórico-económicos e históricos (así, caps. VIII, XI, XIII, XXIV) (en donde Marx recurre o aporta también otros tipos de análisis y explicación). Pero todo esto se aclara más con lo que aún falta por analizar y explicitar. Veamos.

3. Con respecto a lo que Marx plantea en el epílogo de 1873 en referencia a su distinción entre el proceso de investigación y la forma de exposición, considero que es por completo correcto lo que sostiene, eso es lo que él efectivamente hace. Es decir, de nuevo, primero investiga, escudriña, analiza, rastrea, el nexo interno del fenómeno u objeto de su investigación: el modo de producción capitalista. Marx analiza este objeto con la meta de descubrir la conexión interna que lo estructura y sostiene, que hace que funcione como funciona y que tenga los resultados que tiene. Así, lo analiza al desmembrar los diferentes momentos y elementos que lo constituyen. Ahora bien, al analizarlos de esta manera Marx va poniendo de manifiesto por un lado, en qué consiste tal y tal elemento o momento, y por otro lado, el nexo intrínseco entre ellos, lo cual lleva a cabo en la forma de ir avanzando en el desarrollo del contenido de cada momento –lo que hay que entender como una estricta argumentación teórica–, al pasar de un concepto a otro, al avanzar desde la distinción entre el valor de uso y valor de cambio a la de trabajo concreto y trabajo abstracto, y así en adelante, todo lo cual representa a fin de cuentas la exposición (adecuada, verdadera) del movimiento real interno de las relaciones de producción e intercambio propias de este modo de producción, de la conexión interna de las relaciones de producción burguesas.

4. Ahora bien, ¿por qué el punto de partida de este desarrollo, o exposición como dice Marx, es la mercancía? Marx lo explica en un escrito breve muy posterior a su obra fundamental: “Desde el principio no parto de ‘conceptos’, tampoco por lo tanto del concepto de ‘valor’, de ahí que no necesite dividirlo de ninguna manera. De donde parto es de la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual, y ésta es ‘la mercancía’. La analizo, y a saber, ante todo en la *forma en que ella aparece (erscheint)*. Aquí encuentro ahora que ella, por un lado, es en su forma natural una cosa de uso, alis un *valor de uso*; por otro lado, es *portadora de valor de cambio*, y bajo este mismo punto de vista, ‘valor de cambio’. Análisis ulteriores de este último me muestran que el valor de cambio sólo es la ‘*forma de aparecer*’, un modo especial de manifestarse el *valor* contenido en la mercancía, y entonces voy al análisis de este último” (Marx, 1880: 368-369, cursivas del original). Y así prosigue con el desarrollo teórico. Lo que aquí argumenta Marx está en concordancia con lo que argumenté arriba: el comienzo del desarrollo teórico (el modo de exposición) con la mercancía en *El Capital* ya presupone toda una investigación, toda una serie de análisis, que Marx había estado llevando a cabo en el sentido de ir desentrañando qué es, cómo está estructurado, cómo funciona y a qué conduce el modo de producción capitalista, a la vez que con base en el estudio y análisis crítico de las teorías de la economía política fundamentales. Recién después de haber llevado a cabo esta investigación puede él iniciar el *desarrollo teórico, con la mercancía*, porque ya sabe, ha llegado a, que ella es la “forma celular económica”, esto es, la base o el elemento que encierra lo fundamental constitutivo que hay que conocer de este modo de producción, lo fundamental constitutivo que hay que exponer, explicitar, desarrollar paso a paso, lo cual quiere decir, de modo racional articulado, conceptual, argumentativo, crítico, y también social e históricamente. Desentrañar todo lo que la mercancía encierra es entonces lo que lleva a cabo Marx en *El Capital*. Así, ella es el núcleo del que partir para exponer adecuadamente la conexión interna real; de qué: del modo de producción capitalista. La enorme pretensión teórica de Marx es que la exposición de este movimiento real interno del modo de producción es *El capital* (claro, no sólo el tomo I).

De manera que iniciar *El Capital* con la mercancía no es comenzar recién con la investigación, es decir, no es que Marx haya elegido arbitrariamente o simplemente comenzar con la mercancía para que ver quien quita y pega y le salía algo interesante.

Este comienzo supone y presupone ya mucho trabajo de análisis, profundización, reflexión crítica, sobre la estructura, el funcionamiento, la dinámica del modo de producción capitalista, así como de las teorías que ya antes lo habían estudiado y defendido. Ese comienzo presupone ya mucho conocimiento de lo que el modo de producción es como tal, sólo con base en el cual puede entonces empezar el más propio desarrollo teórico-conceptual. Marx llevaba trabajando en y estudiando esto ya en sentido serio y estricto, desde hacía 10 años o más hasta la publicación del Tomo I. Se conjugan así en la teoría de Marx el conocimiento y el análisis crítico tanto de la economía política, o sea, las teorías estudiosas del capitalismo, como del sistema económico capitalista como tal.

5. Ya en su libro de 1978 Miranda dedicó un importante “Apéndice epistemológico” a poner de manifiesto en qué consiste la ciencia para Marx. Miranda aborda y analiza ocho aspectos, unos de modo muy breve, otros de modo más amplio. Retomo y resumo aquí sólo los primeros cuatro., aunque sin agotar todos los detalles.⁶² Para empezar, Miranda aclara muy bien, y remite a múltiples pasajes de la obra de Marx, que éste –como ya vimos– sí afirma y defiende que hay ciencia(s), que él hace ciencia, y que ésta se distingue de la ideología. Esto para eliminar “el primitivismo según el cual la ciencia no existe y sólo existen las ideologías” (Miranda, 1978: 273).

El siguiente aspecto son las diversas y muchas ocasiones en que Marx y Engels hablan de ciencia y con respecto a qué hablan de ciencia. Así, hablan de y llaman ciencia a la ciencia de la guerra o la ciencia militar; Marx habla de la crítica científico-militar; llaman ciencia a la filología, a la investigación de la prehistoria, a la historia, a la moral (Miranda, 1978: 275-277); Marx habla de y defiende (en 1865) la dialéctica científica de Hegel (de manera que “según Marx hay por lo menos una filosofía que es científica” (Miranda, 1978: 277)). “En fin, basta que la moral, la exégesis y la historia sean ciencias en el pleno sentido de la palabra, para que Marx y Engels resulten irremediabilmente incompatibles con el positivismo y el empirismo de cualquier jaez” (Miranda, 1978: 276).

⁶² Considero de suma relevancia exponer esto porque Miranda se basa decisivamente en esas partes de la obra de Marx y Engels (que abarcan muchos volúmenes) a la que poco o nada recurren los teóricos y críticos, marxistas y no marxistas, y me incluyo: cartas, artículos de periódico de diferentes épocas, comunicados de la internacional, etc. Miranda aclara al inicio de su libro que se basa en la lectura completa de los 43 volúmenes de la MEW y en el grueso volumen de los *Grundrisse* (Miranda, 1978: 7), y así se lo puede constatar al leer su libro. Miranda documenta con base en todos esos escritos de Marx y Engels todos los aspectos que voy aquí simplemente a retomar de modo resumido.

El tercer aspecto es el explícito rechazo que Marx hizo del positivismo. Sólo algunas citas, resumidas a lo esencial a su vez: En carta a su hija Jenny (10 de junio de 1869) dice Marx: “Dakjyns es también un declarado enemigo de los comunistas o positivistas. Está de acuerdo conmigo en que no hay en ellos nada positivo, excepto su arrogancia”. En carta a Engels (20 de marzo de 1869) dice: “(...) A mí me parece que la filosofía positivista se identifica con ignorancia acerca de todo lo positivo”; y en otra (19 de marzo de 1870) le escribe sobre una sesión del consejo general de la Internacional a la que pretendía afiliarse un grupo de “proletarios positivistas”: “(...) Ya que son trabajadores, puede permitirse que entren como una rama simple. En cambio, no como ‘rama positivista’, pues los principios del comunismo contradicen directamente a los de nuestro estatuto” (cit. en Miranda, 1978: 278).

El cuarto aspecto es lo que Marx sostiene y tiene en contra del empirismo, aspecto que abordo en el apartado siguiente, pues me detendré más en el mismo y no sólo con base en lo que aduce Miranda.

3. Marx contra el empirismo

La tesis que defiendo en este apartado es que los conceptos o categorías económicas fundamentales que Marx desarrolla no son empíricos. Se trata especialmente de los referentes al desarrollo conceptual por el cual Marx, partiendo de la mercancía, llega a poner de manifiesto que hay, y qué es propiamente, el “plusvalor”, de dónde surge éste, cómo surge, quién lo produce, y cuál es su forma de expresión fundamental: como tasa de plusvalor –que es tasa de explotación–, y a lo que conduce, esto es, a la tasa de ganancia, y así a la ganancia capitalista final. Veamos.

1. A diferencia de y en contra de la forma común, vulgar, de representarse el valor, Marx articula sistemáticamente y concreta el carácter *ontológico* del mismo. De entrada, al referirse al “algo común” (o sea, el “valor”) que deben tener dos mercancías para ser comparables o equiparables (como valores de cambio), sostiene que: “Ese algo común no puede ser una propiedad natural –geométrica, física, química o de otra índole– de las mercancías” (CI, 46). Ahora bien, lo decisivo en este contexto es esto: “En completa oposición a la objetividad sensible de las mercancías corpóreas, *en su objetividad de valor no entra ni un átomo de materia natural*. Podemos tomar una mercancía individual y darle giros y vueltas como se quiera, ella es inaprensible como cosa de valor”. Esa objetividad de valor de las mercancías “sólo puede aparecer

en la relación social de una mercancía con otra mercancía” (CI, 58; cursivas mías, M.R.H.). La objetividad de valor de las mercancías sólo se expresa como su relación social, o propiamente, es una relación social. Lo anterior permite comprender cuál es la constitución ontológica del valor: “Ya que el valor de cambio es una determinada manera social de expresar el trabajo empleado en una cosa, no puede él contener más materia natural que por ejemplo el tipo de cambio” (CI, 100). Y al analizar la “forma de equivalente” Marx sostiene que esta forma de una mercancía, i.e. la propiedad que la hace susceptible de ser directamente intercambiada por otras, pareciera poseerla “por naturaleza, tal como su propiedad de ser pesada o de guardar calor” (CI, 71) – pero claro, para nada es así–. Por eso se burla Marx también de las ilusiones del sistema monetario que “no veía que el oro y la plata, en tanto dinero, representan una relación social de producción [o sea, del capitalismo], sino los veía en la forma de objetos naturales con propiedades sociales especiales” (CI, 101; corchetes míos, M.R.H); y también de los economistas que piensan que el valor es una “propiedad de las cosas” o que una “perla o un diamante encierran valor como tal perla o tal diamante. *Hasta el presente, todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio*” (CI, 101-102, cursivas mías M.R.H.). Más adelante sostiene que “Una suma de valor de £2000 es una suma de valor de £2000. No se huele ni se ve, en ese dinero, que sea *plusvalor*” (CI, 714).

El asunto es entonces que Marx pone de manifiesto y sostiene explícitamente – con ironía y todo– que: (i) el *valor* no es nada material, natural, físico, perceptible sensible- o empíricamente. (ii) La *objetividad* de valor, esto es, *lo objetivo* que el valor puede representar ahí en las mercancías es algo puramente social, es decir, sólo aparece en la *relación* entre mercancías. Marx rechaza de esta manera enfáticamente que el valor y el valor de cambio sean algo *inherente* a las cosas, en el peor de los casos, algo dado ahí por sí mismo, natural, físico, material, empírico. El valor no se ve ni se huele ni se toca. Lo mismo se puede sostener entonces del trabajo abstracto, el plusvalor, el dinero, el capital; éstos no son algo físico, empíricamente perceptible (ver empíricamente papelitos y monedas no significa que empíricamente *estamos viendo* el dinero). Las categorías fundamentales del análisis crítico de Marx no son empíricos. Si se quiere hablar aquí de abstracción, es por completo necesario precisar que no se trata de ésta en el sentido de que –como creo muchos ingenuamente creen– se observan primero los fenómenos empíricos ahí enfrente de uno y a partir de esa

mera observación van apareciendo –así como espontáneamente– en la mente del teórico los conceptos. Se trata propiamente de reflexión teórica estricta, de una labor de teorización, de articulación conceptual, de *conceptualización* de la estructura fundamental de este sistema económico.

2. Con lo anterior se vincula el que Marx, en muy diversas ocasiones, establece –como ya vimos– la diferencia entre la conexión interna y las meras apariencias, entre fenómeno y esencia. Esto es núcleo de su método y de lo que concibe como científico (no reducido al método de las ciencias de la naturaleza). Lo cual, tampoco es tan novedoso. Era parte ya de lo que se sabía y desarrollaba en mucho tanto en las ciencias naturales de su tiempo como en la filosofía misma. Lo novedoso es que Marx lo lleva a cabo en el ámbito de la economía política, y de modo crítico frente al sistema del capital. Así, en relación con su principal descubrimiento y a lo que ha puesto en ejercicio para llegar a él, dice Marx: “Para explicar por ende la *naturaleza general de la ganancia* deben partir ustedes del principio de que, en promedio, las mercancías se venden a su verdadero valor y que las ganancias se derivan de la venta de las mercancías a su valor, es decir, en relación al quantum de trabajo objetivado en ellas. Si ustedes no pueden explicar la ganancia bajo este supuesto, no pueden entonces explicarla para nada. Esto parece paradójico, y le parece contradictorio a la observación cotidiana (...) La verdad científica es siempre paradójica desde el punto de vista de la experiencia diaria, que sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas” (Marx, 1865: 129). O sea, mediante mera observación empírica no se puede descubrir todo eso. En carta a Engels (27 de junio de 1867) le describe lo que será el contenido del libro tercero de *El Capital*: “Ahí se mostrará de dónde proviene el modo de representación de los burgueses y de los economistas vulgares, a saber, de que en su cerebro siempre se refleja sólo la *forma de aparición* inmediata de las relaciones, no su *conexión interna*. Por cierto, si esto último fuera el caso, ¿para qué sería entonces necesaria una ciencia en absoluto?” (Marx, 1867: 313). En carta a Kugelmann (11 de julio de 1868) dice: “El economista vulgar no tiene la menor idea de que *no* pueden ser *inmediatamente idénticas* las relaciones de intercambio reales, diarias, y las magnitudes de valor (...) Y entonces cree el vulgar hacer un gran descubrimiento cuando, contra la develación de la conexión interna, alardea de que en la forma de aparecer (*Erscheinung*, también, “manifestación”) las cosas se ven diferentes. En realidad, alardea de que él se queda en la apariencia (*Schein*) y la toma como lo

último. ¿Para qué entonces una ciencia en absoluto?” (Marx, 1868: 553). Tengo que citar aquí también un largo párrafo del libro tercero de *El Capital* para mostrar que Marx es consciente, y quiere que se sea consciente, de las inversiones que ocurren en la consciencia común y corriente (capitalista) que se tiene de la realidad económica. Al estar explicando la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia y su relación –relaciones fundamentales resultado de todo su análisis– argumenta que “El plusvalor y la tasa de plusvalor son, relativamente hablando, lo invisible y lo esencial que hay que investigar, mientras que la tasa de ganancia, y por ende la forma del plusvalor en cuanto ganancia, se revelan en la superficie de los fenómenos (...) Pero en la realidad (es decir, en el mundo de los fenómenos) las cosas aparecen invertidas (...) El plusvalor está dado, pero lo está como el excedente del precio de venta de la mercancía por encima de su precio de costo, con lo cual queda en el misterio de dónde proviene este excedente (...) mientras que el plusvalor y la ganancia son, de hecho, lo mismo y además numéricamente idénticos, la ganancia es no obstante una forma transmutada del plusvalor, una forma en la cual se vela y extingue el origen y el misterio de la existencia de éste. En los hechos, la ganancia es la forma en la cual se manifiesta el plusvalor, y éste último sólo puede ser deducido por análisis a partir de la primera (...) Que el capital engendra este valor nuevo [el plusvalor] durante su movimiento a través del proceso de la producción y del proceso de la circulación, es algo que se halla en la conciencia. Pero el modo como ocurre esto se halla envuelto en misterio y parece provenir de cualidades ocultas, que le son inherentes” (CIII, 49, 54, 55, 56; lo puesto entre corchetes es mío, M.R.H). Marx explica así uno de los núcleos resultado de su investigación: el plusvalor es lo esencial, la ganancia es lo fenoménico. Ha sacado así a la luz lo que está tras las meras apariencias (*Schein*), por ende, lo que en verdad es la ganancia, es decir, que ésta es plusvalor, lo cual no se captaba en primera instancia, con una mera observación o una reflexión superficial, y acrítica, en torno a cómo funciona este modo de producción. “Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (CIII, 1041). No se puede captar empíricamente la conexión interna: “Si los sentidos percibieran la conexión interna y esencial de las cosas, no haría falta una ciencia” (Miranda, 1978: 280). Marx no es positivista. La ciencia *filosófica* de Marx consiste en el desarrollo teórico racional, lógico-conceptual, con la pretensión de demostrar algo fundamental sobre el objeto o realidad que está investigando, tal y como lo lleva a

cabo en *El Capital*. Y no se trata aquí de anacronismo conceptual. Se está aclarando qué hace Marx, aun cuando él no haya usado estos términos.

4. **Marx, la crítica de la explotación capitalista y la ética**

1. Para abordar este punto es necesario plantear dos series de preguntas, que como se verá en lo que sigue, están conectadas intrínsecamente. Por una parte: ¿por qué y para qué hace Marx todo esto?, ¿se trata de un mero interés personal, subjetivo, suyo, una mera curiosidad intelectual para mostrarse justo como muy intelectual? No. El subtítulo de su obra lo dice: Crítica de la economía política. ¿En qué consiste entonces la crítica de Marx a la economía política (como teoría) y al sistema económico capitalista como tal?, ¿qué es lo que propiamente critica Marx?, ¿y qué tipo de crítica lleva a cabo Marx?, ¿por qué su teoría y aporte son “críticos”?, ¿establece Marx claramente las bases (los fundamentos) de su crítica y de qué tipo son esas bases?, más específicamente y en concreto ¿es normativa, ética, su crítica?, ¿en qué sentido es o puede ser su crítica del capital una crítica *ética*?, ¿qué importancia tiene este asunto para la teoría de Marx y para cualquier análisis y teorización que se pretendan *críticos* del actual sistema económico?, a fin de cuentas ¿para qué la crítica?, ¿qué meta persigue Marx con ella? Por otra parte, considero además que Marx tuvo también que haber partido de, y estar orientado por, de una serie de preguntas, o sea, problemas fundamentales, a los que como teórico y ser humano se va a, y se tiene que, enfrentar: ¿de dónde sale el excedente en el proceso de producción capitalista?, ¿cómo se produce, y quién propiamente lo produce?, ¿y qué pasa a fin de cuentas con ese excedente?, ¿por qué está tan mal la situación de la clase trabajadora (en cuanto a ingresos, salud, condiciones de trabajo, educación, posibilidades de desarrollo)?, ¿por qué ha resultado la cosa así que unos pocos poseen mucha riqueza y cada vez son más ricos, y otros son pobres, su nivel de vida es precario y muy precario, no pueden salir de esa situación y no hay condiciones para que salgan de ella dada la estructura económica actual?, ¿es permisible, aceptable, éticamente correcto, todo esto?, ¿es justo todo esto?, ¿por qué y cómo se ha llegado históricamente a esta situación?, ¿es necesario, y posible, transformar esta situación? Estos son problemas que ya habían sido planteados y enfrentados de diversas maneras por diferentes teóricos o líneas teóricas y movimientos sociales y de clase (socialistas utópicos, anarquistas, la Liga

de los justos, Blanqui, Proudhon, el Cartismo, etc. (Hobsbawm, 2015; Stedman Jones, 2018) y seguían siendo planteados y enfrentados en la época de Marx.

2. Quiero argumentar -en un sentido que responde al primer grupo de preguntas- que el análisis de la realidad socioeconómica capitalista que Marx lleva a cabo en el Tomo I de *El Capital* lo conduce a desarrollar conceptualmente (el trabajo de abstracción) el entramado de elementos reales, efectivos, ya expuestos, y a poner de manifiesto su vínculo intrínseco (la conexión interna), que hacen que lo económico funcione como funciona, y esto conduce su desarrollo dialéctico conceptual a poner en concepto a la vez adecuadamente lo que esa conexión interna en el fondo encierra y que ha costado mucho trabajo de reflexión teórica, analítica, sacar a la luz: Marx habla siempre de apropiación de trabajo ajeno no remunerado, y a ésta la califica en ocasiones decisivas en *El Capital* como *robo* (CI, 281, 284, 716; también Marx, 1880: 359-360). Todo el análisis y el desarrollo teórico-conceptual que Marx efectúa lo llevan a descubrir que hay plusvalor, a establecerlo como tal, o sea, a poner de manifiesto en qué consiste, cómo surge, de dónde surge, y qué sucede al final con él: se lo apropian los dueños de los medios de producción. Así, en el párrafo más claro en torno a esto, Marx se refiere “la clase capitalista” y sostiene que “Cuando ésta, con una parte del tributo compra de aquélla fuerza de trabajo adicional, aun cuando se la pague a su precio completo, de manera que se intercambie equivalente por equivalente, este es siempre el viejo procedimiento del conquistador que compra mercancías al vencido con su propio dinero, con el dinero que le ha *robado* (CI, 716; cursivas mías, M.R.H.). Por eso puede decir Marx esto: “Ricardo nunca se interesa por el origen del plusvalor. Lo trata como cosa inherente al modo de producción capitalista (...) En realidad, estos economistas burgueses advertían instintiva y certeramente que era muy peligroso investigar con excesiva profundidad el problema candente del origen del plusvalor” (CI, 625, 626). Yo he argumentado que se trata propiamente de *apropiación privada ilegítima de plusvalor* por parte de los “capitalistas activos” (Marx), o sea, de los/as poseedores/as directos/as de los medios de producción, de los/as dueños/as directos/as de la empresa capitalista, que justo en esto consiste la explotación capitalista, y he tratado de afianzar la argumentación de Marx (Rojas, 2020: Partes III y IV).

3. Ahora puedo plantear el segundo punto fundamental que había quedado pendiente -continuando con la respuesta al primer grupo de preguntas y ya también

como respuesta al segundo grupo-. Sostengo que se trata de que la crítica de Marx al modo de producción capitalista es esencial y constitutivamente una *crítica ética*. Es la *crítica ética* a la explotación capitalista del trabajo, y a todo lo que está intrínsecamente vinculado con ella, esto es, a lo que la posibilita, promueve, sostiene, expande. La suya es una *crítica ética* porque lo que está a la base de la misma es la defensa ética del individuo por parte de Marx, con base en la asunción y defensa irrestrictas de un principio ético fundamental: El ser humano es fin en sí mismo; los seres humanos merecen respeto, igual respeto, los seres humanos somos fines en sí mismos, lo que en verdad merece respeto. Marx afirma y defiende sin restricción el valor moral de todo sujeto, y por eso, defiende y promueve el pleno desarrollo de todos los individuos. Ahora bien, el modo de producción capitalista no los trata de esta manera, no los respeta, en cuanto explota a trabajadoras y trabajadores (en cuanto les roba el plusvalor que ellas/ellos han producido) y no posibilita ni promueve su desarrollo pleno; en este modo de producción los individuos (trabajadoras, trabajadores) son simples medios, instrumentos, para la valorización del valor. Así, al estar criticando a Ricardo, dice Marx: “En esta concepción aparecen los trabajadores como lo que son en la producción capitalista: puros medios de producción, no como fin en sí y no como fin de la producción” (cit. en Miranda, 1978: 131; del volumen dos del tomo IV de *El Capital*). Tiene lugar entonces un completo alrevesamiento: lo que es fin (el ser humano) es convertido en mero medio y lo que es medio (la producción, los bienes materiales, la riqueza social) es convertido en fin. Miranda sostiene por eso que “La base y fundamento del humanismo de Marx es el ilimitado respeto por la persona como fin en sí misma” (Miranda, 1978, 127). Pues es claro que “Para denunciar al capitalismo como trastocamiento de la relación entre fin y medios, se necesita estar inconmoviblemente convencido de que el hombre es ‘fin en sí’ (*Selbstzweck*) (...); convencimiento que no pueden tener ni los capitalistas ni los materialistas que espuriamente se dicen marxistas. Es la convicción que está en el fondo de todo humanismo auténtico como lo es el de Marx. Lo que Marx añade es la demostración de que el capitalismo esencial y estructuralmente trata al hombre como mero medio, de tal suerte que no se puede suprimir ese trastocamiento sin suprimir el capitalismo” (Miranda, 1978: 133).

Marx –sostengo– siempre tuvo como principio ético crítico, es decir, como principio ético rector y orientador de su análisis y crítica radical al modo de

producción capitalista, y así, de toda crítica socio-económica y política que entable pretensión de ser una *crítica legítima* –asunto eminentemente normativo–, éste: el “imperativo categórico de acabar con todas las relaciones en las que el ser humano es un ser degradado, esclavizado, abandonado y despreciable” (Marx, 1844: 385). Por lo mismo, Marx está a favor del desarrollo pleno de los individuos, lo valora éticamente del modo más positivo posible, y lo exige y propone como fin fundamental a realizar: “Del *sistema fabril*, como podemos ver en detalle en la obra de Owen, brota el germen de la *educación del futuro*, que combinará para *todos* los niños, partir de cierta edad, el *trabajo productivo* con la *educación y la gimnasia*, no sólo como método de acrecentar la producción social, sino como único método para la producción de hombres desarrollados de manera omnifacética” (CI, 589; donde dice “hombres” el original dice *Menschen*, o sea, seres humanos; no se está refiriendo sólo a los varones). Y más adelante sostiene lo decisivo: “Como fanático de la valorización del valor el capitalista fuerza (*zwingt*) sin miramientos a la humanidad a producir por producir, por lo tanto, a un desarrollo de las fuerzas productivas sociales y a la creación de condiciones materiales de producción que son las únicas que pueden formar la base real para *una forma de sociedad superior, cuyo principio fundamental es el pleno y libre desarrollo de cada individuo* (CI, 731; cursivas mías, M.R.H.). En el mismo sentido, en el tomo III del *Capital*, Marx se refiere a, y defiende, “el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un *fin en sí mismo*, el verdadero reino de la libertad” (de nuevo, Kant a la vista, y claro que también Hegel, y otros) (C III, 1044; cursivas mías M.R.H.). Las fuerzas humanas a las que aquí se refiere no son las meras fuerzas físicas (pues ha distinguido aquí entre el reino de la necesidad y el de la libertad), sino por el contexto se entiende que habla de las más propiamente humanas (capacidades, habilidades, conocimientos, consciencia moral, capacidad crítica, cooperación, etc.), las que en verdad nos hacen y pueden hacer libres. Se puede sostener que Marx está pensando aquí –pongámoslo así– en la, o una, futura comunidad política comunista, sobre la que, como es bien sabido, se negó a hacer un esbozo, aun fuera algo mínimamente detallado, de cómo debería y podría ser. Esto va radicalmente en contra de las concepciones comunes y trilladas de que en Marx no hay ninguna moral o ética, que a él no le interesó eso y su teoría nada tiene que ver con ellas, y que a una teoría marxista o revolucionaria o crítica no tiene porqué fijarse en ni importarle esas “cosas burguesas”. Los textos citados son la mejor y más elevada expresión de un juicio

valorativo y ético sobre lo que el teórico crítico emancipador Marx considera lo más importante, lo más elevado, a lo que aspira, y lo que afirma, propone y defiende como aquello a lo que *se debe* dirigir la acción solidaria, emancipadora, transformadora, revolucionaria. Cabe agregar además que esto no es nada raro –lo raro y escandaloso es que no se lo haya considerado, se lo hay excluido de la reflexión crítica– pues esto era ya momento de mucho de la consciencia moral de la época en que Marx vivió, y más en concreto, de la consciencia ético-crítica de muchos individuos, grupos, organizaciones, teóricos, militantes, empresarios (Owen, Paine p.e); a lo cual se agrega, aunque Marx no aborda este asunto en absoluto, el que ya había aportes teórico-filosóficos fundamentales, y así, razones teóricas que apuntaban a y perseguían fundamentar filosóficamente ese principio ético (Kant, Hegel) (Rojas, 2020, Parte II, caps. 5, 6; parte III, caps. 3, 4,5).

4. Sostengo por todo lo anterior entonces, que la crítica de Marx al modo de producción capitalista, al sistema del capital, es por un lado, claro que sí, una *crítica económica* en sentido estricto. Esto quiere decir que lo critica porque no cumple con sus (supuestamente) más propios principios rectores y metas: equidad, bienestar general, justicia, equilibrio, realización de lo humano; más bien es derrochador, destruye a la naturaleza y la fuerza de trabajo, y conduce a desempleo y a crisis.

Pero su crítica es también, por otro lado, y de modo fundamental, una *crítica ética* en el sentido más estricto que plantearse pueda. Se trata de la crítica al modo de producción capitalista como explotador; justo por eso Marx propone, planea, exige (ética-, y claro que políticamente) la transformación radical del mismo: *debe ser* transformado o abolido justo porque es explotador; lo cual se puede complementar a su vez con esto: los seres humanos debemos estar en contra de, y comprometernos con la abolición de, la explotación capitalista. ¿Para qué? Para permitir, posibilitar, *el pleno y libre desarrollo de cada individuo* (véase sobre este asunto de la ética en Marx: Rojas, 2020: Parte III, caps. 4 y 5). Esto es verdadera emancipación.

Es crítica ética fundamental porque los mecanismos estructurales y las creencias y concepciones intrínsecas a este modo de producción, conducen necesariamente –por la conexión interna que son como tal– a la explotación, de tal manera que no permiten ni posibilitan, sino que impiden y obstaculizan estructuralmente el desarrollo pleno de todos los individuos, y para Marx se trata justo de permitir, posibilitar y lograr esto último.

El análisis, la teorización, el desarrollo conceptual, o sea, la investigación científica que lleva a cabo Marx, es entonces estudio y análisis estrictos, profundos, conducentes al *conocimiento* de lo que la realidad económica capitalista es, lo cual no está en modo alguno reñido, ni choca lógicamente, con la crítica ética fundamental que Marx lleva a cabo en el sentido expuesto. Por el contrario, aquéllos son la base de ésta. Por eso, como vimos, Marx está a favor de la “investigación científica libre” en el dominio de la economía política y está abierto a y acepta “todos los juicios fundados en una crítica científica” (CI, 8). Considero que con esto se trata del concepto de ciencia en el sentido en que Hegel habla de ciencia en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.⁶³ Se puede decir que en Marx se trata de una ciencia filosófico-social o de una filosofía social crítica –pues no es empírico-descriptiva, positivista–. Lo cual de ninguna manera excluye, ni Marx excluye, otros tipos de investigación, de análisis; Marx lleva a cabo investigación histórico-sociológica (se le reconoce como iniciador de ésta) e histórico-económica, además de histórica como tal.

5. Con base en lo desarrollado quiero defender, para terminar, que, con base en el sentido de la ciencia filosófica de Marx –y considerando y como respuesta al segundo grupo de preguntas–, el análisis y la crítica teórico-sociales en el ámbito de la economía política, tienen que estar dirigidos, *por responsabilidad teórica y crítica*, a desentrañar los mecanismos estructurales de este sistema económico, y las creencias y concepciones que les son intrínsecas, que conducen necesariamente a la explotación del trabajo de trabajadoras y trabajadores, a la apropiación ilegítima de modo privado –por parte de dueñas y dueños de las empresas– de la mayor parte del pastel (la riqueza social producida), retribuyendo a trabajadoras y trabajadores sólo con una parte de este pastel que ellas/ellos han producido, una parte pequeña y muy pequeña, de tal manera que sólo les permite reproducirse como clase trabajadora y como mero medio, instrumento, útil, para seguir produciendo riqueza y acrecentando el capital que se seguirán apropiando otros/as, lo muchos menos. La exigencia (ética) es entonces transformar, o abolir, este modo de producción, hacer las propuestas más éticas y racionales posibles para ello, de modo que aquello ya no sea posible. Éste representa un principio ético decisivo y orientador de todo análisis, reflexión, crítica socio-económicos, socio-política, socio-cultural, es decir, preguntarse si la realidad

⁶³ En el marco de lo que Hegel desarrolla como Espíritu objetivo, y en específico, en la Sociedad civil (el sistema de las necesidades), está involucrada necesariamente la dimensión ética del análisis, la crítica y la propuesta (véase Rojas, 2019).

socio-económica que se está analizando cumple con el principio ético del respeto a todo sujeto, esto es, si lo tiene como principio rector, si lo satisface, si tiene la meta de satisfacerlo, y en qué medida o grado lo satisface. Y si no, eso exige la crítica de la misma hasta la necesidad de su abolición. Lo cual es un planteamiento eminentemente ético.

Bibliografía

- Heinrich, M. (2008), *Crítica de la economía política*, Escolar y Mayo, Madrid, Escolar y Mayo.
- Hobsbawm, E. (2015), “Marx, Engels y el socialismo premarxista”, en, del mismo autor, *Cómo cambiar el mundo*, México, Crítica, pp. 28-58.
- Marx, K., (2018), *El Capital*, t. I, 3 vols., México, Siglo XXI.
- _____, (2015), *El Capital*, t. III, 3 vols., México, Siglo XXI.
- _____, (1844), “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en Marx/Engels *Werke* (MEW), t. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1974, pp. 378-391.
- _____, (1865), “Lohn, Preis und Profit”, en MEW, t. 16, Berlín, Dietz Verlag, 1973, pp. 101-152.
- _____, (1867), *Das Kapital*, t. I, en MEW, t. 23, Berlín, Dietz Verlag, 1972.
- _____, (1880), “Randglossen zu Adolph Wagners ‘Lehrbuch der politischen ökonomie’”, en MEW, t. 19, Berlín, Dietz Verlag, 1973, pp. 355-383.
- _____, “Brief an Engels, 27. Juni 1867”, en MEW, t. 31, 1973, pp. 312-313.
- _____, “Brief an Kugelmann, 11. Juli 1868”, en MEW, T. 32, 1973, pp. 552-554
- Miranda, J.P. (1978), *El cristianismo de Marx*, México, s/e.
- Nieto Ferrández, M. (2015) *Cómo funciona la economía capitalista*, Madrid, Escolar y Mayo
- Rojas, M., (2020), *Capital, explotación e injusticia social en el Siglo XX* México, Ítaca.
- _____, (2019) “Sociedad civil y pobreza, subjetividad y justicia social”, en Revista *Ratio Juris*, Vol. 14, no. 28, Medellín, Colombia, 2019, pp. 127-160.
- Stedman Jones, Gareth (2018), *Karl Marx. Ilusión y grandeza*, Madrid, Taurus.

RAZÓN Y CRÍTICA EN *EL CAPITAL* DE MARX: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA ECONOMÍA CRÍTICA

Hugo A. Arredondo Vélez

1. La crisis de la racionalidad occidental y el marxismo

El siglo XX ha sido uno de los siglos más impresionantes en la historia de la humanidad. Por un lado, los grandes avances científico-tecnológicos han elevado el nivel de vida de millones de familias en todo el planeta y han logrado desarrollarse las artes, la industria, el comercio, navegación, la agricultura, las telecomunicaciones, la ciencia, etc. Pareciera que no hay poder humano que detenga este avance en todas las ramas científicas y prácticamente en todos los lugares. A pesar del gran desarrollo económico y técnico ha sido insuficiente para palear la hambruna y disminuir la pobreza de millones de personas en muchos países -sobre todo en los periféricos. Por otro lado, el siglo XX también nos ha mostrado el lado más oscuro del modo de producción capitalista: tres guerras mundiales, golpes de Estado, invasiones, guerras civiles, guerras preventivas, emigración, desempleo, crisis económicas, crisis financieras, crisis políticas, exclusión social, narcotráfico, corrupción, crisis moral, crisis ecológica, etc.

El sistema capitalista que nos aparece como insuperable nos ha convencido de que no existe otra alternativa y que tendremos que aprender a vivir en la catástrofe. Si Marx no hubiera aparecido en la historia de la humanidad quizá algunos liberales nos hayan podido convencer fácilmente de que muchos de los problemas de la sociedad capitalista se deben fundamentalmente a los defectos de las pasiones humanas y que un genocidio como el de los judíos, los palestinos o la masacre de muchos pueblos latinoamericanos y africanos sólo puede tener una explicación desde los *instintos* de conservación propios de la “naturaleza humana”.

No cabe duda que Marx abrió un sendero más esperanzador para la humanidad, en esto fue muy acertado Bolívar Echeverría. La crisis por la que atraviesa el modo de producción capitalista tampoco pudiera entenderse sin la otra crisis: la del *marxismo*. Este es el problema fundamental por el cual se hace

imprescindible volver a releer a Marx. Muchas de las interpretaciones acerca del concepto de *crítica* en Marx vuelven a tener importancia en la medida que podamos explicar qué hizo realmente en su propuesta teórica.

La *crisis* del marxismo se pone de manifiesto pragmáticamente desde la comprensión del propio socialismo soviético o socialismo real, pasando por la revolución cubana –llevado a cabo por una guerrilla fundamentalmente compuesta por campesinos-, la bolivariana y los movimientos de izquierda que aspiran a la toma del poder y finalmente la izquierda institucionalizada que lleva a cabo las grandes reformas económicas del gran capital financiero y la izquierda progresista –sobre todo en América latina- que intenta industrializar aún a costa de la destrucción de la naturaleza y el mismo ser humano. Es, por ello, de vital importancia volver a Marx para analizar su propuesta teórica y proponer una alternativa a los problemas que presenta la sociedad moderna.

En muchos textos marxistas, sobre todo los que se difundieron en todo el siglo XX, existen diversas interpretaciones acerca del concepto de *crítica* que hace Marx a la economía política clásica. Algunas de ellas han hecho el intento de reconstruir la propuesta crítica de Marx, entre las cuales, a mi modo de ver, se encuentran las obras de Georg Lukács, Karl Korsch, Karel Kosik, Herbert Marcuse, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, entre otros. Son intentos que pretenden dar una explicación de los posibles vínculos con el método dialéctico de Hegel y las tesis de Feuerbach y la influencia de otros autores en la mayoría de los casos para dar una explicación acerca del carácter materialista. De hecho muchas de las críticas a la actual sociedad capitalista se deben principalmente a la interpretación que suponen está presente en Marx.

A pesar de estos intentos por reconstruir el concepto de “crítica” al modo de producción capitalista, me parece que pocos abordan el problema a partir de una categoría fundamental: el concepto de *racionalidad*. Esta categoría a mi modo de ver es fundamental para poder comprender la reconstrucción de la propuesta *crítica* que hace Marx. Algunas de las interpretaciones en el terreno epistemológico donde muchas veces sitúan a Marx más propiamente en el terreno materialista –pensando muchas veces en la oposición que Marx tiene respecto a la filosofía hegeliana, pero sobre todo a tradición “metafísica” alemana- que se confunde con el “empirismo” y con ello el “naturalismo” en oposición al “racionalismo”. Muchas veces no es muy

claro que terrenos está pisando Marx y otras de las veces las interpretaciones asumen como algo claro lo que en realidad es el problema. Lo cierto es que la clarificación de lo que hace Marx es muy importante para saber qué hizo y cómo lo hizo. No sólo por el conocimiento y profundidad de los temas que aborda, sino porque el análisis que hace sobre la sociedad capitalista que ha sido y sigue siendo verdaderamente impresionante.

Ahora bien, en la “ciencia” económica moderna “contienen”, por decirlo de algún modo, dos planteamientos teóricos dominantes que se distinguen por la manera en como abordan sus investigaciones, como tratan sus problemas y el modo como los resuelven. Este tipo de distinciones también incluyen las diferentes estrategias con el que intentan abordar y resolver los problemas, esto es: el marco categorial, conceptual y el modelo ideal. Los modos de abordar los problemas, las distinciones categoriales y conceptuales, y las estrategias para resolverlos tienen profundas diferencias respecto a distintas concepciones de ciencia, de razón, de moral, de procesos mentales o actos cognitivos, etc. En este sentido, a nuestro juicio, la racionalidad es la categoría central de nuestro análisis. Ya Habermas había planteado el problema en su *Teoría de la acción comunicativa* cuando afirmaba: “el tema fundamental de la filosofía es la razón.” (Habermas, 1987, p. 15). El tema central de la filosofía es, pues, la razón, si por ésta entendemos toda la teorización acerca de su funcionamiento (o desarrollo). Al reflexionar largo tiempo sobre este problema particular en la filosofía caemos en cuenta de que también es *el* tema central de la economía: *la racionalidad (Rationalität)*.

En economía, pues, la discusión se centra en los tipos de racionalidad que asumen tanto la teoría económica (en su versión clásica y neoclásica) como la crítica de Marx al modo de producción capitalista, entendida como una crítica a la racionalidad económica. Ahora bien, la principal crítica a la sociedad moderna y las crisis que se han desatado a la actual comprensión de la racionalidad nos obliga a abordar el problema:

En vista de la indicada radicalidad y ambigüedad del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental, me parece por lo pronto indispensable explicitar el concepto de racionalidad más exactamente de lo que ahora se ha hecho. (Apel, 1999, p. 14)

El actual cuestionamiento a la racionalidad occidental debido a la crisis social, económica y ecológica, nos obliga a esclarecer la racionalidad presupuesta en las

teorías que intentan dar cuenta de los principales problemas y fenómenos para dar paso posteriormente a la crítica. La racionalidad económica es, en este sentido, el centro de nuestro análisis así como la crítica que dirigió Marx a la entonces economía política clásica. Esta crítica nos hace pensar todavía en la validez para la actualidad, sin embargo, se presenta un problema: la necesidad de que la propia razón dé cuenta de sus propios presupuestos de los que parte, es decir, esclarecer un criterio relevante de la racionalidad para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad:

Este presupuesto reside, por lo pronto en que está teoría, en tanto teoría potencial de la racionalidad, tiene que presuponer una forma criteriológicamente relevante de la racionalidad. Como reconstrucción tipológica y como crítica limitante de las formas humanas de racionalidad, en todo caso tiene que poder, por así decirlo, *alcanzar y legitimar* su propia racionalidad ya que si así no fuera, la discusión crítica de la racionalidad perdería desde el comienzo su sentido. (Apel, 1999, p. 18)

La crítica de Marx a la sociedad capitalista (y principalmente a su racionalidad) presupone un tipo de racionalidad que necesita *explicitarse* para presentarse como una teoría de la racionalidad que sea criteriológicamente relevante como diría Apel. En este sentido, la crítica de nuestro fundador del materialismo-dialéctico necesita legitimarse es decir, alcanzar su propia justificación y fundamentación para poder hacer la crítica a los tipos de racionalidad presupuestos en la economía clásica y la economía neoclásica. Si no pudiera alcanzar su propia auto-justificación, la crítica de Marx perdería todo su sentido. De ahí la necesidad de abordar el análisis de la racionalidad presupuesta en la crítica. Para ello, analizaremos el realismo objetivo, la filosofía trascendental, la filosofía especulativa y, finalmente, el materialismo dialéctico.

2. Tres posicionamientos de la razón frente a la objetividad

Hegel lleva a cabo una crítica a las teorías del entendimiento que me parece de lo más sobresaliente para poder comprender su propuesta teórica. En nuestro caso omitiremos la crítica a la metafísica dogmática e incluiremos la propuesta de Hegel como análisis previos a Marx.

El *primer posicionamiento* es la propuesta teórica del *realismo objetivo o empirismo* respecto al problema de la racionalidad y la objetividad. El empirismo (o positivismo lógico) es la propuesta filosófica con mayor influencia en la actualidad en

prácticamente todas las áreas científicas. El representante más sobresaliente, a mi modo de ver, es David Hume. Para este autor la racionalidad es resultado de la afección de los objetos en la sensibilidad. Su concepto de “objetividad” es el que determina en cierto sentido el funcionamiento de la razón. De ahí deduce que la razón humana es incapaz de *crear* o producir una idea original:

Sin embargo, para convencernos de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos sino reflexionar en dos principios muy obvios. Primero, que la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original [...] Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa*, para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos. (Hume, 2005, p. 237)

El sentido que quiere decir es que la razón *no* produce, engendra o crea ninguna idea i.e., que la razón *no causa* las ideas sino que su origen se encuentran en un referente externo. La existencia de los objetos y la afectación a la sensibilidad presupone una actitud de la mente similar a la de Newton cuando en sus *Principios Matemáticos de Filosofía Natural* describió las propiedades de la materia (Arredondo, 2012, pp. 19-36). Es decir, que la razón no juega un papel relevante en la captación del fenómeno sino que sólo a través de los órganos sensoriales o sentidos es como se puede captar las propiedades de los fenómenos físicos, negando tajantemente que la razón juegue algún papel en los actos cognitivos en la captación de los fenómenos físicos. La cantidad de ideas que pudiera tener el ser humano depende, entonces, de la cantidad de representaciones que la naturaleza dote a cada uno según su contexto histórico. En este sentido, lo “objetivo” significa la presuposición de la verdad de la experiencia anulando por completo al sujeto cognoscente. La objetividad es algo independiente del sujeto, es decir, es una verdad que se capta de manera inmediata. Así, la mente asocia las ideas a partir de tres principios fundamentales con las cuales sostiene que opera la mente. Las agrupa en tres modalidades: “ semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto.” (Hume, 2005, p. 55). Éste último principio es el que saca a la luz el verdadero problema del empirismo y lleva a Hume a ponerle la mayor atención. Lo que pretende mostrar es que *no existe* impresión sobre la causalidad (Stroud, pp. 62-102). Este es el problema central más importante del empirismo: explicar el origen de la “causalidad”. La respuesta que ofrece Hume es que el origen de la causalidad (que es una conexión necesaria entre causa y efecto) que

surge en la mente es resultado de una larga costumbre: «La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana.» (Hume, 1994, p. 66).

Ahora bien, los defectos de la propuesta teórica del empirismo de Hume se centran en la incapacidad de justificar la *necesidad* lógica entre las categorías. La necesidad que deriva de la afección de los objetos es una mera necesidad subjetiva que resulta totalmente injustificable debido a la incapacidad de demostrar su validez universal. Otro defecto es la incapacidad de demostrar la *universalidad* de las representaciones en el sentido de que todas las representaciones son particulares y no se justifica de igual modo su validez universal. Finalmente, quisiera referir la expresión de Hegel sobre el “el gran engaño del empirismo”. Éste consiste fundamentalmente hacer pasar categorías metafísicas como materia, fuerza, necesidad, relación, universalidad, espacio, tiempo etc., para poder justificar sus propias afirmaciones, es decir, siempre utiliza categoría metafísicas para justificar sus propias afirmaciones. Hume *quiere hacer pasar gato por liebre*, por decirlo en términos coloquiales. Esto es completamente injustificado y hasta contradictorio con su propia propuesta teórica.

De igual modo, niega cualquier intervención de la capacidad reflexiva en sus análisis sobre el modo de proceder del entendimiento y siempre usa esa capacidad reflexiva para hacer sus afirmaciones: «La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo de reflexionar.» (Hume, 2005, p. 172). Solo quiero llamar la atención respecto a este tipo de materialismo positivista que a mí modo de ver no retoma Marx⁶⁴. Lo esencial de este materialismo empírico-positivista es la negación de la autorreflexión y los juicios de valor, es decir, de la ética. Actualmente es muy difundida esta interpretación sobre Marx a la cual me opongo.

El segundo posicionamiento es *la filosofía crítica o trascendental* de Kant. Surge como una reacción a la propuesta de Hume en cierto modo. El filósofo de *Königsberg* lleva a cabo una tarea fundamental para el idealismo que culminará con Hegel. El concepto de causalidad o *conexión necesaria* abrió el debate en torno a la posibilidad de la metafísica como ciencia con lo que denominó Kant su «revolución copernicana» que consistía en cambiar el modo en cómo conocemos los objetos de tal

⁶⁴ En la interpretación que Bolívar Echeverría hace de Marx sostiene que el autor de *El Capital* Marx es un continuador del empirismo: “Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca así mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo.” (Bolívar, 1986, p. 26.)

manera que los objetos pudieran regirse por las facultades de nuestro entendimiento y no, como sucedía con Hume, que nuestras facultades se rigieran por los objetos. La demostración que lleva a cabo nuestro autor de *Crítica de la razón pura* es demostrar la existencia de conceptos *a priori* con validez objetiva del conocimiento empírico. Los juicios empíricos para demostrar su validez objetiva deben de presuponer determinados conceptos *a priori*, es decir, no se trata sólo de conceptos puros sin referencia a la experiencia que pueden conducir a pseudo-proposiciones científicas que permitan crear una falsa creencia del progreso del conocimiento en general sino también de esta ciencia metafísica, es decir, de la existencia de estos mismos conceptos en los juicios de experiencia.

El punto de partida de la filosofía crítica presupone las condiciones sensibles del conocimiento donde analiza la sensibilidad. La tesis que va a defender Kant es que espacio y tiempo son dos condiciones absolutamente necesarias y *a priori* bajo las cuales los objetos de la experiencia nos son dados (Kant, 2002, pp. 68-74). La necesidad y la validez de esas condiciones del conocimiento i.e., espacio y tiempo solo encuentran esa validez y universalidad en la experiencia; además de ser categorías y elementos que pone el entendimiento con la finalidad de ser pensados. El modo de proceder o funcionamiento de la razón presupone aquí la existencia de conceptos e intuiciones puras y empíricas que están dados en la sensibilidad. La *intuición* es la forma bajo la cual el objeto es dado y el concepto puro es la forma general bajo la cual el objeto es pensado. La sensibilidad es una facultad *pasiva* que sólo recibe la afección de los objetos externos o los estímulos externos, en cambio, el entendimiento -a diferencia de Hume- es *activo*; es decir que aquí la razón produce conceptos, se halla completamente activa frente a las representaciones de los objetos. La razón es una productora activa de conceptos puros *a priori* con lo cual se capta lo que *es*. En este sentido, es el funcionamiento activo del entendimiento donde se unen y enlazan las representaciones con los cuales se construyen los juicios de experiencia, así los juicios refieren a los conceptos (categorías) y las representaciones que se unen para formar una emisión discursiva. Esos conceptos puros del entendimiento utilizados en el juicio se denominan categorías que se originan del entendimiento para conformar los objetos del conocimiento. Las categorías se encuentran entre mezcladas en todo nuestro conocimiento, incluyendo el conocimiento empírico, como condiciones de la experiencia posible o como condiciones absolutamente necesarias de todo el

conocimiento que refiere a objetos, ya que no expresan las condiciones bajo las cuales los objetos tienen que ser dados sino *pensados*. No se trata, pues, de los objetos sino las condiciones en cómo son pensados los objetos.

Ahora bien, la función del entendimiento respecto a las afecciones de los objetos consiste en unificar las representaciones y las categorías. El entendimiento cumple así una función unificadora mediante el 'enlace' (*Verbindung*) que constituyen los objetos del conocimiento. La demostración que lleva a cabo Kant es mostrar la *validez universal* y la *necesidad* de esos conceptos puros *a priori* mediante los cuales es posible el conocimiento objetivo. La facultad de pensar posee la peculiaridad de unificar y enlazar las diferentes representaciones, también denominada síntesis (*Synthesis*). La aprehensión de las representaciones, su reproducción y la concepción de ellas bajo las determinaciones del pensar quedan sujetas al sentido interno, es decir, a la forma del tiempo. Sin esta síntesis, el sentido de la espontaneidad del entendimiento, todas las representaciones o impresiones empíricas estarían desligadas o aisladas las unas de las otras. Se convierte así, en una condición *subjetiva* necesaria, cuando es pensada bajo el concepto. La objetividad cae, en este sentido, del lado del sujeto. Es una objetividad *subjetiva*.

Esa unidad y la síntesis de lo diverso que se da en el sentido interno es una unidad no de la percepción sino de la *apercepción* porque no es producida por algún objeto sino es resultado de la *espontaneidad* del entendimiento. Esta *apercepción* que es unidad de la conciencia y la representación se convierte en una *condición subjetiva* del conocimiento. La unidad sintética original de la *apercepción* trascendental es la *condición subjetiva* del conocimiento en general:

Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de *apercepción*. [...] Por consiguiente, es sólo la unidad de la conciencia la que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. (Kant, 2002, pp. 156-157)

La síntesis como unidad originaria es la que hace posible la unión de las representaciones y las categorías del entendimiento para darle validez objetiva a las representaciones y, por tanto, la posibilidad del conocimiento objetivo. Sin esta

unidad es imposible el conocimiento o simplemente no habría conocimiento. Kant, a mi modo de ver, logró encontrar una condición absolutamente necesaria del conocimiento al reconocer al sujeto como una parte del conocimiento indispensable para alcanzar el conocimiento objetivo.

Finalmente la distinción entre fenómeno y noúmeno. La condición subjetiva, es decir, la presuposición de unidad sintética originaria que produce categorías capta el objeto de nuestros sentidos en un sentido empírico, es decir, lo que 'es' (como apariencia). Esto quiere decir que todo el análisis de Kant de las condiciones subjetivas y objetivas del conocimiento se agotan en los objetos de la experiencia, es decir, en los fenómenos (*Phaenomenos*) como entes *sensibles*, pero el conocimiento no puede ir más allá de los objetos de la experiencia i.e., los noúmenos como entes *inteligibles*. Nuestro filósofo niega que la facultad conocer pueda ir más allá de lo que la experiencia sensible nos pueda ofrecer; limitando la capacidad intelectual o actividad de la razón, es decir, los límites del conocimiento *a priori*.

El último posicionamiento: *la filosofía especulativa*. Hegel es el principal exponente del Idealismo. Nuestro autor sostiene que la conciencia *natural* tiene que desarrollarse hasta alcanzar el espíritu absoluto i.e., lo incondicionado. Ya Schelling había partido del principio del "Yo absoluto" sin haberlo fundamentado para constituir las ciencias. Aunque se trata del mismo principio, Hegel se encarga de desarrollar su contenido. En la *Fenomenología*, nuestro filósofo intenta hacer explícito el desarrollo de la conciencia natural hasta la ciencia i.e., el saber absoluto o lo incondicionado.⁶⁵ Nuestra tarea no consiste en reconstruir toda la propuesta filosófica de Hegel sino de reconstruir críticamente el contenido de la racionalidad i.e., la *racionalidad dialéctica*, es decir, el modo de proceder o el funcionamiento de la razón en los actos cognitivos. Esto nos ayudará para poder comprender mejor la tarea que desarrolló Marx.

Hegel piensa que el "instrumento" (*der Mittel*) que se utiliza para alcanzar lo verdadero como método de conocimiento, más que alcanzar la verdad, impedirá conocer la verdad de la cosa. La aplicación de cualquier instrumento (método) nos

⁶⁵ Lo absoluto es lo incondicionado. Es una entidad que no depende de otra cosa; que se basta a sí misma para poder autofundamentarse: "[...] aquello que no depende de ninguna otra condición antecedente, de ningunos otros supuestos, presupuestos o fundamentos antecedentes, distintos externos a él, sino que él es la condición primera o el principio primero irrecusable de todo pensar y conocer, y de todo ser; de él depende todo lo demás. Por eso es fundamento último, i.e., aquello de lo cual no es posible ir más atrás, de manera que es por eso irremontable; o también es el fundamento primero, i.e., aquello de lo cual depende, y a partir de lo cual se puede desarrollar todo lo demás." (Cfr. Pardo Oláquez, 2016., p.10)

impide ver la cosa como 'es'; es decir, que el instrumento *vela* la verdad de la cosa. De ahí la necesidad de quitar las mediaciones para captar la cosa tal y como es. El instrumento utilizado por la ciencia empírica –señala Hegel– presupone ciertas cosas como verdaderas y concibe al conocimiento como algo independiente del sujeto, i.e., que aquella ciencia cree captar lo *verdadero* de manera *inmediata*. La ciencia (*Wissenschaft*) para nuestro filósofo no capta la cosa de manera inmediata sino que ésta capta su verdad en su desarrollo, su despliegue. La tarea fundamental de la filosofía sería entonces sacudirse la idea errónea de que la cosa se puede captar de manera inmediata y comenzar por desarrollar sus propios contenidos. La exposición de este saber (*Wissen*) que se manifiesta como camino natural de la conciencia, hasta alcanzar lo verdadero como concepto, es la experiencia consigo misma que se pone determinaciones para ir más allá de lo determinado. Es ella misma y sus movimientos los que determinan su objeto. La experiencia es para Hegel una relación de la conciencia consigo misma y es completamente distinta al concepto de *experiencia* del *realismo objetivo*. En ella encontramos a la conciencia experimentándose consigo misma dejando de lado la exterioridad, la cotidianidad. Es una conciencia que se vive, se quiere, se determina en cuanto adquiere contenidos y en cuanto actúa. Esta experiencia consigo misma es, pues, el inicio de la *Fenomenología*. En los primeros capítulos de ese libro comienza el desarrollo propio de la conciencia natural a la ciencia. En su desarrollo lo que pone de manifiesto Hegel es el movimiento de la *sustancia* que se va manifestando a lo largo de todo su proceso hasta captarse como tal i.e., como *concepto*. Este saber (*Wissen*) de sí mismo es la manifestación del espíritu, el ser histórico, el «sujeto»; el desarrollo de la conciencia tiene esta tarea fundamental: el desarrollo de esta sustancia muestra su propia transformación y su manifestación. La *sustancia* es un movimiento de sí mismo, para sí mismo y en beneficio de sí mismo e.g., es como el devenir de un niño (*en-sí*) hacia su madurez (*para-sí*); es el devenir de sí mismo como sujeto. Es el hacerse, el formarse, el desarrollarse, el autoformarse y el autoproducirse. Este espíritu que se muestra en su desarrollo es la ciencia.

Ahora bien, quisiera resaltar tres aspectos de la propuesta teórica de la filosofía especulativa. Hegel piensa que, respecto a la *necesidad* y la *universalidad*, la verdad no es algo que se capte de manera inmediata sino que se debe mostrar en el desarrollo lógico de las categorías. En este sentido, la exposición del desarrollo del

conocimiento tiene que mostrar la *necesidad* lógica de sus propios contenidos. La dificultad de mostrar la necesidad de las categorías reside en que se debe pensar de manera abstracta, es decir, en que el pensar se pueda mover en conceptos puros. El pensar especulativo se debe tomar como una totalidad, como la universalidad del *yo*, como la idea en su desarrollo, ya que «es el concepto la forma universal» (Hegel, 1997, p. 111). Es un pensar como *sistema* en el sentido de que es lo *concreto* desarrollándose dentro de una totalidad, distinguiéndose y determinándose como momentos del pensar mostrando la necesidad de su propio contenido. La razón o el pensar es el único que establece relaciones de *necesidad* dejando de lado las representaciones. La necesidad y la universalidad son relaciones necesarias de un lenguaje universal: «Y siendo el lenguaje la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal» (Hegel, 1997, p. 128).

Ahora bien, ese desarrollo lógico no es un día de campo para el pensar. En ese desarrollo de sí mismo se pierde, por decirlo de algún modo, en su propia finalidad: “viene a dar en contradicciones [...] hasta que vence y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución misma de sus contradicciones” (Hegel, 1997, p. 113). En este sentido, Hegel explica como la naturaleza del pensar lógico procede de manera dialéctica, es decir, que la propia naturaleza del pensamiento hace que éste se encuentre con lo *negativo* de sí mismo, superándose. A diferencia de Kant donde la razón no podía resolver las antinomias, Hegel sostiene que la propia razón resuelve sus propias contradicciones para seguir desarrollándose. Se trata, pues, de la propia *naturaleza* del ‘pensar’. Así procede cuando trata de captar los objetos del entendimiento, se avanza *negando*, es decir, superando la oposición.

El pensar en su propio movimiento de despliegue se distingue, se determina y se supera a sí mismo. En este movimiento de distinción y determinación, la razón no concibe los momentos *independientes* sino en su *unidad*. El papel de la razón consiste, pues, en pensar los momentos no como separados, sino como momentos de lo mismo:

La naturaleza del pensar especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en el tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra en tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve a sí misma, es el concebir juntos los pensamientos en su infinitud –la relación hacia sí misma, pero no la inmediata, sino la infinita. (Hegel, 1948, p. 194)

A diferencia de la ciencia empírica que cree captar sus categorías de manera inmediata y superficial, solo las relaciona entre sí de manera *coherente* (extrínseca), pero no expresan ninguna *necesidad* lógica. Hegel piensa que la manera en que se debe relacionar las categorías tiene que ser de manera lógica, i.e., mostrar su *necesidad interna* entre el contenido de las categorías y mostrar los momentos en su unidad de cada una de ellas. Una de las críticas de la filosofía especulativa al realismo objetivo y a la filosofía crítica es fundamentalmente que el modo de pensar está basado en una mera reflexión extrínseca de las categorías. Esto significa que el modo de articular las categorías de estas dos corrientes no muestra una necesidad lógica interna sino que las relacionan solamente de manera superficial. Aquellas corrientes ven las categorías y los momentos del entendimiento de manera fragmentada⁶⁶ e independiente, aislada. Digamos que solamente su análisis se quedó en el momento del entendimiento y no llegaron a la razón donde se integra a las categorías como un 'todo'.

Ahora bien, para Kant las categorías sólo tienen validez en la experiencia, es decir, el conocimiento *a priori* se agota en la experiencia, siendo un límite para el conocimiento metafísico. Esos límites que nos marca Kant son los límites de la razón, los límites de un conocimiento finito que se agota en el fenómeno, ya que el noúmeno es incognoscible. Ir más allá de esos límites sería para Kant caer en las *ficciones* de la razón. En cambio la filosofía trascendental rompe con esos límites. La razón avanza hasta lo incondicionado, ya que la cosa en sí incognoscible es una contradicción que la

⁶⁶ Aquí el entendimiento se distingue de la razón en cuanto a que la realidad son meras representaciones o formas carentes de todo movimiento y desvinculadas las unas respecto a las otras: "Hegel distingue claramente entre entendimiento y razón. La función específica 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 irremediamente fragmentado pues lo hace siempre por medio de formas fijas que se 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 e 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." Cfr. (Colmenares, 2015, p. 28).

razón supera. Para Hegel, pues, el conocimiento lógico se desarrolla hasta superar todas las contradicciones y alcanzar la idea absoluta:

Lo absoluto es, entonces, lo lógico, i.e., un sistema de categorías (de conceptos puros) que se autodespliega o se autodesarrolla y se autofundamenta. De acuerdo con Höslé, “el programa del sistema” de Hegel consiste en que el principio más elevado de la filosofía trascendental debe de ser una estructura irremontable que se autofundamente a sí misma de forma reflexiva (para todo el idealismo alemán, esta estructura es la subjetividad). (Pardo, 2016, p. 15)

La tarea fundamental de la razón consiste esencialmente en autofundamentarse no debido a un capricho de la razón sino a la *necesidad lógica* que inauguró la ilustración y que es el parteaguas de la modernidad: la demostración. La razón (*Vernunft*) dialéctica consiste, pues, en demostrar la necesidad lógica, i.e., la relación lógica-conceptual que existe entre las cosas, la demostración de la relación lógica entre los contenidos y, la relación lógica entre las categorías lógicas de los presupuestos de los que parte la misma razón. Cuando se desarrollan estos contenidos podemos decir que entramos a la *autorreflexión* “pura” de la relación de los contenidos, moviéndonos pues, en los terrenos de la razón.

En este sentido, la razón es la idea que permanece, entonces, entre la conciencia y el objeto exterior a ella i.e., que la razón es “la simple identidad de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad” (Hegel, 2005, p. 482). El concepto del objeto se desvanece en el objeto y es cuando la subjetividad queda atrapada –si se me permite la expresión– en el objeto y es ahí cuando se alcanza la objetividad. En este sentido, la objetividad es universal cuando el concepto del objeto se desvanece y corresponde al objeto. Esta idea es capital para la propuesta filosófica de la filosofía especulativa, al intentar conciliar y reconciliar la razón subjetiva y la razón objetiva i.e., la estructura lógica de la realidad. La objetividad se alcanza, pues, para Hegel cuando el pensar lógico capta lo lógico (la estructura lógica de la realidad), en el sentido de que el concepto (las categorías lógicas) ha captado la esencia de la realidad (*Wirklichkeit*). De ahí que para nuestro filósofo alemán, todo lo que sea captado por las categorías lógicas de la razón capten lo real de la realidad y llegue a afirmar que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (Hegel, 1975, p.44).

Ahora bien, la razón avanza y se desarrolla segura de sí misma. La realidad como tal es comprendida conceptualmente y, por tanto, es la razón, el *demiurgo* de lo

real: “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el *idealismo* el concepto de la razón” (Hegel, 2006, p. 146). La razón aparece ya como la realidad del mundo a partir de la reflexión que lleva a cabo consigo misma y no se trata de que la razón sea una verdad entre otras verdades sino que es la *única* verdad realmente que se ha auto-fundamentado. La razón no se mueve mediante representaciones sino mediante conceptos, no es posible en ningún caso que la realidad sea no comprendida conceptualmente. La esencia misma de la razón es el concepto i.e., el espíritu que se manifiesta y es lo que Hegel denomina ciencia (*Wissenschaft*): “Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es *ciencia*.” (*ibid.*, p. 471). Ahora bien, la razón es pura autoreflexividad lógica, es el pensar que se piensa a sí mismo conceptualmente y que ella misma es su *autoproducción*. En esto consiste el espíritu: que “el espíritu es pensamiento” (Miranda, 1989, p. 81). Esto es la columna vertebral del pensamiento de Hegel que somos seres humanos autorreflexivos “lo absolutamente decisivo estriba en caer en la cuenta de que el espíritu consiste en caer en la cuenta. En percatarse. En pensar. El espíritu no es nada a parte de sus vivencias mismas.” (*Ibid.*, p. 81).

De ahí se sigue que la tarea de la razón sea desarrollarse y autofundamentarse, autoproducirse. En esto consiste el espíritu absoluto o incondicionado o, si se quiere, lo lógico. En esto consiste fundamentalmente el concepto de razón en Hegel que Marx retomara, a mi modo de ver, para sus investigaciones.

3. La crítica «positiva» de Marx a la filosofía especulativa

Parece ser ya incuestionable la influencia de Hegel en Marx, sin embargo, las interpretaciones sobre este punto son inacabables respecto a tal influencia y *cómo* la asume. A mi modo de ver, sostengo que existe una *paradoja* respecto a la posición de Marx frente a Hegel. Ésta consiste en que Marx reconoce a Hegel (digamos, sus aportes en cuanto a la ley del *modo de proceder* o funcionamiento de la razón), pero a su vez lo niega (en cuanto su propuesta respecto a la al egoísmo universal positivo); es decir, hay una *ruptura/continuidad* respecto a la propuesta teórica hegeliana. Trataremos de aclarar más esta postura. Nuestro filósofo alemán reconoce en Hegel su aportación respecto al modo de proceder de la razón dialéctica:

Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué a coquetear aquí y allá, en capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La

mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel (*Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet [...]*), en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia o conciente las formas generales del movimiento de aquélla. (Marx, 1976, p. 20.)

La gran aportación de Hegel respecto al movimiento de la conciencia, es pues, de la mayor importancia. No hay una ruptura epistemológica sino una *continuidad* respecto a en su propuesta teórica del proceder la razón. Para Marx la razón procede mediante contradicciones, es decir que, el conocimiento avanza mediante las oposiciones que le van apareciendo, superando los opuestos en unidad y articulando las categorías de manera necesaria. Este modo de proceder presupone las críticas al empirismo y la filosofía crítica de Kant, ya que la razón supera las limitaciones de aquellas propuestas. La dialéctica hegeliana desarrolla, en este sentido, el modo de conocer los objetos del entendimiento y la lógica en el que deben de proceder las ciencias. Este modo de proceder de la razón presupone que la forma de conocer por excelencia se da completamente *a priori* en el sentido de las categorías filosóficas, pero también las categorías económicas en el caso de Marx con las cuales se logra captar la realidad 'real' (*Wirklichkeit*). En mi perspectiva, no hay, en lo formal y en lo interno, alguna crítica epistemológica de Marx en cuanto a la forma del conocer humano en la que exista alguna contradicción lógica. Ahora bien, el llamado «coqueteo» que menciona Marx se refiere a que en *el Capital* aplica este modo de proceder de la razón: “el método de análisis empleado por mí *no había sido aplicado* a cuestiones económicas [...]” (*Ibid.*, p. 21). El análisis y la articulación de las *categorías económicas* como la *forma* mercancía, el valor de uso, valor de cambio, el valor, el trabajo concreto y abstracto, la magnitud de valor y las *categorías lógicas* como la cantidad, la cualidad, la igualdad, la diferencia, la necesidad son una prueba de ello. No sólo podemos encontrar en el capítulo primero aquellas categorías sino que se encuentran presentes en toda la obra. Me parece que hasta este punto no hay ningún problema respecto al modo de proceder de la razón. A diferencia de la interpretación de Bolívar Echeverría que considera a Marx un *continuator* del empirismo; a mi modo de ver, Marx es un continuador del racionalismo, es decir, un partidario de la razón como característica peculiar del ser humano: “El hombre mismo, considerado en cuanto simple existencia de trabajo, es un objeto natural, una cosa, aunque una cosa viva, autoconciente [...]” (*Ibid.*, 245).

Ahora bien, Marx desarrolla las categorías lógicas y económicas de manera amplia en *el Capital*. Si bien en el capítulo primero, sobre el desarrollo del valor, señala la aplicación del modo de proceder de la razón, en el desarrollo de las demás formas también aparece. En el capítulo primero analiza la mercancía y sus contradicciones valor de uso, valor de cambio y valor. Posteriormente analiza, el trabajo abstracto como sustancia generadora de ese valor y su manifestación, es decir, en la aparición de las demás formas i.e., forma singular, forma desplegada, forma general hasta alcanzar la forma dinero. Las contradicciones u oposiciones que se despliegan en el desarrollo de la “sustancia” pasan subsiguientemente a la forma de intercambio, la forma precios, las formas de circulación (mercantil y dineraria) hasta alcanzar la forma *capital*. En el desarrollo de todas las demás formas (o categorías económicas con que se captan la realidad económica real) se va construyendo todo un entramado de categorías que se superan hasta alcanzar la forma más acabada y de ahí la unificación de los momentos de ese desarrollo:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación 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 en el cual, cambiando continuamente las formas de diñen) y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. (Ibíd., 188)

La gran contribución de Marx fue, pues, exponer el contenido lógico de las categorías económicas, es decir, su nexo interno con que se capta la realidad económica. El desarrollo de las formas se integran como un ‘todo’ o, mejor aún, el *capital* como una ‘totalidad’. En la circulación se desarrollan las contradicciones del valor, la superación de la forma mercantil en la forma dineraria y en la superación de ésta en la forma capital. Éste al desarrollarse, desarrolla y cambia cada una de estas formas con la finalidad de autovalorizarse hasta convertirse en un sujeto automático.

Es decir, en el movimiento del desarrollo de esta forma, transforma la forma mercantil en dineraria y viceversa con la finalidad de aumentar su propia magnitud, apropiándose asimismo de una mayor cantidad de plusvalor. El objetivo de este capital es valorizarse hasta alcanzar la riqueza absoluta. En este sentido, surgen para nuestro autor en este desarrollo los «efectos destructivos» del capital.

4. El egoísmo universal positivo y el Estado ‘racional’

Una de las críticas de Marx a la Economía Política clásica es fundamentalmente una crítica epistemológica sobre el comienzo de la ciencia económica, el desarrollo de las categorías económicas a partir de un nexo interno en dónde se articulan todas las categorías y se desarrollan todas las formas hasta alcanzar la forma capital como totalidad. Sin embargo, la crítica de Marx no se queda ahí, sino que hay otra crítica. Ésta consiste en una crítica ético-moral a la Economía Política clásica y su principal representante. A mi modo de ver, el principal representante de esta corriente es Adam Smith. Él es el interlocutor principal de Marx en *el Capital*. La tesis, según la cual, el egoísmo (o la codicia como la forma más desarrollada del egoísmo) tiene ‘efectos positivos’ en la sociedad, en tanto que «anima» la actividad económica porque promueve el crecimiento económico (infinito), el empleo, el desarrollo de las artes, las ciencias, las telecomunicaciones, los transportes, la agricultura y el desarrollo de la industria etc., y, es vista como algo «positivo», como una «virtud»:

Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este como en muchas otras cosas, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no se encontraba en sus intenciones. *Más no implica mal alguno para la sociedad* que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el interés de la sociedad de una manera más efectiva que si esta entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo al interés público. (Smith, 1987, p.402) (Las cursivas son mías)

Nuestro filósofo escocés sostiene que el egoísmo individual -respecto a los particulares que tienen un capital- tiene efectos positivos, es decir, promueven el bienestar general. La palabra ‘positivo’ implica que la acción de los mercaderes que invierten sus capitales es «virtuosa» porque benefician directamente a la población

sin proponérselo. No producen ningún daño a la población sino todo lo contrario, es decir, promueven el interés general siguiendo solo su egoísmo. Marx rechaza esta tesis en tanto que se la considera como 'positiva' y porque «*no implica mal alguno para la sociedad*». A mi modo de ver, aquí se encuentra la *ruptura* con Hegel y el distanciamiento de Marx de su doctrina social plasmada en la filosofía del derecho. Hegel asume esta tesis de Smith, en el sentido de que los valores propuestos por él están *invertidos*⁶⁷ y los integra en su propuesta teórica.

Nuestro representante principal de la filosofía especulativa (idealismo) sostiene que, las particularidades dentro de la sociedad civil *qua* "libertad económica" tienen una función social 'positiva' en el sentido de que promueven la actividad económica y benefician a la sociedad en tanto que contribuyen a satisfacer las necesidades de la 'universalidad'. En la descripción de la particularidad frente a la universalidad de la voluntad, las esferas particulares se agrupan e interactúan afectándose o beneficiándose de otras esferas particulares dónde se busca la satisfacción de sus «necesidades crecientes». Es evidente que las particularidades en sí mismas no pueden satisfacer sus propias necesidades y necesitan del concurso de los demás. La multiplicación de las necesidades o su refinamiento -como le llama Hegel- es una característica que se va determinando por la interacción social entre las mismas particularidades. La dependencia recíproca, pues, entre las particularidades y entre las esferas particulares es un medio para la satisfacción de las crecientes necesidades de la universalidad. Los medios y los modos de satisfacción social van adquiriendo cierta costumbre que se impone por imitación y reconocimiento social. Es así que la satisfacción de las necesidades se convierte en una dependencia recíproca:

⁶⁷ La inversión de los valores significa que una acción moralmente mala por sus efectos negativos a los individuos y a la sociedad, pierda esa condición y adquiera una nueva; es decir, que pasa a una nueva valoración social, como algo moralmente bueno, como una acción buena con resultados positivos, como una "virtud". En el caso de Smith en su teoría de los sentimientos morales sostiene que el egoísmo individual y social es 'virtuoso' y no 'vicioso' por considerar que trae efectos positivos económicos al animar la actividad económica. Esta inversión de los valores ya estaba planteada en el libro de Isaías 5: 20 « ¡Ay de los que dicen que lo bueno es malo y que lo malo es bueno, de los que presentan la oscuridad como si fuera luz y la luz como si fuera oscuridad, de los que hacen pasar lo amargo por dulce y lo dulce por amargo! » En contraste a la concepción semita del egoísmo (y su forma más acabada, la codicia) considera como un 'vicio' el egoísmo por sus efectos negativos individuales y sociales e.g., en el capítulo del Éxodo capítulo 20: 17 y en el libro a los Romanos dice lo siguiente: «Entonces, ¿qué diremos? ¿Es pecado la Ley? ¡Claro que no! En realidad, yo no habría sabido qué es el pecado si no hubiera sido por la Ley. Por ejemplo, no habría sabido qué es la codicia si la Ley no hubiera dicho "No codicies"». (Romanos 7: 7). A partir de Smith el egoísmo ya no es algo negativo sino positivo, ya no es un 'vicio' sino una 'virtud'. Lo que hizo Smith es cambiar el criterio para determinar lo moralmente 'bueno' y lo 'malo'. El pensamiento semita tiene un criterio para determinar lo bueno 'desde' la vida y la propuesta smithiana lo cambió 'desde' el cálculo económico i.e., el criterio de la productividad, la ganancia. La "gran revolución" burguesa consistió en invertir los valores morales.

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para los demás. (Hegel, 1975, §199, p. 193)

La dependencia social de las particularidades y el *medio* universal de su satisfacción recíproca es un ganar-ganar para toda la familia universal. Todos contribuyen al bienestar de todos. Ahí radica, pues, la asimilación de la economía política de Smith (y su *inversión*) que ha pasado inadvertida para algunos estudiosos de Hegel. En esta dependencia social, el patrimonio universal creado por el esfuerzo social se traduce así en el patrimonio de las particularidades en el que pueden participar, subsistir y acrecentar su propio patrimonio por medio de su trabajo. Ahora bien, cada patrimonio particular dependerá de cuánto capital y habilidad (diferenciada por el desarrollo corporal y espiritual) tiene cada particularidad para satisfacer sus necesidades. Ésta condición es, pues, la que determina las desigualdades patrimoniales y la desigualdad económica dando lugar a las clases sociales o estamentos (*ständische*). El Estado debe de asegurar el trabajo y las provisiones para satisfacer las necesidades de la sociedad civil por medio de las instituciones públicas, las cuales deben proporcionar toda la infraestructura que permita la libre movilidad de los particulares, pero al mismo tiempo la satisfacción de sus necesidades. En este punto, Hegel justifica la intervención regulada del Estado donde los intereses privados de las particularidades puedan actuar en perfecta libertad para contribuir a la satisfacción de las necesidades sociales y permitir que las particularidades se ganen el pan con su propio esfuerzo. El Estado es, pues, sólo mediador entre el interés particular y el interés público dónde supervisa que la libertad de comercio del interés privado no ponga en peligro a la sociedad civil⁶⁸. Es esta circunstancia donde los intereses privados de las particularidades se imponen y la lógica de la competencia y la acumulación de capital dan lugar a una insuficiencia de empleo apareciendo con ello la *pobreza* (*Armut*). En este sentido, para Hegel, la causa de las desigualdades económicas se debe a una “diferencia de habilidad” respecto a las “diferencias patrimoniales” donde una parte de la población cae

⁶⁸ Para Hegel el intervencionismo estatal es algo necesario para mantener la libertad económica. Estamos frente a un keynesiano, pero en un sentido racionalista.

irremediablemente en la indigencia o plebe (*Pöbels*). Esta última capa social depende solo de la caridad y es el momento más desafortunado de las particularidades. Hegel pone sus esperanzas de que la sociedad civil y el Estado⁶⁹ puedan ser facilitadores para salir de esa situación tan degradante, pero no resolverán su condición sino solo pondrán las mediaciones institucionales para que esas particularidades se ganen el pan con su propio esfuerzo.

El papel que desempeñan la corporación y el capital son las claves para el progreso social y para sacar a la sociedad misma de la crisis y para palear la pobreza. Justamente se vuelven condiciones necesarias, al igual que el trabajo, para sacar a la sociedad de la crisis y encarrilar la economía hacia el crecimiento infinito. Este papel tan “positivo” del capital es lo que hace pensar a Hegel en las dos fuentes de la riqueza social: el trabajo y el capital. El error que comete Hegel (también A. Smith) según Marx es creer que el capital *produce o genera* riqueza. Para Marx lo único que produce riqueza es ‘trabajo vivo’ –y la naturaleza. La dialéctica hegeliana ocultó la verdadera causa de la riqueza, pero no solo eso. Aunque reconoce la existencia de la concentración de la riqueza en manos de los industriales y los capitalistas sostiene que ésta siempre debe de estar bajo la supervisión del Estado. En este sentido, el Estado se convierte un guardián de las libertades de los intereses de las particularidades.

Ahora bien, implícitamente el egoísmo y la codicia aparecen como “racionales” en tanto traen “efectos positivos” y en tanto aportan elementos sustanciales que ponen en movimiento la actividad económica y, con ello, la satisfacción de las necesidades de la universalidad. Hegel está convencido de que esto resolverá el problema de la pobreza y que el Estado traerá a raja tabla a los mercaderes (industriales, empresarios, banqueros, etc.) abusivos. De esta manera aparece el Estado como ‘racional’, limitando el poder de los mercaderes y creando políticas públicas para aminorar los efectos negativos⁷⁰. Se trata de un capitalismo de Estado regulador y facilitador de la riqueza social. Esta descripción del Estado (capitalista) “racional” resulta, pues, contrafáctica para Marx.

⁶⁹ Pare Hegel la pobreza es un mal necesario del proceso de producción de acumulación capitalista. Por ello, el Estado debe construir las mediaciones institucionales para disminuir los *efectos negativos* del proceso de acumulación.

⁷⁰ La eticidad (*Sittlichkeit*) del Estado consiste precisamente en contrarrestar los efectos negativos. Aunque está interpretación es muy apretada, reconozco que en otro lugar tendríamos que profundizar más sobre el análisis de Hegel respecto al problema de la pobreza.

Nuestro filósofo de Tréveris se opone a esta descripción de realidad social que desarrolló Hegel. Él sostiene que hay una contradicción fáctica, en el sentido de presentar al capitalista y al Estado (capitalista) como algo 'racional' o que tienda a él. La tesis implícita en *El Capital* es que el egoísmo (universal positivo o la codicia en su forma desarrollada) es directamente destructor de la sociedad y, por tanto, el capital (como valor que se valoriza), el capitalista (como atesorador racional) y el Estado (capitalista) son *irracionales*. Para mostrar esta afirmación, Marx articula las categorías económicas y lógicas en el capital, siguiendo el desarrollo de las formas, desde la forma *mercancía*, forma dinero, formas de *circulación* hasta la constitución de forma *capital*.

En el capítulo IV distingue entre *atesorador insensato* y el *atesorador 'racional'*. El primero (avaricia) tiene una actitud *pasiva* frente a la riqueza y el segundo (codicia) tiene una actitud *activa* frente a la riqueza i.e., lanza su dinero a la circulación una y otra vez para que se valorice porque tiene la finalidad de alcanzar la riqueza absoluta. En este proyecto, de *valorizar el valor*, el capitalista derriba todas las barreras físicas y morales que le impiden la *acumulación*. La crítica de Marx está encaminada a mostrar todos los efectos destructivos de este proyecto capitalista. Uno de estos efectos es la *inversión* de los valores morales, en el sentido de que la codicia, es decir, el deseo insaciable de dinero, *corrompe* el sentido de esos valores morales *invirtiéndolos*.

La realidad social moral que describe Marx es una realidad donde los valores aparecen invertidos porque todo gira en torno al dinero; la inversión consiste en que ahora, los criterios morales de feo, falso, mezquino, orgulloso, imbécil, ladrón o asesino, aparecen como valores "buenos" resaltados por el dinero. Otros valores éticos como la honradez, la nobleza, la prudencia o la humildad, son valores inservibles en una sociedad comercial, en el sentido de que no arrojan ninguna utilidad (ganancia, beneficio). Ahora bien, en *El Capital* de Marx hay otros efectos destructivos donde la codicia es la causa principal de la explotación del trabajo i.e., del plusvalor absoluto y relativo, la adulteración de los alimentos, el desarrollo técnico, las enfermedades, el desempleo, la caída del salario nominal y real, el surgimiento de los países subdesarrollados, las crisis económica y política, el crimen organizado, la expansión de la prostitución, el alcoholismo y finalmente la pobreza extrema y la

destrucción de la naturaleza. La codicia *socava* las dos fuentes de la riqueza: el trabajo y la naturaleza.

En este sentido, el proceso de acumulación capitalista en manos del atesorador racional representa una *amenaza* para la sociedad y la naturaleza. Impide que en la sociedad se puedan desarrollar las condiciones del conocimiento, ya que el capital se apropia de las instituciones del Estado reformando (y deformando a su conveniencia) las leyes que le permiten aniquilar el desarrollo del sujeto cognoscente.

La codicia se lanza contra la capacidad reflexiva del sujeto, lo seduce con las mercancías o con el *estilo de vida*, con el fin de controlarlo y controlar a la sociedad y permitir la acumulación de capital. En este sentido, el Estado se ha convertido en un instrumento de los mercaderes para acelerar la acumulación de la riqueza. Por ello, le es necesario combatir todo tipo de oposición que represente un peligro para sus intereses privados. El Estado se convierte así en irracional y represor.

Marx presupone en su crítica una racionalidad *ética* de las condiciones reproductivas del sujeto que permitan no solamente la vida orgánica del sujeto sino que posibiliten el desarrollo de sus capacidades reflexivas, éticas y discursivo-argumentativas. La racionalidad ética presupuesta en las sentencias de Marx contra la *codicia*, el *robo*, el *abuso*, la *injusticia* del atesorador racional que impiden la reproducción del ser humano como sujeto no está fundamentada de manera lógico-racional. El padre del socialismo aunque utiliza categorías morales para criticar el modo de producción capitalista, no logra explicitar las categorías ético-morales que utiliza en esa crítica. El discurso ético-crítico necesita explicitarse y fundamentarse para poder validar la crítica a la racionalidad estratégico-instrumental del atesorador racional. En este sentido, Marx no desarrolló una ética de manera explícita en *El Capital*: de ahí 'la necesidad de desarrollar la ética meramente implícita [...]' (Rojas, 2020, p. 319).

A mi modo de ver, la crítica de Marx va dirigida a la imposibilidad de las condiciones fácticas del sujeto orgánico ético-autoreflexivo y argumentativo que pueda elegir libremente su destino. Sin duda, supera la mera ética discursiva y la convierte en una racionalidad ético-reproductiva de la vida orgánica autoconciente. En este sentido, Marx denuncia una *imposibilidad fáctica* en el capitalismo de aquél proceso reproductivo, es decir, que no se cumplen las condiciones orgánico-materiales mínimas con las cuales el sujeto pueda reproducirse, ni pueda desarrollar

sus capacidades lógico-reflexivas ni sus capacidades éticas ni las capacidades argumentativas en el sentido de Apel. El capital, como atesorador racional, como 'la Sociedad de Mercaderes', (tan anhelada por Adam Smith) como codicia organizada destruye e imposibilita al sujeto racional, el Estado racional y la naturaleza en general. De ahí que Marx defienda condiciones mínimas de existencia material que permitan la existencia orgánica del sujeto y la naturaleza misma.

5. Conclusión

El análisis de la crisis de la racionalidad occidental y la crisis del marxismo abrieron la necesidad de replantearse el concepto de racionalidad económica en el sentido de que tiene que justificar su propia manera de proceder. En el caso del marxismo, la *crítica* al modo de producción capitalista tiene que fundamentarse a partir de explicitar su propio modo de proceder. En este sentido, el análisis de los tipos de racionalidad nos permitieron comparar y excluir aquellos tipos de racionalidad que Marx no asume en su crítica al modo de producción capitalista.

Ahora bien, podemos concluir que el concepto de crítica de Marx presupone la racionalidad dialéctica en el sentido de que, para él, el modo de proceder o el funcionamiento de la razón procede en el sentido de la filosofía especulativa. Con ello, sostenemos que hay una continuidad con la propuesta de Hegel en un sentido epistemológico. Sin embargo, no pasa lo mismo respecto a su propuesta económica en el sentido hegeliano. La crítica de Marx a la economía política (y a su principal representante Adam Smith) y la propuesta hegeliana plasmada en su filosofía del derecho están dirigidas en al menos dos aspectos. El primero se refiere al punto de partida de la ciencia económica. Esto presupone una crítica epistemológica a la economía política desde Hegel⁷¹. El segundo aspecto se refiere a la crítica ética entorno al 'egoísmo universal positivo' que sostiene que el egoísmo (la avaricia y la codicia) animan la actividad económica. Para Marx, la principal crítica al modo de producción capitalista consiste en condenarlo por los efectos destructivos. En este sentido, podemos concluir que en este aspecto existe una ruptura con Hegel, ya que la realidad en la que vive Marx la codicia muestra su cara más destructora. Para Marx, los efectos destructivos son mayores poniendo en riesgo la vida del ser humano y la naturaleza. Finalmente, para él la racionalidad económica sucumbe las dos fuentes de

⁷¹ Este aspecto tendrá que desarrollarse de manera más detenida.

la riqueza: es irracional, en el sentido de que no permite la reproducción del sujeto viviente y lo imposibilita en el desarrollo de las capacidades lógico reflexivas del sujeto. De ahí que para Marx, la sociedad tiene que encaminarse a asegurar las condiciones que posibiliten las condiciones orgánicas y capacidades lógico-reflexivas del sujeto cognoscente. La crítica a la racionalidad capitalista (racionalidad estratégico-instrumental) desde una racionalidad ético- reproductiva autoconciente muestra que las condiciones de posibilidad del sujeto existente y cognoscente dependen de la superación del capitalismo o, mejor aún, de la superación de la codicia como organizadora de la producción y distribución de la riqueza social. Sin duda, la racionalidad ética-reproductiva es una tarea fundamental para la validez de la crítica. Aunque hay aportes en este sentido, es necesario justificar y fundamentar esta propuesta. Esta investigación ha aportado solamente los límites, pero sin duda es insuficiente.

Bibliografía

- Apel, K.-O., (1999), *Estudios éticos: "el problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad"*, México, Fontamara.
- Arredondo Vélez, H., (2018), *La crítica de la economía Política en Karl Marx: racionalidad y discurso crítico*; Tesis doctoral en filosofía, México, UNAM.
- _____, (2012), *El sistema de la Economía Política Clásica en Inglaterra: racionalidad, ciencia, moral y economía*; Tesis de maestría en filosofía, México, UNAM.
- Colmenares Lizárraga, K., (2015), *Hacia la ciencia de la lógica de la liberación: elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. La Paz, Autodeterminación/Muela del Diablo.
- Charles, T., (2010), *Hegel*; Barcelona, Antropos.
- Dussel, E., (2014), *16 Tesis sobre Economía Política: interpretación filosófica*; México, Siglo XXI.
- _____, (1991), *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*; México, Siglo XXI.
- _____, (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*; México, Siglo XXI.

- _____. (1988), *Hacia un Marx desconocido: Un comentario a los manuscritos 61-63*; México, Siglo XXI.
- Echeverría, B., (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, Era.
- Gómez, J., R., (2014), *La dimensión valorativa de las ciencias: Hacia una filosofía política*; Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Gutiérrez, G., (1996), *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, México, Universidad Iberoamericana.
- Gould, C., (1983), *Ontología social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J., (1987), *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social I*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- Hegel, G.W.F., (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- _____. (2003), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1969), *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (1969), *Wissenschaft der Logik II*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (1948), *Ciencia de la lógica I*, trad., Buenos Aires, Solar Hachette.
- _____. (1948), *Ciencia de la lógica II*, Buenos Aires, Solar Hachette.
- Heinrich, M., (2008), *Crítica de la Economía Política: Una introducción al capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Hinkelammert, F., (1970), *ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*; Buenos Aires, Biblioteca de Ciencias Sociales.
- Hume, D., (2005), *Tratado de la naturaleza Humana*; Madrid, Tecnos.
- _____. (2003), *Investigaciones sobre sobre la moral*; Buenos Aires, Losada.
- _____. (1994), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*; Barcelona, Altaya.
- Kant, I., (2002), *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, Madrid.
- _____. (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Ágora.
- Miranda, J. P., (1989), *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*, México, UAM-I.
- Méndez Baiges, V., (2004), *el filósofo y el mercader: filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Napoli, C., (1981), *Fisiocracia, Smith, Ricardo y Marx*, Barcelona, Oikos.
- Noxon, J., (1974); *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente.

- Rabade Romeo, S.; López Molina, A.; Encarnación Pesquero F., (1988); *Kant: conocimiento y racionalidad: el uso teórico de la razón*, Madrid, Cincel.
- Rojas Hernández, M., (2020); *Capital, explotación e injusticia social en el siglo XXI: una teoría filosófica de la explotación capitalista*, México, Ítaca.
- ____ (2016) *Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica*, en *Hegel, la filosofía analítica y el liberalismo*, Pardo Olágez, J. A., (coord.) México, Editorial Iberoamericana.
- ____ (2011a), *Hegel y la libertad: Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*. México, Ítaca.
- ____ (2011b), *La razón ética-objetiva y los problemas morales del presente: crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*, México, Itaca.
- Smith, A., (2004), *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.
- ____ (1998), *Ensayos filosóficos*, Madrid, Pirámide.
- ____ (1997), *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University Of Chicago Press.
- ____ (1987), *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riquezas de las naciones*, trad. Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1984), *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Stroud, B., (2005), *Hume*, México, UNAM.

MARX EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO: TEORÍA, CIENCIA Y EMANCIPACIÓN

Fernando Huesca Ramón

La teoría económica en Alemania de Leibniz a James Steuart⁷² está llena de aristotelismo, feudalismo⁷³, iusnaturalismo⁷⁴ y toda serie de categorías teóricas que no marcan una ruptura con tendencias mercantilistas de la época; la conducción racional de la economía que se infiere de la obra de estos autores coincide con los intereses de los aristócratas y reyezuelos que son satirizados hasta el cansancio por Marx. Con respecto a las ideas económicas de Kant y de Fichte, podría decirse que se encuentran incrustadas en un derecho natural y en una filosofía trascendental; *la economía debería servir a la dignidad humana y no la dignidad humana a la economía*, es un lema que se puede formular a partir de estos autores⁷⁵, aunque indudablemente no se va más allá de alguna propuesta normativa para la acción humana y para la praxis política. La dialéctica de Hegel, como “teoría” de la contradicción y del movimiento⁷⁶ implica una crítica radical a toda idea o categoría filosófica y a toda

⁷² Marx reconoce méritos a Steuart en materia de teoría de capital, a pesar de la inserción todavía dentro de las viejas ciencias camerales alemanas y su aristotelismo: “Su mérito [de Steuart] alrededor de la concepción del capital, se basa en que pone de manifiesto, como ocurre el proceso de separación entre las condiciones de producción – como la propiedad de una clase determinada – y el patrimonio de trabajo [después, fuerza de trabajo – F.H.]. Con este *proceso de surgimiento* del capital – sin captarlo todavía directamente como tal, si bien Steuart ya lo capta como condición de la gran industria –, se mantiene muy ocupado; considera el proceso ciertamente en la agricultura; y apenas por medio de este proceso de separación en la agricultura surge correctamente en Steuart la industria manufacturera como tal. Este proceso de separación está en Adam Smith ya presupuesto como acabado.” (Marx, 1965: 9)

⁷³ Aquí dos ejemplares pasajes de Steuart alrededor de la economía política como *techné* de procuración para la casa -*oikos* -, y de la infame tesis mercantilista del juego de suma cero entre actores políticos gubernamentales alrededor del comercio exterior (lo cual acababa justificando los aranceles a los extranjeros y un gasto público y militar impresionante): “El objeto central de la economía política (*Staatwirtschaft*) es constituir, de manera segura, un determinado fondo de sostenimiento para todos los habitantes; asimismo, es su objeto evitar toda situación, por la que se tuviera que recibir el pan de manera mendicante, cuidar y atender, lo que sea requerido para auxilio de las necesidades de la sociedad, en determinado tiempo, y ocupar a los habitantes (que se consideran como gente libre) de tal modo que surjan de manera natural relaciones mutuas y dependencias entre ellos, para que por mor de su propia utilidad, tengan en cuenta, como ellos unos hacia otros, pueden venir a ayuda en lo que respecta a sus necesidades mutuas.” (Steuart, 1975: 5); “Mientras que, consiguientemente, una nación, en consideración al comercio exterior mantiene una balanza favorable (*günstige Bilanz*), así se vuelve tal nación diariamente más rica [...] y si una nación se vuelve más rica, así deben otras naciones volverse más pobres.” (440)

⁷⁴ Precisamente Hume y Smith, siguiendo a Montesquieu, apuestan por una fundamentación histórico-económica del poder, renunciando a toda discusión sobre metafísicas morales o valores trascendentales. Véase Anderson, Gary (1984)

⁷⁵ Véase Kant (2003) y Fichte (1994)

⁷⁶ Esta concepción se encuentra expuesta por Hegel en su armazón metodológico fundamental en la *Ciencia de la lógica*. Una versión didáctica de este ímpetu se encuentra en la “lógica menor” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Actualmente los cursos sobre la ciencia de la lógica de Hegel editados en los *Gesammelte-Werke* del

institución “El marxismo es, ante todo – seguimos pensando – una filosofía de la praxis y no una nueva praxis en la filosofía. La constitución del marxismo como ciencia frente a la ideología o la utopía es, ciertamente, capital, pero sólo se explica por su carácter práctico; es decir, *sólo desde, en y por* la praxis.” Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*

En este texto, propongo ubicar a Marx dentro del horizonte epistemológico de la ciencia histórica, y con ello, de la crítica radical a la filosofía y a los aparatos hegemónicos de enunciación⁷⁷. Vico había adelantado de manera monumental un proyecto científico para la exposición de las leyes de la historia, junto con una autoconsciencia proto-hegeliana de la intervención del historiador y el autor en general, en los acontecimientos del presente; sobre la ausencia de un Manifiesto Comunista viquiano, más allá del tema histórico de las fuentes del autor napolitano, se responde sencillamente en términos de que Marx bebe de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa, junto con sus dialécticas y agudización de contradicciones latentes. Que la ciencia histórica, más allá de exponer procesos de

Hegel-Archiv se agregan a estas fuentes hegelianas. Finalmente, Lenin ensayó un resumen de la lógica de Hegel en los siguientes términos: “Se podrían tal vez presentar los elementos de la dialéctica en mayor detalle del siguiente modo:

- 1.- La *objetividad* de la consideración (no ejemplos, ni divergencias, sino la cosa-en-sí).
- 2.- La entera totalidad de las *relaciones* múltiples de esta cosa con otras.
- 3.- El *desarrollo* de esta cosa, (fenómeno, respectivamente), de su movimiento, de su propia vida.
- 4.- Las *tendencias* (y lados) internamente contradictorias de la cosa.
- 5.- La cosa (fenómeno, etc.) como la suma y *unidad de los opuestos*.
- 6.- La *lucha*, desenvolviéndose respectivamente, de estos opuestos, pugnas contradictorias, etc.
- 7.- La unión del análisis y la síntesis – el desglose de las partes separadas y a totalidad, la suma de estas partes.
- 8.- Las relaciones de cada cosa (fenómeno, etc.) no solamente son múltiples, sino generales, universales. Cada cosa (fenómeno, proceso, etc.) está conectada con *toda otra cosa*.
- 9.- No solamente la unidad de los opuestos, sino las *transiciones de toda* determinación, cualidad, característica, lado, propiedad, hacia *toda* otra (¿hacia su opuesto?)
- 10.- El proceso sin fin de descubrimiento de *nuevos* lados, relaciones, etc.
- 11.- El proceso sin fin de profundizar en el conocimiento del hombre de la cosa, de fenómenos, de procesos, etc., desde la apariencia a la esencia y de una esencia menos profunda a una esencia más profunda.
- 12.- De la co-existencia a la causalidad, y de una forma de conexión y dependencia recíproca, a otra forma más profunda y general.
- 13.- La repetición en un estadio superior de alguna característica, propiedades, etc., de lo inferior.
- 14.- El aparente retorno de lo viejo (negación de la negación).
- 15.- La lucha del contenido con la forma y viceversa. La expulsión de la forma, la transformación del contenido.
- 16.- La transición de la cantidad en la cualidad y *viceversa* (15 y 16 son ejemplos de 9)” (Lenin, 1976: 222).

⁷⁷ “La filosofía anterior ha tenido, en mayor o menor grado, consecuencias prácticas, independientemente de las intenciones de los filósofos; en este sentido, la relación entre teoría y práctica, aun poseyendo un carácter práctico, no es teórica ya que su plasmación efectiva y sus consecuencias en la vida real no sólo no se desean y reconocen, sino que incluso se rechazan. En esta perspectiva, la práctica es vista con recelo pues sólo vendría a empañar la pureza de la teoría (actitud de los griegos, y, en general, de la filosofía idealista pre hegeliana). Sólo una teoría que ve u propio ámbito, como un límite que hay que trascender mediante su vinculación consciente con la práctica, puede plantearse sus relaciones con ésta respondiendo a una doble – e insoluble – exigencia teórica y práctica.” (Sánchez, 2003: 127).

evolución social y cognitiva por lucha de clases y pugnas por medios de subsistencia, ha de contribuir a las propias luchas sociales del presente, y ha de ofrecer una plataforma de pensamiento y acción política, es uno de los más importantes aportes de Marx a la historia de las ideas y las metodologías científicas. Considero, siguiendo a Adolfo Sánchez Vázquez (*Filosofía de la praxis*), que el camino y evolución teórica de Marx pasa por la ruptura con la metafísica clásica (junto con su idealismo), con la economía política clásica y con tendencias políticas radicales francesas que no aterrizan en la disciplina de la organización contestataria o en el rigor metodológico del socialismo científico. Agrego el señalamiento de que, en comparación, se puede ver a Marx contribuyendo al trabajo científico materialista, en analogía a cómo Darwin y Morgan contribuyen a la ciencia biológica y la ciencia antropológica. Se trata de la inauguración de un nuevo paradigma científico, a la manera que fue intuido por Karl Löwith⁷⁸; uno que mantuvo la necesidad de vincular y retroalimentar la teoría con la praxis.

En esta breve presentación pretendo, primero, exponer el lugar general de Marx en la historia del pensamiento filosófico y económico alemán, y segundo, explicitar el lugar de Marx en la historia de la teoría del valor y del capital, como para tener en cuenta su relación con el aristotelismo, el mercantilismo, la fisiocracia y la *Filosofía del derecho* de Hegel. Al final estableceré algún punto de contacto crítico de Marx con la tradición marginalista y el debate sobre las metodologías científicas.

1. Marx en Alemania existente; así, Kant y Leibniz son expuestos como hijos de su tiempo, y sus compromisos teóricos, como parte de la evolución social por contradicción; así, Adam Smith se inserta en Hegel como un autor que retrata el proceso de modernización económica de Inglaterra a la par que está representando los intereses de una nueva clase dominante que crece en su capacidad de mando en la política; se podría decir que en la “dialéctica”⁷⁹ (Hegel, 1991: 391) de la sociedad civil que Marx encuentra en la *Filosofía del derecho* de Hegel se encuentra integrada una

⁷⁸ “Pero, puesto que Marx mismo, con la ‘ideología alemana’ ya había arreglado cuentas con la filosofía post-hegeliana, se sintió seguro al anticipar la filosofía futura, que realiza la unidad de la razón y la realidad efectiva, de la esencia y la existencia concreta, así como lo había postulado Hegel. Pero si la razón ha de ser efectivamente realizada en el ámbito entero de la realidad material, entonces, la filosofía como tal es asumida y superada (aufgehoben). Se vuelve una teoría de la praxis. Mientras que, para Hegel, el mundo ha devenido filosófico, un reino del espíritu, para Marx, ahora la filosofía ha de devenir terrenal, economía política, Marxismo.” (Löwith, 2004: 44)

⁷⁹ “Por esta dialéctica (*Dialektik*) suya, se vuelve la sociedad civil impulsada fuera de sí, a buscar consumidores y los medios de subsistencia necesarios – ante todo en *esta determinada* sociedad – en otros pueblos, los cuales no tienen los medios, de los que ella tiene exceso, o en general diligencia técnica” (Hegel, 1974a: 684).

teoría subjetiva del valor (Say⁸⁰) y una teoría objetiva del valor (Ricardo⁸¹), o, en otros términos, que en la remisión a Smith, Say y Ricardo en el párrafo §189 del texto, Hegel está confesando las fuentes teóricas que lo han llevado a entender la lógica del modo capitalista de producción⁸². ¿Cuál es el problema con la lectura de Hegel de la economía política clásica? Fuera de que siempre con Marx está el tema de más fuentes (ni se diga ideas) originales mayores a las existentes o publicadas, queda claro que el giro al materialismo y al humanismo radical inspirado por Feuerbach lleva a una crítica y en última instancia rechazo del método y el sistema de Hegel: “El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado. La burocracia es una *république prêtre* (República-sacerdote)” (Marx, 1987: 359). A partir de nuevas fuentes hegelianas se podría inferir que hay en los cursos de filosofía del derecho de Hegel un esbozo de modelo económico de inspiración ricardiana (por la tesis de la diferencia entre valor y precio, y del valor objetivo como la dificultad de producción en términos de trabajo humano); se podría decir que la teoría económica y política de Sraffa podría ser un guiño de la elaboración continuada de la teoría económica hegeliana. En ese sentido es claro un aporte de Marx al pensamiento económico vía su giro al materialismo y el abandono de la concepción idealista del mundo y de la historia: el trabajo humano que entraría en los cálculos ricardianos-sraffianos sería por definición estructural trabajo alienado, además, el costo progresivo para el cuerpo humano, para los ecosistemas y de hecho hasta para la estructura productiva misma haría inviable una aceptación de la ideología del trabajo asalariado y de la ganancia sobre el capital

⁸⁰ “Dos cosas que tienen un valor igual, aunque sean de naturaleza diferente, son una riqueza igual. Ellas tienen un valor igual, cuando generalmente se consiente libremente intercambiarlas una por otra; de esa manera, un saco de trigo que vale cien francos, y que puede a voluntad intercambiarse contra una suma de cien francos, es una porción de riqueza, precisamente, igual a cien francos en oro o en plata.” (Say, 1817: 2)

⁸¹ “Un castor valdrá más que dos venados, precisamente porque, considerado todo en conjunto, el castor requeriría más trabajo para ser matado.” (PEP I: 25)

⁸² La magnitud de la apropiación de la economía política clásica en Hegel es notable; es en el curso de 1819/20 donde se encuentran los elementos conceptuales más claros que apuntan a una lectura crítica de las reflexiones de Ricardo sobre el valor y la producción capitalista, así como de Say alrededor del crecimiento económico cíclico y expandido: “Esto da las oposiciones universales de consumo (*Konsumtion*) y producción (*Produktion*). El valor de los medios se determina ahora a partir de esto. Los medios, los cuales el trabajador crea, deben conjuntamente constituir el valor, de aquello que él consume, y, además, se debe todavía ganar más (*erworben werden*), de lo que se consume de manera inmediata. El consumo debe (*soll*), en general, no quedarse meramente como un negativo, sino que debe llevar de nuevo hacia la producción. El trabajo manual en general, el salario (*Tagelohn*), estos son los últimos elementos del precio de las cosas unas frente a otras (*letzten Elemente des Preises der Dinge gegeneinander*). Se fija aquí ahora también un promedio (*Mittelmaß*), de aquello que un individuo requiere de modo necesario. En un pueblo es esto ahora, ciertamente, de un modo distinto que en otro. Ganar oro y plata no es otro trabajo; las minas de Perú y Chile tampoco rinden ya más, de lo que cualquier otro trabajador podría ganar por sí mismo por medio de trabajo diligente. Hay, en efecto, ciertamente un consumo, que es uno último; el más grande productor (*Produzent*) de este tipo es el Estado. Éste tiene una gran cantidad de trabajos, los cuales operan un consumo último.” (Hegel, 2000: 122)

como formas eternas y trascendentales de pensamiento económico. Declara Marx (1987): “La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania” (495) en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de modo que se podría agregar: la economía política de Hegel, la economía nacionalista alemana, la escuela histórica alemana, y el marginalismo alemán-austríaco, son, de hecho, reflejos crecientemente ideologizados y empobrecidos científicamente de los intereses de la clase capitalista alemana, y una generación de narrativas políticas y teóricas sobre la posibilidad de que la base material que sostiene a la ideología burguesa. *El fetichismo de la mercancía* se encuentra detrás de esta historia de ideas, metodologías científicas, y luchas por espacios académicos, institucionales y gubernamentales⁸³.

Si se habla con justicia del atraso alemán⁸⁴ en un sentido científico-histórico, es porque el *idealismo alemán*, como producto nacional, incluyendo la dialéctica hegeliana y la filosofía trascendental de la libertad -junto con sus raíces teológicas, místicas, jurídicas e ilustradas-, surge paralelamente a condiciones materiales de producción agraria y manufacturera que no pueden compararse con el grado de industrialización de Francia e Inglaterra; el que los acontecimientos políticos de 1815 a 1819⁸⁵ en Europa marcaran un giro decisivo a la Restauración y la consolidación de

⁸³ Ya se adelantaba la situación histórica concreta de crisis y lucha generalizada entre vida y capital, entre lo muerto y lo vivo, en el *Manifiesto comunista* “La burguesía ha despojado de su aureola todas las profesiones que hasta hoy eran venerables y contempladas con piadoso respeto. Ha convertido en asalariados suyos al médico, al jurista, al cura, al poeta, al hombre de ciencia. La burguesía ha rasgado el velo de tierno sentimentalismo que envolvía las relaciones familiares y lo ha reducido a una relación dineraria.” (Marx, 2008: 44)

⁸⁴ “Pero una tal investigación no debe nunca pasar por alto lo atrasada que estaba Alemania en aquella época, tanto desde el punto de vista económico-social cuanto desde el político. Teniendo en cuenta ese atraso habría que examinar siempre las afirmaciones concretas y las tomas de posición de personajes alemanes respecto de la Revolución Francesa. No es, pues, lícito aplicar sin más, mecánicamente, a los reflejos ideológicos de los acontecimientos franceses en Alemania las mismas categorías políticas que surgieron en Francia como necesaria consecuencia de la real lucha de clases en el país, y que en ella se desarrollaron. Recuérdese, por ejemplo, que en la propia Francia los girondinos tomaron parte durante mucho tiempo en las reuniones del Club de los Jacobinos, y que sólo la radicalización de las reales luchas de clases dio posteriormente lugar a la propia y clara diferenciación entre ambos partidos. Sería, consiguientemente, mecanicista y falso caracterizar manifestaciones y posiciones alemanas con las mismas etiquetas políticas de la Revolución Francesa, cuando el hecho es que la diferenciación social que se produce en acto en Francia no llega a ser real en Alemania hasta mucho más tarde.” (Lukács, 1972: 27)

⁸⁵ Del periodo se puede apuntar lo siguiente: después de la derrota de Napoleón en 1815, las potencias victoriosas -Austria, Prusia, Rusia e Inglaterra- se reúnen en un concierto político; se trata de evitar en el continente la formación de Asambleas Parlamentarias - ni se diga, Revoluciones- que permitan un acceso universal de la población al juego político; en 1817 el *Wartburgsfest*, un entusiasta festival nacionalista, convergieron radicales políticos de todos los órdenes sociales - se quemó el *Code Napoleon*, cerca del lugar donde Lutero tradujo la Biblia al alemán; en 1819 el asesinato del diplomático ruso von Kotzebue, el intento de asesinato del funcionario von Ibell, y la circulación de ideas nacionalistas y republicanas en el ámbito público; entre agosto y octubre de 1819 se reúne el canciller austríaco von Metternich con representantes alemanes para imponer una serie de leyes y decretos que impedían la libre asociación, la libre prensa, la libre docencia y el libre ejercicio del pensamiento en general; la *Filosofía del derecho* de Hegel se publicó bajo estas condiciones de fuerte persecución y censura, que resultaron en la remoción del profesor Fries, la destitución del ministro Wilhelm von Humboldt, el encarcelamiento de un par de estudiantes de Hegel, la inhabilitación para la docencia de un puño de luminarias

las monarquías dinásticas, implicó que en Alemania, todo terreno para la modernización política anhelada por Hardenberg y Altenstein⁸⁶ a inicios del siglo XIX, se viera abandonado y ocupado por nuevas fuerzas reaccionarias que buscarían impedir a toda costa tanto una Revolución como una Reforma política, que implicara el desmontaje del añejo sistema de privilegios políticos en que se había convertido la constitución de Alemania⁸⁷. Esta *tragedia* cultural⁸⁸ - el poseer un alma democrática y emancipatoria, producto de la Ilustración y la Reforma protestante, a la par que un alma militarista y disciplinaria, producto de la fundación de Prusia bajo Federico I y su consolidación como potencia europea bajo Federico el Grande-, puede bien ser parte explicativa de la catástrofe política del nazismo; Marx al cortar de tajo con la tradición filosófica y los idealismos en general, estaba igualmente separándose del destino alemán que ataba a la Universidad pública al servicio del poder establecido; lejos de las luchas académicas que mantuvieron ocupados a Hegel y a Gans frente a la escuela jurídica reaccionaria de Savigny y los intereses políticos de los Hohenzollern en la Universidad de Berlín, Marx se concentró en el estudio científico de las condiciones históricas que llevaban a que en Alemania y Europa en general se persiguiera y proscribiera a los republicanos, a los demócratas y a las fuerzas sociales que podrían abrir un terreno para la *igualdad*, la *libertad* la *fraternidad* efectivas, o para la gestión más racional de factores económicos y políticos. Karl Löwith da a Marx el crédito de un Temístocles fundador; uno que pasa a las filas de la economía abandonando las de la filosofía (clásica):

“Pero, puesto que Marx mismo, con la ‘ideología alemana’ ya había arreglado cuentas con la filosofía post-hegeliana, se sintió seguro al anticipar la filosofía futura, que realiza la unidad de la razón y la realidad efectiva, de la esencia y la existencia concreta, así como lo había postulado Hegel. Pero si la razón ha de ser efectivamente realizada en el ámbito entero de la realidad material, entonces, la filosofía como tal es asumida y superada

políticas, etc., etc. El 18 de octubre de 1819, a pesar de una fuerte oposición del sector liberal prusiano, se publicaron los Decretos de Karlsbad en el diario oficial legislativo de Prusia (Büssem, 1974: 452).

⁸⁶ Véase (Hocevar, 1973).

⁸⁷ “La soberanía local, orgullo de los estamentos alemanes, orgullo de los súbditos que pertenecen a un Estado especial, es, con respecto al todo, el principio del que éste se halla desgajado; lo uno es incompatible con lo otro. Pero esa soberanía local tiene unos atractivos tan seductores, se hallaba tan respaldada por el carácter del pueblo, que todos los estamentos olvidaron ver en esta separación la tumba que ellos mismos se cavan, que cuantos más progresos hacen en su afán de aislamiento, tanto más se debilitan, que cada logro aumenta el peligro. El afán de los estamentos del imperio ofrece el espectáculo de una muchedumbre que, lanzándose sobre un río helado, trata de arrancar, cada uno para sí, tanto hielo como le sea posible; no se dan cuenta que cuanto más se enriquecen, tanto más aceleran su destrucción y la de todos. De ser este impulso de aislamiento el único principio motor en el imperio alemán, Alemania se irá hundiendo cada vez más en el abismo de su disolución. Prevenir contra ello indicaría ciertamente sentido de responsabilidad, pero también la locura de un esfuerzo inútil.” (Lukács, 1972: 390)

⁸⁸ Véase (Meinecke, 1946)

(aufgehoben). Se vuelve una teoría de la praxis. Mientras que, para Hegel, el mundo ha devenido filosófico, un reino del espíritu, para Marx, ahora la filosofía ha de devenir terrenal, economía política, Marxismo.” (Löwith, 2004: 44)

Say (1816) establece en su *Sobre Inglaterra y los ingleses*: “Como las fabricaciones en grande (*en grand*) son, en general, las menos costosas, se hacen ahora en grande las más pequeñas cosas. He visto en Glasgow granjas lecheras de trescientas vacas, donde se vendía la leche por dos centavos.” (31); el entusiasmo de Say⁸⁹ – un fabricante e inversionista a su vez, interesado en empresas transatlánticas- alrededor de la industrialización de Inglaterra, y la política global que se abría en el mundo posnapoleónico, es completamente ciego a las explotaciones raciales de la India y América⁹⁰, al uso depredatorio y destructivo de la naturaleza, y a la aniquilación de toda serie de formas de vida social, a que conllevan los procesos de industrialización y de acumulación del capital. Posiblemente el sesgo subjetivista de Say alrededor del valor, no le permitió conceptualizar el proceso de trabajo capitalista, como uno cuyos costos humanos y naturales, no parecen viables ni justificables a largo plazo.

Para dar una muestra del punto de arribo de la concepción económica de Marx, ya en el entendido de que en la adopción de la concepción materialista de la historia ha abandonado puntos de vista metodológicos y científicos que justifican la depredación colonial, la explotación humana, la destrucción de ecosistemas y el empobrecimiento de las epistemologías, cito un fragmento del *Cuaderno Kovalevsky* que da cuenta del interés profundo de Marx en la cuestión rusa, en el tema colonial y en las antropologías materialistas:

La amputación arbitraria de la propiedad comunal por parte de los “tontos” británicos tuvo consecuencias nocivas. La división de las tierras comunes en distritos debilitó el principio de ayuda mutua y apoyo, que <es> el principio vital de las asociaciones de comunidades de parentesco. Las comunidades populosas con grandes extensiones de tierra están especialmente adaptadas, de acuerdo con las afirmaciones de los propios “tontos”, para mejorar y, con frecuencia, para prevenir completamente las consecuencias de la sequía, las epidemias y otras catástrofes que ocasionalmente asolan la tierra. Unidos entre sí por los lazos de sangre, la convivencia cercana y la comunidad de intereses producida sólo gracias a estos mecanismos, son capaces de resistir todos los percances posibles, rindiéndose ante ellos

⁸⁹ Sobra decir que Marx no consideraba a Say como un científico notable de la economía, sino más bien como un *pusilánime* y un vulgarizador de Smith en el peor sentido. (Marx, 1967: 493)

⁹⁰ Mismas que no han cesado a pesar de los procesos de independencia nacional y desarrollo económico en estos territorios.

solamente por breves periodos de tiempo; y cuando el peligro ha pasado, se dedican con la energía de siempre a retomar el trabajo. Ante la fatalidad, cada quien puede contar con el resto. (Marx, 2018:117)

En recapitulación, el paradigma marxista, la matriz disciplinaria del socialismo científico, la ciencia unificada del socialismo (y el feminismo, para hacer justicia a la necesaria actualización histórica⁹¹) incluyen la dialéctica como motor del pensamiento y la sustancia, y como articulación orgánica de totalidades concretas y relevantes para la praxis cotidiana crítica – y por lo mismo, liberadora y desfetichizadora en esencia -; la concepción materialista de la historia como teoría científica de la historia y mapa conceptual y genético para luchas sociales particulares en el presente, apuntando a la inserción del trabajo histórico en diversos horizontes prácticos en búsqueda de emancipación; la tesis del trabajo alienado como producto histórico de la acumulación del capital y el perfeccionamiento de la naturaleza, la sociedad y la propia subjetividad humana para la capitalización incesante de la producción y la automatización total de los ecosistemas naturales y sociales; la invitación-provocación a la lucha de clases por la emancipación y a la declaración del presente y espacialidades concretas funcionando bajo el modo capitalista de producción, como apeliadas en cuanto a su subsistencia progresiva y a la posibilidad de hacer de la dignidad humana una realidad efectiva y no una mera letra sobre papel o formalidad política. El legado de Marx apunta a un programa de pensamiento para la lucha social radical y la apuesta por la evolución permanente de la sustancia social por contradicción.

2.- Teoría del valor y del capital en Marx

El oro y la plata, así como todas las demás mercancías, no tienen valor más que en proporción a la cantidad de trabajo necesaria para producirlos y hacerlos llegar al mercado. El oro es aproximadamente quince veces más caro que la plata, no porque su demanda sea más fuerte, ni porque la plata sea quince veces más abundante que el oro, sino únicamente en razón de

⁹¹ “Debido a que la ciencia forma aparte del proceso de realización y de elaboración de nuestra propia naturaleza, de la constitución de la categoría naturaleza en primer término, nuestra responsabilidad ante una ciencia feminista y socialista es compleja. Estamos lejos de comprender con precisión qué podría ser nuestra biología, pero empezamos a saber que su promesa está arraigada en nuestras vidas actuales, que tenemos la ciencia que hacemos históricamente. Tal como Marx mostró con la ciencia de la riqueza, nuestra recuperación del conocimiento es una recuperación revolucionaria de los medios que nos sirven para producir y para reproducir nuestras vidas. Tenemos la obligación de interesarnos por estas tareas.” (Haraway, 1991: 74)

que es necesario quince veces más de trabajo para obtener una cantidad determinada de oro.
(Ricardo, 1819: 232)

El valor teórico de este fragmento ricardiano es compartido por Hegel y Marx; en un sentido de análisis histórico ampliado se podría sencillamente decir que Ricardo fue un matemático y científico intuitivo que con acciones parlamentarias incidió de la manera más progresista posible en la política inglesa. Ello evidenciaría en la praxis las limitaciones intrínsecas a la teoría económica ricardiana: a nivel de análisis económico y praxis política, el trabajo asalariado implica una consideración cosificada, y en lo material un dominio sobre el cuerpo de las clases trabajadoras que es mistificado por el aparato de Estado y sus instrumentos jurídicos e ideológicos.

“El producir y el consumir están unidos uno a otro” (618) apunta Hegel (1974b) en un comentario al párrafo 199 de la *Filosofía del derecho* en el curso de 1822/23; esto implica una adopción del concepto de trabajo productivo de Ricardo, que a su vez es un curioso legado de Say a Hegel, junto con la concepción subjetiva del valor y la tesis de que si bien con ajustes cíclicos y más o menos violentos y repentinos, la economía capitalista, en principio, puede crecer indefinidamente (la Ley de Say)⁹². Lo interesante aquí es que Marx se encuentra a leguas de estos conceptos y discusiones:

¿A qué viene tanto alboroto? [sobre la idea de que no hay sobreproducción posible] En momentos de sobreproducción está una gran parte de la nación (especialmente la clase trabajadora) menos que nunca abastecida con granos, zapatos, etc., de vino y muebles ni se hable. Si solamente pudiera aparecer la sobreproducción, después de que todos los miembros de la nación también hubiesen satisfecho las necesidades más apremiantes, no podría aparecer en la sociedad civil no solamente nunca una sobreproducción universal, sino incluso nunca una sobreproducción parcial. Si, por ejemplo, el mercado está saturado por zapatos o telas o vinos o producto colonial, ¿Quiere decir eso, que 4/6 – posiblemente - de la nación no ha sobresaturado su necesidad de zapatos, telas, etc.,? ¿Qué tiene que ver la sobreproducción en general con las necesidades absolutas? La sobreproducción tiene que ver solamente con las necesidades que pueden

⁹² La ley de Say defiende la posibilidad de la expansión económica ilimitada en el entendido del ajuste cíclico – con ruptura intermedias – entre la producción y el consumo: “Se hace bien en resaltar que un producto creado ofrece, desde este instante de su creación, un mercado a otros productos por todo el monto de su valor. En efecto, si el último productor ha terminado un producto, su más grande deseo es venderlo, para que el valor de este producto no se encuentre ocioso entre sus manos. Pero no está menos apremiado de deshacerse del dinero que le ha procurado esta venta, para que el valor del dinero no esté más ocioso. Y, sin embargo, uno no se puede deshacer de su dinero más que demandando comprar un producto cualquiera. Se ve entonces que el hecho solo de la formación de un producto rinde, desde este instante mismo, un mercado a otros productos.” (Say, 1817: 145)

pagar. Sobreproducción en y para sí en relación con la absoluta menesterosidad o el deseo por la posesión de las mercancías. En este sentido no existe ni sobreproducción parcial ni universal. Y no constituyen una oposición una frente a la otra. (Marx, 1967: 507)

La teoría del valor del Marx, en ese sentido, es idéntica con su concepción científica sobre la plusvalía; el que Smith emplee los vocablos valor de uso y valor de cambio, no implica que su concepción esté exenta de un fetichismo empirista por las leyes naturales que finalmente eterniza los intereses de la clase capitalista y los lanza hacia atrás y hacia adelante en la imaginación histórica.⁹³ Uso de materia y naturaleza en Smith equivale a uso capitalista, de modo que en la economía política clásica no hay per se teoría del valor de uso alguna⁹⁴. Por lo menos no una de interés para los interesados en usar las cosas en un sentido distinto de recibir ganancias sobre el capital. Indudablemente la concepción sobre las necesidades falsas de Marcuse en *El hombre unidimensional* se encuentra ya desarrollada del todo en *El capital*: necesidad falsa es aquella que confunde el valor de uso con el valor de cambio, la necesidad de reproducir el capital con la necesidad humana de lo que Kant, Fichte y Hegel llamaron libertad de la voluntad⁹⁵.

Se podría decir que desde la perspectiva de la economía burguesa hay un trabajo lógico importante en la teoría del capital, entendida como teoría de la producción capitalista, que implica la diferenciación entre la recepción de ingresos de parte de un terrateniente, capitalista y trabajador particular, y la recepción de ingresos de las clases terrateniente, capitalista y trabajadora en su conjunto. Edwin Cannan, un eminente historiador y concedor de la economía política clásica

⁹³ Los teóricos liberales contemporáneos parecerían continuar y extrapolar las conclusiones (a su manera bastante historizadas de Smith) de Smith en torno a la necesidad de los sistemas de administración de la justicia: "Por cada hombre muy rico debe haber al menos quinientos pobres, y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia de los ricos aviva la indignación de los pobres, que son conducidos por la necesidad y alentados por la envidia a atropellar sus posesiones. El dueño de una propiedad valiosa no puede dormir seguro ni una sola noche si no se halla bajo la protección de un magistrado civil. Todo el tiempo se ve rodeado por enemigos desconocidos a quienes nunca ha provocado, pero a quienes tampoco puede apaciguar jamás, y de cuya injusticia sólo puede ser protegido mediante el brazo poderoso del magistrado civil, siempre en alto para castigarla. La adquisición de propiedades valiosas y extensas, por lo tanto, inevitablemente requiere el establecimiento de un gobierno civil." (Smith, 2009: 600)

⁹⁴ "El valor de utilidad [es decir, el que detenta la riqueza] no puede ser estimado de acuerdo con alguna medida conocida; cada uno lo estima a su manera." (Ricardo, 1819: 347).

⁹⁵ "Y ahí donde los maestrillos de la burguesía alemana han ahogado la memoria de los grandes filósofos alemanes y la dialéctica que legaron, en el pantano de un eclecticismo ramplón – tanto, que nos vemos necesitados de acudir a la ciencia natural como testimonio de la operación de la dialéctica en la realidad -, nosotros los socialistas alemanes estamos orgullosos de que no solamente provenimos de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel." (Engels, 1987 :188)

denominó pseudo-distribución a lo primero y distribución propiamente hablando a lo segundo⁹⁶. Ofrezco la hipótesis de que Marx, conoció perfectamente esta demarcación conceptual como historiador de la economía, pero optó por una formulación materialista del problema: el primer volumen de *El capital* trata sobre la esfera de la producción en una unidad económica aislada, mientras que los volúmenes segundo y tercero confeccionados por Engels a partir de notas de Marx, tratan sobre la conexión entre unidades económicas de producción de medios de producción y unidades económicas de producción de medios de consumo. En ese sentido se puede concluir que lo que Cannan llama distribución, en Marx es intrínsecamente problemático en la medida en que cuantitativamente, el crecimiento y acumulación de capital en el departamento de producción de medios de producción es mayor que en el departamento de producción de medios de consumo:

Se ha visto antes, que con el desarrollo de la productividad del trabajo, así, también con el desarrollo del modo capitalista de producción -el cual desarrolla la fuerza productiva social del trabajo más que todos los otros modos de producción anteriores -, la masa material, misma que se encuentra incorporada en el proceso [de producción] en la forma de medios de trabajo de una vez por todas- y de un modo, que siempre regresa -, y en la forma de medios de producción (edificios, máquinas, etc.) que durante periodos de tiempo ora más largos, ora más cortos, cumplen una función en este proceso, crece constantemente, y que el crecimiento en esta masa es tanto condición como efecto del desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo. Que no solamente el crecimiento absoluto, sino también el relativo de riqueza en esta forma (libro I, capítulo XXIII, 2), caracteriza ante todo al modo capitalista de producción. Las formas de existencia material del capital constante, los medios de producción no consisten solamente en medios de trabajo de tal tipo, sino también en material de trabajo para los distintos pasos de la producción, y también materias auxiliares. Con la escala jerárquica de la producción y el aumento de la fuerza productiva del trabajo, por medio de cooperación, división, maquinaria etc., crece la masa de la materia prima, de las materias auxiliares, etc., que entran en el proceso de reproducción diario (Marx, 2016b: 138).

⁹⁶ “Consecuentemente, a pesar de que Adam Smith había declarado que el producto anual entero se distribuye en salario, ganancia y renta, obviamente queriendo decir, con ello, salario, ganancia y renta totales, los cuatro capítulos finales del libro I de *La riqueza de las naciones* abordan el salario per capita, el porcentaje de ganancias y la renta por acre.” (Cannan, 1953: 181) De acuerdo con Cannan, la última discusión es sobre pseudo-distribución, mientras que la primera es sobre distribución propiamente hablando.

Se podría decir que la crítica de Marx a la distribución capitalista nunca fue publicada en su versión científica, pero se encuentra adelantada en este tipo de fragmentos, y en los textos históricos de Marx como *La guerra civil en Francia* y las notas etnológicas que aplauden la “constitución comunal” (Marx, 1962a: 340)⁹⁷ y el “comunismo en vida” (Marx 1974: 235). Sobre una supuesta ética en Marx en torno a los procesos revolucionarios cabe sencillamente recuperar el lema *el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas*; ⁹⁸ así como la actitud científica y política de Marx hacia la Comuna de París⁹⁹.

En la medida en que fue Engels el responsable de los volúmenes segundo y tercero de *El capital*, queda abierto el tema de los esquemas de la reproducción ampliada y la justificación lógica de la teoría del militarismo, el colonialismo y el imperialismo. Cabe señalar a Rosa Luxemburg, a Lenin y a Raya Dunayevskaya como importantes teóricos en el tema, que apuntan a que o bien, el capitalismo para seguir existiendo necesita inexorablemente de la depredación colonial, y que esto llegará en algún momento a un límite natural que forzará el tránsito a una economía comunista, o a que, independientemente del tema colonial, el capitalismo puede seguir expandiéndose infinitamente, a pesar de su destructividad y brutalidad, con la condición de que la población mundial siga por lo menos aumentando, en el entendido de que es la fuerza de trabajo humana la que crea la riqueza y la fuente última del valor económico.

⁹⁷ Sobre el entendido histórico concreto del comunismo moderno valga el siguiente fragmento de *La Guerra Civil de Francia* de Marx: “La comuna se constituyó a partir de los consejos ciudadanos elegidos en los distintos distritos de París a partir de un derecho de voto universal. En todo momento fueron sujetos de responsabilidad y en cualquier momento sustituibles. Por supuesto, su mayoría estuvo compuesta por trabajadores o reconocidos representantes de la clase trabajadora. La comuna tenía que ser, no un cuerpo parlamentario, sino un cuerpo trabajante, ejecutivo y legislador al mismo tiempo. La policía, hasta ahora la herramienta del gobierno estatal, fue despojada de todas sus propiedades políticas, y se convirtió en una herramienta responsable ante la comuna y en todo momento sustituible. Lo mismo con los funcionarios de todas las otras ramas de la administración. Las prerrogativas adquiridas y los sueldos de los dignatarios de Estado desaparecieron con estas oficinas estatales mismas. Las oficinas públicas cesaron de ser la propiedad privada de los cómplices del gobierno central. No solamente la administración urbana, sino también la iniciativa entera, hasta ahora ejercida por el Estado, se colocó en las manos de la comuna.” (Marx, 1962a: 339)

⁹⁸ “Ciertamente es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas.” (Marx, 1987: 497)

⁹⁹ Marx cita el *Periódico oficial de la República francesa* para evidenciar la inspiración ideológica del alzamiento popular: “El Comité Central en su manifiesto del 18 de marzo declaró: los proletarios de París, en medio de las derrotas y de la traición de las clases dominantes, han entendido que ha llegado la hora, en que ellos han de salvar la situación, tomando la dirección de los asuntos públicos en sus propias manos... Han entendido que es su deber más elevado y su derecho absoluto, el hacerse señores sobre su propio destino y hacerse del poder de gobierno” (Marx, 1962b: 336)

Conclusiones

“La gente compra y vende solamente porque aprecia las cosas renunciadas menos que las recibidas” (Mises, 1998: 205). Así se puede sintetizar la teoría del valor y del capital de la escuela austríaca en uno de sus representantes científicos más notables. El problema de este lado es que se desecha totalmente la historicidad del modo capitalista de producción, la materialidad objetiva de los procesos de trabajo, y las posibilidades sociales latentes para una evolución estructural que dé como resultado un modo de producción alternativo y propiamente hablando, racional. Sobre lo que entiende Marx por ciencia, método científico, dialéctica hegeliana invertida al materialismo y fórmulas similares, valga el siguiente pasaje de *El capital* donde Marx le da la voz aprobatoria a un reseñador ruso:

Marx sólo se preocupa de una cosa: de demostrar mediante una concienzuda investigación científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y de poner de manifiesto del modo más impecable los hechos que le sirven de punto de partida y de apoyo. Para ello, le basta plenamente con probar, a la par que la necesidad del orden presente, la necesidad de un orden nuevo hacia el que aquél tiene inevitablemente que derivar, siendo igual para estos efectos que los hombres lo crean o no, que tengan o no conciencia de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones [...] Por ello se dirá, que las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas, ya se proyecten sobre el presente o sobre el pasado. Esto es precisamente lo que niega Marx (2016a: XXII).

Bibliografía

Anderson, Gary, 1984, “Sir James Steuart as the Apotheosis of Mercantilism and His Relation to Adam Smith”, *Southern Economic Association*, Vol. 51, No. 2, pp. 456. 468.

Büssem, Eberhard, 1974, *Die Karlsbader Beschlüsse von 1819, die endgültige Stabilisierung der restaurativen Politik im Deutschen Bund nach dem Wiener Kongreß von 1814/15*, Gerstenberg, Hildesheim, Dr. H.A.

- Cannan, Edwin, 1953, *A history of the theories of production & distribution in English Political Economy from 1776 to 1848*, Londres, Staples Press.
- Engels, Friedrich, 1987, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, en Vol. 19 de Karl Marx – Friedrich Engels Werke, Berlín, Dietz Verlag.
- Fichte, Johann, 1994, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Haraway, Donna, 1991, *Ciencia, cyborgs y mujeres, La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Hegel, Georg, 2000, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820*, Frankfurt, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg, 1991, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg, 1974a, *Die Rechtsphilosophie von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, Frommann-holzboog.
- Hegel, Georg, 1974b, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, en Vol. III *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift* por H.G Hotho, Stuttgart, Hotho Frommann- holzboog.
- Hocevar, Rolf, 1973, *Hegel und der Preussische Staat*, München, Wilhelm Goldmann.
- Kant, Immanuel, 2008, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Lenin, Vladimir, 1976, *Conspectus of Hegel's Book The Science of Logic*, Moscú, Progress Publishers.
- Löwith, Karl, 2004, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Weimar, J.B. Metzler.
- Lukács, Georg, 1972, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 3a ed, Madrid, Grijalbo.
- Marx, Karl, 2018, *Comunidad, nacionalismos y capital*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MARX, K, 2016a, *Das Kapital, Band I, Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburgo, Nikol.
- Marx, Karl, 2016b, *Das Kapital, Band II, Der Zirkulationsprozess des Kapitals*, Hamburgo, Nikol.
- Marx, Karl, 1987, *Escritos de juventud*, México D.F, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl, 1974, *The ethnological notebooks of Karl Marx*, Amsterdam, Van Gorcum Assen.
- Marx, Karl, 1965, *Theorien über den Mehrwert, Vierter Band des "Kapitals"*, En Vol. 26/1 de *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*, Berlín, Dietz Verlag.
- Marx, K,arl 1967, *Theorien über den Mehrwert, Vierter Band des „Kapitals“, Zweiter Teil*, En Vol. 26/2 de *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*, Berlín, Dietz Verlag.

- Marx, Karl, 1962a, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, en Vol. 17 de *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*, Berlín, Dietz Verlag.
- Marx, Karl, 1962b: *Karl Marx – Friedrich Engels Werke*. Vol . 17, Berlin, Dietz Verlag.
- Marx, Karl, 2008: *Manifiesto Comunista*, Madrid, Alianza.
- Meinecke, Friedrich, 1946, *Die deutsche Katastrophe, Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag.
- Mises, Ludwig, 1998, *Human action*, Alabama, The Ludwig von Mises Institute.
- Ricardo, David, 1819, *Des principes de l' économie politique, et de l' impôt* (1° Edición a 2 tomos), Paris, J.P. Aillaud.
- Sánchez, Vázquez, A, 2000, *Filosofía de la praxis*, México D.F, Siglo XXI.
- Smith, Adam, 2009, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos.
- Say, Jean-Baptiste, 1817, *Traité d' économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses; troisième édition, à laquelle se trouve joint en epitome des principes fondamentaux de l' économie politique*. Paris, Deterville.
- Say, Jean Baptiste, 1816, *De L'Angleterre et des Anglais, par Jean-Baptiste Say, Professeur d' économie politique à L' Athénée Royal de Paris, Chevalier de Saint-Wolodimir de Russie, des Sociétés de Zurich, de Boulogne, etc. Auteur du Traité d' l' économie politique* (3ra edición), Paris, Arthus Bertrand.
- Teilhard, Ernst, 1927, *L' ouvre économique de Jean-Baptiste Say*, Paris, Librairie Félix Alcan.

EPÍLOGO

Jorge Zúñiga M.

Este trabajo colectivo testimonia una larga relación de amistad y trabajo común. Hugo Arredondo me invitó a ser partícipe de este proyecto que propuso como parte de su estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa bajo la asesoría y acompañamiento de Enrique Dussel. Teníamos una amistad de mucho tiempo atrás. Nos conocimos durante el seminario introductorio a la obra de Franz Hinkelammert que organizamos en 2005 en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) impartido en ese momento por Juan José Bautista Segales. En este seminario se formó un grupo de amistad con muchos de los participantes que hasta el día de hoy tenemos la fortuna de gozar. Fue el caso de nuestra amistad con Hugo.

A él lo caracterizó su compromiso ético con los más desfavorecidos y su crítica permanente a las injusticias producidas por el capitalismo en su paso como huracán. Fue egresado de la Escuela de Economía del Instituto Politécnico Nacional (IPN, México) y con el tiempo fue un digno y comprometido profesor de esta unidad académica. Su conocimiento e interés por Karl Marx se hacía presente en su magisterio y en sus proyectos de investigación. Su lectura sobre el filósofo de *Trier* estaba atravesada por la influencia de Dussel, Hinkelammert, Juan José Bautista y, en cierta medida también, de su amigo y maestro Mario Rojas.

Algo que podemos encontrar en el interés intelectual de Hugo es la necesaria vinculación entre ética y economía, relación aparentemente rota en el positivismo y naturalismo de la economía neoclásica que sigue caminando con aires ingenuos de arrogancia científica. Siguiendo también una lectura desde el pensamiento económico de Hinkelammert, Hugo leía el lado teológico de la ciencia económica de mercado. Todo esto puede verse en su ensayo aquí publicado.

El título de esta publicación colectiva refleja también la empresa intelectual que Hugo emprendió como joven investigador y docente: la crítica a la racionalidad económica moderna. En efecto, la economía neoclásica está llena de inconsistencias metodológicas así como de una serie de pleonasmos y eufemismos que aún en las academias de economía pululan libremente y sin reflexión crítica sistemática alguna. Quien nos enseñó la irracionalidad de la racionalidad económica neoclásica fue la

obra de Franz Hinkelammert y Hugo se dedicó desde muy temprano y por su interés como Profesor de Economía, a sumarse a los esfuerzos de Hinkelammert de hacer una *crítica* sistemática y consistente a la racionalidad de la economía neoclásica¹⁰⁰.

Hugo falleció muy joven, y hasta el último día en que tuvimos la oportunidad de estar con él de cuerpo presente, nos dio una muestra y ejemplo de su capacidad para congregar propios y extraños. Su carácter bondadoso y pensamiento optimista por la vida convocó a su familia y amigos.

La publicación que presentamos ahora con el apoyo de la Universidad de San Isidro, Argentina, es uno de los trabajos pendientes que él ya no tuvo la oportunidad de conocer en su resultado final. Sin duda le hubiera gustado tenerla en sus manos. Dicho sea de paso, la presentación del libro la escribió directamente él y salvo algunas correcciones tipográficas y sugerencias editoriales, quedó intacta. Esta publicación, como se habrá podido apreciar, cuenta con una serie de trabajos de gran valía para el pensamiento crítico latinoamericano, destacando aquellos de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert con Henry Mora, amigos y maestros nuestros.

El segundo trabajo que quedó pendiente y que también verá pronto luz, es el homenaje a Franz Hinkelammert organizado en 2022, en el cual Hugo participó como ponente y como uno de los autores del libro colectivo en homenaje al autor de *Crítica de la razón utópica*. En este homenaje Hugo participó con el texto “Crítica, racionalidad, factibilidad y utopía: aproximaciones al pensamiento de Franz Hinkelammert”.

En fin, sólo queda desearle a nuestro amigo una larga vida quien ahora continúa el diálogo con sus maestros. ¡Que vayan poniendo las bebidas, por favor, que también por ahí estaremos pasando!

¹⁰⁰ Como parte de estos esfuerzos en los que coincidíamos Hugo y yo puede consultarse el libro colectivo: Hinkelammert, Franz, *et al*, *Por una condonación de la deuda pública externa de América Latina*, CLACSO: Buenos Aires, 2021.