

Lectura y producción: itinerarios de *El Capital* en América Latina

Reading and production: itineraries of *Capital* in Latin America

Jaime Ortega

Universidad Autónoma Metropolitana, México

RESUMEN

En este texto se exploran tres lecturas contemporáneas a la “crisis del marxismo” que se hicieron de *El Capital* en América Latina. En referencia directa a los intentos por renovar el discurso marxista tras la revolución cubana y las influencias, tanto de la “filosofía de la praxis”, como del “althusserianismo”, se contrastan las producciones que buscaron hacer frente a esa llamada crisis. Enfrentar dicha discusión supuso regresar a *El Capital* de Marx como un texto que sentaba las bases para producciones a la altura del tiempo histórico. Bajo estas coordenadas se ensaya un acercamiento a las producciones de Bolívar Echeverría, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel; tanto en su momento de acercamiento y trabajo teórico sobre *El Capital*, como las evoluciones posteriores de sus investigaciones.

PALABRAS CLAVE: *El Capital*, producción, ontología, exterioridad, fetichismo

ABSTRACT

This text explores three contemporary readings of the "crisis of Marxism" that were made of Marx's *Capital* in Latin America direct reference to the attempts to renew the Marxist discourse after the Cuban revolution and the influences of both the "philosophy of praxis" and "Althusserianism", the productions that sought to face the "crisis of Marxism" were contrasted. Facing this discussion meant returning to Marx's *Capital* as a text that laid the basis for productions at

the height of historical time. Under these coordinates an approach to the productions of Bolívar Echeverría, Franz Hinkelammert and Enrique Dussel is tried; Both in their time of approach and theoretical work on *Capital*, as well as the later developments of their research.

KEY WORDS: *Capital*, production, ontology, exteriority, fetishism

A 150 años de la aparición del tomo primero de *El Capital* es pertinente preguntarse la forma en que esta obra devino un motivo productivo entre los intelectuales que desafiaron las interpretaciones convencionales de la obra de Karl Marx y lo utilizaron como el punto de partida para la renovación del discurso crítico. Con ello queremos señalar que *El Capital* dejó de ser visto como un objeto exclusivo del discurso económico o del discurso histórico para ser un elemento dinamizador en los intentos de renovación marxista. Con el primer deslinde separamos la problemática de cómo la obra de Marx dio la pauta para una metodología empirista que se formuló con el nombre de “Economía marxista” o “Economía política marxista” que tuvo su centro problemático en la transformaciones de valores a precios; en tanto con el segundo, eludimos las interpretaciones que señalaban que la narración marxista era exclusiva de una época histórica ya superada, denominada comúnmente como “capitalismo de libre competencia”, propia de la segunda mitad del siglo XIX.

Así, nuestro planteamiento es que *El Capital: crítica de la economía política*,¹ fue el motivo de una producción que puso el acento en la “crítica”, es decir, en la formulación de un discurso que aportara las condiciones de posibilidad de toda crítica de las categorías de la modernidad. Se buscó así construir un discurso teórico con pretensión de universalización, ubicado en el amplio campo de lo “filosófico”, entendido esto último no como el discurso sobre “esencialismos” o “naturalezas humanas” perdidas y en vías de ser recuperadas, sino como la problematización de lógicas diversas y profundas que articulan la totalidad del orden social. La aparición de este tipo de producciones colocó en suspenso, o clausuró definitivamente, la jerga hegeliana extraída de la gramática del joven Marx, que había sido un motivo previo de una intensa producción teórica en América Latina y otras regiones del mundo. Aunque no podemos dejar de señalar que existieron y existen lecturas hegelianas de *El Capital*, particularmente en el mundo alemán y el anglosajón, comparten poco con la

¹ Horacio Tarcus (2017) realizó un avance significativo a propósito de las traducciones más socorridas en idioma español del texto de Marx, así como las distancias entre ellas.

lectura que se ha hecho de la obra juvenil, tienen otras motivaciones y encuentran salida a partir de registros distintos.

Los autores de los que abrevaremos plantean una doble estrategia de asedio a la obra de Marx. Por un lado, extraen y nos presentan un núcleo conceptual a partir del cual asediar a la realidad capitalista desde el marxismo y, por el otro, aprovechan ese mismo núcleo para abordar la obra de Marx mismo. Se trata de un doble movimiento que establece una serie de lógicas, tanto para leer a América Latina desde Marx como para leer a Marx desde América Latina.

En las siguientes páginas trazaremos un cuadro de esta recepción. Debe entenderse que con recepción no queremos seguir el trayecto de una circularidad de ideas, sino que entendemos la recepción como un proceso de producción. En primer lugar, expondremos las condiciones sociales de esta nueva época del marxismo producido en América Latina; posteriormente, haremos un señalamiento con respecto a las diferencias de la producción inmediata anterior; a continuación, abrevaremos de tres lecturas que consideramos centrales y, finalmente, mostraremos sucintamente los derroteros que tuvieron esas lecturas, tanto en sus signos de identidad, como de diferencia.

LA REVOLUCIÓN CUBANA Y LA RENOVACIÓN TEÓRICA

Es bien sabido que “el huracán” caribeño, nombre que algún escritor dio a la revolución cubana, transformó radicalmente las coordenadas políticas e intelectuales de la izquierda latinoamericana y, quizá también, del resto de occidente, como lo demostró Artaraz (2011) para la “nueva izquierda europea” y Rojas (2016) para el caso norteamericano. Si en Europa el impacto del XX Congreso del partido soviético y los sucesos de Hungría abrían grietas a la forma dominante de entender el marxismo al interior de los partidos comunistas, en América Latina ese rol lo jugó, de forma central, el triunfo cubano. No sólo modificó las coordenadas teóricas (que es nuestro principal interés aquí), sino que también contribuyó a desmovilizar la hegemonía de los partidos comunistas como el lugar exclusivo de producción del discurso marxista. Desmovilizó las concepciones dominantes de la política, su lenguaje, sus símbolos y sus referentes y produjo otros, así como la demanda de construcción de nuevos referentes. Se estableció así un nuevo horizonte simbólico que más tarde que temprano devendría también en una transformación de la concepción teórica de fondo.

La revolución cubana y el vendaval que desató permitió aperturas en el campo político al tensionar la versión de la “coexistencia pacífica” que, al colocar el énfasis en los procesos de descolonización del mundo, abría caminos escasamente explorados para la izquierda. En tanto que oportunidad histórica, la cantidad de variantes y posibilidades abiertas contrastan con el universo previo, mucho más limitado, con la imaginación teórica bloqueada y siempre a la expectativa de las urgencias geopolíticas que la URSS demandaba.

La revolución cubana supuso una renovación del discurso marxista, de los lugares de producción de éste y de los temas que invocaba. En Cuba aparecieron los primeros textos de Louis Althusser y Karl Korsch, pero también se publicó a Herbert Marcuse, Hans-Georg Backhaus y Rudi Dutschke. Se conoció la obra de teóricos tan importantes en aquel momento como Maurice Godelier o Ernest Mandel. La revista *Pensamiento Crítico* dio pauta a un conocimiento más plural del marxismo y abrió sus puertas a una gran cantidad de tradiciones que volvían más compleja la producción teórica (Martínez 2010). Cuba no fue el único lugar donde esto sucedió, es bien conocida la experiencia del grupo *Pasado y Presente* (Cortés 2016) que en Córdoba, Argentina primero, y después en México, contribuyeron a renovar el discurso marxista e incluso nos otorgaron una nueva traducción de *El Capital*. En México la revista *Historia y Sociedad* cumplió en gran medida ese papel (Illades 2012), junto a las grandes editoriales como el Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI. En otros países existieron importantes experiencias de renovación, tanto teóricas como políticas, que alcanzaron, tanto a los partidos históricos, como a las nuevas formaciones políticas.

También el marxismo europeo comenzó entonces a ser visibilizado, lo que coloca al marxismo latinoamericano como un árbol de raíz diversa, anclado en prácticas políticas (como lo fue el obrerismo italiano), en fuertes partidos con intensa actividad intelectual (como el caso italiano), pero también en la emergencia de la experiencia teórica con militancias más difíciles de aprehender en una sola corriente, como en el caso inglés (donde la *New Left* o la “historia social” jugaron roles centrales). En el caso de América Latina, se abrió paso, lentamente, un discurso que apelaba a las inflexiones teóricas que se suscitaban en Europa, al tiempo que rescataba las experiencias políticas presentes y pasadas en el suelo latinoamericano, para tratar de revertir lo que recientemente Bosteels (2016) ha denominado como las “lógicas del desencuentro” que habían marcado la relación entre la obra de Marx y las múltiples experiencias de la región.

Si fuese necesario esquematizar, podemos decir que los años cincuenta y sesenta son los del lento paso del marxismo en clave soviética a uno más abierto, con pretensiones filosóficas importantes, que recargaba sus interpretaciones en el lugar de la ideología, en la potencialidad del individuo, en la necesidad de la libertad y por su puesto en la agencia del sujeto (individuo o clase). Los años setenta fueron de eclosión, de posibilidades múltiples, pero también del anuncio de la crisis por venir. En este texto nos situamos en ese momento en donde las dos formas predominantes entre los cincuenta y sesenta (la filosofía de la praxis y el althusserianismo) han dejado ya su momento de auge y han entrado en un lento proceso de agotamiento. Sostenemos como hipótesis que los discursos a los que nos referiremos eran un intento de salir de esas interpretaciones (al usar *El Capital* como principal motivo productivo), al mismo tiempo que se planteaba una alternativa frente a la crisis del marxismo.

Los diversos caminos que tomó la renovación del marxismo fueron posibles a partir del horizonte abierto por la revolución cubana. Sin ella, quizá el proceso de rearticulación como un discurso sólido habría sido más lento, más doloroso y menos vigoroso. En cambio, su presencia despertó un vendaval, un verdadero “huracán”, ya no sólo en la geopolítica occidental, sino también en el cuerpo teórico del marxismo mismo.

UN PASO MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

El marxismo producido en América Latina tuvo un fuerte influjo de la “filosofía de la praxis” que fue hegemónica en el tránsito de los cincuenta a los sesenta. Ello se dio de la mano de la recepción de las figuras tan distintas como Gyrogy Lukács, Jean Paul Sartre o Karl Korsch por intelectuales del peso y renombre de Adolfo Sánchez Vázquez o Ludovico Silva, quienes produjeron obras en torno a esta forma de interpretar a Marx. Además, es preciso señalar el aporte que hizo el exiliado italiano Rodolfo Mondolfo quien mantuvo la línea de Antonio Labriola y Antonio Gramsci, fuertemente anclada en la perspectiva del historicismo. En el caso de Sánchez Vázquez y de Silva, gran parte de sus esfuerzos tomaron forma en comentarios a ciertos pasajes de la obra o utilización de la denominada “juventud de Marx” como una manera de desestabilizar la interpretación soviética.

No es para nada casual que el impacto de los textos del joven Marx sirvieran para plantear alternativas conceptuales al marxismo soviético. Así, textos como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* adquirieron gran popularidad entre los filósofos de mediados de siglo que pretendían construir un marxismo alejado

del economicismo y del determinismo más vulgar. El marxismo ganó derecho de piso en las discusiones teóricas, ayudo a revivir el concepto de dialéctica e impulso relecturas de la obra de Hegel a quien la filosofía estándar había condenado a un pasaje de la historia del pensamiento. El impacto de esta tradición se ha hecho parcialmente y es pertinente ubicarle como un momento de tránsito entre la década de los cincuenta y la irrupción de las escuelas estructuralistas a finales de los sesenta. No nos detendremos más en ello, pues lo que queremos señalar es que un alejamiento de dicha lectura contribuyó a una utilización de *El Capital* en sendas más productivas.

Contrasta la época que nos interesa con la precedente en donde el impacto de los *Manuscritos de 1844* es perceptible no sólo en América Latina, sino que también es perceptible en la obra de núcleos en Europa del Este (con Adam Schaff), en Estados Unidos (con Bertell Ollman y Marshall Berman) y en autores transnacionalizados como Herbert Marcuse. Una vez que la “filosofía de la praxis” cumplió su cometido de presentarnos un Marx alejado de las ortodoxias soviéticas al pensar su obra, pronto encontró un colapso que le impidió seguir una veta productiva. Fue cuestionada e impugnada fuertemente por el “althusserianismo”, como se muestra, por ejemplo, en el Congreso Interamericano de Filosofía de Caracas en 1979, en donde la veta historicista e individualista (“humanista”) fue asediada duramente a nombre de las estructuras y el anti filosofismo. No es casual que haya sido el “althusserianismo” la escuela que lanzara la consigna de *Leer El Capital* en el famoso seminario de 1965, en contra de la “filosofía de la praxis”, el humanismo y el historicismo de la temporalidad lineal.

Es así que la convergencia entre el impulso político de la revolución cubana, el nacimiento de las “nuevas izquierdas” (plurales en su composición, divergentes en sus estrategias, contradictorias al relacionarse con las tradiciones revolucionarias previas), la pérdida de centralidad de los partidos comunistas, así como el impulso teórico dado después de la intervención, Althusser abrió la posibilidad para una relectura de *El Capital* en una clave específicamente teórica. A partir de 1965, *El Capital* comenzó a ser un motivo productivo tan sugerente como lo habían sido los *Manuscritos de 1844* en el momento previo.

No queremos decir con esto que la lectura de *El Capital* realizada en América Latina siguiera al pie la lectura de Althusser, antes bien, se opuso en gran medida a ella. Pero lo cierto es que a partir de su intervención, *El Capital* dejó de ser catalogado como el texto que retrataba la sociedad inglesa del siglo XIX o que atendía al capitalismo de “libre competencia” que habría sido sustituido en el

siglo XX por el de los monopolios. *El Capital* dejó de ser también el lugar del economicismo y el determinismo al que se opondrían los textos juveniles más preocupados por el humanismo. En América Latina la realización de la consigna althusseriana ¡Leer *El Capital*! se realizó a contrapelo del propio Althusser, aunque, como observaremos, se negó a restablecer las antiguas coordenadas de producción teórica. Decimos que aquella consigna se realizó porque los trabajos (anti althusserianos todos) que presentaremos marcaron distancia con la tradición anterior al consagrar en el nombre Marx, no ya la figura y biografía de un individuo, sino la de un *espacio teórico* en construcción y disputa. Al elevar el nombre y la obra de Marx a *espacio teórico* se procedió a operar al interior de él desde distintos puntos de vista y posibilidades, algo que la “filosofía de la praxis” nunca pudo hacer.

La mayor parte de estas lecturas que ahora comentaremos se elaboraron en el tránsito de los últimos años setenta y los años ochenta. Es decir, fueron producto inmediato de la *crisis del marxismo* (Palti 2005) y contaron con el impulso de un escenario contradictorio signado por la derrota del proceso político chileno y el triunfo nicaragüense. En los años setenta y ochenta veremos la emergencia de textos que serán cruciales para enfrentar la *crisis del marxismo* y un intento de renovación del discurso marxista anclado en la obra cumbre del clásico. Así, Franz Hinkelammert planteó su teoría del fetichismo en 1977, Bolívar Echeverría mantuvo su lectura de *El Capital* desde los años setenta y tuvo una importante concreción en 1986 con la aparición de *El Discurso crítico de Marx*, en tanto que Enrique Dussel publicó su trilogía entre 1985 y 1990.

Las condiciones de producción en la que se desenvuelven los autores que trabajaremos son diversas. Parten de un marco común: la reivindicación de la necesidad de explorar el discurso marxista a partir de distintas fuentes. En el caso de Bolívar Echeverría la impronta de la “teoría crítica de la sociedad”, del consejismo holandés y, especialmente, de la figura de Georg Lukács resulta crucial. En su experiencia alemana, sostiene algún vínculo con las discusiones latinoamericanas por la vía del debate de los modos de producción y de la teoría de la dependencia. En Alemania, junto a Hertz Kurnitzky edita textos del “Che” Guevara, de Ruy Mauro Marini, Luis Vitale y Sergio Bagú, entre otros. Por su parte, Hinkelammert mantiene una trayectoria que lo vincula poco con el marxismo latinoamericano. Lo podemos ubicar más con respecto a las tradiciones críticas de la teología, de las cuales echará mano a lo largo de toda su obra, por lo que es una preocupación constante discutir el carácter religioso y fetichista del mundo moderno. Además de esta veta, es de los pocos marxistas que decide medirse directamente con el canon del pensamiento burgués, a través de su

pluma es posible encontrar un trabajo crítico de las obras de Milton Friedman, John Locke o Max Weber.

El autor sobre el que se ha explorado con mayor profundidad desde el conjunto de coordenadas en las que produce es Enrique Dussel. Él es parte del grupo fundador de la “filosofía de la liberación”, un grupo de reflexión que en la Argentina de los años sesenta establece las bases para una forma de reflexionar novedosa. Dicha corriente recupera las preocupaciones de filósofos como Leopoldo Zea o Augusto Salazar Bondy sobre la especificidad del pensamiento filosófico producido en América Latina y su lugar en las disputas políticas, particularmente, de aquellas enmarcadas bajo el signo de la dependencia. La “filosofía de la liberación” fue conformada por un grupo plural, en la cual comparten espacio diversas corrientes y una multiplicidad de autores, como Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Rodolfo Kusch, Mario Casalla, entre muchos otros (Beorlegui 2004: 693). La nominación de las corrientes internas, tales como “ontologicista” o “problematizadora”, entre otras, ha sido profundizada gracias al trabajo de Cerutti (1983): las distintas corrientes han mantenido posiciones confrontadas en el terreno teórico, político y de concepción de la filosofía.

En lo teórico, algunas han optado por retomar el camino de Emmanuel Levinas, otras por Marx y un historicismo crítico, otras, en cambio, han debatido con la perspectiva de Martín Heidegger. En lo político se han mantenido distintas y contrarias a los grupos marxistas radicales de la época, o bien, se han alineado con las múltiples corrientes del peronismo de izquierda o de derecha. En cuanto a la concepción de la filosofía también existen diferencias grandes, algunos como Kusch, han propuesto romper con la tradición occidental por completo (Marx incluido); Dussel ha seguido el camino de considerar la filosofía en términos de ontología, ha proyectado la realización de un gran sistema filosófico que se ocupe de la política, la estética, la economía, la pedagogía, etcétera; en cambio, Cerutti ha criticado ambas versiones al sostener que la filosofía es una práctica y que ella “no libera”, sugiriere que el problema es el de establecer una “filosofía *para* la liberación”. Estos debates han sido reconstruidos en numerosas ocasiones y es importante que se tengan presentes, pues con la desintegración de la “filosofía de la liberación” como un todo, se han ido desgranando distintos trabajos y proyecciones, de los cuales a nosotros nos interesa uno en particular.

Así, tras su exilio, Dussel abandona la perspectiva anti marxista que había mantenido y en México se compromete con el estudio de su obra, con lo que elaboró, paralelamente a las reformulaciones de su ética de la liberación, un conjunto de estudios sobre materiales de Marx escasamente trabajados por los

marxistas. Es ese segmento el que más nos interesa. Es pertinente señalar que, además de estudiar a Marx, Dussel continúa múltiples debates, tanto con lo que él considera que debe ser la “teoría de la dependencia”, como con las distintas éticas, éste fue un espacio de confluencia con el ya mencionado Franz Hinkelammert y con otro estudioso del marxismo en América Latina como Raúl Fonet-Betancourt (Álvarez 2015).

En el cuadro que hemos trazado podemos ubicar la radicalidad de la apuesta de estas producciones que tuvieron en *El Capital* de Marx su motivo más poderoso de movilización. Se trata de un momento de renovación que, como hemos dicho, parte del impacto de la revolución cubana, pero que, sin embargo, viene a dar continuidad a reflexiones críticas como las de José Carlos Mariátegui, quien desde los años veinte se preguntó por la especificidad de una realidad que se encontraba en tensión con dinámicas mundiales. Ya sea de manera implícita o explícita, los autores que comentaremos en adelante se hicieron la misma pregunta, y encontraron en *El Capital* una posibilidad productiva para responderla.

LECTURAS DE *EL CAPITAL*: ONTOLOGÍA, EXTERIORIDAD, FETICHISMO

Presentaremos tres estrategias de lectura que consideramos fundamentales y que, en gran medida, son un ejemplo de la productividad del discurso marxista que afina sobre la obra “madura” de Marx. Existen algunas otras lecturas que no podremos abordar aquí por falta de espacio, o bien porque las preocupaciones eran un tanto distintas a las que plantearemos, aunque compartían el énfasis en recargar su propuesta sobre la obra que cumple 150 años. Anotamos algunas que podrían ser de interés para las y los lectores y que hacen parte del *archivo* de producciones en torno a dicha obra aún por construir.

Disponemos de variados ejemplos que sugerimos como pistas de un trabajo de reconstrucción que las historias del marxismo (Fonet 2001; Guadarrama 1994) no han realizado aún, al quedarse en el comentario de autores consagrados por la tradición. Tenemos así, los trabajos del argentino Norberto Wilner (1970) quien realiza una lectura de la “forma social” a partir de la irrupción de los discursos del “tercer mundo” en un libro prologado por la filósofa hegeliana Amelia Podetti; el también argentino Alberto Parisi, un autor ligado a la teología de la liberación, realizó una lectura situada del texto en su *Una lectura latinoamericana de El Capital* (1988). En el ámbito de la crítica económica, autores como el brasileño Reinaldo Carcanholo (1982), o el salvadoreño Rafael Menjívar (1983), se encuentran entre los nombres sumamente destacables por la

calidad de su producción. Estos textos se producen entre los años setenta y ochenta, y cuentan como antecedente, el texto del hispano-soviético Anastasio Mansilla, *Comentarios a la sección séptima de El Capital* (1976). Este autor dio clases en los primeros años de vida de la Cuba revolucionaria. También existe la intervención de Oscar Correas (1982), quien demanda realizar una “crítica jurídica” o “crítica del derecho moderno” desde una lectura de *El Capital* de Marx. Además de éstas, una versión “trans-nacional” o “regional” del marxismo, anclo con fuerza su propuesta teórica e interpretativa sobre *El Capital*, nos referimos a la denominada “teoría marxista de la dependencia”, que encuentra su obra cumbre en la *Dialéctica de la dependencia* (1973) de Ruy Mauro Marini. Estos son algunos de los textos que pueden ser considerados como relevantes y sobre los cuales habrá que trabajar de forma específica, tanto en sus interlocutores, como en las discusiones en las que se insertan.

En esta ocasión, nos referiremos a cuatro estrategias que podríamos designar de la siguiente manera: la ontología del valor de uso, el fetichismo como instrumento de análisis y la exterioridad del “trabajo vivo”. Se trata de tres aproximaciones tan diversas como los autores que las sustentaron, sin embargo, existen puntos en común que permiten elaborar un discurso que localice las principales aportaciones de dichas lecturas, así como las formas en que se lee *El Capital* de Marx y el cómo se da un proceso productivo.

Comenzaremos por presentar la estrategia de Bolívar Echeverría, a la que denominaremos como una “ontología de la producción”. Ello implica señalar los matices con respecto a su obra, así como la elección que hemos realizado para este texto. Aunque Echeverría publica sus investigaciones en torno a *El Capital* en el libro *El Discurso Crítico de Marx* (1986), el conjunto de textos ahí agrupados no expresa con potencia el discurso ontológico que creemos debe resaltarse con este autor. Es en el número 41 de la revista *Cuadernos Políticos* — que Echeverría dirige junto a Ruy Mauro Marini y Carlos Pereyra— de diciembre de 1984, en donde aparece su texto “La ‘forma natural’ de la reproducción social”. Dicho texto será reeditado en 1998 con otro título, en el libro, *Valor de uso y utopía*, con algunas modificaciones y bajo el título “Valor de uso: ontología y semiótica”. Además de esto, es preciso señalar que por esa época —finales de los noventa— aparece en forma de folleto su texto “La contradicción valor/valor de uso en *El Capital* de Marx” (1998) que presenta a un público mucho más amplio, con un lenguaje mucho más amable, parte de las tesis esbozadas desde 1984.

Por las fechas que hemos señalado en el trazado discursivo, se optará por trabajar con el texto de *Cuadernos Políticos*, pues se encuentra dentro del cuadro temporal que es de nuestro interés en este momento. Ello es así porque los textos dedicados a *El Capital* incluidos en *El Discurso crítico de Marx*, si bien son sugerentes y contienen una alta densidad teórica, no modifican radicalmente la presentación de la obra de Marx, sino que operan en tono de “comentario” erudito, en un intento bien realizado y, lo suficientemente acabado, de presentación global de la obra. En cambio, en el texto que señalamos se ejerce un trabajo productivo, se le asedia, cuestiona y se formula un discurso novedoso, que excede el “comentario” de ciertas tesis. Acontece un acto productivo que, posteriormente, será continuado en otros textos y matizado en su operatividad al enfrentar diversas investigaciones.

¿Qué tipo de lectura nos presenta Echeverría sobre *El Capital*? El filósofo se coloca en un lugar poco común al sostener un discurso que considera la producción, no en su sentido reductivo o restrictivo, entendida de una forma específicamente capitalista, sino en un sentido amplio que le permite sostener distintos planos, que analizaremos ahora. La producción acontece en un plano que no se encuentra ni limitado en el tiempo —como lo sería la producción capitalista— ni tampoco al margen de la historia: ella, la producción, es considerada trans-históricamente, es decir, a lo largo de toda la historia. Este sería un primer plano que Echeverría coloca como piedra angular de toda su consideración: la producción es “trans-histórica” es “supra-étnica”, es decir, constitutiva de toda la vida humana independientemente del espacio/tiempo.

Como es evidente que dicha consideración general no es suficiente, en un segundo plano se consideraría su existencia diversa. Echeverría encuentra que la producción puede ser definida sobre la base de una relación que se encuentra a lo largo de la historia en todas las comunidades y sociedades: la relación entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades. Evoca al Marx de 1857 que insiste en que producción es consumo y consumo es producción, ambas facetas del acto humano no se encuentran escindidas, salvo, justamente, en su versión capitalista, en donde esa relación se encuentra desgarrada. El sistema de capacidades y el sistema de necesidades responde a una consideración, también doble, que Echeverría divide en dos binomios. Por un lado, la concreta/abstracta y por el otro la cualitativa/cuantitativa. Ambas formulaciones acompañan el despliegue del sistema de necesidades y el sistema de capacidades. El capitalismo sería el grado máximo de dicha bipolaridad al hacer transitar el elemento concreto y cualitativo, necesariamente, por el abstracto-cuantitativo.

De estos planos de existencia, Echeverría procede a localizar el concepto marxista central para su encare: el de “forma natural de la reproducción social” o “forma social-natural”, ahí se ve obligado a acotar: “Sin embargo, aunque omnipresente en el texto de *El Capital*, el concepto de “forma natural” queda como un esbozo y una indicación; es en esta calidad como se hace manifiesto en sus efectos teóricos particulares. Su contenido es más una incógnita que una solución implícita” (Echeverría 1984: 34). Si tomamos en cuenta que, en este texto, Echeverría considera equivalentes valor de uso y forma natural, podemos señalar que su dicho es acertado y que apenas existe una tradición menor dentro del marxismo que exploró las potencialidades de ese concepto, a través de algunos representantes como Roman Rosdolsky (1978), Herbert Marcuse (1967), Jean Barrot (1977) y Toni Negri (2001).

Echeverría establecerá, entonces, un conjunto de elementos que vuelven central el concepto de “forma social-natural” como elemento constitutivo del ser social. De alguna manera, el proyecto de Lukács —a quien Echeverría conoce mejor que nadie en México— de escribir la *Ontología del ser social* se cumple a partir de este concepto que nuestro filósofo entrega a partir de su lectura de *El Capital*. Así, “forma social-natural” se vuelve la clave de constitución del ser social al ser la condensación de los principales elementos de la vida social y del cuerpo comunitario. Se establece así, trabajo teórico mediante, una ontología a partir de la producción de valores de uso. Una vez que ha quedado clara la dimensión “trans-histórica” y de unidad entre capacidades y necesidades, es posible avanzar hacia la determinación de la ontología a partir de la producción de valores de uso.

La “forma social natural” como categoría ontología le permite a Echeverría, nuevamente, colocar distintos planos: el del “telos” o proyecto, el de la socialidad o capacidad de dotar de forma y, finalmente, el de la politicidad sustancial. El despliegue de la propuesta de Bolívar Echeverría, tanto de su lectura de *El Capital*, como de formular una concepción materialista de la cultura, está anclado en el mismo punto: la preeminencia de esta “forma social-natural”, a partir de la cual, los seres humanos se ven obligados a elegir el cómo moldear su socialidad. Cualquier comunidad o sociedad está obligada a desplegar ejercicios productivos y consumitivos de manera reiterada, interminable; sin embargo, no se trata de una pura repetición, sino una (re)creación constante en la que se juega el sentido, es decir, se pone a prueba la politicidad. Echeverría esboza lo que será después su argumento central para pensar una teoría materialista de la cultura:

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural. Los rasgos definatorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente (Echeverría 1984: 37).

Ya en esta elaboración se juega la diferencia específica de la teorización materialista que Echeverría capta como *ontología del ser social* a partir de la producción de valores de uso, pues en su producción (momento de la objetividad) y en su consumo (momento de la subjetivación) se encuentran ya los elementos que permiten el ejercicio de la libertad, de la politicidad y la conformación de la identidad. El valor de uso no es, entonces, un concepto “económico”, ni tampoco es un concepto exclusivo de la crítica de la economía política, es, ante todo, un concepto ontológico. Con esto queremos decir que atañe a la totalidad de la conformación de la socialidad humana, tanto en sus dimensiones trans-históricas, como en las contingentes.

La producción de valores de uso genera la tensión permanente del ejercicio de la libertad, que se expresa en el dotar de forma (es decir, dotar de una cierta identidad) a las relaciones dentro del cuerpo comunitario, que también se actualizan en su especificidad individual. En tanto que concepto nuclear, el valor de uso permite entender, entonces, la posibilidad del ejercicio de la libertad, pues existen un principio de politicidad inherente a la toma de decisiones con respecto a la producción y el consumo. Los valores de uso permiten la reproducción “natural” de la vida, pero siempre a condición de encontrarse en el entramado político e identitario de lo “social”. Es por ello que, Echeverría usa más que el concepto de valor de uso, —que encontraría su base textual, centralmente, en unas pocas referencias de Marx— el de “forma social-natural”.

No hay, pues, más “legalidad natural” que ampare la construcción de la identidad, sino la “condena de la libertad” que obliga a tomar partido por una forma en la construcción de esta última, es decir, a ejercer la politicidad. No hay en el marxismo de Echeverría una noción de identidad esencialista, sino que se considera la construcción histórica de identidades que todo el tiempo se reactualizan en la tensión entre necesidades/capacidades y producción/consumo.

En la obra posterior de Echeverría, el valor de uso será el elemento fundamental para desmovilizar los esencialismos étnicos y plantear un concepto materialista de mestizaje. Todo ello se encuentra en ciernes, ya planteado en el texto que ahora comentamos y que nos coloca ante un uso productivo de los capítulos primero y quinto de *El Capital*, pues, además del concepto de valor de uso y su transformación en “forma social-natural”, indudablemente existe una poderosa resonancia de la forma en la que Marx plantea la dualidad entre proceso de trabajo y proceso de valorización como momentos no necesariamente identificables. El proceso de trabajo, tal como lo aborda Echeverría, es aquel que significa, que ordena, da sentido e identidad a la praxis social de los sujetos sobre los objetos (la naturaleza, pero también otros objetos ya trabajados). Los objetos que se producen y consumen no son sólo una materialidad natural modificada, sino la puesta en escena de las capacidades, deseos y aspiraciones de los sujetos que las elaboran. En este nivel, me parece, Echeverría abandona momentáneamente el terreno de la crítica de la economía política y se introduce de lleno al problema de la crítica de la cultura y de la cultura política en específico. El nivel de la significación productiva es del orden, no de la socialidad mercantil (terreno de la crítica de la economía política), sino de la cultura política. Tema este último al que Echeverría se enfrentará a finales de los años ochenta y durante todos los noventa con sus estudios sobre el barroco y su relación con la modernidad. Quizá sea factible pensar que ese intento de salir del estrecho margen de la comprensión mercantil del mundo y avanzar a la dimensión cultural en clave materialista, responde en gran medida a las críticas hechas por contemporáneos, la más lúcida y penetrante fue la que realizó Carlos Pereyra (1987), quien señaló la ausencia de una reflexión sobre las formas específicas de “lo político”, sus dimensiones y contenido, temas que Echeverría afrontará en el resto de su obra. Hasta aquí la exposición sobre la propuesta ontológica que Echeverría realiza a partir del concepto de “forma social-natural” o “valor de uso”.

Resulta entonces sugerente, contrastar la propuesta teórica que hará Franz Hinkelammert a finales de los años setenta con la de Echeverría. Ello por dos razones, una de carácter biográfico y otra del orden de la especificidad teórica de su planteamiento. En las biografías de ambos autores se da un viaje similar, aunque en sentido inverso: Echeverría abandona América Latina para partir a estudiar a Berlín, en tanto que Hinkelammert abandona Alemania para tomar rumbo hacia Chile primero, y después, a Costa Rica. Como queda constatado en varias referencias desperdigadas, ambos sufrieron la influencia en la Universidad Libre de Berlín del profesor Hans-Joachim Lieber (cabe mencionar, también

director de tesis de Rudi Dutschke). En tanto que, por el flanco de la formulación teórica, no deja de ser sugerente presentar a ambos autores como verdaderos intérpretes del capítulo primero de *El Capital*. Ya hemos repasado cómo este capítulo le sirve a Echeverría para formular la noción de “forma social-natural”, respecto a Hinkelammert, veremos cómo opera la noción de fetichismo de la mercancía.

En el año 1977, ya fuera de Chile de donde tuvo que salir al exilio como tantos otros intelectuales de la época (Aníbal Quijano, Ruy Mauro Marini y René Zavaleta, por ejemplo), Hinkelammert publica *Las armas ideológicas de la muerte*, en donde expone con claridad su teoría del fetichismo, texto que además opera como llave para gran parte de sus caracterizaciones posteriores.

A partir de la lectura del capítulo primero de *El Capital* y específicamente del apartado dedicado al fetichismo, Hinkelammert opera para desprender lo que denomina la “teoría del fetichismo”. ¿En qué consiste la apropiación y transformación de uno de los apartados más famosos del capítulo primero de la obra madura de Marx? Hinkelammert hace un uso productivo de aquel apartado al centrar el problema en la forma en que los seres humanos viven de manera cotidiana la división social del trabajo. Es dicha división la que opera como elemento sobredeterminante de la posibilidad de decisión sobre la vida, o la muerte, de los productores. Así, para Hinkelammert, el Marx de *El Capital* permite con su “teoría del fetichismo” concebir la relación que existe entre las dimensiones de la totalidad y la división social del trabajo: “Analiza, en cambio, una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible este efecto de la división del trabajo sobre vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles” (Hinkelammert 1977:11).

Con Hinkelammert queda entonces asentado que no toda división social del trabajo es necesariamente fetichista y que, si se refiere a ella, es porque sobrepone un elemento de la vida social sobre el conjunto de la totalidad: la forma mercantil de la reproducción social que determina la posibilidad, o no, de la reproducción de la vida. Se podría establecer que el fetichismo acontece a partir de que son las relaciones mercantiles las que condicionan el entramado de la división social del trabajo y, con ella, todas aquellas decisiones que tienen que ver con la posibilidad de la reproducción de la vida. El entramado mercantil modifica el lugar central de la reproducción de la vida de los productores, quienes quedarán a expensas del azar del mercado, así el productor es desplazado de la centralidad que debería tener. Es el sujeto productor el que aparece en su

argumentación como la víctima principal de la nueva forma de la división social del trabajo que ha sido condicionada por la expansión del orden mercantil.

Así, Hinkelammert asume que la “teoría del fetichismo” no analiza el nivel de la producción, sino el conjunto de efectos de la presencia de lo mercantil universalizado, es decir, que articula al conjunto de la totalidad. Ello resulta crucial pues coloca el problema de la fetichización de la totalidad en la experiencia, tanto cotidiana, como estructural, de la vida social. Fetichizadas las relaciones mercantiles se impide distinguir entre los efectos sobre la necesaria coordinación del trabajo, por parte de las relaciones mercantiles, y que los productores viven todos los días como una condena. De alguna manera se invierte el clásico problema de la ideología, se lleva a un nivel en donde lo que la “teoría del fetichismo” discute no es la falsa conciencia, ni la conciencia invertida, sino la experiencia fragmentada entre el todo (división social del trabajo) y la parte (las relaciones mercantiles que devienen determinantes del todo). En palabras del teórico:

La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación de la parábola de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, arrojándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para negarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas llega a perder su propia libertad y al final su propia vida (Hinkelammert 1977:12)

A partir de esta cita podemos delimitar la importancia del fetichismo y del proceso de fetichización al momento de la lectura de Marx; conservamos este elemento como central para entender la propuesta que él mismo elaborará en el resto de su obra. Es la mercancía la que asume un papel central, ella es el sujeto, es en ella donde se concentran las capacidades humanas, para ocupar términos teóricos, es el lugar que tenía la religión en la crítica del joven Marx, es decir, objeto central del trabajo de la crítica. Sin embargo, a diferencia de la religión en la crítica juvenil, con el advenimiento de la sociedad mercantil, es en su figura más expresiva, la mercancía, en donde se juega la propia vida del sujeto humano. La mercancía es el eslabón necesario para entender el fetichismo y la sociedad mercantil, es decir, la vivencia cotidiana y el despliegue de la totalidad. Es a partir de ella, entonces, que es posible realizar crítica de la sociedad moderna en

su conjunto. Es la crítica de la mercancía y la usurpación que hace de la centralidad del sujeto social que es posible comprender el carácter de la totalidad. Dice Hinkelammert:

El fetichismo de la mercancía revela un mundo caprichoso. Aparece toda la imagen del juego entre mercancías. Ellas luchan entre sí, hacen alianzas, bailan, se pelean, una gana, otra pierde. Todas las relaciones que se pueden formar entre hombres, se dan también entre mercancías. Sin embargo, estos caprichos no los tienen las mercancías en tanto valores de uso (Hinkelammert 1977: 13).

A partir de aquí podrá delinarse con mayor claridad el por qué es la producción de valores de uso como mercancía el secreto de la decisión sobre la vida y la muerte de los sujetos.

Es posible, con Hinkelammert, leer el capítulo primero de Marx y, específicamente, su segmento sobre el fetichismo como una crítica de la cultura moderna, que se observa a sí misma como racional, moderna e ilustrada. Por detrás de esa imagen auto proyectada, lo moderno se revela en sentido del despojo de la centralidad de la reproducción de la vida humana. Todos los elementos que contribuyen a dicha reproducción son puestos en cuestión a partir del advenimiento de la sociedad mercantil. ¿Cómo ocurre esto?

Al igual que otros autores (Aguirre 1984), Hinkelammert demuestra cómo el fetichismo de la mercancía es apenas el comienzo de otros procesos de fetichización más complejos que ocurren en la sociedad moderna, particularmente, aquellos que son denominados el fetichismo del dinero y el fetichismo del capital. Sin embargo, a pesar de este despliegue que implica un mayor número de determinaciones —y, por tanto, una complejidad que demandaría un discurso propicio— propias de la transformación de la mercancía en dinero y del dinero en capital, existe un núcleo que pervive en todos ellos. Lo definitorio de la forma en que “la teoría del fetichismo” que Hinkelammert desarrolla, a partir de Marx, se encuentra en el reconocimiento del estatuto de los sujetos productores que son desplazados y, en su lugar, se colocan la mercancía, el dinero y el capital como articuladores de la totalidad social. Este desplazamiento del sujeto productor es el elemento definitorio, pues a partir de ello acontece un hecho histórico que la sociedad mercantil ha radicalizado: la pérdida de soberanía por parte de los productores a favor del intercambio mercantil. Es por lo que el fetichismo implica decidir sobre la vida y la muerte de los productores. Tras los caprichos de las mercancías se encuentra la fortuna, o

desgracia, de quienes buscan salvar la vida, o bien, los que se encuentran condenados a perecer.

Frente a las dos propuestas anteriores podemos, ahora, asomar a una tercera. Se trata de la propuesta dada en la trilogía —aunque algunos hablarán de la existencia de una tetralogía— compuesta por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a propósito de la obra “última” de Marx. Después del relativo distanciamiento y desconocimiento de la obra marxista, Dussel procedió a estudiar “desde las fuentes” el pensamiento del teórico alemán. El resultado fue un conjunto de libros que “comentaban” la obra del teórico alemán: *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988) y *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1990) y, algunos suman a estas tres, la obra-resumen *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) como parte de esta serie.

Es Dussel ya un reconocido filósofo en el momento que escribe estas obras, previamente había inaugurado, junto a otros, la denominada “filosofía de la liberación”, un espacio de producción muy diverso que había tenido sus rupturas internas, incluso, fue el tratamiento de la obra de Marx, uno de los motivos de las tensiones producidas al interno de aquella propuesta teórica. El filósofo argentino-mexicano, sin embargo, había mantenido un conjunto de categorías sobre las cuales construyó su pensamiento: alteridad, exterioridad, totalidad, son algunas de ellas. Con ese mismo armazón teórico con el que fundó la vertiente “populista de la ambigüedad abstracta” de la filosofía de la liberación (Cerutti 1983) procedió a enfrentar la obra el pensador alemán.

Es ya muy reconocido por numerosos especialistas que, en la obra de Dussel a propósito de Marx, opera un proceso de “levinización” de este último. Los planteamientos de Emmanuel Levinas y, particularmente su obra *Totalidad e infinito*, le sirven a Dussel para afrontar y leer productivamente la obra de Marx. Sin embargo, antes de observar las consecuencias de esta operación teórica conviene marcar algunas delimitaciones que vuelven específica la lectura que hace Dussel de Marx.

Para ocuparnos del objetivo de este texto, es preciso señalar dos posibilidades de lectura. Una de ella es la lectura específica que Dussel hace del tomo primero de *El Capital*. El segundo, es englobar ese segmento de su obra en el conjunto de su propuesta de intervención, a propósito de la obra de Marx. Para poder aclarar este doble nivel es pertinente proceder de lo general a lo particular. Así que primero daremos un rodeo sobre la propuesta global de lectura de Marx que

Dussel tiene y se asienta en el concepto de exterioridad, para después explorar la lectura del tomo I.

La innovación teórica de Dussel consiste, en gran medida, en la forma global en la que lee *El Capital*. Contrario a la indicación tradicional, *El Capital* no sería un libro publicado en repetidas ocasiones y con diversos cambios, sino un *proyecto teórico* que Marx reescribió en diversas ocasiones. Según esta pista, existen, al menos, cuatro redacciones de *El Capital*; la primera de ellas, la redactada en 1857, es decir, los *Grundrisse*. Es a partir de este texto que Dussel elaborará el conjunto de su lectura, es de destacar, al menos, dos elementos que servirán de articuladores: el “gran descubrimiento” de la plusvalía y el concepto de “trabajo vivo”.

En el conjunto de la obra de Marx, según Dussel, el aporte de mayor relevancia que lo distancia con la economía clásica es la teoría de la explotación que se desprende del concepto de la plusvalía. Es este “descubrimiento” el que marca la distancia, no sólo con la economía clásica, sino, además, con la obra previa de Marx. Ni el *Manifiesto Comunista*, ni la *Ideología Alemana* y, mucho menos, los *Manuscritos de 1844* contienen en su construcción interna el horizonte de significación en donde acontece la producción y extracción de plusvalía. Es esto lo que hace la diferencia en la obra de Marx, y lo que redefine por completo el estatuto científico y político de la tradición que inauguró.

Sin embargo, el “gran descubrimiento” —que Dussel insiste que podría ser, incluso, fechado— habría sido imposible sin un conjunto de determinaciones anteriores que el filósofo argentino-mexicano no ubica en los capítulos primeros de *El Capital*, sino en el concepto de “trabajo vivo” que Marx habría desarrollado en los *Grundrisse*.

Así, podemos pasar al segundo articulador que mencionamos arriba. En su exploración de la obra de Marx, Dussel opera con las categorías que ha expuesto en su filosofía de la liberación, particularmente, una que es aportada por Emmanuel Levinas: la categoría de exterioridad. En la lectura dusseliana de Marx, éste habría entregado al mismo tiempo una ontología del capital (el *ser* del capital a partir del concepto de plusvalía) y una metafísica, es decir, aquello que funda al *ser*. El fundamento del *ser* del capital no podría ser alguna determinación de él mismo como, por ejemplo, el “trabajo”, la “clase obrera”, o “el valor”. Todas estas categorías ya son parte de la totalidad, se encuentran ya fundamentadas y deben ser consideradas determinaciones de ella. Se distancia, así, de las lecturas tradicionales, incluso de tradiciones “críticas. Dussel concibe que esas categorías son ya la exposición del *ser* del capital, es decir, momentos

diversos de la identidad de la totalidad, y que, por tanto, el fundamento debe estar en otro lugar. Es a partir de la lectura de los *Grundrisse* que Dussel comienza a explorar productivamente una categoría, la de “trabajo vivo” como el fundamento de la totalidad.

El “trabajo vivo” sería, entonces, el lugar de la fundamentación. Esa categoría será definida como la subjetividad viviente, aquello que fundamenta al resto de las determinaciones del *ser*, categoría que sería lógica e históricamente previa al *ser* del capital. Dussel acude al expediente de la distinción entre exterioridad y totalidad, en donde el “trabajo vivo” corresponde al primer elemento, es decir, a aquello que funda a la totalidad y que es no-idéntica a ella. Esta operación le abrirá a Dussel un camino novedoso en donde lo que denomina las cuatro redacciones de *El Capital*, no serán sino la constatación del proceso de subsunción de la exterioridad por la totalidad o *ser* del capital. Las figuras tradicionales del “proletariado” o la “clase obrera” son entendidas como categorías de identidad de la totalidad, en tanto que el *pobre* ocupará el lugar del otro absoluto de la totalidad, sería la encarnación de la exterioridad. El “trabajo vivo” se consagraría como una categoría que fundamenta el resto, sin importar las variaciones empíricas que se suscitan con el cambio producido a partir de la subsunción, tanto real, como formal.

Todo esto se encuentra bien formulado en una cita de los *Grundrisse* a la que el autor recurre constantemente:

Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...] En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. [...] 2) Trabajo no objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existen objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal (Marx 1971:236).

Así, las categorías que Dussel ha empleado anteriormente en su filosofía de la liberación, como la de pobre, aparecen con una correspondencia con el nivel del discurso de Marx. Este segmento de los *Grundrisse* ha sido crucial para Dussel, pues a partir de él, propone esta lectura levinasiana de Marx, y la emparenta con la filosofía de la liberación.

Este apretado resumen de la tesis dusseliana permite entender las críticas de Jorge Veraza (2007), autor que sigue en la línea de Bolívar Echeverría, quien considera que la categoría de exterioridad es ajena al marxismo. Efectivamente, una vez colocada la centralidad de los *Grundrisse*, el tomo I pierde centralidad. La operación teórica de Dussel consiste en descentrar lo que comúnmente se considera *El Capital* —amén de las hoy ya sabidas intervenciones engelsianas sobre los tomos II y III— para pensarlo más como un proyecto de largo aliento.

Como se podrá observar, al perder centralidad el tomo I, se mueven las coordenadas tradicionales de interpretación. Más ello no evitó que Dussel se pronunciara a propósito de él. Lo hace con claridad en el texto *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, en donde rastrea las distintas ediciones de ese tomo que Marx pudo ver publicado y lo contrasta en sus múltiples versiones, matiza en cada una de ellas, sus agregados. Dussel registra el cambio de “capítulos” a “secciones”, la división de un capítulo en dos secciones, así como las diversas redacciones del capítulo primero, incluida la incorporación del apartado sobre el fetichismo de la mercancía.

De todo ello, Dussel no mueve sustancialmente su posición, ni el “valor de uso” ni el capítulo primero ocupan un lugar central como lo harán en las teorizaciones de Bolívar Echeverría o de Franz Hinkelammert. Así mismo, aunque considera importante la teoría del fetichismo, no lo resalta de manera central como si lo hace Hinkelammert. Siguiendo a Dussel, el Marx de ese tomo I pone a prueba su exposición sobre la ontología del capital, es decir, las determinaciones del *ser*, lo importante sería el proceso que produce que el “trabajo vivo” sea subordinado al capital; en otras palabras, que la exterioridad sea subsumida por la totalidad, y eso Dussel lo encuentra en la sección segunda, aquella titulada “La transformación de dinero en capital”:

Tal vez por estar tan trabajado y por haber logrado una expresión tan límpida, el contenido de este capítulo 2 pasó un tanto inadvertido para la tradición marxista posterior. En nuestro criterio es el tema más importante de todo “El capital”. Porque es aquí, en la lógica dialéctica del discurso científico de Marx, donde se produce el “pasaje (Übergang)” de lo no-capital al capital, del “trabajo vivo” al trabajo objetivado subsumido, “incorporado (einverleibt)”. En este

capítulo 2, Marx estudia la contradicción entre el "poseedor de trabajo vivo", y el "poseedor del dinero", hasta la realización del contrato y la consecuente "salida" del mercado o de la circulación por parte del trabajador. Es una primera "escena" de una representación teatral trágica, que termina con bombos y platillos (Dussel 1990: 139).

No es casual que se dé la insistencia de este pasaje, pues es ahí en donde el enfrentamiento con el "otro" del capital —el pobre en el lenguaje de la filosofía de la liberación o el trabajo vivo según la adaptación dusseliana— se dé con la totalidad del sistema vigente —el capitalismo y sus determinaciones, entre ellas, la "clase obrera" o el "proletariado"—, por fin acontece la subsunción. El entramado que Dussel construye le ha permitido mantener un vínculo entre la primera filosofía de la liberación, una tradición con cierto arraigo en América Latina, al tiempo que permite, también, su ampliación.

En las páginas siguientes expondremos sucintamente algunas de las consecuencias que estos planteamientos tuvieron, tanto en el terreno de investigación teórica, como en el político.

ESPACIO TEÓRICO Y EFECTO POLÍTICO

Sin duda, *El Capital* ha posibilitado la conformación de un *espacio teórico* que, como dice Bolívar Echeverría, produjo una situación en la que: "Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra" (Echeverría 1986: 180). Asediar a Marx significó producir un *espacio teórico* en donde lectura y producción aparecen como momento de un mismo proceso. Ese espacio teórico, sin embargo, tuvo efectos políticos muy específicos en cada uno de los autores que hemos señalado a lo largo de este trabajo. Trazar líneas de convergencia entre los autores que hemos tratados no es arbitrario, comparten, quizá sin quererlo, la ampliación de ese espacio teórico que se formuló a nombre de Marx, más allá del aspecto doctrinario que definió a gran parte de la producción marxista, pero en cercanía con los problemas y necesidades que desde la región se consideraban centrales. La lectura situada del clásico no devino exclusivamente en un comentario erudito, ni tampoco en una vuelta de tuerca sobre "lo que verdaderamente dijo Marx", sino que demandó una ampliación problemática que los tres autores señalados siguieron. A partir de la lectura de Marx, se abrieron un conjunto de veredas por las que transitaron de manera independiente, pero manteniendo

hilos de unidad, segmentos de identidad y de diferencia significativos. Podemos señalar, entonces, que con estos autores se abre el espacio teórico que demanda leer *El Capital para teorizar la política moderna*.

Trazaremos, brevemente, las líneas que permiten sustentar esta hipótesis a partir de una breve presentación del despliegue de las investigaciones realizadas tras la lectura sistemática de Marx. Si seguimos el orden de exposición, es perceptible en Echeverría una continuidad en su proyecto de fundar una “teoría materialista de la cultura” a partir de las indicaciones de la “Crítica de la economía política”. Un breve, pero intenso debate con el marxista mexicano Carlos Pereyra (1987), asienta la necesidad de pensar de manera más prístina la “cultura política moderna”. A partir de ese momento, la mayor parte de las investigaciones de Echeverría avanzan por ambas veredas: continuar con el despliegue de las categorías de *El Capital*, pero ya no de forma abstracta, sino a partir de un problema específico que exige la “cultura política moderna”. Tres vectores pueden ser enlazados aquí, por un lado, sus tesis sobre la no identidad entre modernidad y capitalismo; su crítica del mito moderno-burgués de revolución y; la aventura de investigación de la situación “latinoamericana” que lo llevo a moldear el concepto de “ethos barroco”. Cada uno de ellos ha generado líneas de investigación, no necesariamente convergentes, y ameritan un estudio detallado. Varios trabajos se han abocado a ello (Barreda 2011; Oliva 2013; Serur 2015; Moraña 2014; Arizmendi 2016). Sin embargo, para los fines que aquí nos proponemos, es preciso establecer el despliegue del plan original asentado en la lectura de *El Capital* de Marx y su derrotero, cuestión que resulta útil en el momento del contraste.

En tanto, Franz Hinkelammert continuó su crítica, tanto al fetichismo del mundo mercantil en sus expresiones teóricas, como a las experiencias estatistas. Abrevó, para ello, de una conceptualización de la modernidad asentada en los conceptos de racionalidad, y señaló las aporías de la razón formal, así como la represión que se generaba sobre el sujeto humano concreto (Hinkelammert 2006). Si bien la teorización de Hinkelammert sobre la modernidad no alcanzó la dimensión productiva que tuvo en Echeverría, en ella se encuentran algunos datos sugerentes. El primero de ellos versa sobre el desplazamiento de la categoría de escasez que se encuentra en el centro de la economía capitalista y su sustitución por el de plenitud, con el consiguiente desplazamiento del productivismo que atañe a gran parte de la política modernizante, tanto en clave socialista, como liberal: “El tema “plenitud y escasez” se refiere a conductas sociales, no a situaciones” (Hinkelammert 2003: 251), sentencia. El segundo, es la aceptación de que el horizonte de transformación social no puede desprenderse

de las dos principales formas que se conocen en la modernidad para la coordinación del trabajo social: el mercado y el Estado. En su obra, ya de plena madurez, *Hacia una economía para la vida* (2005), Hinkelammert precisa una teorización del “valor de uso para la vida” sobre la base de la necesidad de ambos dispositivos de coordinación del trabajo social. Crítico de la racionalidad formal y de los mitos de la modernidad (2009), Hinkelammert realiza una teorización sobre la política moderna que busca abrir veredas de tránsito hacia una práctica económica que no renuncia a horizontes regulativos como lo son la extinción del Estado y del dinero como equivalente general, pero que responda también a las capacidades y necesidades del tiempo presente.

Una vez establecidas las trayectorias posteriores a la lectura más incisiva de Marx, no deja de ser sorprendente la semejanza que guarda la obra de Dussel, en términos del tránsito elegido, así como de la diferencia, por momentos insalvable. Sin duda, Dussel mantiene una posición más cercana a Hinkelammert, compartiría con él la necesidad de ciertos mecanismos mercantiles y también estatales, como lo muestran tanto sus *20 tesis de política* (2006), como las *16 tesis de economía política* (2014). Sin embargo, a diferencia de Hinkelammert, Dussel estudia la modernidad, no exclusivamente como una “*logos* mítica”, sino que se aventura en la disposición histórica de su constitución. A partir de las nociones del “sistema-mundo”, Dussel se ha propuesto narrar de una manera no eurocentrada el despliegue de la modernidad y el capitalismo, a los que durante mucho tiempo ha considerado momentos de un mismo proceso. Con obras como *1942: el encubrimiento del otro* (1992) y, más recientemente, en el tomo primero de la monumental *Política de la liberación* (2007), Dussel accede a una comprensión global de la modernidad de forma no eurocentrada. La distancia con Echeverría aquí es insalvable y muestra las deudas weberianas del filósofo ecuatoriano-mexicano, quien observa el potencial como exclusivamente europeo. Dussel prosigue sus investigaciones, que ya había comenzado en términos heideggerianos, del lugar de América en la historia universal, con lo que realizó una crítica radical del esquema eurocéntrico implícito en las narrativas sobre la modernidad. Al igual que Echeverría, señala la importancia de América, pero a diferencia de este último, señala la persistencia colonial, algo que le ha valido ser reconocido como un teórico del giro descolonial.

Ya la propia tarea de periodizar el inicio de la modernidad muestra las distancias insalvables entre uno y otro: si en Dussel es el siglo XVI el crucial para su constitución, para Echeverría en realidad el proceso civilizatorio moderno, definido por la aparición de una cierta disposición técnica, es el siglo XII. Si en Dussel la modernidad es conquista y despojo, nacimiento de una subjetividad

correspondiente con la extracción del plusvalor, para Echeverría la modernidad es promesa traicionada de superación técnica de la escasez, es decir, del elemento constitutivo de la explotación y la violencia. En el primero, América posibilita la modernidad al subsumir la exterioridad radical de los pueblos “originarios”; en el segundo, la modernidad es plenamente europea y sólo reafirma una posibilidad del proceso civilizatorio —el capitalista— a partir del siglo XVII cuando se define finalmente como modernidad capitalista, una variante, entre otras, que la modernidad pudo tomar.

Los efectos políticos de las construcciones teóricas son también radicales, trataremos de trazarlos en grandes líneas. En Dussel, la salida es la transmodernidad, es decir, la superación del horizonte que ha regido desde el siglo XVI; para Echeverría, lo es posibilitar otras formas de la modernidad que han sido subordinadas, reprimidas o bloqueadas. En Dussel el proyecto transmoderno pasa por la formulación de otra política, desarrollada arquitectónicamente en el tomo segundo de la *Política de la liberación: arquitectónica* (2009) en donde el Estado, la hegemonía y la organización política toman gran relevancia. En Echeverría, la “política” moderna es siempre *política del capital*, el Estado es una “empresa”, tal como la definió Weber, y muestra de una sustancia más profunda: la enajenación de la soberanía de los productores, la pérdida de una dimensión esencial, lo político. En Dussel, la política alternativa pasa por recrear al Estado; en Echeverría, lo político, es decir, lo no enajenado, nada tiene que ver con las derivaciones del capital sino que responde a un sustrato profundo del cual los seres humanos se encuentran despojados ante el avance del “valor que se valoriza”. Por eso, para Echeverría “ser de izquierda” es “tomar partido por el valor de uso” (Echeverría 2006: 263); en otras palabras, por la dimensión concreta y cualitativa de la vida, y no por las formas cristalizadas de la enajenación de lo esencial. Hinkelammert se muestra mucho más reacio a definirse ante las coyunturas específicas o desplegar una teoría política más inmediata, se mueve en amplias direcciones que cuestionan el cariz de la racionalidad moderna, el desplazamiento del sujeto. Opta por una salida que se encuentra en una ampliación no liberal de los derechos humanos y en un llamado a la rebelión por parte del sujeto (Hinkelammert 2010).

Como se ha podido observar, existen numerosos puntos de encuentro y también de disparidad. Cada uno de los autores señalados aquí, desarrolló sus investigaciones de manera paralela, hasta que cada uno se convirtió en referente dentro de ciertos campos del pensamiento crítico. No cabe duda de que las aportaciones pueden ser leídas, dadas sus sintonías, pero también sus desencuentros, como un intento situado de leer a Marx, comprender la

modernidad y, todo ello, en medio de la construcción de una teorización política para los tiempos actuales. En las páginas anteriores hemos expuesto las lecturas latinoamericanas más destacadas de Marx, mostramos, también, cómo esa lectura ha tenido un motivo productivo que, finalmente, se expresa en ciertas continuidades temáticas, aunque sus contenidos difieran a veces de manera insalvable.

Recientemente, Martín Cortés (2016) señaló la necesidad, ya no de abreviar sobre lo que Marx dijo de América Latina, sino preguntarse, cómo desde esa región del mundo se ha interrogado al clásico. En ese proceso se inscriben los autores antes estudiados, al mostrar que cuando se leía la obra de un “clásico”, también se producía un horizonte de significación nuevo, situado y en capacidad de aportar a la comprensión y deconstrucción de nuestro tiempo, que se rebelaba, tanto contra el conformismo, como contra el pensamiento adormecido.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, C. (1984): *El problema del fetichismo en El Capital*, México: UNAM.
- ALVAREZ, I. (2015): “Ética reconstructiva ante la globalización”, *CUSHO*, Temuco, Universidad Católica, 25(2).
- ARIZMENDI, L. (2016): *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo*, México: IPN.
- ARTARAZ, K. (2011): *Cuba y la nueva izquierda: una relación que marcó los años 60*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- BARREDA, A. (2011): “En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría”, *Crítica de la modernidad capitalista: antología de Bolívar Echeverría*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, pp. 19-64.
- BARROT, J. (1977): *Capitalismo y comunismo*, Bilbao: Zero.
- BEORLEGUI, C. (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- BOSTEELS, B. (2016): *Marx y Freud en América Latina*, Madrid: Akal.
- CARCANHOLO, R. (1982): *Dialéctica de la mercancía y forma valor*, San José: Educa.
- CERUTTI, H. (1983): *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE.

- CORREAS, O. (1982): *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, México: UAP.
- CORTÉS, M. (2016): *Un nuevo marxismo para América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1985): *La producción teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1988): *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos de 61-63*, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1990): *El último Marx (1862-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1993): *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra: Verbo Divino.
- DUSSEL, E. (2006): *20 tesis de política de la liberación*, México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2007): *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2009): *Política de la liberación: arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2014): *16 tesis de economía política*, México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, B. (1984): “La “forma natural” de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos*, 41.
- ECHEVERRÍA, B. (1986): *El Discurso Crítico de Marx*, México: Era.
- ECHEVERRÍA, B. (1998): *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, B. (1998): *La contradicción valor/valor de uso en El Capital de Marx*, México: Ítaca.
- ECHEVERRÍA, B. (2006): *Vuelta de siglo*, México: Era.
- FORNET-BETACOURT, R. (2001): *Transformaciones del marxismo en América Latina*, México: PyV.
- GUADARRAMA, P. (1994): *Marxismo y anti marxismo en América Latina*, La Habana: Ciencias Sociales.
- HINKELAMMERT, F. (1977): *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (2003): *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (2005): *Hacia una economía para la vida*, San José: DEI.

- HINKELAMMERT, F. (2006): *El sujeto y la ley: el regreso del sujeto reprimido*, Caracas: El Perro y la Rana.
- HINKELAMMERT, F. (2010): *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México: Dríada.
- HINKELAMMERT, F. (2009): *Crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*, México: Dríada.
- ILLADES, C. (2012): *La inteligencia rebelde*, México: Océano.
- MANSILLA, A. (1976): *Comentarios a la sección séptima de El Capital*, La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales.
- MARCUSE, H. (1967): *Razón y revolución*, Madrid: Alianza Editorial.
- MARINI, R. (1973): *Dialéctica de la dependencia*, México: Era.
- MARX, K. (1971): *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI.
- MARX, K. (2000): *El Capital: crítica de la economía política*, México: Siglo XXI.
- MARTÍNEZ HEREDIA, F. (2010): *El ejercicio del pensar*, La Habana: Ciencias Sociales.
- MENJÍVAR, R. (1983): *Ensayos en torno a El Capital*, San Salvador: Editorial Universitaria Centroamericana.
- NEGRI, A. (2001): *Marx más allá de Marx*, Madrid: Akal.
- OLIVAR, C. (2013): *Semiótica y capitalismo: ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México: Ítaca.
- PALTI, E. (2005): *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires: FCE.
- PARISI, A. (1988): *Una lectura latinoamericana de El Capital*, Córdoba: Editorial Letra.
- PEREYRA, C. (1987): "Volver a Marx y escribir con él", en *La Jornada de los libros* (suplemento) No. 119, 25 de abril.
- ROJAS, R. (2016): *Traductores de la utopía*, México: FCE.
- ROSDOLSKY, R. (1978): *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México: Siglo XXI.
- SERUR R. (2015): *Bolívar Echeverría: modernidad y resistencias*, México: UAM-Ítaca.

TARCUS, H. (2017): “Traductores y ediciones de la `Biblia del Proletariado`. La suerte de El Capital en el mundo hispanoamericano”, en *Revista Memoria*, 262, México.

VERAZA, J. (2007): *Leer El Capital hoy*, México: Ítaca.

WILNER, N. (1969): *Ser social y tercer mundo*, Buenos Aires: Galerna.

Recibido: 28 de junio de 2017

Aceptado: 14 de marzo de 2018

Jaime Ortega: politólogo, integrante del comité editorial de la revista Memoria. Autor del libro *Leer El Capital, teorizar la política* (México, UNAM, 2018). jaime_ortega83@hotmail.com