



ENRIQUE DUSSEL

La sentencia de Terry Pinkard acerca de Hegel se hace evidente también en este caso: *el siglo XX no entendió a Marx*. Por ello, no es extraño que esta nueva lectura no aparezca desde dentro del marxismo sino fuera de este. Ya sea la ignorancia de la lógica dialéctica hegeliana o la no comprensión de la teoría del fetichismo de Marx, lo cierto es que los fracasos políticos de nuestros pueblos fueron también fracasos teóricos de una izquierda que asumió *acríticamente* una teoría sumamente crítica. Esa es la insistencia que Dussel recalca en la primera de estas conferencias: “Todo lo que he dicho es Marx, repensado hoy; porque si yo tomo a Marx, como lo leían en su época, no vale para nada, y está muerto, porque los manuales de la Unión Soviética están muertos para siempre, e incluso los críticos de esos manuales (que están prendidos de ellos)”.

Se trata de siete conferencias donde expondrá lo que quiere sugerir el título de esta introducción: “*un Marx para el siglo XXI*”. Algo sumamente pertinente para los procesos de liberación que renacen en nuestros pueblos. No fue casualidad que estas conferencias, subtituladas precisamente: “*Marx y la Modernidad*”, las dictara en la ciudad de La Paz; pues aquí es donde vivimos uno de los procesos de transformación más genuinos y prometedores del siglo XXI. Fruto de una memoria larga y *trans-moderna*, el proceso boliviano no sólo cuestiona al capitalismo y su versión salvaje, el neoliberalismo, sino a la modernidad en su conjunto. Y es esta dimensión la que proyecta, en su verdadera extensión, la “*revolución democrático-cultural*” que abandera este proceso.

Rafael Bautista S.

rincón
ediciones

ISBN: 978-99954-0-471-0

ENRIQUE DUSSEL

MARX Y LA MODERNIDAD

MARX Y LA MODERNIDAD

CONFERENCIAS DE LA PAZ

abrelosojos

MARX Y LA MODERNIDAD
CONFERENCIAS DE LA PAZ

ENRIQUE DUSSEL

MARX Y LA MODERNIDAD
CONFERENCIAS DE LA PAZ

rincón

rincón ediciones
colección: *abrelojos*

ÍNDICE GENERAL

Colección *abrelosojos*
Primera Edición: Octubre 2008.

© Enrique Dussel, 1995, 2008.
© Rafael Bautista S., 2008.
© de la presente edición:
Rincón Ediciones, 2008.
rinconediciones@gmail.com
dirección: Av. Pasos Kanki # 1690 (Cruce)
teléfono: 2235047
La Paz – Bolivia

Impreso en: Imprenta JULYO'S

© fotografías cubierta:
liberacion.web.bo
© fotografía contratapa:
www.afyl.org

Transcripción, corrección y edición de texto: Rafael Bautista S.
Diseño de cubierta: Julio Vásquez V.

*
IMPRESO EN BOLIVIA / PRINTED IN BOLIVIA
ISBN: 978-99954-0-471-0
D.L.: 4-1-2320-08

| | |
|--|-----|
| Introducción: Hacia un Marx del Siglo XXI Por Rafael Bautista S. | 7 |
| Primera Conferencia: La Histórica..... | 13 |
| 1.- El <i>Sistema - Mundo</i> | 18 |
| 2.- La Primera Modernidad..... | 23 |
| 3.- La Segunda Modernidad..... | 26 |
| 4.- ¿Qué es la Modernidad?..... | 27 |
| 5.- Un Marx Actual..... | 29 |
| Segunda Conferencia: La Económica..... | 33 |
| 1.- <i>Pauper ante Festum</i> | 36 |
| 2.- La Corporalidad..... | 39 |
| 3.- La Vida..... | 43 |
| 4.- El Fetichismo..... | 49 |
| Tercera Conferencia: La Obra de Marx..... | 53 |
| 1.- El Joven Marx..... | 55 |
| 2.- <i>El Capital</i> | 59 |
| 3.- Hegel..... | 61 |
| 4.- Los “ <i>Grundrisse</i> ”..... | 63 |
| 5.- El “Valor”..... | 72 |
| Cuarta Conferencia: El Origen de <i>El Capital</i> | 77 |
| 1.- El Trabajo..... | 81 |
| 2.- <i>Trabajo Vivo</i> | 85 |
| Quinta Conferencia: El Plusvalor..... | 95 |
| 1.- Desvalorización del Capital..... | 98 |
| 2.- El Plusvalor..... | 101 |
| 3.- Los Modos de Apropiación..... | 104 |
| 4.- La Circulación..... | 106 |

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Sexta Conferencia: ¿Qué es Ciencia para Marx?..... | 111 |
| 1.- Hegel..... | 113 |
| 2.- ¿Qué es Ciencia para Marx?..... | 117 |
| 3.- La Cuestión Rusa..... | 121 |
| 4.- Hegel, ¿un “perro muerto” ?..... | 122 |
| 5.- El Método..... | 123 |
| Séptima Conferencia: La Crítica Ética..... | 133 |
| 1.- El Concepto de Ley..... | 135 |
| 2.- El “desde dónde” de la Crítica..... | 137 |
| 3.- La Categoría Pueblo..... | 139 |
| 4.- El Mercado Mundial..... | 141 |
| 5.- La Dependencia..... | 144 |
| 6.- Más allá de la “Clase”..... | 147 |
| 7.- El Pueblo..... | 150 |
| 8.- La Modernidad y la Globalización..... | 152 |

HACIA UN MARX DEL SIGLO XXI A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Por Rafael Bautista S¹.

Después de la caída del muro de Berlín los movimientos de liberación se sumieron en una suerte de desesperanza; desde entonces, las reacciones frente al orden mundial tomaron un cariz también desesperado. Parecía que toda lucha se diluía en el sinsentido que queda después de la pérdida de horizonte. Sin norte y en medio del mar de la zozobra, todo rumbo se extravió a su propia suerte. No fue sólo la derrota de un modelo. Esa derrota fue ensalzada como el triunfo inobjetable del capital sobre la humanidad. Pues la consigna que se tejió desde entonces tenía un claro acento totalitarista: “No hay alternativas”. Sin alternativas posibles, toda lucha mordía el polvo del vacío. No es exagerado suponer que fue una derrota planificada; pues fue en la misma derrota que se construyó un discurso ya no desesperanzador sino hasta cínico.

No en vano el posmodernismo apareció ensalzado como la nueva “sabiduría del desencanto”. Ese desencanto lo sufrió gran parte de la intelectualidad que, desde entonces, se sumió en la derrota como forma de vida; y todo lo que proyectó desde entonces fue un relativismo gratuito, además de un escepticismo cándido, desprovisto de criticidad, pero álgido de grandilocuencias que enviciaban la academia en la modorra mental. En Latinoamérica el efecto fue desastroso, pues gran parte de la izquierda (ahora hay que decirlo, una izquierda de ocasión, que no resistió la seducción del discurso dominador porque siempre persiguió dominar también) cambió de bando en el escaso tiempo que significa mudar el poncho por la corbata. Si antes se proponía cambiar el mundo, ahora su consigna era justificarlo a toda costa. Entre los primeros derrotados apareció esta izquierda y, como típica reacción provinciana, expresó su derrota como fracaso nacional (es decir, como fracaso de todos), haciéndose gestora de una subordinación

¹ Escritor boliviano; entre sus libros destacan: *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna, La Memoria Obstinada*. De próxima aparición: *Pensar Bolivia Bajo el Cielo de Octubre*.

más sutil y categórica: las democracias (con complicidad de esta izquierda) se encargaron de santificar la dependencia estructural de nuestros pueblos.

Mientras la moda consistía en abrazar todo tipo de corrientes que justifiquen el desencanto (consigna que justificó la adopción militante del relativismo), del mismo modo, parte del show consistió en la abjuración pública de toda crítica al sistema. Se habían secularizado los autos de fe: el precio que exigía el nuevo ídolo (el mercado) era renegar de todo pasado marxista. Fue una nueva inquisición intelectual que proclamaba el fin de la historia y el fin de todos aquellos que desearan alternativas. Desde entonces, Marx fue declarado “perro muerto”.

La historia es irónica: cuando Hegel es declarado “perro muerto”, es Marx el que se llama “discípulo de aquel gran pensador”, y ahora, cuando el marxismo se hace anatema, será Enrique Dussel el que se declare “discípulo de ese otro gran pensador”, un judío hegeliano de izquierda: Karl Marx. El abandono de la obra de Marx no fue un abandono a una teoría sino representó el abandono del único marco categorial que podía cuestionar en sus fundamentos la economía que se había originado desde la conquista del Nuevo Mundo. El capitalismo necesitaba sepultar en el olvido la única crítica que había logrado socavar sus fundamentos. Sin el marco categorial adecuado para cuestionar la versión neoliberal del capitalismo tardío, su expansión (glorificada mediáticamente) tuvo pocos desafíos teóricos que enfrentar (sin olvidar la desaparición sistemática de instituciones y pensadores críticos); además, habiendo capturado las universidades con ideologías propias de dominación, desde donde se justificaba el abandono de Marx y la adopción ingenua de, por ejemplo, Weber y Popper (ignorantes de la obra de Marx, pero soberbios a la hora de declararlo “no científico” y “superado del todo”).

Enrique Dussel llegaba a México en la década de los setenta (en pleno exilio). La formación académica de Dussel que, por aquel entonces, atravesaba al primer Heidegger y toda la ontología moderna, desde las categorías propuestas por un desconocido filósofo judío, Emmanuel Levinas, quedó descolocada frente al panorama de una intelectualidad

que se expresaba exclusivamente en lenguaje marxista. Entrar al debate le significó apropiarse del lenguaje de la época. Y, como todo pensador serio, procedió por remitirse a las fuentes, en este caso, estudiar a Marx desde Marx. Fue entonces que, en la década de los ochenta, le dedicó a la obra de Marx una investigación que se tradujo en cuatro volúmenes, únicos en la historia del marxismo, donde se sigue la producción de *El Capital*, paso por paso, línea por línea, mostrando la génesis, la concepción y el desarrollo de todo el marco categorial que permite a Marx realizar la más profunda crítica al sistema del capital y a la ciencia expresada como economía política.

Desde entonces se puede afirmar que la *Filosofía de la Liberación Latinoamérica* pasa a un segundo momento, como *Ética de la Liberación Mundial*. El desafío que planteara el formalismo de la *Ética del Discurso* será (gracias a esta nueva lectura de Marx) subsumido desde los *contenidos materiales* que presupone toda ética. Es decir, la posibilidad de toda ética es la vida misma. Y es desde este fundamento *más allá del ser* que Marx desarrolla su *crítica de la economía política*; por eso, es desde el *trabajo vivo* (la vida del trabajador, que no tiene precio, porque es fuente creadora de todo valor) que puede realizar la crítica al capital. La crítica sólo es posible como crítica del todo del sistema y esto sólo es posible desde un *más allá* del sistema; la fuente desde donde aparece la vida del capital y que este niega y destruye: el *trabajo vivo*. Por eso la crítica es una ética, y eso es el desarrollo de *El Capital*. Como crítica es una crítica a todo el sistema fetichista de la economía y la ciencia burguesa; y como ética es un saberse colocar en el *locus* desde el cual es posible la crítica: *el pobre*. La ética ya no es lo deducido de valores metafísicos sino la crítica a todo sistema desde las víctimas que produce. Todo sistema de dominación se apoya en una ética formal, porque su normatividad se diluye en la mera preservación de lo establecido. Una ética de contenidos o *ética material* (no materialista) es una ética que reconoce y actualiza el fundamento del cual parte: la afirmación del ser humano es afirmación de su vida; y esta sólo adquiere sentido preciso cuando se atropella y viola la dignidad humana, o sea, la vida concreta. Por eso la *crítica de la economía política* recupera a la economía misma como producción y reproducción de la vida; por eso es una ética.

La sentencia de Terry Pinkard acerca de Hegel se hace evidente también en este caso: el siglo XX no entendió a Marx. Por ello, no es extraño que esta nueva lectura no aparezca desde dentro del marxismo sino fuera de este. Ya sea la ignorancia de la lógica dialéctica hegeliana o la no comprensión de la teoría del fetichismo de Marx, lo cierto es que los fracasos políticos de nuestros pueblos fueron también fracasos teóricos de una izquierda que asumió *acriticamente* una teoría sumamente crítica. Esa es la insistencia que Dussel recalca en la primera de estas conferencias: “Todo lo que he dicho es Marx, repensado hoy; porque si yo tomo a Marx, como lo leían en su época, no vale para nada, y está muerto, porque los manuales de la Unión Soviética están muertos para siempre, e incluso los críticos de esos manuales (que están prendidos de ellos)”.

Se trata de siete conferencias donde expondrá lo que quiere sugerir el título de esta introducción: “un Marx para el siglo XXI”. Algo sumamente pertinente para los procesos de liberación que renacen en nuestros pueblos. No fue casualidad que estas conferencias, subtituladas precisamente: “Marx y la Modernidad”, las dictara en la ciudad de La Paz², en 1995; pues aquí es donde, doce años después, vivimos uno de los procesos de transformación más genuinos y prometedores del siglo XXI. Fruto de una memoria larga y transmoderna, el proceso boliviano no sólo cuestiona al capitalismo y su versión salvaje, el neoliberalismo, sino a la modernidad en su conjunto. Y es esta dimensión la que proyecta, en su verdadera extensión, la “revolución democrático-cultural” que abandera este proceso.

Las siete conferencias han sido divididas, por razones didácticas, en apartados específicos, para un mejor encadenamiento de los temas (tratando de respetar el carácter coloquial, dinámico y expresivo, que suele tener Enrique Dussel en sus clases); los cuales hilvanan las conferencias desde la perspectiva que usa el autor para leer a Marx. Como el público al cual fue dirigido estas conferencias

² Ocasión además de su nombramiento como “doctor honoris causa”, por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), de La Paz, Bolivia. Trece años después (en marzo de 2008), en ocasión de una conferencia dada en la ciudad de El Alto, Bolivia, el alcalde de Achacachi, le entregaría un “poncho rojo”; reconocimiento que significa, en palabras de Enrique Dussel: “tanto o más que la distinción dada por la Universidad”.

no fue estrictamente académico, el valor del presente libro radica precisamente en que no está pensado para especialistas. Por tanto, se trata de una excelente introducción no sólo a la *Ética de la Liberación* sino a la *crítica del sistema de categorías de la ciencia moderna*; pero también se trata de una excelente herramienta para todo activista, militante y luchador popular. Para finalizar esta introducción, quisiera agradecer la colaboración prestada por el Lic. Carlos Bedregal Tarifa y el r. p. Sandro Aranda, quienes me brindaron los materiales de audio para realizar esta transcripción; a Omar Montecinos, por el interés en su publicación; y, por supuesto, al doctor Enrique Dussel por permitirnos la realización de este libro que, de modo primicial, se lanza al mundo desde La Paz, Bolivia.

PRIMERA CONFERENCIA:

LA HISTÓRICA

He propuesto el tema: “Marx y la Modernidad”; se darán cuenta que son dos conceptos, uno es una persona y otro un fenómeno, sumamente polémicos en este momento. Pero los he elegido con toda conciencia, porque creo que Marx, en el primer caso, es un clásico para el futuro (así como Platón sigue siendo un clásico); pero es más que eso, porque ha influenciado a parte de la humanidad y lo seguirá haciendo, y justamente voy a mostrar cómo lo va a seguir haciendo. El derrumbe del socialismo sucedió en la Europa del Este, no en el tercer mundo. China no se ha derrumbado, Vietnam no se ha derrumbado, Cuba tampoco; por lo tanto, si sumamos cifras (que no significan nada, porque las cifras hay veces no son tanto), la ex Unión Soviética y toda la Europa del Este son 300 millones, 4 veces menos que la China. La China no se ha derrumbado y sigue ahí funcionando; es decir, hay ciertas cosas que la propaganda no convence. Pero yo querría ir al fondo y mostrar cómo, aún en el caso que se hubiera derrumbado (que no es verdad), Marx va a seguir teniendo sentido, y va a tenerlo ahora más que antes (con respecto a América Latina y más aún con Bolivia).

Marx fue un gran crítico del capital y ahora, que lo estamos sufriendo como nunca, sus críticas son más pertinentes que en el siglo pasado. Al decir esto estoy contra casi toda la corriente. Estoy convencido de eso (y tres libros me han llevado quince años de lectura, línea por línea, de Marx y de sus inéditos.³) Pero van a ver la complejidad del problema; porque está en juego el futuro, en gran parte, y por eso me atrevo a hablar sobre este tema. En mi primera charla, sin embargo, voy a referirme poco a Marx (apenas un poco al comienzo y otro poco al final), porque voy a hacer un marco, un tanto enorme, y voy a tener que ir rápido.

Les quiero leer un pequeño texto de Marx, dice: “El capital es el trabajo muerto (es una expresión extraña) que sólo se vivifica a la manera del vampiro al chupar trabajo vivo, tanto y cuanto más trabajo vivo chupa”⁴. Son puras metáforas, pero metáforas que tienen

³ Se refiere a *La Producción Teórica de Marx, Hacia un Marx Desconocido, El Último Marx y la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1985-90.

⁴ *El Capital*, tomo I, cap. VIII, Siglo XXI. Los paréntesis son seguimientos que hace el autor a la lectura de los textos de Marx.

sentido. Vamos a ver si logro mostrar el sentido que tienen. “Es como un vampiro que chupa sangre”. Hay otro texto, relacionado al tema: “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas de América (está pensando en el Potosí, es decir, en Bolivia), las esclavizaciones o terramientos en las minas de la población aborigen (está pensando en los quechuas y aymaras que dejaron su sangre en el fondo de nuestras minas), la conquista y el saqueo de las Indias Occidentales (América Latina), la transformación de África en coto reservado para la caza comercial de pieles negras (Marx escribía fuerte, tomaba a los negros como pieles de conejo o pieles de zorro, porque así los tomaban) caracterizan los albores de la era de la producción capitalista”⁵. Entonces, voy a hablar de la era de la producción capitalista. Desde otro punto de vista, que voy a definir y mostrar, eso es la Modernidad. Por eso mi tema es: “Marx y la Modernidad”.

Quiero problematizar qué es la Modernidad. Y ahora que la postmodernidad se ha hecho tema de discusión, quería contarles que hace unos días he estado en París, en un congreso⁶ (500 participantes, entre europeos y algunos latinoamericanos), viendo un poco el ambiente, cómo anda la postmodernidad, porque ha desaparecido en París. Digo esto para darse cuenta qué es lo que ya quedó atrás; hay que mirar para el futuro. Yo hablo de *transmodernidad* y no postmodernidad, pero veremos. De todas maneras, saber lo que es la postmodernidad es saber lo que es la Modernidad, porque el *post* se define por la Modernidad, y ahí ya tengo un problema más enorme. Hay una visión eurocéntrica de la Modernidad. Es prácticamente la que yo conozco en todos, y aún en los postmodernos, y aún en muchos postmodernos latinoamericanos. ¿Qué significa una visión eurocéntrica de la Modernidad?

Les quiero leer un textito de Max Weber, escuchen: “¿Qué encadenamientos de circunstancias han conducido a que precisamente fenómenos culturales que, al menos tal como nosotros solemos

⁵ *El Capital*, t. I, cap XXIV.

⁶ Que organizara la revista “*Actual Marx*”.

representármolos (yo diría a Max Weber, justamente, esa manera cómo tú te lo sueles representar, es lo que yo voy a objetar), estaban en una dirección evolutiva de significación de validez universales?”⁷. De otra manera: ¿Cómo es que en Europa se dio un proceso, que luego se expandió al mundo, y Europa devino universal? Ese fenómeno de universalización es la Modernidad. Ahora se habla mucho (desde Clinton y su equipo de relaciones exteriores) de la Globalización: se está globalizando el mundo, el mercado, y la Coca Cola entra hasta las últimas tribus del África. Globalización como último proceso de universalización. ¿Esto qué supone? Les voy a leer otro texto, de un gran pensador europeo, que expresó de la manera más tremenda esto, con una autosuficiencia infinita (que Kierkegaard llamaba “su soberbia”), se llama Hegel, escuchen cómo habla de su Alemania (si algún boliviano hablase así de su Bolivia, ustedes dirían qué ridículo, pero como es de Hegel, todos lo ven bien): “El espíritu germano es el espíritu del nuevo mundo, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, cuya autodeterminación infinita de la libertad tiene por contenido su propia forma absoluta”⁸. El espíritu germano, que es como el espíritu europeo, es la verdad absoluta. Y ¿cuál es su contenido? La autoconciencia que tienen de su propia cultura. Pero él no piensa que eso es válido sólo para Europa, piensa que eso es válido para todo el mundo, para América Latina y, por supuesto, también para Bolivia.

Hay una pretensión, en el sentido de que la Modernidad es, algo así, como un proceso que surge en Europa y que culmina en la Ilustración, y que después se expande a todo el mundo. Hasta el mismo Habermas, cuando comenta Hegel, dice, ¿qué es la Modernidad? Es un proceso que surge en el Renacimiento, que va a la Reforma protestante, la Ilustración alemana-francesa, la Revolución francesa y, por último, el Parlamento inglés. Como ven, es una geografía, va de Italia a Alemania, a Francia y a Inglaterra; es decir, parte del Renacimiento y se va al norte de Europa. Es lo que estudiamos siempre, ese fenómeno que se expande desde Europa, lo que se llama

⁷ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920, prólogo.
⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t. 12, 413. Ver Enrique Dussel, *Desde el ego europeo: el encubrimiento, en 1492. El Encubrimiento del Otro*, Plural, La Paz, 1994.

Modernidad. Bueno, si yo aceptara eso, no podría menos que tener una visión eurocéntrica de la Modernidad, y eso es lo que mucha gente piensa. Yo voy a dedicar, lo que sigue, a mostrar otra visión, que yo llamo (que no es provinciana ni es regionalista) *mundial*. Imagínense diciendo esto en alemán, en más de veinte universidades alemanas, diciéndoles: esta visión, de Habermas y de Hegel, es provinciana y regionalista; la gente abría los ojos, y cuando yo explicaba, empezaban a entender que quizás tuviera razón. La otra manera de ver esto es que la Modernidad es un problema que, efectivamente, afecta a toda la humanidad, pero *no* como los europeos lo piensan, sino por otras razones, siguiendo otro proceso; autointerpretándonos, nosotros los que sufrimos la Modernidad (como parte de ella). Todo el fenómeno de otra manera. Para eso me van a permitir unos minutos y (va a ser un desastre, porque no se puede hacer esto en unos cuantos minutos) mostrar lo que sigue.

1. El Sistema-Mundo

Hay una polémica entre Gunder Frank⁹, Samir Amin¹⁰, Wallerstein¹¹, y mucha otra gente, sobre lo que se llama el *Sistema-Mundo* (*The World-System*). En América Latina, hace muchos años, planteamos el tema de la *Teoría de la Dependencia*; muchos dicen que ya no tiene validez, pero nadie la refutó, y sigue teniendo validez. Hoy se ha ampliado como teoría del *Sistema-Mundo*, que es lo que yo querría proponerles ahora. Gunder Frank dice lo siguiente: El sistema que dice, ahora, globalizarse, surgió hace 5000 años. ¿Cómo? ¿Se acuerdan de Egipto (3000 a. C.)? Los egipcios organizan todo el valle del Nilo y hacen una civilización tremenda (que todavía sigue). Samir Amin dice que la Mesopotamia, algo antes (4000 a. C.), en los ríos Eufrates y Tigris, hace una gran civilización y se conectan. Entonces, allí comienza un primer sistema interregional, dos sistemas distintos (por ejemplo, el alfabeto fonético aparece gracias al resultado de un sistema ideográfico y uno cuneiforme, los cuales dan, en Biblos,

⁹ André Gunder Frank, ver *The World System: From Five Hundred Years to Five Thousand*, Rotledge, London-New York, 1992.

¹⁰ Samir Amin, ver *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York, 1989.

¹¹ Immanuel Wallerstein, ver *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1989.

origen al alfabeto, parte de un sistema de dos culturas). Voy rápido, lo siguiente es la India (2500 a. C.), las grandes culturas Mohenjo-Daro, la China, mucho más reciente (2000 a. C.), el pacífico, centro de las expansiones; la llegada del hombre a América, las culturas mesoamericanas (cuya época clásica va del 400 al 800, en el Teotihuacan y en el Tiahuanaco, una época de florecimiento). Es decir, que del 4000 a. C., a nuestra primera cultura clásica, hay como 4300 años. *Y la historia va hacia el este*. En mi colegio, la historia antigua (como piensa Hegel) partía de la China, después la India, los persas, después eran los griegos, romanos, la Edad Media y después la Edad Moderna; esa es la visión que tenemos de la escuela, todo empieza en la China, termina en la Edad Moderna y, después, Estados Unidos (siempre para el oeste). Entonces, la historia, para Hegel, es del este hacia el oeste. Yo siempre pregunto: ¿Alguno de ustedes estudió historia en otro esquema que no sea historia antigua, medieval y moderna? Todos estudiamos eso. ¿De dónde sacamos eso?, de nuestros maestros, y ¿de dónde lo sacaron nuestros maestros? De los románticos alemanes del siglo XVIII, que inventaron la historia desde una visión eurocéntrica¹².

¿Dónde están los incas y los aztecas? En la antigüedad no existen, porque la antigüedad empieza en China. ¿Quién pone en la historia a nuestras culturas autóctonas? Colón y Pizarro. ¿Se dan cuenta que nuestra historia es una pura ideología eurocéntrica? El lugar de nuestras culturas es al *este* de las culturas del este, asiáticas, en todo el extremo oriente del oriente, cuyo centro es el Pacífico¹³. ¿Cuál es el segundo proceso o sistema interregional euroasiático? El segundo sistema euroasiático procede de la invasión de los que se llaman pueblos indoeuropeos. Estos pueblos (desde lo que hoy es casi Chechenia, donde andan peleando rusos y chechenios), al norte del Mar Negro, habían domesticado el caballo y usaron el hierro. Invadieron la China y la India. Eran los arios, los medos y los persas, después los griegos, los romanos, los celtas y los germanos. Estos China. Este es el segundo sistema interregional. El primero fue Egipto

¹² Ver Enrique Dussel, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, en *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Desclée, Bilbao, 2001.

¹³ Ver Enrique Dussel, *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Universidad del Nordeste, Resistencia, Argentina, 1966, www.afyl.org.

y Mesopotamia. El segundo es la conexión del mediterráneo y el norte del África, con la China, lo que se llaman las estepas (enormes caravanas surcaban estas regiones). El centro de este sistema se encontraba en la región donde Kabul, hoy Pakistán, se conectaba a la China (donde los griegos, los ptolemaicos avanzaron, la región seleucida).

El tercer momento viene de los dominados de estos sistemas (esclavistas, culturas del hierro, dualistas cuerpo-alma); surge una protesta popular ética y aparece el profetismo judío, la expansión del cristianismo y el movimiento musulmán¹⁴. Dense cuenta que fue desde los pobres del imperio romano y persa, desde donde el pensamiento, no solamente cristiano, sino musulmán, se extendió. Entonces, en el momento del descubrimiento de América, 1492, miren cómo era el mapa: la Europa occidental era una pequeña región, que va de Granada (en manos de los árabes musulmanes), hasta Viena (que va a ser poco después sitiada por los turcos musulmanes). Los musulmanes, en ese año, estaban en Granada hasta el 3 de enero, el 5 entraron los llamados reyes católicos y expulsaron al último reino árabe de Europa, que estaba en Granada. Los musulmanes estaban en el Morocco, África, avanzaron hacia el sur del Sahara (por los comerciantes), estaban en Egipto, en toda esa región; los turcos habían conquistado nada menos que toda Grecia y dejaron a los bosnios (musulmanes, que están luchando en los Balcanes), en su ida hacia Viena; lo que era Rusia quedó en manos de los mongoles y estos mongoles eran de creencia musulmana. Prácticamente, todo el medio Oriente era musulmán; el norte de la India estaba en manos del sultanato de Delhi (que era musulmana) y los comerciantes del Malaca eran musulmanes, y en Filipinas, Mindanao, era musulmán; cuando, de Acapulco, en 1565, salieron los españoles y llegaron a Filipinas, encontraron musulmanes, como Colón lo había pensado (porque Colón, en su primer viaje, llevaba un rabino judío que hablaba árabe, porque pensaba encontrarlos, si esto no hubiese sido América, sino el Asia). Este sistema era un enorme mundo musulmán, cuyo centro estaba en esta zona de Samarcanda, ahí estuvo Avicena, el gran filósofo que estudió

¹⁴ Ver Enrique Dussel, *El Humanismo Semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

Aristóteles. ¿Quién les dijo que los griegos son occidentales? En el pensamiento filosófico, en la historia, los griegos, los romanos, la Edad Media, es Europa. Grecia no era europea en nada. Fue parte de la Europa oriental, porque hablaba en griego; además, los primeros que retoman a los griegos son los musulmanes. La filosofía de Aristóteles se estudio en Alepo en el siglo IX, cuatro siglos antes que en París.

El cuarto sistema intercultural va a ser, estrictamente, el primer *Sistema-Mundo*, del que ahora quiero hablar, porque es la Modernidad. ¿Qué significa? Que América había estado fuera de estos sistemas, del chino, hindú, musulmán; es decir, que estos sistemas (conexiones inmensas) habían sido del continente asiático-afro-mediterráneo. Pero América no está, entonces, no eran sistemas mundiales. La Modernidad, para mí (puede ser destruida mi hipótesis, pero eso lo piensa Blaut¹⁵, y bastantes autores en este momento), va a ser el momento en que esta Europa, sitiada por el mundo árabe, y siempre secundaria y periférica, va a ser centro. Europa nunca había sido centro, ni los romanos fueron centro, ¿cómo el imperio romano podía ser centro de un sistema (asiático, hindú o mediterráneo); los romanos nunca podían ser centro, eran el extremo occidental de un sistema que tenía, en el extremo oriental, a la China, siempre más habitada que los romanos, siempre más habitada que los europeos, siempre más desarrollada, hasta el siglo XV. El papel venía de China, en el siglo VI (ocho siglos antes de que inventara la imprenta Gutenberg) los chinos imprimían, con imprenta y en papel¹⁶, ¿qué tal?, y los europeos vinieron a inventarlos ocho siglos después; la brújula y el compás eran chinos. ¿Cómo los chinos tenían tantas cosas por saber?, ¿por unción divina?, no, eran una cultura más desarrollada, ¿cómo es que se quedaron?, vamos a ver, ese es el tema.

Mi hipótesis es la siguiente: Europa (y esto choca a la humanidad, al griego y al latín. ¿Por qué no estudiamos el iránico, el sánscrito y el chino, que también son muy importantes, y sobre todo el aymara, el quechua, el náhuatl y el otomí que son nuestras

¹⁵ Ver Jim M. Blaut, *The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Africa World Press, Trenton (N.J.), 1992.

¹⁶ Ver Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954.

lenguas?), que nunca había sido centro, que había sido, por último, periférica (durante ocho siglos, del mundo musulmán), con el descubrimiento de América, sin ninguna ventaja anterior, va a ser *centro*. Por eso el argumento de Weber es falso, que dice: “¿qué encadenamientos de circunstancias hizo que, en el suelo de Occidente se produjera esta expansión universal?”¹⁷. Y, ¿a qué le atribuye?, a la Edad Media; va a buscar en la Edad Media *la potencialidad de la superioridad europea* con respecto a las otras culturas. No. La China en la Edad Media europea estaba más desarrollada que Europa. ¿Qué es lo que le va a dar, para mí, la preponderancia?, un hecho muy simple. Europa, con el África, no sabían de la existencia de América, sí se sabía, pero no de modo oficial (esto lo he hablado en mi librito del 1492¹⁸); América del Sur, enchufada al sur de la China, aparece por descubrimientos italianos, por eso Colón creyó que el Asia estaba más cerca, porque confundía América del Sur con una península en el Asia. Los europeos parten entonces hacia el centro del sistema, ¿dónde está el centro del sistema mundo?, en la India (las especias, la seda, las caravanas de la China pasaban por aquí, por el camino de la seda, Samarcanda); Bagdad había sido durante 500 años la ciudad más poblada de la tierra y el centro del sistema indoeuropeo (donde los bárbaros del siglo XX han tirado cien mil toneladas de bombas). Ese era el centro, entonces, ¿por qué los chinos no descubrieron América?¹⁹ Porque, aunque llegaron hasta Alaska (y parece, hasta California), no descubrieron nada de interés para su comercio, porque el centro estaba en Bagdad, entonces el chino iba hacia el centro del comercio, y hasta al África (en Kenia, en museos de la costa Mombasa, se puede ver cerámica china). Los chinos miraban hacia el centro del sistema. Portugal (como tenía esta visión del mundo) es el primer país que se lanza, por el África, para llegar al centro del mundo, la India.

Los españoles tenían la misma visión; como ya no les quedaba ir por el sur (porque era derecho de los portugueses), se tuvieron que

¹⁷ Ver nota 7.

¹⁸ 1492, *El Encubrimiento del Otro*.

¹⁹ Interrogación resuelta en el artículo *China (1421-1800): razones para cuestionar el eurocentrismo*, aparecido en la revista Archipiélago, número 44, México, 2004; donde se cita la obra de Gavin Menzies, 1421, *The Year China Discovered the World*.

lanzar (gracias al aventurero Colón) hacia el atlántico, para llegar al Asia. Colón muere el 1507, siempre en el Asia, creyendo que no ha llegado sino al Asia; cuando llega a Panamá, y le dicen que al otro lado hay un océano, un gran mar, él dice “estamos a diez días de navegación del Ganges”²⁰, él creía que estaba en el Asia. No conocía la existencia del Pacífico, eso no lo conocía nadie. Colón no descubre América, es Américo Vespucio (que al internarse hacia el sur de la gran península asiática, se da cuenta que es demasiado grande), pero el mundo nuevo no es el Asia, es una enorme península que, después, será América. España se tropieza con América, sin pretenderlo y, ¿qué pasa?, se conquista un territorio cinco veces mayor que Europa. Van a conquistar una enorme cantidad de riqueza (de la que habla Marx), el oro y la plata, de Potosí, Huancavelica, Zacatecas, etc.

Esta pequeña Europa, lentamente, va a empezar a tener una ventaja comparativa sobre la China; porque la China se encierra sobre sí, no tiene dónde expandirse, porque no descubre aquello, no tiene tampoco acumulación de dinero (oro y plata), que es el momento monetario del capital (lo voy a explicar después con Marx). Es esta América la que le da (a España primero) la posibilidad de comenzar a instalar un *Sistema-Mundo*. El primero (aunque sea el cuarto); los otros tres sistemas, desde Egipto hasta los musulmanes, son sistemas euro-asiático-africano. Es el primero mundial, empíricamente hablando, porque anexiona América, y lo anexiona de una manera que cambia completamente el equilibrio de todo este continente antiguo. Es, justamente, el descubrimiento de América, el comienzo del *Sistema-Mundo*; es el comienzo de la Modernidad, y es de lo que les quiero hablar hoy.

2. La Primera Modernidad

No es entonces lo que piensa Habermas: Renacimiento, Reforma protestante, Ilustración, etc. Ese camino está errado. El camino es, primero, Renacimiento italiano, después Portugal y España. El capital de los genoveses (la familia Giameli, por ejemplo), se pone,

²⁰ Ver Enrique Dussel, *De la Invención al Descubrimiento*, en 1492. *El Encubrimiento del Otro*.

en el siglo XIII, en Portugal; Venecia tiene conexión con los árabes, Génova no los tiene, le queda el atlántico, entonces ponen su capital en Portugal e intentan, por el África, llegar a la India, porque tienen el camino parado por los turcos. Es decir, que el Renacimiento se sigue en Portugal y España, contra toda la visión alemana-francesa-norteamericana actual. España es el primer país moderno, y la Inquisición, el primer servicio de inteligencia *moderno* (la Inquisición exigía a todos ser católicos, echaron a los judíos y a los moros, echaron a todos y no dejaron entrar a los protestantes, la frontera norte con Francia era protegida por ella), la Inquisición no es medieval. Homogeneiza al ciudadano español bajo la égida del Estado, no de la Iglesia, sino de los reyes católicos (Fernando era un gran estadista); logran la unidad con la Inquisición, claro, no secularizada, sino creyente. España es una burocracia. Hay que ir al Archivo de Indias, y a los otros grandes archivos, para ver lo que era un estado burocrático, en sentido casi weberiano (cuando Cortés ataca a Tlaxcala, en plena lucha, le dice al escribano: "Su Majestad, que toma nota por lo que viere"). Con Pizarro, todo se informaba, por eso después vino un cura, con un breviario bajo su mano, y tira abajo a Pizarro, y ¿cómo lo hace?, porque el rey lo manda y usa todo el poder de la burocracia. Entonces, España es la que comienza, primero, a tocar América y, después, desde Acapulco, llega a las Filipinas; Portugal, mientras tanto, ha tocado los puertos, por ejemplo, del Congo y (lo que va a ser) Mozambique.

Entonces, ¿qué es la modernización? Tomen la palabra con cuidado, porque todos los procesos coloniales empezaron siempre por la violencia militar, y lo siguen hasta hoy; porque la garantía de que un país pague su crédito y sus intereses, en última instancia, es el Pentágono (si no fuera así, no se paga), porque usted no puede dejar de pagar, porque puede hasta ser invadido, esa es la última garantía del capital, así que no crean que es tan simple y tan bonito.

La expansión de esta España es lo que llamo la "Primera Modernidad". La "Primera Modernidad" es la Modernidad española: hispánica, renacentista, humanista. No son medievales, no tienen la mentalidad de los señores feudales. Los señores feudales, ¿luchaban por el oro y la plata? No señor. A los señores feudales no les interesaba

el oro y la plata. El oro y la plata era un problema de las ciudades, donde estaban los parias de los feudos que, viviendo en la ciudad, *burgo*, se llamaban los burgaleses y burgueses. El capitalismo estaba en las ciudades de Europa y no en el feudo. El señor feudal no lucha por el dinero, lucha por el honor, por la protección de sus tierras y por el dominio de sus campesinos. El dinero no le interesa.

Pero los conquistadores, que llegan a América, metían tizones ardientes en los ojos de los indígenas pidiéndoles oro, el oro que le pidieron a Atahualpa. Eso no lo pide un feudal. Eso lo pide un moderno, en el capitalismo dinerario. Oro, es decir, dinero, y mundial. La primera moneda mundial (lo dice muy claro Marx, mundial), desde la China, hasta México y los Incas, pasando por la India y por todo el mundo árabe, es la plata y el oro. La plata del Potosí, con la de Zacatecas, fue la primera moneda mundial. Miren qué tristemente entramos en la historia, inmolando a nuestros indios para sacar el primer dinero mundial que, acumulándose en Europa, le da entonces (a Europa) una prioridad completa sobre las otras culturas (que no tienen recursos nuevos monetarios), y se produce, desde Marruecos hasta la China, un proceso inflacionario en toda el Asia en el siglo XVI. Y se empobrecen, en proporción a las 18.000 toneladas de plata que entra a España procedente de América. Tanto se valoriza España, como se desvaloriza todo el mundo antiguo, que se va empobreciendo con respecto a Europa, y ahí empieza a surgir, en el centro del *Sistema-Mundo*, Europa. Esa es la Modernidad.

La España del siglo XVI no estaba tan atrasada, como algunos piensan, porque ella debió destruir el paradigma de una Europa medieval. ¿Qué significa una Europa medieval? Significa el tiempo de una Europa aislada. La Edad Media no es sufrida por ninguna otra cultura. Los árabes no tuvieron Edad Media, ni tuvieron feudalismo, porque estaban conectados, con sus caravanas, desde la China hasta Marruecos. No estaban aislados, porque tenían un comercio que, aunque los turcos lo cortan, sigue funcionando de alguna manera. El fenómeno de la Edad Media es sólo europeo.

3. La Segunda Modernidad

Romper el paradigma medieval duró un siglo, por eso en el siglo XVII surge la “Segunda Modernidad”. ¿Dónde? En una colonia española (lo que estoy diciendo no está muy leído). Son hipótesis para ser destruidas, las estoy avanzando en una discusión, justamente con Jameson²¹ y con otros, que están planteando el problema de la globalización. La “Primera Modernidad” data, de 1492 hasta la derrota completa de Carlos V, que fracasa comercialmente y abdica, ¿por qué?, porque quiere hacer un imperio, y un imperio significa imponer una lengua, una religión, un ejército, su burocracia, esto es impagable y por eso España fracasa. Hasta 1630 aproximadamente, cuando empieza a declinar la extracción de plata, sucede a España una de sus colonias, se trata de Flandes. ¿Sabían que Carlos V nació en Flandes? Hablaba alemán, ni siquiera castellano, y estaba aconsejado por puro neerlandeses, es decir, holandeses, por ello estos le aconsejaron contra España, en favor de Flandes. Allí se quedó mucho del oro y la plata americana; se quedó en Flandes, en Brujas, en Róterdam, en Ámsterdam.

La “Segunda Modernidad” va a tener como capital Ámsterdam, colonia española independizada en 1610. Dice Wallerstein²² que la gran época de Ámsterdam va de 1630 a 1658, hasta que Cromwell derrota a Holanda. En 1636, en Ámsterdam, Descartes escribe el *Discurso del Método*, qué casualidad, y allí vivía Spinoza, hijo de judíos expulsados de Granada, que se fueron a Ámsterdam. Los grandes filósofos racionalistas modernos estaban en Ámsterdam, la “Segunda Modernidad”. Esta “Segunda Modernidad” es la que conocemos como Modernidad. Ámsterdam era una pequeña ciudad de, más o menos, 40.000 habitantes, que no tiene capacidad, como España, de enviar ejércitos, que no pretende predicar ninguna religión, que no impone su lengua (que es bastante difícil); entonces ¿qué hace?, crea la “Compañía de las Indias Orientales” y la “Compañía de las Indias Occidentales”: *business*. Es decir, atiende sólo un problema comercial y, aquí, se produce una simplificación

²¹ F. Jameson, ver *Postmodernism or the cultural logic of Late Capitalism*, University Duke Press, Durham, 1991.

²² Wallerstein, op. cit

matematizante de la realidad. Es el surgimiento del capitalismo mercantil que ya estaba en España, pero ahora simplificado.

Cuando Habermas, o Horkeimer, o toda la Escuela de Frankfurt, luchan contra la razón instrumental, no se dan cuenta que la razón instrumental viene de un proceso de la “Segunda Modernidad”; en la que está, para realizar su dominio mundial, lo que hace es conquistar puertos, en Brasil, en África, en la India, en Indochina e Indonesia, y de allí va a dominar el comercio, no le interesa nada más. Empieza a constituirse el sistema económico, pero todavía mercantil y dinerario, que vamos a llamar después capitalismo. Esta simplificación del *menschmann*, del manejo del *Sistema-Mundo*, es justamente lo que está al origen de lo que vamos a llamar capitalismo (cuando se transforme en industrial y sea *el tema*).

4. ¿Qué es la Modernidad?

Ahora entonces hago la pregunta: ¿Qué es la Modernidad? La Modernidad es el manejo de la *centralidad* de Europa en el *Sistema-Mundo*. Para que haya *centro* tiene que haber *periferia*. América Latina, Bolivia, México, Perú, los incas y los aztecas, son la primera *periferia* privilegiada de la Modernidad y, por ser tales, son constitutivos originarios. Nosotros somos, permítanme la ironía y la brutalidad: somos los bárbaros a ser modernizados desde el origen. No hay Modernidad sin bárbaros (no quiero decir que lo somos, pero lo somos *para* la Modernidad, hasta hoy). Hasta hoy, el proceso de modernización y globalización toma a los no-globalizados y a los no-modernizados como inferiores, como gente inculta, que tiene que llegar al nivel de ellos. Entonces, si usted come buenas papas, eso no vale, tiene que comer papas fritas de McDonalds, ahora sí que son buenas, ¿se dan cuenta?, entonces, la demás gente sí cree que las de McDonalds son más buenas y se olvidan que nosotros la inventamos, y nos venden cincuenta veces más caras y, además, malas, con todos esos condimentos que enferman a la gente. Eso es modernización: *lo que necesita el bárbaro*, y lo seguimos siendo.

Una cosa, la Modernidad *no* se expandió de Europa. Esa es la idea sustancialista de la Modernidad: primero hay una sustancia y luego se expande. No, el *Sistema-Mundo* se origina al incorporar una *periferia* que lo constituye (yo puedo tener cabeza, pero si soy pura cabeza, no existo como cuerpo, no puedo caminar). Somos la parte dominada, constitutiva, originaria, de la Modernidad, somos tan antiguos como la Modernidad. Por eso, ¿cuándo se origina la Modernidad? En la conquista de América, la invasión. La invasión de este continente fue la que le dio la posibilidad, a una parte de Europa (que después se va a ir hacia el norte, con Ámsterdam, y después se va a localizar en Londres, en Edimburgo y, por último, va a pasar, después de la segunda guerra mundial, a New York) de ser *centro*. Y es *centro* porque tiene *periferia*. El manejo de la *centralidad* ¿qué significa?, eso que les acabo de decir. Para que Ámsterdam pudiese manejar sus recientes colonias periféricas, tenía que *racionalizar* esa relación, tenía que *simplificarla*. La cultura moderna va a hacer, primero, una gran simplificación, la cualidad empieza a ser dejada de lado (porque la cualidad, como esencia, es la vida, y va a ser dejada de lado). Los sistemas económicos actuales, en boga, en América latina, desde el norte hasta aquí, hablan del mercado, la competencia, el dinero, la inflación, los créditos, los intereses, la acumulación al banco mundial, etc.; cosas *normales*. Las necesidades humanas no entran en la economía.

No entran, la dejan fuera. Y cuando uno dice, ¡pero la gente se muere!, ¿qué responden?, el señor Hayek, el gran Popper, científico del “London School of Economics”, maestro de los neoliberales, como Friedman (nuestros economistas de los ministerios de economías en América Latina, son alumnos de estos pobres que no saben lo que piensan, pero como piensan desde Estados Unidos todos les creen), estos formalistas, ¿qué dicen? *La economía no tiene nada que ver con el hambre*, eso es la ética. Yo les he leído un texto bien fuerte, porque dice, “el capital es como un vampiro que chupa la sangre de la gente”, Marx. Por eso me dirán, profesor, ¿cuándo usted empieza con Marx?

5. Un Marx Actual

Todo lo que he dicho es Marx, claro, repensado hoy, 1995 (van a ver ustedes su significación); porque si yo tomo a Marx, como lo leían en su época, no vale para nada, y está muerto, porque los manuales de la Unión Soviética están muertos para siempre, e incluso los críticos de esos manuales (que están prendidos de ellos). Tenemos que empezar de nuevo muchas cosas, y esto es lo que estoy planteando, como una especie de horizonte. Entonces, esa Modernidad, es la cultura del manejo de la *centralidad* de un capitalismo que va a crecer en estos 500 años (y un poco más), y va a producir tres efectos masivos, los cuales Marx apuntó claramente (y eso podría ser todo un curso). Este *Sistema-Mundo* que, por último, simplifica las relaciones humanas y las hace en base al número rojo y negro de la contabilidad, del *business* (porque las “Compañías de las Indias” de Ámsterdam tenían, a fin de año, que rendir cuentas y ver si había ganancias o pérdidas); el rojo y negro va a empezar a determinar como *criterio* de toda la historia, de toda la política y de toda la economía, el *criterio* del aumento de la *tasa de ganancia*.

¿Qué se ha hecho? Se ha estado destruyendo la tierra que, para los aymaras, los quechuas, era la Pachamama, la tierra madre; Marx, en el capítulo V²³, habla de la madre tierra (mucho gente no lo ha leído), dice que la tierra es la madre, ¿por qué?, porque son los medios de producción como naturaleza. Dice, dos cosas no tienen precio y tampoco tienen *valor de cambio*, dos cosas sólo, ¿por qué?, porque son las *fuentes creadoras del valor*; son la naturaleza, la tierra, y el ser humano. Y son infinitos. No tienen precio. El salario no puede pagar el trabajo humano porque el trabajo humano es origen del *valor de cambio* y no puede tener *valor de cambio*. Cosas espantosas dice Marx. Crítica valiosísima para una ética universal y para todas las personas que tengan un poco de racionalidad. Eso es lo que yo quiero mostrar: un Marx no marxista para todos, pero un Marx válido para todos. Primero, él vio cómo iba a ser destruida la tierra *desde el criterio de la tasa de ganancia*; no vio la actual proporción, pero el tema ecológico está presente.

²³ Tomo I, *El Capital*.

Contando filosofía para niños tengo un cuentito, todavía en potencia, que le voy a llamar : *¿Quién le pone el cascabel al Gato?* Los ratoncitos dijeron, para que los gatos no nos maten tenemos que saber que viene, para saber que viene le vamos a poner un cascabel, de tal manera, que cuando viene el gato, hace ruido, salimos corriendo y nos salvamos, muy bien, acordados por unanimidad y validez habermasiana; pero ahora, ¿quién le pone el cascabel al gato?, si tiene las bombas atómicas y el Pentágono atrás. Ese es el problema. El señor Bush fue a Río, al gran encuentro por la ecología, y dijo: no firmo. Y no firmó. ¿Quién le pone el cascabel al gato? Están destruyendo la tierra; por supuesto, los primeros que vamos a morir somos nosotros, porque ellos van a usar muchos recursos para morir después; o cuando ya queden pocos, tal vez vayan a hacer los cambios que podían haberlos hecho antes.

El segundo problema es nada menos que la destrucción de toda la humanidad. Miren qué cosa. Marx mostraba cómo la *fuerza de trabajo*, el *trabajo vivo*, también es destruido por el capital; ante nuestros ojos, en el África se están muriendo de hambre, es un continente casi condenado a muerte. ¿Quién es responsable de eso? Primero, el colonialismo, que en vez de dividir al África por etnias y organizarlas, las quiso hacer según el *Estado ciudadano abstracto*, dividió el África por coordenadas geográficas, dividió las etnias por pedazos; y luego (lo que es peor) se fueron, y dejaron el África un desastre, porque ya no pueden entenderse ni entre ellos, y los europeos ¿qué dicen?, es un problema africano. ¿Cómo un problema africano? Ustedes armaron el lío y dejaron a los pobres a la muerte, se están muriendo. Pero ese es el comienzo de la muerte.

¿Qué pasa con nuestra gente? La marginalidad gigantesca, más del 50% de nuestra gente no tiene trabajo fijo, ni tiene seguridad social. Es la muerte. La humanidad se está muriendo. Y tercero (que es lo mismo que el segundo), la exclusión. Hace 25 años escribí una *Ética de la Liberación*²⁴, sobre la *exterioridad*. Muchos compañeros marxistas me dijeron que ese era un concepto completamente irracional (eso de *pobre* y *exterioridad*, no señor, *clase*, *lucha de clases*). Yo

²⁴ Para una *Ética de la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

me espanté, tendrán razón me dije. Y me puse a estudiar a Marx (voy a mostrar lo que Marx dice del *pobre*). La *lucha de clases* es importante, pero ¿saben lo que ha pasado?, como dice Hinkelamert²⁵, hoy, ser explotado, es un privilegio (tener un salario y producir plusvalía), porque la mayoría ni lo es. Están *excluidos*. Miren a qué punto hemos llegado. Y entonces, esa *exterioridad*, que parecía un fantasma, empieza a transformarse en una categoría histórica, política, fundamental. Porque la humanidad está siendo *marginalizada* del capitalismo, porque el capitalismo no les puede dar más trabajo. Ni ellos pueden asegurar trabajo a su población (20% de desocupación en España). El presidente boliviano va a Francia y se encuentra con una huelga de los obreros franceses, y ¿por qué están en huelga?, por grandes problemas sociales; les quieren quitar la seguridad social, disminuir la jubilación, y dicen no, y protestan, es decir, en Francia también hay problemas, por supuesto. Y si van a Estados Unidos, qué pasa con los negros, los hispanos, los *homeless*, y estos republicanos que (poco más y les falta decir *Heil Hitler*) están proponiendo en el congreso sacar todos los servicios sociales a los inmigrantes y a los pobres, hay un racismo creciente. ¿Por qué? Por la *exclusión*. Quiero después considerar todos estos temas. ¿Por qué? ¿Por qué después de 500 años de Modernidad?

Se está muriendo la tierra, se está muriendo la humanidad, y gran parte de ella ya está siendo excluida del *Sistema-Mundo* que empezó hace 500 años. Para responder a estos temas, yo creo que Marx es uno de los únicos que ha elaborado ciertas categorías (que pueden mejorarse, pero que están ahí), que son las únicas que tenemos para hacer una *crítica* económica del sistema que sufrimos. Y de ahí también podemos sacar una política. Y, también, quiero mostrar, una ética en el pensamiento de Marx.

²⁵ Franz Hinkelamert, ver *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, DEI, Costa Rica, 1995.

SEGUNDA CONFERENCIA:
LA ECONÓMICA

Vamos a introducirnos lentamente en Marx. Esta charla va a partir del primer Marx, el más estudiado (el que yo dejé durante años). Ahora que estoy escribiendo una ética, volví y me admiré de la claridad del joven de 26 años. Entonces, voy a volver a él. Pero antes, una introducción biográfica, permítanme. Yo llegué a México en el exilio (después de un atentado en mi casa), desde el país que está al sur de ustedes, no en dictadura todavía, sino bajo la derecha peronista; en 1973, el comando Ruchi (un sindicato metalúrgico, pero realmente fascista) me puso una bomba y después me echaron de la Universidad²⁶, llegué a México y allí, en la Universidad, había una gran hegemonía marxista (y yo no había estudiado tanto a Marx), sobre todo el Marx althusseriano (Althusser fue de la Juventud Estudiantil Católica hasta muy adelante en su vida, y la Martha Harnecker fue presidenta de la Acción Católica Universitaria en Chile). Entonces, ya en México, tuve que estudiar a Marx (me había siempre referido a Marx, pero muy secundariamente). Me puse a estudiar a Althusser, a Lukács, a todos; pero no funcionaba, estaba insatisfecho, tenía que ir a Marx mismo. Entonces, durante casi 12 años (tenía un curso que se llamaba filosofía política, que a veces no tenía nada que ver con el contenido) me puse a trabajar Marx, por más de veinte semestres empezamos a leerle, desde su juventud hasta su muerte, y esto me llevó a escribir tres tomos²⁷. Quiero indicarles esto, para que me den un poquito de confianza. Yo he trabajado Marx en sus cuatro redacciones de *El Capital* (la segunda, tercera y parte de la cuarta redacción, están inéditas, están en los archivos de Ámsterdam) y me tuve que meter en los archivos y estudiar inéditos de Marx. Ustedes dirán ¿cómo?, ¿tiene Marx inéditos? El 50 % de Marx nunca se ha publicado, ni en alemán. ¿Por qué?, si todo Marx se podría editar con menos del valor de un avión a reacción. Porque la Unión Soviética no quiso publicar Marx. Porque si se leía seriamente a Marx, el estalinismo caía hecho pedazos (vean cómo son las cosas); todavía hoy está inédito el tercer tomo de *El Capital*, todos los manuscritos del segundo. De eso hablaré después.

²⁶ Ver Enrique Dussel, *Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación*, en *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994.

²⁷ *La Producción Teórica de Marx, Hacia un Marx Desconocido, El Último Marx y la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1985-90. No incluye todavía *Las Metáforas Teológicas de Marx*, Verbo Divino, Navarra, 1993.

1. *Pauper ante Festum.*

Dije que el capital produce, en este momento histórico, en su proceso de globalización, paradójicamente, una *exclusión*. Parece contradictorio. Si se habla de globalización *parece* que toda la humanización va a ser incluida. No. Es el mercado y el capital que se universalizan y llegan hasta la última tribu del África virgen; pero no significa que llega hasta el último rincón de la *humanidad*, al contrario, expulsa fuera del mercado a aquellos que no pueden ser mercado. Ahora es muy famosa la mercadotecnia, pero ¿qué es mercado? Mercado es, en su quinta esencia, una necesidad, pero, solvente, o sea, con dinero; porque si usted tiene una necesidad, pero no tiene dinero, usted no es mercado, usted es un miserable. Y la mercadotecnia no estudia a los miserables, sino a los que desean cosas con dinero. Lo que pasa es que la mayoría de la humanidad está quedando fuera del dinero, no tienen dinero, porque no tienen trabajo y el mismo capital los expulsa fuera, hasta en los países desarrollados. Paradójicamente, hay globalización del capital y producción de *excluidos*. ¿Cómo se llaman los *excluidos*? Se llaman *pobres*.

Este fue mi primer tema. Porque había ciertos grupos, hasta medio cristianos, que hablaban de la *opción por los pobres*, y otros que decían que el problema no es el *pobre* (he discutido eso hasta con Gustavo Gutiérrez y con Hugo Assman, los que saben lo que significa eso). *Clase*, si, estoy de acuerdo, y voy a mostrar la importancia. Pero *pobre* no es ni siquiera *clase*, es el que está afuera. Y Marx, ¿habló de eso? Vamos a ver. Pero me gustaría contar su vida, porque su vida es, quizás, más ejemplar que su trabajo intelectual, es tremenda; y escribe, cuando estaba en Londres: “Habría que ser muy animal para darle la espalda a los sufrimientos de la humanidad, y por este libro, que se llama *El Capital*, yo he dado mis mejores años y aun he dado a mi propia familia”²⁸. Porque su hijo, Edgar, se le murió de frío, porque no tenía ni para comprar buena leña, en el frío de Londres. Y cuando se murió Edgar, de una pulmonía, ¿qué le escribió a Engels?, le dijo: “mi hijo, una víctima nueva del ídolo” ¿De qué ídolo? Ya voy a hablar.

²⁸ Carta a Engels, del 30 de abril de 1867.

Se llamaba Moloch. Era un dios fenicio al cual se le podían ofrendar víctimas humanas; pero los ricos, para no ofrendar sus hijos, compraban a los pobres sus hijos, les compraban por dinero, luego iban con el hijo del pobre y lo mataban ante el dios Moloch, y el dios Moloch era satisfecho con la ofrenda. A Marx se le ocurrió pensar que había un ídolo y que su hijo era un sacrificio humano del ídolo cuando murió; la subjetividad en Marx es muy especial y profundamente desconocida. En el 1844, estaba en París, después de haber sido expulsado de Alemania; fue expulsado de la Universidad primero, mejor dicho, no pudo entrar, miren qué paradójico, quiso ser asistente de Bruno Bauer, en Bonn. A este lo expulsaron y el joven doctor (Marx) se quedó sin trabajo, tuvo que dedicarse al periodismo y como escribió contra el Zar lo expulsaron de Alemania. ¿Qué hubiese pasado si Marx hubiese sido asistente de Bruno Bauer? Él era un teólogo de profesión, de la facultad de teología, Marx quería ser su asistente; si a Bruno Bauer no lo echaban, Marx hubiera sido profesor de teología (eso nadie lo tiene en la cabeza), pero como le echaron a su maestro, se quedó en la calle y nunca lo fue (por suerte para Marx, si ustedes quieren), pero le quedó siempre eso de ver todo desde el ídolo, y eso me ha promovido a que yo escriba un libro sobre ese tema²⁹. Bueno, Marx estaba expulsado de Alemania, muriéndose de hambre en París, en un segundo piso (en el primero vivía el líder de *Le Communiste*, que eran los comunitaristas, y ahí descubre la clase obrera, en París), entonces escribe esto: “La pobreza del ser humano (*armut des menschen*, la pobreza del ser humano es lo que le interesaba) recibe un significado humano y por eso social, la pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad, la mayor riqueza: el otro ser humano”³⁰.

Hace sentir al ser humano como *necesidad*, *bedürfnis*. Van a ver cuántas veces volveré al tema de la *necesidad*: hambre, no tener casa, no tener instrucción para mis hijos, no tener sistema de salud cuando me enfermo, esas son las necesidades y son las necesidades que ahora tenemos. Eso le interesaba a Marx. “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce (de nuevo habla del pobre). El ser humano tenía que ser reducido a la más absoluta pobreza (*absolute Armut*)

²⁹ *Las Metáforas Teológicas de Marx*, Verbo Divino, Navarra, 1993.

³⁰ Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, p. 156, Alianza, Madrid, 1968.

para que pudiera alumbrar su riqueza interior”³¹. Van a ver ustedes cuando el viejo Marx, en los *Grundrisse*, hable de la *pobreza* de nuevo, y en los *Manuscritos del 61, 63* (que se han publicado en alemán hace diez años), van a ver qué textos tiene sobre estos temas, porque me lo he leído todo, línea por línea, y he hecho un comentario (estos libros³² son un comentario, línea por línea, de cómo Marx va trabajando los temas). En el “Instituto Marxista-Leninista”, de Berlín, en el año 88, discutía con los editores, les corregía las planas, porque había errores en sus ediciones (tanto de Berlín como de Moscú), porque ellos mismos no habían trabajado suficientemente ciertas cosas, según me confesaron.

³¹ Ibid., p. 148.
³² Ver nota 27.

2. La Corporalidad

El tema de la *pobreza* está en el fondo. Pero el joven Marx (estamos al comienzo de todo), ¿contra quién se opone? Sabemos que se opone contra Hegel, pero ¿por qué se opone contra Hegel? Les voy a leer otro texto, porque esto es actualísimo, es como si estuviese hablando del neoliberalismo: “Por lo tanto, de una parte, el ente, la cosa que Hegel subsume en la filosofía (...) No es la religión, ni el Estado, ni la naturaleza real sino la religión misma como objeto del saber, es decir como dogmática y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado y la ciencia natural”. Él va a criticar a Hegel. ¿Por qué? Porque a Hegel no le interesa la realidad, sino, le interesa *el saber que yo tengo* de la realidad; por lo tanto, no le interesa la religión, sino la dogmática, no le interesa el cómo se ejerce la justicia, sino la jurisprudencia, no le interesa la naturaleza, sino la ciencia de la naturaleza. Es decir, Hegel es una *conciencia* que tiene un saber *autoconsciente* y que le interesa esa *conciencia*, pero *no* la realidad (él dice: “no le interesa la realidad, la naturaleza real”). Entonces, el tema es el siguiente, dice: “Hegel tiene el aburrimiento y la nostalgia de todo contenido”. Y usa una palabra que voy a insistir, una palabra que voy a poner en alemán (porque es la lengua de Marx) y después en castellano: *material* (con a), significa *contenido*; y *materiell*, significa cosa física, o cósmica, una cosa como una piedra. No sé si sospechan, pero el materialismo dialéctico se equivocó por completo, confundió uno con lo otro. Y lo voy a probar. Marx no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico, y aún el materialismo histórico hay que tomarlo con mucho cuidado, porque Marx dijo cosas más profundas y, todavía, más actuales. “Hegel tiene nostalgia del contenido”, ¿qué significa eso? Que se ha quedado con puras ideas formales, y ha perdido el *contenido*, que es lo *material*. ¿Cuál es el *contenido* de un concepto?, el significado, pero el significado no es físico, es mental, pero es el *contenido*. Hay que tener mucho cuidadito con estas palabras. Miren cómo dice: “El ser humano real, corporal (*leiblichkeit*), el que tiene los pies sobre la tierra”.

El va a oponer el cuerpo y la corporalidad humana, a las ideas; para decirlo muy rápido (para que vean la actualidad), va a oponer

el mercado y su competencia y su dinero inflacionario, al cuerpo de un boliviano que se muere de hambre. Es decir, la economía incluye al hambre del pueblo, y no solamente al mercado. Pero vamos a ir viéndolo despacito. El ser humano es inmediatamente un ser natural. Y aquí algunos creen que se trata de un materialismo simplón. Nada. Yo tengo un cerebro, el cerebro es un todo aún físico (voy a pasar al materialismo de otro punto ahora), son miles de millones de neuronas, que se transmiten una a la otra por sinapsis (eso no lo sabía Marx); si yo no como, mi cerebro languidece y, por último, se muere. Si yo fuera inmortal, si mi alma fuera inmortal, como la de Sócrates, estaría muy contento de morirme (Sócrates estaba contento de morirse, porque al fin volvía a los dioses); pero el fundador del cristianismo estaba muy triste de morirse, en el Getsemani, y decía, ¡ay!, porque si me muero me muero, y estaba el hombre sudando sangre (si resucitaba, ese era el problema de la fe, pero, por lo pronto, moría, y estaba sudando sangre). En cambio Sócrates estaba muy feliz, porque era dualista³³.

Yo soy un ser humano, como dice Marx, como ser humano y ser natural, vivo, *lebendige*. Este mi curso va a ser sobre un tema, no más: la *vida*. Y la he perseguido, con lupa, en la obra de Marx, es el tema fundamental. Y está aquí, en los *Manuscritos del 44*. La palabra más frecuente es *vida*, esta sola palabrita. Si yo fuera una piedra, no necesito comer y, por lo tanto, no hay problemas económicos, si yo fuera un ángel, tampoco necesito de comer y, por lo tanto, no hay problemas económicos; ¿y si fuera un árbol?, sí necesito chupar agua, pero como no tengo pies, no puedo modificar mi estructura, y si no tengo agua me seco, y si soy un perro, que puedo andar, busco mi comida, y si no la encuentro, me muero. En cambio, el ser humano, si no la encuentra, es capaz de producirla, producir su pan y, también, excluir a unos y dárselo a otros, porque es vivo y porque es cerebralmente *autoconsciente* (se plantea problemas). Ese es el problema de Marx. Vuelvo a repetir, como ser natural y como ser natural vivo, está dotado, primero, de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, de impulsos (y cuando dice impulsos dice afectos, dice *triebe*, y aquí entronca con Freud).

³³ Ver Enrique Dussel, *El Humanismo Semita; El Humanismo Helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

A Descartes le dice, pero señor, ¡qué ha dicho!, porque Descartes, que era el gran filósofo de Ámsterdam, como tuvo que simplificar todo, dijo: “soy un alma a la que le es indiferente tener un cuerpo”; es decir, el señor Descartes era un verdadero ángel (y ¿sabían cómo se comunicaba el alma con el cuerpo?, por unos espíritus animales, cómo, nunca lo aclara, es un absurdo). Pero es la Modernidad entera, porque la Modernidad es dualista, hasta Kant y Hegel. Y lo sigue siendo hasta hoy, porque mata los cuerpos, pero el capital está muy saludable. Eso es dualismo.

Decíamos impulsos y, van a ver ustedes, cuando explique toda la ética formalista de Apel, de Habermas, de Rawls³⁴, y de los grandes éticos, cómo estos han olvidado el amor y los afectos, que a Freud no se le olvidó, y a Marx tampoco. Somos impulsos. Por otra parte, el ser humano, como ser natural, como corporalidad sensible, es (como el animal y la planta) un ser vulnerable, *leidendes*. Somos un ser *sufriente*, sufrimos. Entonces, podría decir, el sufrimiento de un pueblo es un dato económico, pero para algunos no, dicen más bien: “Ahora, señores, el nuevo plan económico va a significar grandes sufrimientos”. ¿Para quién? Para el pueblo, no para ellos, que la pasan muy bien. ¿Por qué podemos sufrir? Porque somos *corporalidad vulnerable*, condicionada y limitada. Los objetos de sus impulsos existen fuera de él, son su pan, son cosas que tenemos que comer y hacer. Les estoy comentando texto por texto los *Manuscritos* (muy conocidos, pero pareciera nunca leídos, como yo lo estoy leyendo); no he leído a Marx así, de paso, sino que lo he leído completo, entonces, cuando reviso a otro (que comenta Marx), sé de dónde ha sacado y cuándo se equivoca. Tengo un texto³⁵ donde demuestro que Habermas se equivoca en la interpretación de textos fundamentales, como un verdadero ignorante de Marx.

Físicamente, dice él (ahora estamos en el nivel físico, *materielle*), el ser humano vive sólo de productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido y vivienda. Miren el orden que usa: alimentación, calefacción, vestido y vivienda. ¿A qué

³⁴ Ver Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993.

³⁵ *La Ética de la Liberación ante el Desafío de la Ética del Discurso*, en Signos VII, México, 1994.

se está refiriendo? Alimentación: “tuve hambre y me diste de comer”, calefacción: “estaba desvestido y me vestiste”, vivienda: “estaba por la calle y me hospedaste”. Está cumpliendo con Mateo 25. Esto exactamente lo hace Engels en *El Origen de la Familia*. Las necesidades humanas son: comer, beber, vestirse, la salud, la casa. Esas son las exigencias del juicio final para el fundador del cristianismo. ¿Qué extraño? ¿O él era marxista o Marx era judío?

La familia de Marx era una familia de rabinos desde el 1350. El abuelo de Marx era rabino de Trier, y su tío Samuel, el hermano de su padre, también fue rabino de Treveris. Su madre viene de Holanda, de familia de rabinos. Marx tenía el pensamiento hebreo muy metido adentro; pero a los seis años, el káiser alemán exigió a su padre que se hiciera luterano, porque la burocracia del káiser alemán tenía que ser luterana. El padre, que era más bien liberal, se hizo luterano y se bautizó, entonces a Marx, de seis años, lo bautizaron luterano. Su mamá nunca quiso, se murió judía, aunque la bautizaran luterana (nunca aceptó el bautismo). Pero esa es una anécdota que la trato en mis *Metáforas Teológicas de Marx*.

La *universalidad* del ser humano, subrayo, porque él dice, la *universalidad*. Ustedes no se imaginan lo que está diciendo acá. Para decirlo muy pronto: Todo el pensamiento formalista contemporáneo dice que la ética material es particular, Marx dice que es *universal*. Y para mí, ese es el comienzo de toda la ética actual. Estoy hablando de 1995. Ni siquiera del año pasado, porque estamos debatiendo estas cosas con Apel y con gente de cierto interés. “La universalidad del ser humano aparece en la praxis, justamente la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo orgánico”³⁶ Miren qué visión de Marx. La naturaleza toda: el sol, la luna, las estrellas, la tierra, las nubes, los pájaros y las plantas, son mi cuerpo. La leo de nuevo para que la escuchen: “La universalidad (...) hace de la naturaleza su cuerpo orgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato (yo me como todo eso, o vivo de ello), como por ser la materia (y ahora con e, *materiell*), el objeto y el instrumento de la actividad vital”³⁷. *Vital*,

³⁶ Manuscritos del 44, primer manuscrito.

³⁷ Ibid.

de la *vida, lebigkeit*. Que “el hombre vive en la naturaleza”, quiere decir, que la naturaleza es *su* corporalidad, *leib*. Es decir, que cuando muere una especie de pájaros, muere mi cuerpo, en algún lugar; mas mi cuerpo no se podría reproducir ahí, porque si yo tuviese que andar en ese aire ya viciado, también yo muero. Cuando mueren los peces, si yo fuera a nadar a esa laguna, también yo moriría con los peces. Repito, que “el hombre vive en la naturaleza”, quiere decir, que la naturaleza es *su* corporalidad, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo, para no morir. La dialéctica es vida-muerte. Por eso les dije que el capital es como el vampiro que, dice, es *capital muerto*. Esas son las metáforas que evidencian un pensamiento mucho más profundo y actual.

3. La Vida

“Mas la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de sus necesidades (...) La vida productiva y sin embargo la vida genérica, la vida que produce la vida”³⁸. ¿Han visto cuántas veces he dicho la palabra *vida*? No es una invención mía, es Marx. Y, entonces, uno dirá que esto es un biologismo, un darwinismo. Nada. Miren cómo dice Marx: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital”³⁹. El animal, por ejemplo, está durmiendo y es de noche; de día, cuando sale el sol, le calienta, siente el calor y, de inmediato, tiene que empezar a buscar su comida, es decir, “el animal es inmediatamente uno con su actividad vital”. El ser humano siente que sale el calor y no reacciona de inmediato, como estímulo-respuesta, sino que es capaz de captar la realidad del sol, y dice, el sol ha salido, y el sol calienta, y puede decir, ¿qué hago ahora?; su respuesta no es inmediata, está mediada. En el caso del animal, dice Marx, no se distingue de ella, *es* ella, es decir, el animal es su estímulo al que tiene que responder. Pero el ser humano hace de su actividad vital misma, objeto de su voluntad, y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una inmediatamente con la naturaleza. La

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Es decir, Marx jamás pensó que había una materia que producía la vida y esta materia la vida y esta era la vida, un evolucionismo. No estaba muy claro en eso, nunca escribió nada sobre el tema. Fue Engels. La *Dialéctica de la Naturaleza* no es de Marx. Además, Engels no lo pensó publicar, sino que era un cuaderno de notas. Lo publicó Lenin, en el 24, porque se había hecho demasiado materialista.

Para Marx, el ser humano es libre, autoconsciente y espiritual; esta palabra, *geistig*, él la usa siempre, y hasta en el origen del capital, dice: "hay necesidades del estomago y de la fantasía". Cuando dice fantasía, está diciendo, la creatividad espiritual del hombre. Marx habla del espíritu humano. No tenía un materialismo craso, como va a ser en lo posterior; ese materialismo no se puede más reproducir, y Marx nunca lo tuvo y lo puedo probar en muchos textos. ¿Con eso hemos perdido a Marx? Muy al contrario, lo hemos ganado; porque había cierta visión que nos impedía entrar en contacto con las masas. Nuestros pueblos, los aymaras, son pueblos místicos, pero les exigíamos que primero fueran ateos para ser revolucionarios. ¡Qué tonteras! Miren las cosas que dice Marx de los ateos, en 1872, dice: "El tonto este de Bakunin quiere hacer entrar a la Internacional una asociación de ateos socialistas. No se ha dado cuenta Bakunin que una asociación de ateos socialistas es lo mismo que la YMCA (que había pedido ser parte de la Internacional, miren qué interesante). Yo no puedo dejar entrar a la YMCA, porque esa es una asociación teológica, tampoco puedo hacer entrar a la asociación atea socialista de Bakunin, porque esa es una asociación teológica y, por lo tanto, en la Internacional no me entran estas cosas". Marx estuvo en contra del ateísmo militante. Grandes errores teóricos, porque eso hizo que la Izquierda se separase de las masas creyentes.

Creo que conozco a Marx, tanto o más que Lukács, ciertamente más que Marcuse, Habermas y que Althusser, ciertamente más. Yo escribí, en el tercer tomo⁴⁰ (en 1989), que cuando Althusser empezó *Para Leer El Capital*, no había leído *El Capital*. En 1991, Althusser

⁴⁰ El último Marx y la Liberación Latinoamericana.

confesó, en su autobiografía, que escribió *Para Leer El Capital* sin haber leído *El Capital*. Yo ya lo dije antes, ¿por qué?, porque yo dije, al leer *El Capital*, este señor no pudo haber leído este libro. Así que sé más de Marx que Althusser. Es para decirles que hay que ir a las raíces, para poder repensar las cosas. Sigamos leyendo: "El carácter general de todo el movimiento, la actividad vital y el goce (¿quién ha dicho que Marx no habla del goce, la alegría?) son también sociales (¿en qué estoy pensando?, en la fiesta del pueblo, el goce también es social), tanto en su modo de existencia como por su contenido (*inhalt*, por su contenido el goce también es social). Actividad y goce social, sólo así existe para el ser humano como vínculo con el otro, como existencia suya para el otro, y del otro para él (esto es casi Levinas), como elemento vital (vida de nuevo) de la realidad humana. Así sólo existe como fundamento de su propia existencia. No sólo el material (*materiell*, y aquí usa e) de mi existencia humana, de mi actividad, me es dado como producto social sino que mi propia existencia es esa actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquella cuya forma viva es la comunidad real"⁴¹.

Habermas y Apel hablan de una *comunidad de comunicación de los que argumentan*. Y yo, en 1989, cuando me enfrenté por primera vez con Apel, en Friburg, le dije: usted me habla de una *comunidad de comunicación*, pero yo necesito una *comunidad de vida*, del cual la *comunidad de comunicación* es una expresión. Yo tomaba Marx (el viejo) para refutar a Apel, pero en el joven Marx encuentro explícitamente el tema. Se los vuelvo a leer, porque los textos son más profundos de lo que parecen: "Mi conciencia general es sólo la forma teórica". Mi conciencia, mi ciencia, mi matemática, mi sociología, todo lo teórico, es la forma teórica de aquella cuya *forma viva* es la comunidad real. Es decir, hay una *comunidad* de los vivientes que reproducen la vida, y que usan la teoría como un medio para reproducir la vida (entre las cuales se encuentra la ciencia y la teoría). La teoría, permítanme, es una astucia de la vida; pero esto no es Nietzsche, sino que es un ataque a Nietzsche. Él descubre ciertas

⁴¹ *Cuadernos de París*, Era, México, 1974, p. 140.

cosas, pero cuando llega a su contenido, se contradice; porque habla de la vida, pero, como dominación y como voluntad de poder, completamente contra Marx (aunque Deleuze y otros hayan querido recuperar un Nietzsche, pero justamente en lugar de Marx, ¿por qué?, eso es el postmodernismo, en gran parte).

Vuelvo a repetir: “Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquella cuya forma viva es la comunidad real, el ser social; en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la vida real y como tal se la enfrenta”. Vuelvo al neoliberalismo: Hoy en día, la teoría económica del mercado es una *conciencia general*, una *abstracción* de la vida real y, como tal, se le enfrenta. Es decir, una teoría del mercado como equilibrio (que es una falsedad, porque todo mercado va al desequilibrio), una falsa teoría, se enfrenta a la vida real y la puede destruir. Esto lo dice Marx explícitamente en este texto (que tendrían que leer con más cuidado): “La vida (es un retintineo ya fastidioso, *vida*, ya habla demasiado del tema) es intercambio de vitalidad productiva. Cada persona individual se comporta aquí como una conciencia y como un individuo práctico consciente en el ámbito del intercambio de la vida social. Ella se comporta con el cuerpo social como un miembro singular, ellas mueren cuando se aíslan unas de otras”⁴².

Moses Hess (que era un gran amigo de Marx) era un teólogo judío, tiene un librito, un artículo que se llama *La Esencia del Dinero* (le pedí a un alumno, que está en Frankfurt, que me enviara ese artículo de 1845, nunca traducido al castellano, para ver cómo hablaba Moses Hess), miren cómo él habla: “La persona ofrece, con conciencia, su vida individual por la vida comunitaria, si se produce una contradicción entre ambas. El amor es más poderoso que el egoísmo”. Ellos están pensando que el ser humano, como tal, es una vida comunitaria, del cual la vida teórica es una expresión. Y van a ver que el capital va a destruir la vida comunitaria (como vida social, no comunitaria) y va a matar a sus miembros, imposibilitando su comunicación. Van a ver de a poco. Estoy mostrando cómo va apareciendo el *principio ético material fundamental*. Marx, con estos

⁴² Manuscritos... Ver Dussel, *Las metáforas Teológicas...*, p. 44.

principios, el viejo Marx, va a hacer una crítica al capital. El joven Marx todavía no sabe que existe el capital. El joven Marx cree que el problema es el dinero y la propiedad privada. No se da cuenta que la propiedad privada es un modo de posesión del capital, y el dinero es una determinación del capital. Así que todavía es un joven Marx, que tiene puras intuiciones, no tiene ningún concepto, ni categorías.

Sin embargo, en sus intuiciones (miren qué bueno), *desde una comunidad de vida*, como lo *real* (de donde parte), ahora va a criticar a la propiedad privada y al dinero. Miren qué texto, es de 1844, que parecería ya ser los *Grundrisse* del 1857: “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que este es desrealizado hasta llegar a la muerte de hambre”. Aquí hay una teoría de la *realidad*. Yo estoy haciendo un seminario, en este momento, sobre “realidad, verdad y validez”, lo más abstracto en filosofía, y Marx tiene bien claro estos temas. “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo”; yo no puedo trabajar si no me *subsume* (por ejemplo, una fábrica), porque yo no tengo nada, ni un martillo, para hacer una mesa, porque soy pobre. ¿Qué dice Marx?: “El pobre es la condición absoluta de la existencia del capital”⁴³. Esto es fundamental, el punto de partida de todo el pensamiento de Marx. Yo no puedo realizarme, porque, como no tengo *medios de producción*, no puedo trabajar, entonces, “hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador”. ¿Qué pasa? Cuando el capital me da un martillo, me da un clavo y me da la madera, para hacer una mesa, me absorbe como *determinación*. Me *desrealiza*. Porque ahora ya no soy yo mismo, sino soy capital. Esa *desrealización* llega a tal punto que, aunque yo trabaje, me *desrealizo*, hasta llegar a la muerte de hambre, *hungertod*. Es decir, el trabajador, por más que trabaje, nunca se libera de esta dominación; y cuanto más trabaje es peor, porque ¿qué está haciendo?, está haciendo la prisión dentro de la cual va a ser metido. Está pagando la policía que le va a meter bala cuando haga una huelga, está pagando al ejército que lo va a asesinar cuando venga una revolución (de esas que ya conocemos), es decir, está pagando todas esas instituciones; si no hubiera trabajado, por lo menos no hubiera dado fuerza a esos que lo oprimen. Por eso es que

⁴³ *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (1857-1859)*, p. 235-236, Siglo XXI, México, 1971.

él dice, y leo de nuevo: “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo, como desrealización del trabajador, que este es desrealizado hasta llegar a la muerte por hambre”. Ahora, perdonenme, pero acá ya tenemos a un filósofo de gran nivel. Lo que pasa es que es economista, pero es filósofo y, más que eso, es hasta teólogo, y su teología es explícita.

En el cuarto capítulo de *El Capital*, cuando habla de la *acumulación originaria*, dice: “Lo que los teólogos llaman el pecado original es la *acumulación originaria*”. Un marxista diría, qué chistoso este Marx, decir que la *acumulación originaria* es el pecado original; en cambio, el teólogo cristiano dirá, qué falta de respeto de este hombre, que mete la *acumulación originaria* en algo tan sagrado como el pecado original. Cuando yo me pongo a leer a Marx, en sus 16 textos sobre el pecado original, lo que estaba diciendo es serio. Estaba tan bien dicho, que hasta a un católico le estaba diciendo lo que era el pecado original. Le estaba diciendo esto: Las estructuras de dominación (yo soy obrero o yo soy patrón) las recibo en mi nacimiento y, de tal manera, que mi ser social está constituido por estructuras de dominación y, si la dominación es el pecado, eso es el pecado. Más aún, debo decir, que está mejor dicho que San Agustín y el Concilio de Trento (y lo digo con conocimiento de causa⁴⁴). Esto es todavía una intuición pero, cuando él ya se vuelve, en nombre de la vida, contra el dinero y la propiedad privada, dice esto: “La objetivación aparece a tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios, no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo”⁴⁵. Vamos a ver esto muy lentamente. Cuando yo trabajo y produzco esta mesa, yo *objetivo mi vida* en el valor de la mesa; es la *vida* la que *objetivo*, no cualquier cosa. Para Marx, siempre, *objetivo mi vida*. *Objetivar* la vida es algo así como sacrificarla, ofrendar lo más valioso, la vida, a algo o a alguien. Y ahí es que se va configurando, lentamente, un concepto que adquirirá cada vez mayor precisión.

⁴⁴ Ver *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974; *Las Cristiandades*, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983.

⁴⁵ *Marx-Engels Werke*, t. I, p.512. Dietz, Berlin, 1956.

4. El Fetichismo

Entonces, ¿qué aparece?, un *fetiche*. ¿Por qué? *Fetiche*, *fetizo* en portugués, significa “hecho de la mano de los hombres”. ¿Cuándo descubrió Marx ese tema? En 1842, leyendo un libro sobre los dioses africanos⁴⁶. Dice, los africanos son *totémico-fetichistas*, porque construyen con sus manos a los dioses. ¿De dónde él saca eso?, pues de Isaías: “Construyen a los dioses con sus manos. Son dioses que tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen, bocas y no hablan”. *Fetiche*, *fetizo*, el *fetichismo* es la mercancía⁴⁷. Marx, Isaías, ¿se le vuelve un poco loca la cabeza? Dirán, ¿de qué estoy hablando? De un gran desconocido, de un gran desconocido para el futuro. Ha pasado su primer siglo, espero que el próximo sea mejor. Miren este otro texto, de los *Manuscritos del 44*, yo no invento: “El capital muerto (de nuevo, *tot*, también habló del capital muerto en el vampiro, en el 66, es decir, 22 años después) va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual. El obrero sufre en su existencia y el capitalismo es la ganancia de su Mammón muerto”. Es decir, el capital cuando sufre algo, lo sufre en sus ganancias, gana un poco menos, pero es un capital muerto: *Mammón*. ¿Quién es *Mammón*? Este es el texto privilegiado de toda la vida de Marx. Marx lo usa como treinta veces. Hay un alemán (porque los alemanes son muy sesudos y muy pacientes) que hizo una tesis grandota sobre un tema muy extraño, se llama así: *El Uso de la Biblia en el Pensamiento de Marx*⁴⁸. Y lo he tenido en mis manos, y lo he trabajado; estudia cuántas veces, en sus cartas y en sus 46 volúmenes, usa la palabra *Mammón*. Y es frecuentísimo. ¿Qué es *Mammón*? El fundador del cristianismo dice, sólo hay dos señores: *Mammón* o el Dios de Israel. *Mammón* es el dinero, el Dios de Israel no es *Mammón*.

Cuando a Jesús, el fundador del cristianismo, le presentaron una monedita para ponerlo en problemas y le dijeron: ¿hay que pagar tributo? (si decía que no, lo agarraban los romanos, y si decía que sí, lo agarraban todos los nacionalistas judíos, diciendo, es un traidor a

⁴⁶ Debrosses, *Sobre el Culto de los Dioses Fetiches*, Berlín, 1785.

⁴⁷ Ver Enrique Dussel, *El Fetichismo en los Escritos de Juventud de Marx*, en *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1983.

⁴⁸ Johannes Kadenbach, *Die Religionsverständnis von Karl Marx*, Schoeningh, Munchen, 1970.

la patria; así que, respondiese las dos cosas, estaba perdido, pero aquel era bastante hábil); entonces les pidió una monedita y dijo, ¿cuál es la figura que hay ahí?, el César, bueno, si tú tienes esa moneda con el César, quiere decir que ya perteneces al César, es decir, tú ya eres *fetichista*, entonces, paga al César lo que es del César y a Dios lo de Dios. Quedaron todos desconcertados, no sabían lo que había dicho. Pero les había dicho: si tú me muestras la moneda es porque la tienes, y si la tienes la malhabes, y si la tienes malhabida pues paga malhabida a lo que es tu dios. Ese no es el mío. Paga al César, que es *Mammón*, tu dinero, a Dios, otra cosa, ¿cuál?, tu vida, no tu dinero. Así que dejó desconcertadas a las dos partes. Era un hombre que sabía muy bien quién era *Mammón*. Pero también Marx. Porque Marx va a llamar al dinero y al capital, *Mammón*. Y le va a llamar *Moloch*, hasta el fin de su vida, y hasta en el capítulo 24, sobre el interés (en el tercer tomo de *El Capital*), cuando hay interés que produce interés, él dice *Moloch*. Ni con sujeto, ni con predicado, pone un punto, *Moloch*, y pone otro punto. ¿Quién es ese? Aquel dios fenicio que admitía los sacrificios de los hijos de los pobres, y que había admitido a su hijo Edgar.

Sigo: “Respecto al trabajador que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación se le aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y del otro, la vitalidad, la vida, como sacrificio de la vida”⁴⁹. ¿Ante quién es el sacrificio?, ante un altar. ¿Qué dice Marx?: “Un dios se ha impuesto en Europa, y de un codazo ha tirado a todos los otros dioses y se ha puesto ahí, en el altar, y recibe sacrificios humanos”⁵⁰. La vitalidad como *sacrificio* de la vida. La palabra *opfer*, *sacrificio*, es la más frecuente en Marx.

Tengo otro texto, miren cómo dice: “Mi trabajo fuera del capital sería expresión de vida (miren qué bonito) y por ello gozo de la vida. Bajo los presupuestos de la propiedad privada es alienación de vida, por lo que el trabajo se hace para vivir, para crearme medios para la vida, mi trabajo no es vida”⁵¹. O sea, un trabajo que es vida, no se hace para vivir, es un trabajo cuya actualidad es la vida misma,

⁴⁹ *Manuscritos...*, p. 119.

⁵⁰ *El Capital*, I, cap. XXIV.

⁵¹ *Auszüge aus Mills Elements d'économie politique* (1843), *Marx-Engels Werke*, p. 463.

porque estoy contento de hacerlo y no me interesa el pago, porque estoy creando. Claro, merezco vivir, pero si trabajo para vivir, por un salario, quiere decir que mi trabajo no vale, porque es el salario lo que vale, y el salario es para reproducir mi vida, es decir, que he perdido el tiempo de mi trabajo. Él no dice que hay que trabajar para vivir, él dice que el trabajo debe ser la actualidad de la vida. Y debe intrínsecamente ser humana y no alienada. Termino: “Esta propiedad privada, material (y lo dice con e, *materielle*, física), inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. La economía política parte del hecho de la propiedad privada (o del capital, diría yo, ahora), pero no la explica, no nos proporciona ninguna explicación. Parte de aquello que debería explicar”⁵². Es decir, el capitalista dice: hay mercado y hay competencia, competencia perfecta (lo cual es inconsistente), y de ahí sigue todas sus deducciones. Yo diría: momentito compañero, antes que mercado hay seres humanos, corporales y vivos, que porque gastan sus energías tienen necesidades, y como tienen que intercambiar los bienes por su trabajo, entonces, por eso, existe el mercado. Ya llegamos al mercado desde la vida. Pero no, ellos parten del mercado, y no explican por qué parten del mercado. Y entonces miren qué cosa más bonita, dice: “No nos coloquemos como el economista cuando quiere explicar algo en una imaginaria situación primitiva (*Urzustand*)”⁵³. Estoy leyendo a todos los modernos: Hobbes, Hume, y hasta al señor Rawls. Todos parten de una situación primitiva (que Marx llamaba *robinsonadas*): hay un hombre primitivo que era libre, y como era libre era tal, entonces vino otro y tuvo que hacer un pacto con el otro, y entonces el pacto, y ahí tenemos a Hobbes o Adam Smith.

Una persona tiene necesidades y trabaja, trabaja y produce un producto, entonces otra persona también trabaja y produce un producto, entonces después intercambian sus productos. Marx dice, ¿cuándo este hombre se sintió solo y el otro hombre solo? Nunca existió eso, siempre fueron sociales. Entonces, ¿qué han hecho? Toman al capital como punto de partida, hacen un modelo capitalista, abstracto, y después, del modelo, explican al capitalismo. Pero si el modelo lo

⁵² *Trabajo enajenado*, en *Manuscritos...*

⁵³ *Ibid.*

sacó del capital, y después explica el capital de su modelo, es una tautología. Por eso es que él dice: “No nos coloquemos como el economista, cuando quiere explicar algo en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejana nebulosa grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir”⁵⁴. Supone, como hecho, que hay mercado, pero no deduce el mercado de las necesidades humanas y, luego, en nombre del mercado, mata a las personas.

TERCERA CONFERENCIA:
LA OBRA DE MARX

⁵⁴ Ibidem.

La obra de Marx es muy compleja; en el proyecto⁵⁵ van a ser como 100 tomos, con 4 grandes secciones: la primera sección son sus obras menores, la segunda sus obras mayores (y me voy a referir a ellas), la tercera son sus cartas (por suerte, en esa época no había teléfono y tampoco Internet, de tal manera que Marx, casi cada día, escribió una carta, especialmente a Engels), y la cuarta parte son más de 120 cuadernos de apuntes. Marx era un intelectual pobre, y desde estudiante él iba a la Biblioteca, primero en Berlín, después en París, Bruselas y, por último, en Londres. Él tomaba apuntes, en sus cuadernos; de esos cuadernos, se han publicado 7 tomos, pero apenas van 30, nos faltan 90 cuadernos de Marx. Hay cosas muy interesantes en estos cuadernos donde él iba tomando apuntes, expresando sus ideas. Con esto quiero decir que el corpus, la obra de Marx, todavía no ha terminado de, ni siquiera, ser dictada, menos de ser estudiada a fondo.

1. El Joven Marx

Me gustaría referirme un poquito a su vida. Para quienes lo conocen, esto va a ser un repaso, y para los que no lo conocen, entiendan dónde me voy a situar. Marx nació en 1818, en una pequeña ciudad alemana, Trier, Tréveris (es una ciudad romana antigua); como les decía, nace de una familia judía, que tiene rabinos desde 1350 en esta región. Su padre era burócrata, un abogado del sistema alemán. A los 6 años deja de ser judío y se transforma en luterano. Entonces entra a un colegio secundario, *Spee*, en recuerdo de un jesuita, un tanto crítico, que terminó enemistado con la iglesia, y ahí justamente estudió Marx. Su bachillerato ha sido estudiado a la minucia, sabemos cada uno de sus maestros, en todas sus materias; en 1835 da su examen de bachillerato (tenía 17 años), ahí tenemos sus primeros documentos (diríamos así), de exámenes de latín, de matemáticas. Pero hay dos muy interesantes, el examen de lengua alemana y el de religión, son dos exámenes en el que ya expresa su pensamiento; en lengua alemana, el maestro propuso, a quienes iban a ir a la Universidad: “razones para elegir una profesión”. Es un texto de seis páginas; es magnífico

⁵⁵ Se refiere a la publicación de las obras completas de Marx (incluidas las obras de Engels).

leer este texto, porque es un joven que dice: ¿cuál puede ser la razón para elegir una profesión? Y empieza a decir, la riqueza, no, él quería ser poeta, sin embargo, dice, la poesía, no, la sabiduría, tampoco, la ciencia, no, y va descartando todos. Y llega al fin a un motivo, dice así: “Debe elegirse la profesión que pueda hacer felices a la mayor cantidad de gente”⁵⁶. ¿Sabes?, esa es la consigna de Bentham, del utilitarismo: hacer felices a la mayor cantidad de gente. Es extraño, porque sus maestros eran dos kantianos, y él rebate la virtud y el formalismo kantiano. En eso veo ya un presagio en Marx, porque el utilitarismo es una ética de contenidos (a lo que me voy a referir ahora).

Más interesante quizás sea el examen de religión, el maestro, que era luterano (había 6 luteranos y 18 católicos entre sus compañeros de bachillerato), les propuso comentar Juan 15, sobre la vida y los sarmientos (donde el cristiano está unido a Cristo como el sarmiento a la vid); es un texto muy construido y hay un momento en que él dice: “tenemos que estar unidos a Cristo en la más viva comunidad (dice así: *Lebendige Gemeinschaft*)”⁵⁷. Eso significa *comunidad viviente*, esto es una categoría, de Juan se presta una *comunidad viviente*. Va a ser un *leit motiv* desde donde él va a criticar al capital de otra manera. Es interesante cómo hay ciertos temas que atraviesan toda su vida. Cuando yo me puse a leer a Marx, estaba Althusser, y él decía, que en 1845, cuando Marx escribe *La Ideología Alemana*, se produce una ruptura, deja de ser filósofo y se convierte en economista. Yo quería observar cuándo, efectivamente, se iba a producir esa ruptura. Esa ruptura no se va a producir ahí y, en el fondo, no se va a producir nunca. Marx va a tener una enorme continuidad en su pensamiento, desde su juventud hasta la muerte.

En 1837 entra en la Universidad de Berlín, quiere estudiar Derecho y lo hace, y se recibe de licenciado. Ahí tiene unos textos muy interesantes, las cartas al padre, y en esas cartas manifiesta que comienza a leer a Hegel, pero el Hegel práctico, el de la *Filosofía del Derecho*, no el Hegel posterior, que ya he de mostrar cómo funciona.

⁵⁶ Examen de bachillerato en lengua alemana, en *Marx-Engels Obras Fundamentales*, FCE.

⁵⁷ Composición escrita sobre religión, agosto de 1835.

En 1839 empieza a preparar su tesis⁵⁸ (que defiende en 1841, en la universidad de Jena), preparándose para ser asistente de Bruno Bauer; pero a este echan de la Universidad y Marx se queda sin trabajo; entonces se transforma en periodista (tenemos traducido al castellano todos los artículos de esa época⁵⁹), en estos artículos empezamos a ver al Marx crítico, joven todavía, tiene 23 años y, sin embargo, tiene ya una gran capacidad teórica. En un pequeño artículo sobre el robo de la leña se puede ver esto⁶⁰. En la Edad Media, los campesinos podían tomar los leños que caían de los árboles, porque era el derecho consuetudinario medieval; pero, ahora, de pronto, esos árboles son de propiedad privada, y cuando los campesinos toman esas leñas que caen, dicen que roban, pero ellos tenían derecho, en la Edad Media, a tomar de esos árboles su leña. Entonces él dice, ¿qué pasa?, ahora los campesinos son inmolados a la leña, y allí, por primera vez, formula el tema del *fetichismo*. Él dice: “Se produce una inversión, las personas son tomados como cosas y las cosas son tomadas como personas. Las cosas se transforman en personas y las personas se transforman en cosas”⁶¹. Entonces, la leña, que es una cosa, ahora es importante, y los campesinos, que son personas, ahora son condenados. Y habla de esta inversión (estamos en 1842) un Marx que por supuesto no es socialista, es más, tiene un artículo contra el comunismo. Pero hay cosas que él trae desde atrás, de su etapa pre-socialista, y que van a estar presentes en toda su visión de las cosas.

En 1843, siendo periodista, escribe un artículo contra el Zar y es expulsado de Alemania; él es, casi lo que después va a llamar, un idealista (“luchemos por la conciencia”, le dice a su amigo Ruge, pero lo expulsan y se va a París). En octubre de 1843, Marx está en París, entonces se reúne con algunos alemanes y piensan publicar unos *Anales*, es decir, una revista anual franco-alemana. Y escribiendo ese primer número le llega, desde Manchester, Inglaterra, un texto de un joven que ya había visto en Alemania, pero que lo había pasado desapercibido; le escribe un artículo que se llamaba *Esbozos para*

⁵⁸ *Las diferencias en la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*.

⁵⁹ *Obras Fundamentales de Marx y Engels*, T. I, FCE, México.

⁶⁰ *Debates sobre la ley castigando el robo de la leña*.

⁶¹ *Ibid.*

una *Crítica de la Economía Política*. El joven, dos años más joven que Marx, había ido a Manchester, ¿para qué?, para fundar una sucursal de la fábrica de su padre en Bremen (era entonces un propietario de una fábrica), puso esa fábrica y vivió de esa fábrica hasta su muerte. Se llamaba Engels. Y entonces Marx, cuando recibe el esbozo de Engels (que se lo envía desde Inglaterra), descubre que no sabe nada de economía y, entonces, se pone a leer.

Sus primeras lecturas de economía, empezadas en noviembre del 43, en París, van a constituir los *Manuscritos del 44* o los *Cuadernos de París*, donde ya se ven los primeros grandes textos de Marx. Después, ya con Engels, y expulsado hacia Bruselas, escribe lo que se va a llamar *La Ideología Alemana* (sobre la que voy a retornar); algo después, en Bruselas, con Engels, va a escribir lo que va a ser *El Manifiesto del Partido Comunista*, en 1847, aunque hecho público al año siguiente. Estamos en 1849. En este año Marx es expulsado, ahora de Bruselas, y se tiene que ir a Londres. Así que miren lo que ya le venía pasando. Salió de Alemania, salió de Francia, salió de Bélgica, y terminó en Londres (esto se ha dado en América Latina, por ejemplo, con un amigo, Hugo Assman⁶²). En 1849 Marx pasa a Londres, entramos entonces a lo que podríamos llamar el viejo Marx, o el Marx definitivo. Desde el 49 hasta el 56, Marx tiene una cantidad de cuadernos (sus lecturas); él iba casi cada día, haciendo unos cinco kilómetros, al Museo Británico, a una enorme Biblioteca que, justamente, en 1857 se terminó de hacer, y es la actual (con una gran cúpula iluminada de vidrio y todos los asientos redondos, y hay un lugar donde, dice la tradición, iba Marx cada día). Fue a la mejor Biblioteca de economía que existía en el mundo, en Londres, en el Museo Británico; de tal manera que manejó miles de obras, imposible para ningún otro autor en ninguna otra parte del mundo (ni en Alemania, que estaba atrasada industrialmente). Londres era la metrópolis del capitalismo mundial (los alemanes estaban llegando muy tarde a la revolución industrial), París mismo no tenía nada semejante, y América (Estados Unidos), en esa época, recién hacia sus primeros pinitos. Así que Londres va a significar el lugar en el que se va a situar, hasta su muerte, en 1883. Va a pasar 34 años en Londres, y allí va a hacer

⁶² Expulsado de Brasil, Uruguay, Bolivia, Chile; radicó en Costa Rica después de 18 años de exilio.

toda su obra.

2. *El Capital*

En un momento de sus lecturas, escribiendo un cuaderno más, en 1857, empieza una crítica a un saintsimonista francés (que había escrito un tratado sobre el dinero, y Marx empieza a criticar ese trabajo). Escribe ocho grandes cuadernos, desde agosto de ese año hasta agosto del otro, todo un año, del 57 al 58; estos trabajos fueron publicados por primera vez en 1939, en Rusia, pero estaban en plena guerra, así que pasaron desapercibidos, fueron reeditados el 54 y sucede lo mismo. De tal manera que los *Grundrisse* (así se van a llamar, porque significan los fundamentos, o el esbozo, de la *crítica de la economía política*), va a ser un texto recibido muy recientemente en el marxismo, casi cuando viene la crisis. No fueron recibidos los *Grundrisse* en el gran pensamiento marxista, Lenin no tenía idea de ellos, ni Engels los conocía. Es un texto muy importante, al cual me voy a referir hoy. Marx después escribe, en pocos meses, en el 59, un trabajo sobre el capital, donde lo descubre por primera vez (escribe dos capítulos sobre la mercancía y el dinero), se va a llamar *Contribución para una Crítica de la Economía Política*. Escribió sobre la mercancía y el dinero, y al llegar al capital, se dio cuenta que se le agrandaba el capítulo, que no podía escribirlo, entonces interrumpió y publicó los dos capítulos. En 1861, Marx se pone, de nuevo, en los veranos siempre, a plantear el tema del capital (no se imaginan), escribe 26 cuadernos, 2200 páginas. Estos 26 cuadernos, los *Manuscritos del 61-63*, acaban de ser publicados, en el sexto tomo, en alemán, en 1982. Nunca fueron publicados. Tres de ellos fueron las *Teorías del Plusvalor*, y voy a demostrar qué sentido tiene la teoría del *plusvalor* dentro de estos manuscritos, en este año.

La primera redacción de *El Capital* va a ser los *Grundrisse*. Los *Manuscritos del 61-63* son la segunda vez que Marx entra en el problema y es aquí, por ejemplo, que va a descubrir el *precio de producción* (ya indicaré qué significa para Marx todo esto). La tercera redacción la va a emprender ese mismo año, de 1863 a 1865, y esta

va a ser la única vez, en vida, que Marx va a escribir el tomo 1, 2 y 3 completos, y en una manera muy especial. Escribe el 1 y el 3, y en un momento lo interrumpe, y entonces escribe el 2, y después termina el 3. Entonces, esta parte está todavía inédita, el tomo 3 nunca ha sido publicado. Acaba de ser publicado en 1991 el tomo 2, el tomo 1 se perdió en gran parte, porque parece que él mismo lo iba destruyendo. La cuarta redacción de *El Capital* la emprendió a comienzos de 1866 hasta el 67, y eso es el primer tomo de *El Capital* que la gente empieza a leer; pero, en realidad, el primer capítulo que uno lee, cuando toma *El Capital*, es la quinta redacción de *El Capital* que escribió en 1873. Alguno de ustedes dirá, bueno, ¿qué interés tiene esto? ¿Saben una cosa?, la generación de estudiantes, aquí y en todo el mundo, que empiece a estudiar a Marx, será la primera que tenga todos los textos de Marx. Nadie los tuvo, ni Engels. Es decir, tenemos en este momento la posibilidad de hacer un tipo de trabajos sobre Marx que nunca hubo. Por ejemplo, hace doce días estaba en París, en un congreso marxista, y un profesor de Londres me dice: yo estoy en la *School of Economics* y hago un trabajo sobre el *valor*. Entonces yo, para ver un poco cómo estaba, le digo: haz advertido que la diferencia entre *valor* y *valor de cambio*, Marx lo descubrió en 1872. Me dijo no, no lo había advertido (voy a explicar en su momento la significación de esto).

Aquí, casi después de terminar todas sus obras, descubre una cosa fundamental (que cualquier alumno empieza a leerlo en el primer capítulo, pero fue un descubrimiento final de Marx); para entender cómo Marx pensaba, es necesario recorrer todo ese camino. ¿Cuál fue mi método? Mi método era de una gran parsimonia. Yo fui leyendo cada texto pensando que era el último de Marx, que se había muerto después de él, de tal manera que no me interesaba lo que escribió después, sino tomar muy en serio eso. Entonces empecé a leer los *Grundrisse*, como si fuera la única obra de Marx, y empecé a ver qué hacía y cómo lo hacía. ¿Saben qué?, se descubre, y él lo dice una vez; se trata de una *crítica* de todas las categorías del sistema de las categorías de la economía política burguesa. Eso es lo que él hizo. Aun lo que dijo de su método no es exactamente lo que él hizo. De tal manera que yo sé muy bien lo que él hizo, en la parte central de su obra, que son las cuatro redacciones de *El Capital*. Vuelvo a repetir,

la primera parte son obras cortas (no es lo central), la segunda parte de sus obras completas son lo central, las cuatro redacciones de *El Capital*. Lo que hice fue comentar bloques y el sentido que tienen. Este es el primer comentario que existe en el mundo. No hay en francés, ni en alemán, ni en ruso, ni en ninguna otra lengua. Y el tercer tomo⁶³ es el comentario de los *Manuscritos del 63-65* hasta su muerte (con los inéditos de Ámsterdam y de Moscú). Fui a consultar los inéditos, ¿saben cómo se encuentran?, están sacados a máquina (porque Marx tenía una taquigrafía imposible de leer), pero todavía no están editados muchos de ellos; es una cosa bien compleja, para quienes se pongan a estudiar a Marx, científicamente, seriamente. Lo que quiero, ahora, estos dos o tres días, es relatarles algunos grandes temas del Marx central (no sus obras menores), desde los *Manuscritos del 44* hasta, pongamos, *la Crítica de Wagner* en 1882, no sus cartas, no sus cuadernos (que están casi todos inéditos), sino la obra central, científica (que no es la política sino la económica). Es la que Marx mismo tenía por *su* obra central y es la que, creo que hoy, tiene extremada pertinencia. Voy a hablar del Marx económico. La economía de Marx es muy particular, porque es una economía (van a ver ustedes) filosófica. Es más, yo soy filósofo, entonces, va a ser una interpretación, de un filósofo, de la filosofía económica de Marx, entonces empecemos.

3. Hegel

Althusser había dicho que, en 1845, Marx había hecho una ruptura, había dejado de ser filósofo y se había transformado en economista. Cuando yo fui haciendo seminario tras seminario, y llegamos a los *Grundrisse*, el impacto que uno recibe al empezar a leer ese texto es que es profundamente hegeliano. Yo conocía muy bien Hegel, porque había hecho muchos seminarios y trabajos sobre Hegel⁶⁴. Y Althusser decía que, en el 45, Marx había dejado de ser filósofo, y hegeliano; pero doce años después⁶⁵ lo encontraba más hegeliano; es más, debo decir (conociendo toda la obra), Marx usó

⁶³ *El Marx Definitivo, Un Comentario a la III y IV Redacción de El Capital*, Siglo XXI, México, 1990.

⁶⁴ Ver, sobre todo, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.

⁶⁵ Cuando empieza a redactar los *Grundrisse*.

cada vez más Hegel, aunque dejara de ser hegeliano desde siempre (en mi última charla voy a mostrar cómo Marx da vuelta a Hegel, según mi hipótesis, a ser destruida, pero mi hipótesis). En 1857, antes de empezar a escribir los cuadernos de los *Grundrisse* (que son ocho), Marx relee la *Lógica* de Hegel, y es a partir del horizonte teórico-categorial de la *Lógica* (no de la *Filosofía del Derecho*, sino de lo más abstracto de Hegel) que él empieza a escribir *El Capital*. No se imaginan la importancia que esto tiene. Supondría semestres de estudio, porque la *Lógica* de Hegel es quizás el libro más abstracto de la filosofía occidental y, sin embargo, Marx lo hizo muy puntillosamente.

Empezó a escribir su texto de una manera, un tanto, desprolija, porque dice, los economistas casi siempre empiezan a hablar sobre la producción, entonces comienza a hacer unas reflexiones sobre la producción y habla de la producción *en general* (va a llevarle unas páginas), dice después que la producción (que es el trabajo) tiene ciertas *determinaciones*. Esta palabra es extraña, ¿de quién es?, estrictamente de Hegel. Si uno no sabe lo que es *determinación* para Hegel, no sabe lo que es para Marx. ¿Qué es *determinación*?, decía Spinoza: *toda determinación es negación*. Si yo tengo un pedazo de madera es pura potencia, pero si le doy la forma *determinada* de una mesa, le he negado todas sus posibilidades que no sean mesa, ¿se dan cuenta?, porque con esa madera ya no puedo hacer una silla, ya no puedo hacer una puerta, ya no puedo hacer una ventana, porque ahora es mesa; es decir, una *determinación* hace que algo sea lo que es, pero deja de ser lo otro, toda *determinación* es *negación* de todas las otras posibilidades. Marx, de lo que va a hablar, es de las *determinaciones* del capital. Esto es fundamental. Yo he ido algunas veces a las comunidades, a los grupos populares, y he preguntado en todas partes: ¿qué es el capital? (a la gente aún más revolucionaria, de esos de izquierda), no se daban cuenta que estaban lejos de entender el asunto.

El capital no va a ser, ni dinero, ni van a ser los bancos, ni va a ser la fábrica (como fábrica), sino que va a ser algo muy especial (van a ver de a poco). Pero, para llegar a eso, Marx tiene que decir cuáles son las *determinaciones* de la producción como producción.

Entonces, él dice, en una producción como producción, no pueden faltar estas *determinaciones*: tiene que haber un sujeto de la producción y un objeto de la producción, pero el objeto es lo que yo hago, el sujeto es el que obra, pero, a su vez, este sujeto no produce el producto si no tiene *necesidades*. ¿Se acuerdan del joven Marx?, él sabía muy bien que un ser vivo tiene *necesidades*. El sujeto, porque tiene *necesidades*, va a producir un producto, ¿qué es el producto?, el producto es un satisfactor, el satisfactor se consume, y el consumo del objeto satisfactor es una *negación* del objeto. Entonces, el acto de producción tiene, por lo menos, las siguientes *determinaciones*: un sujeto, una necesidad, un acto productor, la naturaleza que es modificada, el objeto como producto, el objeto como satisfactor y el consumo. Él ahí va describiendo lo que es la producción, y dice, *en general* (es decir, la producción que debe valer para cualquier situación histórica). ¿Qué significa esto de *en general*? Es muy interesante, porque lo que se va a preguntar, no va a ser éste o aquél capital (todavía no ha llegado, pero ya ha descubierto el tema); en su momento, va a intentar saber qué es el capital *en general*, válido para todos los tipos de capital. Y lo que él dijo el siglo pasado sigue valiendo hoy.

4. Los “Grundrisse”

Va a ser tan abstracto lo que diga, que la definición de capital que dio Marx es válida hoy. Algunos dicen que ya fue superado, porque las condiciones han cambiado, el imperialismo ha cambiado y todo. No. Lo que Marx dijo fue tan abstracto, que van a ver cómo va a seguir valiendo hasta hoy. Después de aclarársele qué es la producción, dice que el asunto no es solamente la producción, sino que es la relación de la producción con otras *determinaciones*, entonces se pregunta, ¿cómo voy a relacionar ahora producción con consumo, producción con intercambio y producción con distribución?, porque son los grandes temas de la economía. Y leyendo esto, con los ojos abiertos, sin presupuestos (lo único que tenía era Hegel, porque el lenguaje era muy hegeliano), ahí nomás, en las primeras páginas de los *Grundrisse*, se me empezaban a caer los “manuales” y la visión que yo había escuchado de Marx. Miren este texto. Se los voy a leer

tal cual, para que vean (no son tan difíciles, pero exigen cierto rigor): “Producción, distribución, intercambio y consumo, forman así un silogismo. La producción es el término universal, la distribución y el intercambio son el término particular, y el consumo es el término singular en el que todo se completa”⁶⁶. Miren qué bonito este punto, ¿cómo se relacionan producción y consumo?, él dice que la producción produce el consumo, primero, creando el *material* de este (usa la palabra con a, es decir, el *contenido* de la producción). Lo voy a hacer actual, voy a tomar la Coca Cola (van a ver cómo funciona), yo produzco una Coca Cola, al producirla, ¿qué es lo que hago?, creo el *material* del consumo, ¿por qué?, porque lo voy a tomar (el *contenido*). Segundo: *determinando* el modo del consumo; ahí ya me extrañó, porque Marx iba a hablar del modo de la producción, pero también habló de los modos de consumo, y habló de los modos de apropiación, y habló, ¿saben de qué?, de *modos de reproducción de la vida*. Dice, los animales se reproducen según modos (Althusser hablaba mucho del *modo de producción* y no sabía lo que significaba), entonces yo ya empezaba a entender muchas cosas. *Determinar* el modo del consumo significa, que si es líquido tengo que tomármelo en un vaso, tan simple como eso, y si es un pedazo de carne tengo que cortarlo con un cuchillo, es decir, que el consumo *es* según sea el producto. Tercero: provocando en el consumidor la necesidad de los productos que haya producido primeramente como objetos; es decir, que el que produce (el productor), produce el consumo (en tanto el producto crea su consumo como necesidad). Que el consumidor empiece a tener necesidad del producto significa que la producción determina al consumo. La producción es lo *material* por excelencia, en cuanto a *contenido* (no en tanto a lo físico). El consumo ¿qué es? Es ideológico, no. Es político, no. Es económico, no. ¿Qué es el consumo? Ya se me vino abajo todo Althusser (las instancias y todos los chirimbolos que había fundado), pero también la tradición. El consumo no es económico. Porque el consumo es justamente donde la mercancía se retira de la circulación y forma parte de mi cuerpo. Es lo absolutamente privado, que no es ni político, ni ideológico, ni económico. ¿Qué es? Es *reproducción* de la vida. Aquí ya tenemos que tener mucho cuidado, porque a las cosas, que nos dijeron, hay que ponerle un corro.

⁶⁶ *Grundrisse*, t. 1, p. 9, ed. castellana.

Miren lo que sigue: “El consumo produce la producción de dos maneras (es decir, que yo consuma la Coca Cola produce la producción de la Coca Cola), primero en cuanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo”⁶⁷. Un vestido, por ejemplo, se convierte realmente en vestido en el acto de llevarlo puesto, porque si lo dejo colgado en el ropero por mucho tiempo, y se lo come la polilla, nunca fue vestido, fue alimento de la polilla; el vestido deviene vestido cuando me lo pongo, o sea, el consumo produce la producción. Y si la producción es lo *material* por excelencia, la producción determina *materialmente* al consumo. ¿Y cómo determina el consumo la producción?, ya no es una *determinación material*. ¿Qué tipo de *determinación* es? Es una *determinación vital* (no *material*, ni política, ni económica). El segundo punto es mejor: “(...) en cuanto el consumo crea las necesidades de una nueva producción y por tanto el fundamento tendencial ideal interno de la producción”⁶⁸. Ahí ha definido lo que es la propaganda: el consumo produce el fundamento, el punto de partida tendencial, deseo, ideal. Porque tengo la figura (interna) de una Coca Cola, porque todavía no me la he tomado, porque me están haciendo la propaganda, entonces, el consumo, *la chispa de la vida*, me crea la producción, porque una vez que yo la deseo, digo, ¿dónde hay una? y la compro; es decir, el deseo produce la producción. Miren cómo piensa Marx. Marx no pensaba que las *determinaciones materiales* son las únicas, sino que son *dialécticas*. La producción *determina* el consumo y el consumo *determina* la producción. No hay tal *infraestructura*, ni *superestructura*, no existen. El único texto que Marx va a escribir sobre *supra* e *infraestructura*, va a ser el prólogo (y no vaya a ser que sea mano de Engels)⁶⁹. En sus 10.000 páginas no escribe una página sobre *supra* e *infraestructura*, eso no es marxista, y el que esté en desacuerdo, que me traiga los textos.

El problema de la *supra* e *infraestructura*, que la *infraestructura* está debajo, y luego hay una casita que es lo político y no sé qué, *no* es de Marx. Porque Marx pensaba circularmente (como ustedes van a ver), lo económico determina lo político y lo político determina lo económico. Si lo político no determina lo económico, lo económico

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 11

⁶⁹ Prólogo a los *Grundrisse*.

sería eterno y nadie lo podría modificar. No habría revolución posible. Aquí empecé a sospechar que había aquí cosas muy interesantes.

Producción y distribución. Dice: “La producción determina la distribución, en tanto que los productos que se distribuyen tienen que ser primero producidos, la distribución determina el consumo, escuchen el texto: Si se consideran las sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción. Aparece en cierto modo como un *factum pre-económico*”⁷⁰. Para que se escuche bien, dice *ante-economische*, quiere decir que hay un *factum pre-económico* que determina la producción. Entonces dice que, por ejemplo, en la conquista se distribuyen los productores; en la conquista, los españoles dijeron a los indios: usted trabaja en la mina y usted trabaja en la hacienda, y distribuyeron los productores. La distribución puede determinar la producción, en tanto que distribuye la función de los productores. Y ahora ¿qué pasa con el intercambio? Pues lo mismo, porque miren: “No existe intercambio sin división de trabajo y el intercambio privado presupone la producción privada. La intensidad del intercambio está determinada por el desarrollo”⁷¹. Se intercambian productos producidos. Pero Marx, que es sistemático y dialéctico, pregunta ahora, ¿cómo determina el intercambio la producción? De la siguiente manera, por ejemplo, cuando el mercado, o sea, la esfera del intercambio se extiende (justamente por el descubrimiento de América), la producción amplía su ámbito y se subdivide más, y en mayor profundidad. Quiere decir que al descubrirse un mayor mercado, hay que producir más. El intercambio determina la producción. Ya con esto se me vinieron abajo, prácticamente, todas las categorías de la tradición. Marx pensó estas cosas de otra manera (vamos a ver cómo).

Entonces me puse a leerlo pausadamente, durante más de diez años. Tanto, que hasta me quedé fuera del pensamiento filosófico, porque no leí casi a nadie más. Ahora recién me estoy poniendo al día, pero me estoy poniendo al día con buenas armas. Y cuando me enfrento a Apel, y veo que habla del discurso, el lenguaje y la

⁷⁰ Ibid., p. 16.

⁷¹ Ibidem., p. 20.

comunicación, le digo, señor, ¿y dónde está la economía? No la tiene. Y ahí le desarmo todo. Es decir, que, desde Marx, empiezo a (¿cómo diríamos?) deconstruir los otros discursos (además, me doy cuenta que no es sólo Marx, que también hay otros, como Freud, Foucault y Nietzsche, y otra cantidad de gente que dijeron cosas semejantes). Marx termina estas primeras páginas diciendo (miren qué cosas): “Una producción determinada que determina un consumo determinado”⁷². Esto es un espiral, y nunca se termina, porque lo que es determinado vuelve a ser determinado por lo otro que es determinado. Él va a pensar en círculo, nunca arriba y abajo. Eso es positivización superficial. Nunca infra-supraestructura. ¿Qué sería la supraestructura? Lo político o lo ideológico. Si yo tengo, de un sistema económico, una cierta visión, pero empiezo políticamente a organizar una posible superación (tienen que darse contradicciones económicas también), lo político puede ser lo que está antes del cambio de las propias estructuras económicas. Esto está muy claro en las propias *Tesis sobre Feuerbach*.

Aquí, él escribe diez páginas sobre el método, y estas diez páginas son muy consideradas por el pensamiento marxista (que lo descubren muy poquitos). Para mí no valen casi nada, porque él las escribe al comienzo; si hubiese escrito ese texto al final, entonces tendría mucha importancia. Cuando lo vi trabajar, trabajó de una manera distinta a la que pensaba. En el fondo, esas páginas gloriosas sobre el método, que yo aquí le dedicó mucha tinta (porque creía que era importante), después de leerlo todo, les digo, no valen tanto. Porque Marx lo dijo al comienzo de sus cuatro redacciones. Más bien, habría que ver, lo que él dice sobre su método después, pero nunca dice después más nada. Marx era muy humilde, muy crítico (no se adelantaba sobre sus pasos), por eso escribió cuatro veces *El Capital* y, a la cuarta, la publica contra su voluntad, porque en el fondo la quería seguir trabajando. Él comienza (como ya dije) estos cuadernos, refutando las ideas de un saintsimonista que habla sobre el dinero, y esto le lleva a escribir casi cien páginas sobre el dinero. Es una falsa pista. Porque Marx no había todavía descubierto el capital, no había descubierto la importancia del tema siquiera (seguía pensando que

⁷² Ibidem.

era el dinero). Pongo, por ejemplo: Capítulo 3, "Génesis de la Teoría del Dinero", página tal a página tal, cuaderno 1, comenzado en octubre de 1857. Cada capítulo va a decir las páginas del texto de Marx, y la fecha; y van a ver que, mes por mes, voy siguiéndole, del invierno voy a pasar a la primavera, después al verano, a los otoños, y hasta les voy a decir el clima en el que él está escribiendo los textos, porque lo voy siguiendo muy de cerca.

Él empieza a trabajar el dinero; pero, entonces, descubre que el dinero, el oro, la plata (esta del Potosí), es una mercancía más. Y la mercancía, en el fondo, encubre tras de sí a un *valor*. Él dice: el dinero (por el que intercambiamos mercancías), en el fondo, no es sino una mercancía. Entonces, ¿qué es una mercancía? Y descubre que la mercancía, lo que hace, es portar *valor*. Y cuando se pregunta ¿qué es el valor?, se da cuenta que es un tipo de trabajo. Aunque todavía no está muy claro. Es más, lo interesante es que todo está confuso, y yo, lo que voy haciendo, es mostrar cuándo se van clarificando las cosas.

Sigo un rigurosísimo método arqueológico. Él no sabía las cosas por otro. Tenía que ir las descubriendo. Cuando llega al trabajo, dice, no puedo seguir, llego al fondo; y cuando llega al trabajo, de pronto, Marx deja el comentario a Darimon, y empieza Marx. Empieza a desarrollar un discurso que lo va a seguir hasta su muerte. Yo diría, que el teórico Marx, el importante, nació un mes de noviembre de 1857, en Londres, cuando dejó de criticar a Darimon y empezó a desarrollar su propio discurso. Entonces, lentamente, se va dando cuenta que tiene que comenzar a desarrollar categorías. El dinero no es más que una mercancía (pero, en donde una mide a las otras). El *valor de cambio* de una mide el *valor de uso* de las otras. De pronto, tiene que empezar a distinguir, *valor de uso* y *valor de cambio*. Él nunca va a distinguir, hasta el 72, entre *valor de uso*, *valor* y *valor de cambio*. ¿Cuál es la diferencia entre *valor de uso* y *valor de cambio*? *Valor de uso* es la utilidad que tiene un objeto. Volvemos a la producción de antes. Un objeto tiene utilidad, significa, que con respecto a un sujeto vivo (que tiene necesidades), cumple una necesidad. Lo que es útil *es* con respecto a una necesidad. Y el *valor de uso*, cuidado, no lo produce solamente el ser humano, lo produce también

la naturaleza. Es por eso que, cuando el viejo Marx se va a levantar contra los *lasallistas* y otros, va a decirles: ¿cómo es que esta gente va a decirme que el trabajo es el que produce *todo* valor? Produce el *valor de cambio*, pero no el *valor de uso*. El *valor de uso* lo produce también la naturaleza. ¿Qué es el *valor de cambio*? El *valor de cambio* va a ser la posibilidad del intercambio de dos *valores de uso*. Para eso ya tengo que tener dos sujetos, y uno se intercambia por el otro. ¿Cómo se intercambian? El *valor de cambio* de uno mide el *valor de uso* de otro. La medida universal que mide todos los *valores de cambio* de las otras, es lo que se llama dinero. Él dice, el dinero no es una mercancía especial. Por ejemplo, entre los aztecas el cacao era el dinero, y en otros era el cobre, y en el siglo XVI (por primera vez en la historia) fue el oro y la plata, estos fueron los primeros dineros universales. Él se pone a escribir largamente sobre el dinero y avanza muchísimo sobre la naturaleza del dinero (pero no es el tema que más me interesa); pero hay un momento al que llega (ese sí quiero resaltarlo) hablando del trabajo, que *es el que produce el valor*.

¿A qué le va a llamar *valor*? *Valor*, no *valor de uso* (que es la transformación de la cosa como útil); sino *valor de cambio* (que él va a llamar a la *objetivación* del trabajo, en el fondo, *objetivación de vida humana*), constitutiva de la mercancía, que se puede intercambiar con la *objetivación* de vida humana en otra mercancía. Por tanto, lo que se intercambia, en realidad, a los ojos de Marx, es la *vida* con la *vida*. Vuelvo entonces a repetir lo que decía ayer, de cómo el concepto de *vida* está en el fondo. Al trabajo (desde los *Grundrisse*) él lo va a llamar *trabajo vivo*. Ustedes, casi siempre lo van a llamar (los que saben un poco de marxismo) *fuerza de trabajo*. Bueno, *fuerza de trabajo* usa por primera vez Marx, de una manera definitiva, en la cuarta redacción de *El Capital*. Nunca lo utilizó sistemáticamente antes. Antes usaba *capacidad de trabajo*, pero *capacidad de trabajo* (van a ver ustedes) no es lo mismo que *trabajo vivo*, porque *trabajo vivo* es la subjetividad que trabaja. En cambio, *fuerza de trabajo*, *capacidad de trabajo*, van a ser otra cosa distinta. Pero, hablando del trabajo, llega a un punto en el que él hace una distinción muy (para mí) desconcertante, y que se va a transformar (para mí) en una clave de comprensión de todo *El Capital*: entre el

trabajo social y el *trabajo comunitario*. Marx nunca usa la palabra colectivo (*colectivitet*, colectividad), nunca, usa siempre *comunidad*. De tal manera que Marx, no es un colectivista, sino un comunitarista.

En la pagina 77, de la edición castellana⁷³ (hablando de Saint-Simon, el cual creía que el dinero era el problema), Marx ya veía que el problema no era el dinero, el problema era la producción. Si, por ejemplo, Francia había tenido una crisis y había tenido que comprar trigo con su oro, ¿a qué se debía?, a que había habido malas cosechas de trigo y tuvo que usar dinero para comprar trigo. El problema, dice Marx, no es haber usado el dinero, el problema es que hubo un problema en la producción. El tema importante no es el dinero sino la producción. Pero Proudhon creía que el dinero era lo importante. Miren lo que pensaba Proudhon: hay que eliminar el dinero, pero hay que hacer bonos-horario (cada uno va a recibir un salario que va a decir ocho horas de trabajo, entonces, cuando yo compre pan lo compro por quince minutos y cuando compro otra cosa lo compro por otra cantidad). Marx dice, no hemos ganado nada, porque habría que asignarle a cada producto un precio en horas. Eso sería justo eliminar el mercado y fijar los precios, como hizo la Unión Soviética. Miren lo que dice Marx, de manera fenomenal, sobre una planificación que elimine completamente el mercado: “El banco que daría los bonos-horario y fijaría los precios de todos los productos, sería entonces, además de comprador, el vendedor universal y el productor universal. En realidad sería, o bien el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución, o bien un *board*, un consejo que llevaría los libros y la contabilidad de la sociedad trabajadora comunitaria. La socialización de los medios de producción está aquí presupuesta. Los *saintsimonianos* harían de este Banco el papado de la producción”⁷⁴. Aquí hace una fulminante crítica al estalinismo, desde antes que aparezca. Porque el que quiere planificar todo, cae en una despótica planificación, sin participación de los obreros.

De pronto, dice Marx: “El carácter social (yo tenía que perseguir

⁷³ *El Capital*, FCE

⁷⁴ *Grundrisse*..

estas palabras en su idioma original, porque las traducciones son falaciosas, entonces uno a veces se pierde, el *carácter social* significa *geselchaftlich*) de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presenta como algo ajeno, con su carácter cósmico frente a los individuos. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social de las cosas”⁷⁵. Marx usa la palabra *social*. ¿Qué significa el *carácter social*, así como la *forma social del producto*? Se aclara a lo que lo opone. Él va a oponer el *carácter social* del trabajo, al *carácter comunitario* del trabajo. Marx no es Weber, ni ningún otro. Marx distingue entre lo *social* y lo *comunitario*. Lo *social*, para él, en casos técnicos, va a ser el producto de un individuo sin comunidad; mientras que lo *comunitario*, va a ser el producto de un trabajo en la comunidad. Y lo propio del capitalismo va a ser que los individuos dejan de pertenecer a una comunidad, y se integran, individualmente, a un mercado de trabajo, y su trabajo ya no es *comunitario*, sino *social*. Cuidado, cuando dice *social*, es negativo, significa que es individualista, significa que no es *comunitario*. Él va a decir que hay un proceso de tres momentos: “La independencia personal fundada en la dependencia de las cosas es su segunda forma importante (...) La libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, como patrimonio de todos, constituye el tercer estadio”⁷⁶. Hay un estado primero donde todo es *comunitario*, hay un estado segundo donde todo es *individual* y por lo tanto *social*, hay un tercer estadio donde se sintetiza lo *individual* y lo *comunitario*. La *producción comunitaria* ahora está subordinada a los *individuos* y controlada *comunitariamente* por ellos, como su patrimonio; es un libre cambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y el control *comunitario* de los *medios de producción*. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario y presupone el desarrollo de las condiciones materiales y espirituales. Marx piensa que en la Edad Media había la *comunidad*, en el capitalismo hay una condición *social-individual* del trabajo. El ideal es *individual* y *comunitario*, juntos. Ahora, ¿es eso una utopía, o una *idea regulativa* para el futuro?

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

Vamos a discutir eso después. ¿Es eso alcanzable en la Historia? ¿O es eso una *idea regulativa* que permite criticar los sistemas históricos? Pienso que es una *idea regulativa* y no una utopía histórica. En estos textos, él va a entrar (mucho) a esta cuestión de que el trabajo *social* es *individual*, y está gestionado por el administrador desde fuera; mientras que el trabajo *comunitario* es cuando los productores se ponen de acuerdo primero, y *comunitariamente* deciden lo que van a producir. Eso sería un trabajo *comunitario*.

5. El “Valor”

Después de un largo trabajo sobre el capital, de un desmontaje de la ideología, la igualdad, libertad y propiedad (Marx es sumamente irónico), después de ver el dinero y el intercambio, se da cuenta de que hay que ir más a fondo; se da cuenta que en el fondo siempre hay un intercambio, si hay intercambio hay un contrato, y si hay un contrato, hay alguien que vende y alguien que compra. Entonces se pone a pensar, el patrón compra el trabajo del trabajador, ¿y cómo es este intercambio? Él hace un desmontaje muy bonito. En la ideología burguesa los dos son libres, porque el trabajador es libre de vender su producto (que es su trabajo). Los dos son iguales porque los dos están en el mercado. Los dos tienen una propiedad, uno del dinero y el otro de su trabajo. Uno vende su trabajo y el otro vende su dinero, y se da el intercambio. Hace el desmontaje de este contractualismo y muestra que no hay igualdad. No hay libertad para el obrero, ni tampoco hay propiedad propiamente dicha. Un desmontaje de lo que hoy es actual. Hoy tenemos un contractualismo que está juzgando sobre la igualdad de la venta del trabajo. Pero llega a un punto y, preguntándose por la esencia del capital (ahora por primera vez en la vida), empieza a decir, la *esencia* del capital no es, ni el dinero, ni la producción, ni tampoco el producto, ni el mercado, no es nada de esto; sino que, pareciera, que la *esencia* del capital es el *valor*. El *valor* como tal.

¿Cómo va a tener su primera intuición, a fines de noviembre de 1857? De la siguiente manera: él va a decir, en el mercado (antes del capital) hay dinero, con el que compro un producto, pero ese

dinero (con el que yo compro el producto) desaparece de mi mano y va a un productor, de tal modo que no se mantiene en el mercado; mientras que, de pronto, hay algo que se mantiene siempre. Y eso, que se va a mantener siempre, a través de un proceso, va a ser el *valor*. Les voy a leer un poco: “El capital procede en un principio de la circulación y tiene concretamente al dinero como punto de partida. El dinero es al mismo tiempo el primer concepto del capital y la primera forma en que este se manifiesta”⁷⁷. Miren qué terminología más extraña; y es la que va usar siempre Marx. Cuando dice que es el primer concepto, quiere decir que es la primera *determinación*. La primera forma es una forma que aparece. Ahora está pensando en una fenomenología, como Hegel. En el fondo está pensando de esta manera: una persona está en el medio del mercado, el horizonte del mercado es el mundo de las mercancías (Hegel llamaba el mundo de los *fenómenos*, Marx va a llamar a la mercancía, *fenómeno del valor*), en el mercado aparece el dinero y aparece un producto que se vende, entonces la persona con el dinero compra un producto y lo desaparece del mercado, se lo consume, pero este dinero también desaparece del mercado (porque con él se compra otro producto). Marx está pensando en una óptica donde las cosas aparecen y desaparecen del mercado. Pero la cuestión es ésta: ¿cómo es que el dinero se transforma en capital? Una cosa es el dinero como dinero y otra cosa es el dinero como capital. Una cosa es el trabajo como trabajo y otra cosa es el trabajo como capital. Y así todo lo demás. ¿Qué es lo que hace que el dinero sea capital? ¿Qué es lo que hace que el trabajo sea capital? Este es el tema.

Él va a descubrir (en esos meses) que el capital, pensándolo desde Hegel, se determina de la siguiente manera: el dinero, como capital, es una determinación que va más allá de su determinación simple como dinero. Esta es la dialéctica, el dinero con el cual yo compro un producto es eso, puro dinero; pero el dinero de aquel que va a comprar (me adelanto) trabajo y medios de producción, ya va a ser dinero como capital. ¿Por qué? Porque el dinero tiene valor. Y cuando yo compro trabajo, madera y los clavos para hacer la mesa, ya no tengo más dinero, pero ahora tengo madera, clavos y un

⁷⁷ *El Capital*, p. 118, tomo I, FCE.

trabajador, y ese trabajador se pone a trabajar y hace una mesa, y en la noche el trabajador se fue, la madera está en la mesa, el clavo está en la mesa; ya no tengo ni dinero ni trabajador sino mesa, y luego la mesa la transporto al mercado y la vendo, y cuando la vendo, ya no tengo más mesa, pero tengo dinero y además ganancia. ¿Qué es lo que quedó en este proceso?

Primero había que pensar que el capital era un proceso, y esto lo va a descubrir lentamente, y le va a costar mucho. Porque va a descubrir, primero, que el *valor* es el *ser fundamental*, pero, que el *ser fundamental* es algo permanente, y es algo que es un proceso, que se mueve y que va creciendo. Sobre el *valor* mismo nos podemos quedar un rato, es algo complicado. El mismo *valor* tienen tres determinaciones, pero una principal, el *valor* de uso natural no es producto sino es natural, pero todas las cosas producidas por el trabajo, tienen *valor* potencial de *cambio*. Quiere decir, que (permítanme una nueva palabra) la *productualidad* de un producto, el hecho de que un producto sea producto, el hecho de que un trabajo se haya objetivado en un producto, eso es por último el *valor de cambio*, el *valor*. Entonces, lo que va a constituir el capital es, para Marx, algo que transcurre más allá de la visión: yo veo el dinero, veo el trabajador trabajando, veo la mesa, veo el mercado donde veo la mesa, veo el dinero, pero no veo lo que está detrás, y lo que está detrás es el fundamento. Él dice así: “La circulación es la pura apariencia, es el fenómeno de un proceso que acontece detrás de ella”⁷⁸. Es ese fundamento lo que a él le interesa, y ese fundamento es el *valor*. Miren cómo es: yo tengo dinero, con el dinero compro trabajo (cuidado, todavía es general) y medios de producción, se ponen a trabajar y hacen un producto, ese producto se pone a la venta como mercancía y esta mercancía se vende, y yo tengo más dinero. ¿Qué es lo que permanece en todo ese proceso? Es lo *objetivado* de *vida* humana que ya tenía ese dinero. Es decir, *valor*. El *valor* del dinero es el que compra el potencial *valor* que va a producir el trabajo y el *valor* del medio de producción. Este *valor* se incorpora al *valor* del producto, este *valor* del producto es el mismo que el *valor* de la mercancía y, por último, va a tener que ser un *valor* prima (poquito más de *valor*),

⁷⁸ *El Capital*, cuaderno 2. Ver Dussel, *La Producción Teórica de Marx*, p. 127.

que va a ser la ganancia. Este va a ser el problema, para Marx, de inmediato: la ganancia. ¿Qué es lo que ha permanecido en todo el proceso? El *valor*. El dinero, el trabajo, son *determinaciones* del *valor*. Pero lo único que yo veo es el dinero, el trabajador trabajando, la mesa. No veo el *valor*. El *valor* es la *esencia fundamental* como proceso. ¿Qué es *valor*? *El valor es objetivación de trabajo humano*. La esencia de todo el proceso económico es *vida humana objetivada*.

Lo que va a hacer Marx es crear categorías para llegar, por último, hasta el mercado. Pero no va a llegar a ese tema, porque no sería el tercer tomo, sería un segundo tratado que nunca hizo (hasta llegar al precio último de mercado). Lo que quería, era, ir produciendo todas las categorías, sin saltos, para que todas las categorías de la economía se fundaran, por último, en la vida humana. Los economistas crean las categorías a partir del capital mismo. Por lo tanto, parten del capital y no de la vida humana. Marx es el único economista que, de manera rigurosa, intentó construir las categorías, siempre (y van a ver cuántas, que vamos a seguir haciendo) relacionadas con la vida humana. De tal manera que (me anticipo), si esta ganancia saliera de un trabajo impago del obrero, entonces, le han matado un poco, porque le han quitado *vida*. Entonces Marx puede, hacer una antropología, una ética y una economía. La economía, después de Marx, hizo economía, nunca más ética, porque se separó completamente del nivel antropológico, y se hizo una teoría formal sin contenido. Esa es la genialidad de Marx, y su vigencia actual. Lo voy a ir demostrando de a poquito. Ningún otro autor lo hizo como él, ni los de hoy (los que lo han hecho, se han inspirado en él). No puede ser de otra manera, porque está en un momento clave de la historia de la economía, 1857, en un momento en que el capital librecambista está en crisis. Y estaba situado, teóricamente, en tal lugar, central (por su Biblioteca, por su conocimiento de la economía empírica, por su formación filosófica alemana, que no tenía ningún inglés), que el hombre hizo una *crítica*. ¿Qué significa una *crítica*? Pues nada más que esto: descripción de lo que el capital *es*. Pero, como esa descripción de lo que *es*, incluye robo, injusticia y muerte, entonces se transforma en *crítica*. Los capitalistas tendrán que hacer malabarismos para que no aparezca esa muerte, esa injusticia, y lo van a lograr muy fácil. Y les podré decir cómo. Y, después, esto se enseña, se practica, y los que practican esa

economía matan a un pueblo, pero no saben dónde, porque toda su economía fue hecha formal.

CUARTA CONFERENCIA :
EL ORIGEN DE *EL CAPITAL*

Llegamos al punto, en el que Marx, por primera vez en la vida (voy a decir esto muchas veces, lo bonito -en una lectura completa- que es poder decir, la primera vez que hizo esto), tiene la primera concepción del capital, en el tomo II. El capital como un gran proceso, como un gran remolino o, si ustedes quieren, como un gran huracán. Huracán, para él, destructor, pero también civilizador; él va a llamar *the civilizing power of capital* (y la palabra *civilizador* entre comillas y con mucho cuidado). Después que descubre cómo funciona, en general, vuelve de nuevo, entonces dice, ¿cómo es que el que tiene dinero compra el trabajo?

Cuando yo llegué a este punto, fue para mí una conmoción, miren lo que escribo: “Cuál no será mi asombro al leer las líneas que copio de inmediato. No las había pensado nunca hasta este momento, aquí en Oaxtepec, en diciembre de 1983 (es un pueblito cerca de México, donde a veces me voy a trabajar, bien azteca, hasta hay una pirámide a 100 metros de mi casa). Algunos colegas me aconsejaban simplificar la Filosofía de la Liberación y hacerla más comprensible. Otros colegas hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más allá metafísico del ser, temas fundamentales del pensamiento latinoamericano. Ante el texto que copiamos esperamos pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto estas cuestiones profundas. Marx nos lo autoriza. Léase con detenimiento la larga cita que explicaremos parte por parte”⁷⁹. Ese texto yo lo leía, casi siempre, cuando empezaba mis cursos sobre Marx; con dos motivos, para los que no eran marxistas, para darse cuenta de que Marx era un gran pensador, y para los marxistas, para darse cuenta de que había que estudiar a Marx. A los dos. Porque a cualquier marxista, yo le leo de corrido este texto, y a ver si me lo explica. Lo leo rápido, completo, y lo explico todo (es un texto transparente): “La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como la ley necesaria del intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo puesto como no-capital en cuanto tal es, 1) trabajo no-objetivado, concebido negativamente aun en el caso de su ser objetivo, lo no objetivo en forma objetiva, en cuanto tal es no materia, no instrumento de trabajo, no producto en bruto, el trabajo

⁷⁹ *La Producción Teórica de Marx*, Dussel, p. 138.

disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo de toda su objetividad. El trabajo vivo existente como abstracción de esos aspectos de su realidad real, igualmente no-valor. Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo, el trabajo como pobreza absoluta. La pobreza no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza objetiva...⁸⁰. Y sigue el texto.

Es un texto muy atravesado, pero está muy simple y se los voy a explicar. Porque aquí dice cosas que yo nunca había leído y, entonces, me dije, Marx da mucho que decir. Dice así, “la disociación entre la propiedad y el trabajo”, es la propiedad del que tiene dinero y el que tiene puro trabajo. Va a estudiar el origen radical del capital. Esto lo expone en el capítulo 4 de las ediciones conocidas⁸¹; el capítulo 4 (de la segunda sección) fue el capítulo por el que él empezó a escribir *El Capital*, en 1866, es sobre el intercambio entre el dinero y el trabajo (que pasa desapercibido porque es corto). Ese capítulo, corto, es el origen de *El Capital*. Es corto porque él pensaba escribir un corto trabajo, pero, a medida que se fue metiendo en el capital (tomo I), se le fue agrandando, porque estaba enfermo y se distraía, y se le agrandó (contra su voluntad). Él le pedía disculpas a Engels: “se me hizo muy grande el primer tomo, porque estoy con dolores de cabeza (tenía algunas enfermedades de tanto estar sentado)”. Pero ahí empieza *El Capital*, estamos en el origen absoluto de *El Capital*. Para que haya capital tiene que haber una separación entre la propiedad del dinero y el trabajo, leo: “La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como la ley necesaria del intercambio entre el capital y el trabajo”. En la redacción de 1861 (estamos en el 57) él va a volver a escribir esto, pero va a hacer una corrección. No va a poner “el intercambio entre el capital y el trabajo”, va a poner “entre el dinero y el trabajo”. Porque no hay capital todavía, antes de esta relación. Por lo tanto (mejorado el texto), ya no hay capital, sino dinero. Porque el capital va a venir después de ese proceso (digo esto, para que se puedan dar cuenta de que uno puede seguir sus palabras, y sus pequeñas correcciones).

⁸⁰ *Grundrisse*, p. 235, citado in extenso en Dussel, op. cit., p. 138.

⁸¹ Siempre se refiere a *El Capital*.

1. El Trabajo

Se trata del trabajo, antes de ser comprado por el que tiene dinero. Es decir, golpeo la fábrica, hay un patrón y le digo: ¿me quiere comprar? Esto es duro. Es tan duro, que quiero teatralizarlo un poco. Se dice que la prostitución significa una persona que vende su cuerpo, por dinero, para el placer de otro. ¿Cierto? Bueno, el obrero vende su cuerpo, por dinero, para el placer de otro. Porque el placer de la ganancia (que le compra su cuerpo, y lo trabaja ocho, diez, o doce horas en la fábrica) es lo mismo que la prostitución, sólo que el contacto no es tan directo. Pero los dos son mercancía, y son *mediación* de otro. Se ha hecho un instrumento de la persona (en el fondo, son dos tipos semejantes de alienación). Entonces, uno golpea la fábrica y dice, ¿tiene trabajo?, los alemanes llaman *Arbeit geben*, el que da trabajo al patrón. Hemos llegado a la inversión de todo. *Yo soy* el trabajo, y golpeo la fábrica y le digo, ¿tiene trabajo? Cómo va a tener él el trabajo si *yo soy* el trabajo; tendría que decir, ¿quiere comprar mi trabajo? Negativamente, ¿qué pasa?, dice Marx, el trabajo, *no-capital*. Esto me gusta mucho, porque (me anticipo) si hay un sistema (y el *ser* del sistema es su *fundamento* según Hegel), y el *fundamento* del sistema (capital) va a ser el *valor* (esto es una ontología), lo que está más allá del *ser* (decía Parménides), es el *no-ser*. Y no se imaginan; un Zubiri, un Levinas, un Sartre, un Marx, piensan que el *no-ser* es *real*. Es decir, lo que está más allá del sistema puede, todavía, ser *real*. La *realidad* está más allá del sistema. Al decir *no-capital*, dice algo muy extraño, y si el capital es el *ser*, entonces, el *no-ser*, es la nada. Marx lo decía en los *Manuscritos del 44*: “De una nada real se transforma en una nada absoluta”.

Yo tengo una tesis hecha, por un alumno, sobre el concepto de *nada* en Marx. Y tengo otra (que la rechazaron y hay que volver a hacerla) sobre el concepto de *realidad* en Marx. Porque lo *real* puede ser lo que no está sistematizado. Ya verán ustedes. De todas maneras, el trabajo, como *no-capital* todavía, porque no lo han comprado, negativamente, es trabajo *no-objetivado*, porque todavía no ha trabajado, por lo tanto, dice él, en cuanto tal, el trabajo es *no-materia prima*. No es madera ni es instrumento de trabajo, no es

serrucho ni es el producto en bruto, no es la mesa. “El trabajo disociado de todos los medios de trabajo”, porque no tiene ningún medio, porque el trabajador no tiene medios para hacer la mesa; entonces, dice él: “existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real, este despojamiento total, *el trabajo como pobreza absoluta*”⁸². Cuando yo vi eso, me caí de espaldas. Porque dice *absolute Armut*. Yo había hablado del *pobre*. Me habían dicho, señor, usted es un místico y es un absurdo irracional, porque de lo que hay que hablar es de *clase* (ya van a ver cuándo va a aparecer la *clase*). Pero eso del *pobre*, ¿qué significa? Marx tiene un concepto claro de *pobre*, es más, si no hay *pobre* no hay capital, ni *clases*. ¿Por qué? Porque tiene que haber alguien que esté en la *absoluta pobreza*, *absolute Armut*. Pobreza no como carencia, sino como *exclusión*. Esta palabrita es muy importante, porque yo voy a llamar, a todo lo que está más allá del sistema, que es la totalidad (como la llama Marx), *exterioridad* (él le llama, en este texto, *exclusión*).

Y bien, estamos ante una globalización que *excluye* a la humanidad. Para Marx, el *lumpen* era el que todavía no trabajaba, era el (apenas) 5% en Inglaterra, porque Inglaterra tenía mucho capital, tenía muchas colonias, y no había *lumpen*, no había marginales, se los chupaba el capital. Pero, ahora, gran parte de la humanidad está fuera del capital. Cuidado con lo que Marx está diciendo ahora, porque vamos a tener que generalizar estos conceptos. Y de aquí vamos a sacar un concepto de *pueblo*, vamos a sacar un concepto de *etnia* indígena, y vamos a poder pensar lo que Mariategui no pudo pensar, porque no tenía categorías suficientes. Mariategui es el mejor marxista que hemos tenido, pero casi no leyó *El Capital* (y menos todo esto), de tal manera que nos toca a nosotros la tarea de Mariategui, ¿o lo vamos a seguir repitiendo? Mariategui no tenía claro lo que era una *etnia*, desde el punto de vista de *El Capital*. Ahora creo que lo podemos tener claro. Y dice bien, trabajo como *pobreza absoluta*. “En cuanto es no-valor existente y por eso un valor de uso puramente objetivo que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente *la objetividad no separada de la persona*”⁸³. Y pone *persona*, *person*, el trabajo como *persona*, ¿quién hubiera dicho que Marx era un

⁸² *Grundrisse*., ibid.

⁸³ Ibidem.

personalista?, pues usa esa palabra toda la vida. En *El Capital* va a usar este texto: “El capitalista es tan agraciado que encuentra una mercancía en cuya corporalidad personal se encuentra la fuente creadora del valor”.

Van a ver la diferencia entre *producción* y *creación*. Se *produce* desde lo dado, pero se *crea* desde la nada. Y como el trabajo es nada, el *plusvalor* es *creación*, desde la nada. Van a ver enseguida, con textos de Marx, puro Marx. Ya no hablo más por oídas. Cuando después me enfrento a Lukács (me gustaría hablar con él, pero ya murió), hago ver que hace comentarios inexactos. Y si me enfrento con Apel, o con Habermas, les demuestro que no saben, y ya se retiraron (Apel, públicamente, en Brasil, reconoció que conozco mucho a Marx). Miren cómo dice: “El trabajo es *persona*, solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad*”⁸⁴. Ese es el tema: *corporalidad*. El materialismo de Marx significa una economía con contenidos. Y el contenido último, es la vida de la *corporalidad* humana.

Pero ustedes dirán, no, si está hablando de la materia física de la naturaleza. En el libro tiene una nota, casi una página, donde dice, hablando de Feuerbach: “A mí no me interesa la naturaleza como naturaleza, porque si hablamos de la naturaleza como naturaleza, debe haber unas islas coralíferas en Australia que no han sido trabajadas por el hombre, que no le interesan ni a Feuerbach ni a mí”⁸⁵. Lo que a él le interesa, es el sujeto del trabajo y la naturaleza trabajada como materia de trabajo. Konstantinov preguntaba, ¿qué es primero?, la materia o la conciencia; si digo la conciencia soy idealista, si digo la materia soy materialista, y Marx es materialista. ¿Qué hubiese dicho Marx? Hubiera dicho: primero es el sujeto y después la materia (Konstantinov se hubiese quedado desconcertado); porque Marx no desarrolló una teoría del conocimiento, sino una economía (hay una teoría del conocimiento que se puede sacar de lo implícito en Marx, pero hay que tener mucho cuidado). Yo siempre digo que Konstantinov no sabía Marx, y nos llenó de cosas que han hecho ruido y han

⁸⁴ Ver Enrique Dussel, *El Último Marx*, cap. 9.

⁸⁵ *La Ideología Alemana*, p. 48.

impedido llegar al pueblo y hacer una revolución como se debió hacer (y por eso, se han cometido muchos errores).

Sigamos leyendo a Marx: "... Solamente una objetividad con conciencia inmediata de la corporalidad. Como la objetividad es puramente inmediata y así mismo *no-objetividad* inmediata, en otras palabras, una objetividad que en ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo". Este es el primer punto. Segundo, positivamente, ¿qué es el trabajo todavía *no-objetivado*, todavía no trabajado? Esto es más espectacular. El que no sea todavía contratado, es simplemente un *pauper* (*pauper*, va a decir después, significa *pobre*). Si yo no soy *pobre*, no vendo mi trabajo, vendo mi campito, vendo mi casa y, si puedo, produzco en mi campito y nunca lo vendo. Pero para vender mi cuerpo, tengo que *no* tener nada. Es decir, la condición negativa de la existencia de un contrato (de compraventa de mi trabajo) significa que yo soy *pobre*.

"El trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, es la existencia no-objetivada, in-objetiva, o sea, subjetiva del trabajo mismo". Es la *subjetividad* del trabajador. A mí me habían dicho que Marx, desde la *objetividad* del sistema, determinaba la *subjetividad*, que estaba dentro de la estructura social. Pero Marx, va a partir de la *subjetividad* del obrero, para hacer la crítica de la *objetividad* del capital. Justo al revés de lo que me habían dicho. Entonces vuelve a repetir: "El trabajo no como objeto sino como actividad, no como autovalor sino como fuente viva del valor". Dice *fuelle*, cuidado (voy a volver sobre eso mucho), *fuelle* en alemán es *Quelle*. No es lo mismo decir *fundamento* que *fuelle*. *Fundamento* es el *ser*. Me voy a anticipar (pero voy a decirlo rápidamente): en el tiempo necesario de trabajo yo reproduzco el *valor* de mi salario, y ese tiempo necesario está fundado en el *ser* del capital, porque me ha pagado un salario con dinero del capital; pero cuando yo trabajo más allá del *valor* de mi salario, en el *plus-tiempo* del *plus-trabajo*, la producción de ese *valor* no está fundado en el capital, porque no me pagan, está fundado en la *nada* del capital, en mi propia *subjetividad* (*fuelle* creadora del

valor, desde la *nada*). Voy a volver. Cuando yo le dije esto al editor de Marx⁸⁶, me dijo: ¿así que tú dices, que producción, *produktion* y *shepfung*, creación, no es lo mismo? No. Y con los textos (que él editó) se lo mostraba; no me pudo refutar. Esto hay que pensarlo, dijo, en el futuro. Piénsenlo. Esto significa la inversión de Hegel desde Schelling. Todo el mundo desconoce a Schelling. Cuando él dice *fuelle viva*, está diciendo todo el tema. El trabajador es *subjetividad* y es *fuelle viva*, y Este, es el pensamiento de Marx: Es *su* vida la que se va a *objetivar* como *valor*, y todo el capital va a ser la vida del obrero *objetivada*, pero como capital muerto, como "el vampiro que chupa la sangre del obrero y vive de su muerte".

2. Trabajo Vivo

¿Por qué Marx usa "el vampiro que chupa la sangre"? ¿De dónde sacó eso? "Chupar sangre". No quiero ser abusivo, pero la única cultura (entre otras, que Marx estudió) que dice que sangre es igual a vida, es la cultura judía. Para poder comer una carne, los judíos, tienen que sacar toda la sangre al animal, luego se llama *kosher* y, solamente en ese caso, la comen (hay algunas carnicerías que dicen *kosher*, y el judío compra su carne allí). ¿Qué significa?, que le sacaron toda la sangre al animal, y está puro, porque en la sangre está la vida para los hebreos; por eso, si la carne se separa de la sangre, la vida está muerta, y ese es el simbolismo de la muerte.

Entonces, Marx dice, justamente, *fuelle viva*. "No es una contradicción absoluta afirmar pues que el trabajo por un lado es pobreza absoluta como objeto y por otra es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad"⁸⁷. Es decir, como *subjetividad* es creadora de todos los *valores*, y esto lo está diciendo antes de empezar. Después viene esta reflexión: ¿qué pasa en el contrato?, ¿qué es lo que le da el trabajador?, y ¿qué es lo que le da el que tiene dinero? Porque todavía no es capitalista (si estamos en la situación lógica de la primera relación). Marx no habla, en este

⁸⁶ Yum Nickel, vicepresidente del Instituto Marxista-Leninista de Berlín, en 1987.

⁸⁷ Ver *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.

caso, de historia, sino de relaciones lógicas. Entonces, el dinero no es todavía capital, el dinero es todavía una mercancía (como hemos visto antes), y una mercancía que tiene *valor*, y ¿qué es el *valor?*, *objetivación* de trabajo. Es decir, el dinero es *trabajo objetivado*, muerto. Y el trabajo es *trabajo vivo*. Haciendo un intercambio, entre *trabajo muerto* y *trabajo vivo*. En realidad, todo es trabajo. Ahora, lo que quiero indicar, es que aquí hay una categoría que se llama *totalidad*. De la cual Lukács habla, Marcuse habla, Hegel habla; pero ninguno habla de que la *totalidad* es incomprendible sin una *exterioridad*, o un horizonte de *exclusión*, o un horizonte donde todavía yo no soy parte de esa *totalidad*. Porque enseguida voy a mostrar, que la categoría fundamental, de todo Marx, es la categoría de *subsunción*. Y esto pasó desapercibido al marxismo tradicional, que yo llamo *standard marxismo* (*standard* significa vulgar, el técnico espero que vaya surgiendo). La subsunción, *subsuntion*, el concepto, pasó desapercibida. ¿Por qué? Porque Marx lo tenía bien planteado en el capítulo sexto del primer tomo de *El Capital* de 1863-65⁸⁸, pero cuando escribió la cuarta redacción, este capítulo le quedó colgando, porque en realidad era el tema del tomo segundo (son difíciles cuestiones técnicas); como no lo publicó, el marxismo tradicional nunca tomó ese concepto. *Subsumir* significa, que lo que está fuera se mete dentro, lo que está debajo se lo sube y se lo constituye como parte.

Entonces, el contrato entre el dinero y el trabajo va a ser un intercambio donde, el todavía no capitalista (el que tiene dinero) le va a comprar el trabajo y le va a dar dinero (trabajo objetivado), y el que tiene el trabajo va a ser *subsumido*, metido dentro del capital, y en el momento en que es metido dentro, ese obrero, deja de ser obrero y es capital. Es como el mister, que era médico y de pronto se transformaba en una bestia terrible; Marx va a decirle esto mismo al obrero: cuando tú eres un pobre, fuera, eres el doctor Jekyll, pero cuando te meten dentro, eres un monstruo enemigo de ti mismo; porque tú eres la esencia última del capital, que te va a dominar y destruir, porque el capital es imposible sin el *trabajo vivo* que trabaja en el capital. La *determinación* fundamental del capital es el *trabajo*

⁸⁸ Tercera redacción de *El Capital*.

vivo trabajando. Dense cuenta de la significación política que esto tiene. Marx le quería decir al obrero: ¡Tú eres el capital! Si tú dejaras de hacer lo que haces, el capital desaparece. Entonces, la *negatividad*, el trabajador como sujeto vivo, es un *pobre* que está fuera; el momento de la *positividad* es, que ese trabajador, aunque sea *pobre*, es la *fuentes creadora* de todo *valor*. Entonces están cara a cara, y hacen el contrato. Voy a decir algo: Esta visión de Marx, del contrato, hecha por tierra al llamado *contractualismo* contemporáneo. Por ejemplo, John Rawls, es un gran liberal y es muy famoso en este momento (en todo el mundo, nadie puede dejar de referirse a él en filosofía política). Pero ustedes no se imaginan cómo Marx hace pedazos a John Rawls, en el segundo de sus principios, que es el principio de la diferencia⁸⁹. El trabajador es comprado y *subsumido* en el capital. ¿Cómo es *subsumido* en el capital?, como proceso de trabajo. El trabajador va a empezar a trabajar dentro del capital *para* el capital. Les voy a leer un pequeño texto: “El proceso de trabajo (*arbeit prozeß*) debido a su carácter abstracto, a su pura sustancialidad, es inherente a todas las formas de producción por igual”. Él empezó sus apuntes con la producción: hay un sujeto, un instrumento, una necesidad, un objeto, un consumo (por ahí empezó); entonces, el proceso del trabajo (abstracto) es para todas las formas posibles (es el punto de partida, puesto antes que el *valor*), y se presenta nuevamente dentro del capital (como un proceso que ocurre dentro de la sustancia del capital) y constituye su *contenido*. Este *contenido*, es el problema de Marx, este es su *materialismo*. ¿Quién hace el proceso de trabajo? Un ser corporal, que mueve sus manos y consume la energía de su cuerpo. Por eso se dice, uno está trabajando, está cansado, agotado, y tiene que irse a su casa para dormir y para comer, y para *reponer* aquello que ha gastado. ¿Dónde está aquello que ha gastado?: en el producto, como *valor de cambio*. *Yo objetivo en el producto mi propia vida*. Lo que era mi vida es, ahora, vida del capital. Y lo que era mi vida, como contenido, ahora es *valor de uso*.

“La materia prima (digamos la madera) se consume al ser modificada, pues la madera que se consume ha de ser la mesa formada por el trabajo (yo le cambio de forma, con mi serrucho, para que tenga

⁸⁹ Ver Dussel, 2.2. *El Formalismo Contractualista de John Rawls*, en *Ética de la Liberación*.

forma de mesa), y el instrumento de trabajo se consume al ser (tanto serruchar se me gasta el serrucho) utilizado en el proceso, por otra parte también el trabajo se consume al ser aplicado (yo también me consumo al hacer la mesa), con lo cual se gasta cierta cantidad de fuerza muscular, del obrero, agotándolo⁹⁰. Miren, Marx se pone *decididamente* del lado del obrero, no porque era marxista, sino porque era un hombre sensible a la realidad. Y ese Marx va a ser válido para todas las épocas de la humanidad, para siempre, porque es un Marx que se pone del lado del oprimido. Claro, toda la economía política de Gebons se pregunta, ¿qué es lo que produce el *valor*?, y dice: el deseo del comprador. Soy parte del mercado y yo deseo algo; mi deseo de comprador, produce el *valor*. Es la inversión completa. Porque el deseo del comprador ya es un *momento* del capital (además, tengo que tener dinero); si deseo más, más valoro, si deseo menos, menos valoro, ¿quién lo decide?, el comprador. Marx dice: no compañero, puede pagarse mayor o menor precio según muchas leyes (que tenemos que estudiar después), pero el *valor* del producto no lo produce el deseo del comprador, lo produce la *vida* del productor. Es una economía totalmente distinta. Y esto es válido hasta hoy. Por eso, en Chicago, empiezan a leer de nuevo a Marx. Como ya se cayó la Unión Soviética (como ya no es más peligrosa) empiezan a leer a Marx, porque (se dan cuenta) ¿cómo van a salir del lío capitalista en el que están? El capitalismo está en una crisis espantosa, y se va a derrumbar el capitalismo financiero, entonces, tienen que empezar a pensar las cosas de nuevo y tienen que volver a Marx. Por eso, lo que les estoy diciendo aquí, también se empieza a decir en otras partes. No crean que estamos en el fin de un proceso. Estamos al comienzo de un proceso futuro.

Marx es el único que planteó las cosas así. Yo no soy marxista, no lo fui desde mi juventud. Yo accedí a Marx después de los 40 años. ¿Por qué? Porque me interesaba América latina, y los pobres de América latina (que cada vez eran más) y, leyendo a muchos autores, ninguno me lo explicaba. Marx me lo explica y, ahora, les puedo dar estas clases. Así que creo en la capacidad crítica de Marx. Mucho más que la de muchos marxistas (que ahora son neoliberales

⁹⁰ Ver Dussel, *La Producción Teórica de Marx*, cap. 7.

y no quiero contarles quiénes son); están en un pesimismo completo, porque se habían hecho ilusiones sobre ciertas cosas, y no habían ido al fondo. Sigo leyendo el texto: “Pero el trabajo no sólo se consume, sino que al mismo tiempo se fija y materializa (*materializet*) al pasar de la forma de actividad del sujeto, al objeto”. Es decir, lo que el trabajo, en mí, es actividad, en el objeto es *valor*. Se *materializa*. Pero esta *materialidad* no tiene nada que ver con la física, tiene que ver con la producción. Se trata de un *materialismo productivo*, nada que ver con un materialismo físico, dialéctico.

Si tienen un texto, tráiganmelo, una línea, sobre *materialismo dialéctico*. Marx ni usa la palabra, ni siquiera trata el tema. Si lo traen, me viene bien, porque podría decir, “Marx la usó *una vez*” (ya no diría que nunca la usó). Seguimos: “Al pasar (la forma de actividad al objeto) en cuanto transformación en objeto, se modifica su propia figura y se convierte de actividad que era, en ser”. El trabajo, que era actividad, ahora es *ser* del objeto: *valor*. Cuidado, *ser*. Marx habla del *ser*, del *no-ser*, y dice que el *no-ser* del obrero, se transforma en el *ser* del capital. Un economista diría, señor, usted se salió de la economía. Si señor, estoy en la ontología. Marx era un filósofo, además de un economista; como vamos viendo, vamos descubriendo la interdisciplinariedad (¿qué es la neurobiología?, física, no, medicina, tampoco, matemática, la usa, la neurobiología es muchas cosas). Entonces él dice, el *ser* es el *valor*. Lo que era actividad, en el pobre, se transforma en *ser*. El *ser* del capital es el *no-ser* del obrero. La *realización* del capital es la *desrealización* del obrero.

Sigo: “El término del proceso es el producto, en el cual la materia prima se presenta como ligada al trabajo”. Los tres momentos del proceso, el material (la madera), el instrumento (el serrucho) y el trabajo (como actividad), convergen en un resultado neutro: el producto. Pero ese producto, ahora, tiene *valor*. El problema que, todavía, nunca se ha planteado, parece que tiene más valor que al comienzo. Ahí va a surgir, por primera vez en la vida, el tema del *plusvalor* (todavía no hemos llegado a la constitución de esa categoría). “El trabajo es el fuego vivo, formador. En el proceso de producción simple (sin tener en cuenta el proceso de valorización) la transitoriedad de la forma de las cosas se emplea para poner su utilidad”. Es decir,

yo transformo *materialmente*, por mi corporalidad, la tabla en mesa (entonces, ahora, la tabla es útil, como mesa), pero a su vez, *formalmente*, también, he puesto *mi* vida en esa mesa, como *valor de cambio*. Entonces, he transformado materialmente la mesa; pero a Marx esto no le interesa, porque es un problema tecnológico (los carpinteros saben cómo hacer buenas mesas, ese es el problema *material*). Lo que a Marx le interesa es el problema *formal*. ¿Cómo esa mesa ahora incluye vida humana? Y la vida humana, ¿qué incluye?, es el *valor de cambio*, que interesa a la economía, y eso es *formal* no es *material*. “El trabajo objetivado deja de estar muerto en su substancia como forma exterior indiferente, ya que él mismo es nuevamente puesto como momento del *trabajo vivo*, con relación del *trabajo vivo* consigo mismo en un material objetivo como objetividad del *trabajo vivo* (miren cuántas veces usa *trabajo vivo*), pues porque el *trabajo vivo* modifica el material mediante la realización de este, el material recibirá así una forma determinada de transformación de la substancia que se somete a la finalidad del trabajo”⁹¹. Pero eso es lo *material*. Lo *formal* es que yo *objetivo* mi vida en él.

Voy a saltar. Entonces, llega un momento en que se pregunta: ¿pero ese capital, que compra un trabajo, para qué lo compra?, para sacar ganancia. Parece que produce, más *valor*, que con el que comienza. ¿Por qué? Porque si tengo (es muy simple esto, la gente no sabe lo que es el capital, y entonces empieza a tirar cosas y no tira nunca al capital, porque el capital no se ve, está detrás) dinero, por ejemplo 8, y gasto 4 para el salario y 4 para los medios de producción (madera, serrucho); no sé todavía cuánto tiene el producto, pero lo que sé, es que el dinero que adquiero, al final, en vez de 8, son 10 (saqué 2 de ganancia). Marx entonces dice: el capital es fecundo, porque el capital crea *valor*. Pero, ¿de dónde sale el *valor*?

Él empieza a revisar todas las teorías, sobre todo las fisiócratas y las mercantiles. Muchas veces ellas dicen que la ganancia sale porque yo vendo el producto por sobre su valor; realmente, el producto (la mercancía) tiene 8 de valor y la vendo a 10 (es decir, he estafado al comprador). Pero Marx dice: el trabajo y las materias primas

⁹¹ Ibid.

también son vendedores, entonces, también estafarían al capital en sus ganancias, y cada uno estafaría al otro. Esa no puede ser la razón. ¿De dónde sale la ganancia? Este tema se le aparece, recién ahora, por primera vez en su vida, y dice: “El producto considerado como valor no es producto, sino más bien valor modificado, que se convierte idéntico a sí mismo y que solo existe en otra forma de existencia”. Él va a seguir planteando esto y, de pronto, va a llegar a un texto, donde él empieza a sospechar dónde acontece la *fuerza* de la ganancia. Esta solución se da por primera vez en la historia. Otros lo han dicho, pero no han vuelto sobre el tema (muchos autores pensaron esto, pero ninguno sacó una coherente significación de ello). El proceso empieza cuando el dinero va al mercado a comprar al trabajador y los medios de producción, y termina cuando vendo el producto. Si no lo vendo, me aniquilo; no se imaginan cuánto capital podemos aniquilar en países periféricos como Bolivia, mucho trabajo se aniquila en la *desvalorización* del capital, temas que Marx plantea en los *Grundrisse* y nunca más.

“El más valor (*mehr wert, plusvalor*) que tiene el capital al término del proceso de la producción significa, si expresamos esto en la regla al concepto general de valor de cambio, que el tiempo de trabajo objetivado en el producto es mayor que el dado en los componentes originarios del capital”. Voy a ir despacito, explicando cada punto. Parece que al fin del proceso hay ganancia, por lo tanto más *valor*, y se da al fin del proceso de producción. ¿Qué significa? Aquí, en el producto, hay 10, mientras que los componentes originarios son 4 de salario y 4 de materia prima. Los mercantilistas quieren poner aquí la diferencia (el producto terminado tendría 8 de valor y el dinero de pronto es 10, le robe dos al comprador). Marx dice no. Todos los productos se venden en su *valor* y es igual al precio (en principio, después va a demostrar, en el tercer tomo, que nunca un precio es igual al *valor*), pero eso no es una contradicción sino una complejidad. Muchos capitalistas citan eso, y dicen que Marx no sirve para nada (que ya ha sido superado), y no entendieron absolutamente nada. En principio, *abstractamente*, el precio de una mercancía es exactamente su *valor*. Pero, es entre los componentes originarios (que son el trabajo y los medios de producción) y el valor del producto, dice Marx, que se da la diferencia; cuando el *trabajo objetivado*, en

el precio del trabajo (que es el salario), es menor que el tiempo de *trabajo vivo* que se ha comprado con él. No está fácil. Esta es la primera vez que, en su vida, expresa el tema del *plusvalor*. Quiero leer despacito esta segunda parte: “Ello es sólo posible, que el producto tenga más valor que los componentes originarios del producto, cuando el *trabajo objetivado* en el precio del trabajo, es menor”. ¿Cuál es el *precio* del trabajo?, el salario, cuidado, él después va a decir falso. Decir *precio* del trabajo es una categoría ilusoria. El trabajo no puede tener *precio*. Porque como es la fuente del *valor*, no tiene *valor* y, como no tiene *valor*, no tiene *precio*. El trabajo es *infinito*. Esa es la ética de Marx. Porque el sujeto humano no es una mercancía. Ni puede ser comprada. Ni puede ser vendida. Ni tiene *valor*. Ni tiene *precio*.

Pero, en cambio, el señor Friedman, gran neoliberal, dice: “La libertad de elegir, ¿en qué consiste?, en que cada uno puede invertir su dinero en el producto que desee”⁹². Yo le diría: ¿y si alguien no tiene dinero?, entonces no es libre, además, si tiene un solo producto o si no tiene producto, tampoco es libre. Así que estos tontos piensan sólo en un ciudadano norteamericano, que tiene dinero y está en el mercado, y tiene muchos productos para comprar, y ahí se ejerce la libertad. Friedman es de los que parte del *precio* de la mercancía. No tiene ni concepto de *valor*. En su descripción habla del capital humano igual salario, en este caso, capital humano 4 y capital físico 4, total 8. ¿Cuál es la diferencia entre este 4 y este 4? Ninguna. Son dos números. La persona humana es igual que una madera, es igual que un clavo, porque no vale más que su precio. Marx va a demostrar que estas son categorías ilusorias, son alienantes.

Marx fue un enorme crítico ético. Porque está diciendo que esto es una perversidad y una destrucción de la naturaleza humana. “Ello sólo es posible cuando el trabajo objetivado en el precio del trabajo es menor que el tiempo de trabajo vivo que se ha comprado con él”. El trabajo *objetivado*, en el producto, va a ser menor que el precio que se ha pagado por el trabajo. El *valor* del producto, para Marx, va a ser mayor que el *valor* de su salario, y esta diferencia

⁹² Milton Friedman, *Sobre la libertad de Elegir*.

empieza a analizarla con cuidado, y le va a llamar *plusvalor*. De tal manera, que el 2 de la ganancia, que hacen que sea 10, y no 8, no es vender el producto por sobre su *valor* y engañar al comprador; es un *más-valor* que el producto tiene y que ha producido el trabajador, que no ha producido 4 sino 6. En un tiempo 4 ha reproducido el tiempo de su salario, pero después ha seguido trabajando y ha producido algo para el cual no halló pago (Marx va a llamar tiempo impago, producto impago). Y lo que no se paga se roba. Y en ética, el robo, es un acto injusto, es un acto malo. En mi último texto del tercer tomo yo muestro que, *El Capital*, no es sólo una economía política, es una *crítica*, es decir, es una *ética*. Pero una *ética* no como moral burguesa, sino una *crítica*. Y van a ver ustedes la actualidad que tiene en estos momentos.

QUINTA CONFERENCIA:
EL PLUSVALOR

Es bueno que recordemos el nivel de los fenómenos. Esto aparece en el mundo (después voy a dedicar un instante a la *Lógica* de Hegel, para saber cómo Hegel utiliza estos conceptos). Ese medio de producción y ese trabajo salen del mundo visible y entra al mundo oculto de la producción. Así habla Marx. En cierta manera, la fábrica se transforma en lugar ya no visible, porque no está a la luz del mercado. Entonces, un trabajo empieza a trabajar (y es medio de producción), y es aquí donde Marx va a descubrir que, por una parte, hay un tiempo necesario (que simplemente reproduce el salario) y, por otra parte, hay un *plusvalor*.

El *valor* del medio de producción se integra directamente en el *valor* del producto. De tal manera que el producto (oculto a la visión del futuro comprador y, en el fondo, oculto a la misma visión del propietario del capital y oculto también al obrero) contiene un *plusvalor* que se *objetiva* en el mismo producto (que sería la mesa, que ahora tiene el *valor* de la madera, del clavo, del gasto del serrucho y del obrero). Yo gasté 4 de trabajo y 4 en los medios de producción, teóricamente supongamos que tengo 10, es decir, no solamente tiene los costos, sino que hay un *plus* y ese *plus* es dado por el *trabajo vivo*. Si tengo tiempo, después les voy a mostrar como él va a articular capital industrial, capital comercial y capital financiero, y de cómo la ganancia del capital industrial, del capital comercial y del capital financiero (que es interés, que es lo que pagamos a Estados Unidos) son siempre *plusvalor*. No salen de la nada, es decir, son siempre *vida humana objetivada*. Ese es el tema obsesivo de Marx. Este producto vuelve al campo de los fenómenos visibles como mercancía, y esta mercancía, a su vez, es nuevamente comprada por un dinero (pero un dinero con una prima, ya no es 8, es 10). Como ustedes ven, ha hecho un ciclo (que tiene profundidad), este dinero vuelve a reproducir el ciclo, un ciclo de lo visible a lo oculto. El problema está en revelar lo oculto. Lo oculto es lo que le interesa a Marx, en la descripción de sus categorías (esto es incomprendible sin la terminología ontológica de Hegel).

En un nivel tres, yo podría describir (de una manera absolutamente abstracta) diciendo: hay dinero (que se invierte como

trabajo y medios de producción) que llega al producto (que es mercancía) y se recupera como dinero. Como un círculo. Lo vamos a poner, después, como un espiral. Entonces, el capital es el proceso del *valor* que, circulando, va creciendo. ¿Cómo va creciendo? Va creciendo, porque en un cierto momento, el trabajo recibe como salario menos del *valor* que produce, y en esa pequeña diferencia está toda la capacidad creativa del capital, cuyo *plusvalor*, al fin, se deposita como ganancia. ¿Qué está al fondo de todo esto? Está al fondo la siguiente tesis que voy a repetir siempre: La categoría *dinero*, *capital constante*, *capital variable*, *medio de producción*, *trabajo*, (como *fuerza de trabajo*, como *capacidad de trabajo* en los *Grundrisse*), *plusvalor*, *tiempo necesario*, *producto*, *mercancía*, todas son categorías; todas estas categorías son determinaciones del *valor*, porque lo que interesa es el *valor del dinero*, el *valor del medio de producción*, es la *capacidad de trabajo* como *valor*, es el *plusvalor* como *valor*, es el *tiempo necesario* que produce un *valor*, es el *producto* y su *valor*, es la *mercancía* en su *valor* y es el *dinero* recuperado en su *valor* (con el *valor* de las ganancias). *Valor* que es *vida humana objetivada*. ¿Qué es esto? Una economía. Pero, al mismo tiempo, es una antropología. Porque es describir momentos de la *objetivación* del ser humano. Y porque es una antropología, va a poder ser una ética.

1. Desvalorización del Capital

Esto le decía a Gunder Frank, que piensa que la teoría del *valor* no sirve para nada, que con el *precio* es suficiente; Apel me decía que esto tampoco tiene sentido. Yo digo que sin la categoría de *valor*, no hay posibilidad de ética en la economía. Porque el *valor* es el único que puede estar indicando qué es del ser humano *objetivado*, que no ha sido recuperado por él. Vamos a un tercer ejemplo (este sumamente interesante para nosotros). En los *Grundrisse* (es la única obra en donde trata un tema que, después, va a tratar, pero no de una manera tan creativa; él no sabía el tema y lo descubrió, le llama el proceso de *desvalorización* del capital) el capital no sólo es un proceso de *valorización* (que en cada circulación sobre sí mismo, o retorna al dinero o acumula ganancia, y al acumular ganancia como dinero

vuelve a su misma identidad, pero crecido), también el capital puede ser (y lo es, de hecho, inevitablemente) un cierto proceso de *desvalorización*. Ahí, creo, es muy útil para nosotros. Por ejemplo, cuando hay una gran revolución técnica y se puede producir el mismo *valor*, pero en mayor cantidad de unidades, se *desvalorizan* todos los otros productos que contenían más *valor*, y se puede *aniquilar valor*. Un minero (que está trabajando con pico y pala) produce una cierta cantidad de metal, pero como el *valor* es *tiempo de trabajo* (pongamos que él gasta 40 horas, pero una máquina puede hacerlo en 2 horas), el valor de ese metal, al fin, va a ser el de 2 horas. Aquel trabajador empieza a perder 38 horas de su trabajo, porque como llega a una *media*, su trabajo objetivado (en 40) no vale más que 2, según la *media* de la tecnología. Ahí hay un proceso en el que se puede *aniquilar valor*. Ese es uno de los problemas, justamente, de la periferia, que vamos a producir frecuentemente productos desvalorizados.

Voy a mostrar cuándo el capital puede perder *valor*. El capital está siempre en un abismo, por eso, si el capital no crece, decrece, y si decrece muere. Por eso es intrínsecamente competitivo. El dinero (la primera *determinación*) puede *desvalorizarse* sí, por ejemplo, no encuentra *trabajo vivo* o *medios de producción* que comprar. Pongamos que yo necesito hacer la mesa, y salgo a comprar y no hay madera, entonces mi dinero se *desvaloriza* (no puede ponerse en un nuevo proceso de creatividad); o no hay obreros, no hay oferta de trabajo. Por ejemplo, en el Perú, en el virreinato, para que obreros se ofrecieran al trabajo, se les impuso un tributo en plata, pero la única manera de pagar el tributo era vender su trabajo como salario. Esto obligaba, a aquellos que no querían vender su trabajo, a venderlo. Es decir, había dinero, pero no había oferta de trabajo. ¿Qué significa que no haya oferta de trabajo? Que no hay suficientes *pobres* (porque si hay *pobres*, para reproducir su vida, se tienen que vender) y, si no hay *pobres*, entonces, el dinero se puede *desvalorizar*.

El trabajo y el medio de producción producen el producto, y ese es el momento privilegiado en que el capital se valoriza. Porque es el único momento en el que, propiamente, saca *plusvalor*. Pero cuando pasa, posteriormente, a la mercancía, se vuelve a *desvalorizar*,

porque el transporte, en principio (aunque también puedo sacar *plusvalor* en el transporte), puede significar una *desvalorización*. Esto es muy importante para explicar casi toda la economía colonial. Si usted producía papas, en Bolivia (en el siglo XVII), no la podía exportar a España, porque el transporte era tan caro, que el valor de la papa no podía pagarlo. ¿Cuáles eran los únicos productos (de Bolivia) que podían transformarse en mercancía? Eran aquellos que tenían gran *valor* (que podían pagar el transporte). El oro y la plata. Nada más, al comienzo. Eso determina también la producción (la distancia de poner el producto en el mercado), porque el proceso de transporte es un proceso *desvalorativo*. También la mercancía se puede *desvalorizar* cuando yo la vendo (puedo no venderla y, si no la vendo, es la *desvalorización* completa). El capital está siempre en la posibilidad de su propia *desvalorización*. Marx trabaja como 12 posibilidades de *desvalorización*. Llega a decir, que si en una inversión x, o en una producción x, no hubiera *plusvalor*, entonces yo no puedo invertir mi dinero y esta producción es imposible. Eso, también, es una limitación a la producción. Solamente se puede invertir dinero, solamente se puede producir, cuando se obtiene *plusvalor*. Pero eso ya no es una *desvalorización*. Es un *límite* que se pone el capital a sí mismo. Muchas veces, un pueblo puede tener necesidades, pero yo no puedo producir las cosas que necesitan, porque no sacaría *plusvalor*, entonces, simplemente no se produce.

Vean cómo, de pronto, el capital empieza a responder a una *autoreferencia*, a una lógica interna: "o produzco por *valor*, o muero". Esto va a determinar que, las necesidades humanas, en el fondo, están en el mercado. Pero en el mercado se exponen todas aquellas cosas que pueden ser vendidas y que pueden sacar *plusvalor*, no aquellas cosas que se necesitan y, sobre todo, que las necesita una mayoría (que, como no es solvente, no tiene dinero); si toda la producción pasa a ser mercancía, la única manera que un sujeto vivo puede reproducir su vida (por el consumo) es pagando dinero por una mercancía, y si no tiene dinero, no puede reproducir más su vida. Aquí tenemos la expresión, clara, de cómo este, es un sistema *formal* que ha perdido su contenido *material*. Lo *formal* es aquello que tiene una lógica interna *autoreferente*. Pero como el contenido es la vida (la vida de los productores), esta no puede ser tenida en consideración

por el capital como fin, sino simplemente como un medio. Que tú necesites mi producto, es un medio para la reproducción de mi capital (si tienes dinero). Pero, en el fondo, no es el fin del capital esto, sino que (por el hecho de estar bajo la lógica del *plusvalor* y por estar siempre en el abismo de la *desvalorización*) debe intentar, siempre, sacar más *plusvalor*. Y lo va a intentar sacar por el *plusvalor relativo* (la disminución de lo que paga al obrero), gracias a la mayor productividad. Van a ver, después, que también esto va a ser, en su momento, la lógica del mercado y de la competencia.

Paso a ver, ahora, cómo se conecta *plusvalor* y *ganancia*. Y aquí, quizás, se encuentre la tesis fundamental de Marx. Porque *plusvalor* es el gran descubrimiento de Marx, pero, a su vez, entendiéndolo, cómo pasa a la *ganancia*. Marx dice lo siguiente: el *plusvalor* está en el nivel oculto. Había un nivel uno y un nivel dos. En la fábrica se produce el *plusvalor*, pero ese *plusvalor* aparece en el mundo fenoménico visible (que él llama *mundo superficial*, y al otro *profundo*) como ganancia. Lo que pasa, es que la relación entre capital y *plusvalor*, y capital y *ganancia*, es completamente distinta; no hay que pensar que la *tasa de ganancia* es igual a la *tasa de plusvalor*. Porque la *tasa de plusvalor* (él llamaba *rate of exploitation*) era una *tasa de explotación*. De otra manera, es una *tasa ética*. Mientras que la *rate of profit*, la *tasa de ganancia*, es una *tasa económica*. ¿Cómo es que hace esto Marx?

2. El Plusvalor

En el fondo de los tres tomos de *El Capital* está siempre esta tesis. Marx dice: si se paga de salario 10 (no es una ecuación, sino simplemente un ejemplo), se saca 10 de *plusvalor*. Digamos, el obrero en 4 horas reprodujo su trabajo, de tal manera, que las 4 siguientes ya no es pagado y produce 10 de *plusvalor*, en cada uno. La *tasa de plusvalor* es 100%, por 10 que le paga, saca otros 10. Pero, como la *ganancia* se saca sobre el salario que se paga (además, pongamos la madera, los clavos y los otros medios de producción), ¿cuál es la *ganancia*? La *tasa de ganancia*, de toda la inversión que yo hice entre salario y medios de producción, es 10. Yo invertí 100 y saqué 10 de

ganancia. Pero, yo pagué 10 de salario, y saqué 10 de *plusvalor*. Osea, la *tasa de explotación* es 100%, mientras que la *tasa de ganancia* es 10%. La *ganancia*, que aparece al fin del proceso, es 10, pero el obrero recibió la mitad de lo que produjo. Lo que a Marx le interesa es este hecho, el hecho de que esta *tasa de explotación* es la *tasa* que a él le importa, porque es lo *no-pago* de la vida *objetivada* del obrero. Aquí está la ética (*tasa de explotación*) y aquí está la economía (*tasa de ganancia*). Y si yo digo, la *teoría del valor* no vale, desaparece de mi vista la *tasa de explotación* del obrero; y entonces desaparece toda posibilidad de entender si hubiera alguna injusticia, algo *no-pago*, una *objetividad* de la vida no recuperada. Esto es lo que le interesa a Marx. Pero, a su vez, esta teoría del *plusvalor*, le va a dar una enorme ductibilidad para explicar una cantidad de fenómenos que ninguna otra teoría puede explicar. Miren, por ejemplo, si esto es *capital constante* (lo que gasté en la madera, en el clavo y en el serrucho) y esto es el salario, 10, y el *plusvalor*, 10, entonces habrá muchas posibilidades; lo que simplemente, en principio, se llama ganancia, la ganancia no es más que el *plusvalor* realizado (cuidado, si lo realizo, porque podría, en un proceso de competencia, perder *plusvalor* pero tener ganancia, y ahí Marx tiene una capacidad que no tienen las otras economías), de los 10 que le saqué al obrero, yo podría perder 5 y, sin embargo, todavía, tendría 5 de *ganancia* (aunque hubiese dado a otro capital 5 de *plusvalor*), entonces, uno puede sacar *ganancia* aunque pierda *plusvalor*. Esto va a ser, en principio (así lejano y abstracto), el problema de la explotación del capitalismo periférico. El capitalismo periférico puede sacar ganancia pero, a su vez, transferir *plusvalor* y, para compensar el *plusvalor* que transfiere, *sobreexplota* a su obrero. Esta va a ser la teoría de Mauro Marini (aunque él no se da cuenta que en eso va a consistir, exactamente, la *Teoría de la Dependencia*).

Si yo vendiese el producto en menos de su *valor*, ya sería pérdida, si en vez de venderlo en los 100 que yo gasté, lo vendo en 90, pierdo 10, si lo vendo en 110, saco *ganancia*, si lo vendo en 105 saco *ganancia*, pero pierdo *plusvalor*, pero todavía podría venderlo en 115 (porque, de hecho, el que le sacó 5 a uno, es que se lo apropió, y eso sería *ganancia extraordinaria*), es lo que se saca en la

competencia, la *ganancia extraordinaria* es el *plusvalor* de otro capital extraído (Marx se las arregla, para, en todas sus categorías, seguir hablando de *trabajo vivo objetivado*). Lo que se le saca al obrero de 10, puede a su vez ser explotado (de un capitalista por otro). Entonces, hay explotación de un capital sobre otro, pero (Marx va a decir) no es lo mismo la relación *capital-trabajo* que la relación *capital-capital*. Me acuerdo de mis discusiones con Agustín Cuevas, porque aquí se cifra todo el problema de la dependencia. Algunos marxistas dijeron que la *Teoría de la Dependencia* es burguesa, porque lo que habla es que los países capitalistas (periféricos) sufren de los países capitalistas (más imperialistas), y se quieren liberar de ello para desarrollar su capital, y esto no lo dijo Marx, nunca, porque Marx habló de la relación *capital-trabajo*. Marx habló explícitamente de la relación *capital-capital* y dice, un país, una nación, puede extraer *trabajo* o *plusvalor* de otra nación.

La relación entre los capitales no es la relación de *capital-trabajo*. ¿Cómo se llama la relación entre los capitales?: Competencia. Sobre esto Marx tiene una *muy* clara doctrina, que nos puede iluminar para repensar el problema del mercado, desde un punto de vista marxista. Esto no lo hizo el marxismo tradicional (voy a explicar, después, el plan completo en la obra de Marx, y cuándo él había pensado hacer un tratado completo, tan grande como el de *El Capital*, sobre la *competencia*, pero no pudo). Porque se creyó que esto estaba fuera de la visión marxista, y se creyó que los tres tomos de *El Capital* era todo lo que Marx quería escribir. Y es tan evidente esto, que si ustedes toman el *Tratado de Economía Política* (de la ex Unión Soviética), su economía política era: los tres tomos de *El Capital*, el *Tratado del Imperialismo* de Lenin y, después, empezaba la economía política soviética. A la cual, les dije ayer, sería bueno aplicar la crítica de Marx (hacer una crítica marxista de la economía política soviética) y funcionaría muy bien; podríamos desarmar la economía política soviética, de la misma manera que Marx desarmó a Adam Smith, Ricardo o Malthus.

Tenemos entonces, aquí, unos conceptos mínimos que voy a usar después. El *plusvalor* aparece como *ganancia*, pero no siempre, porque puedo no vender el producto y, si no lo vendo, pierdo todo

(la inversión primera, costos y después, *plusvalor*). En la competencia, vamos a ver enseguida, puedo también perder *plusvalor* (gracias a eso puedo seguir explicando los problemas, siempre, a partir del *trabajo vivo*).

3. Los Modos de Apropiación

Ustedes saben que es muy tradicional, en el pensamiento marxista, hablar del *modo de producción* y de una cierta *historia*. Esta *historia*, de la que siempre se habla, nunca la he encontrado en Marx. La única que encontré no es, una historia de los *modos de producción*, sino de los *modos de apropiación*. En los *Grundrisse* (la única vez en la vida) habla de la evolución de los *modos*, pero no de *producción*, sino de *apropiación* (que en el fondo es lo mismo, pero visto de otra manera). Lo desconcertante, ante la lectura, es que uno recibe una visión de la historia, completamente de otra manera. Él no habla del esclavismo, ni del feudalismo, para nada, por lo menos en los *Grundrisse*. Como no tiene otra descripción completa, esta secuencia (que nosotros conocemos como *modo de producción* primitivo, asiático, y después esclavista, feudal, capitalista, socialista) no la dijo nunca Marx. Esto lo dijo (de alguna manera) Engels y los *manuales*. Vean ustedes, en el tomo I⁹³, donde Marx va a trabajar el tema histórico. En esta historia, trata el tema (completamente) de una manera distinta a la que nos había habituado la tradición. Entonces, aún en este punto, merecería Marx una cierta relectura (este tema sería como para una conferencia completa), de tal manera que voy a sugerir algunos puntos. Marx habla sí, de un *modo de apropiación comunitario*. Si hiciera un modelo, para entender los *modos de apropiación*, para Marx siempre (a excepción del *modo de apropiación comunitario*) hay un cierto factor dominador, y hay luego sujetos de trabajo, ciertos *medios de producción*, con lo cual trabajan la naturaleza (que dije ayer *materia de trabajo*, a Marx le interesa no la naturaleza, sino la naturaleza como *materia de trabajo*), esta naturaleza tiene una cierta relación con el grupo dominador (que puede ser propiedad privada, sólo en el capitalismo, o de apropiación feudal), en distintas

⁹³ *El Capital*, Siglo XXI, p. 433 en adelante.

maneras de dominación.

Jürgen Habermas critica a Marx porque, según él, tiene un paradigma productivista, porque Marx habla sólo del trabajo. Es falso. Marx habla de las relaciones humanas. ¿Por qué? Porque según sea el tipo de relación humana, va a ser el tipo de trabajo (desde un punto de vista social). Un trabajador puede, con la misma madera, hacer una mesa (en el imperio romano, en el capitalismo, o en Cuba), la misma mesa (técnicamente hablando), pero según sea la relación social que determina ese trabajo, lo va a hacer, dentro de una sociedad primitiva o dentro de un modo de apropiación precapitalista o, por último, capitalista. Por ejemplo, el señor feudal, ¿cómo domina al trabajador? Posee la tierra (pero no como propiedad privada, porque no la puede vender) y posee al trabajador (porque es un campesino de la gleba, de la espada); de tal manera, que tiene una dominación feudal (que él ha heredado como feudo), pero no lo posee realmente, porque él es el señor feudal de ese feudo. Si se va pierde todo poder.

En cambio, si soy propietario capitalista, si tengo la propiedad privada de esa madera, la dominación (al trabajador) se ejerce a través de la compra de su corporalidad (por un salario). Este tipo de dominación ya no es de los otros tipos anteriores, sino uno muy particular, el capitalismo. Ese trabajador produce un producto que (no es de él, como en el siervo de la espada) le pertenece completamente al propietario del capital, y ese excedente ya no es un diezmo que paga, sino un invisible *plusvalor*. Entonces, lo que él hace, es explicar cada uno de los tipos de relaciones humanas, como *modos de apropiación*. No es lo mismo el modo cómo la comunidad posee la naturaleza en la comunidad primitiva, al modo cómo la posee en el *modo de apropiación asiático* (y que él nombra de esta manera: asiático, mexicano, inca). El segundo tipo de *modo de apropiación* antiguo le llama (en los *Grundrisse*) greco-romano, el tercero es el germánico, pero el germánico no como feudal sino como los germanos que viven en las tribus en las selvas, el cuarto es el pre-burgués, que comienza a disolverse hasta constituirse, propiamente, como *modo* capitalista; es la apropiación a partir de una cierta acumulación (dinero) que se ha ido produciendo en las ciudades feudales de Europa.

Es por la disolución de los otros modos que hay, por una parte, acumulación de dinero y, por otra parte, trabajadores libres. Ya hemos visto que los trabajadores *libres*, dejan su comunidad. Son *pobres* que no pueden reproducir su vida y tienen que vender su propia corporalidad; estas son las condiciones justas para la aparición del *modo de apropiación* capitalista. Quiero indicar que Marx no está hablando de *modos de producción*, no lo usa, porque esto no es un *modo de producción*. Althusser pensaba que el *modo de producción* tenía tres instancias: política, económica e ideológica, y el *todo* era el *modo de producción*. Esto no tiene nada que ver con Marx. Para Marx, el *modo de producción*, es el modo *técnico* de producir un producto, en el que formalmente se produce *plusvalor*. Ese es el *modo de producción* capitalista. No tiene nada que ver con el *modo de apropiación*, del cual, Marx nunca abusó como categoría fundamental. Nunca. Además, más que de ideología, Marx habla de consumo (como ustedes vieron); ¿dónde pongo el consumo y dónde pongo la técnica?, la técnica no es economía. Esto es para decir lo siguiente: hay que repensar (por lo menos), desde los textos de Marx, la historia de estos modelos históricos. Y da la casualidad que Marx habla, no de *modos de producción*, sino *modos de apropiación*.

4. La Circulación

Ahora, ¿cómo plantea Marx el problema de la circulación (la circulación del capital)? Ya lo esboqué un poco, pero quiero volver. Él concibe el capital como un proceso. Un proceso de *plusvalor* que se acumula (de *valor*). Se origina en las ciudades, para él, de la Edad Media. En este punto me gustaría después ver cómo entra la Modernidad en este punto, y cómo el origen de un capitalismo periférico europeo no pudo ser lo que fue sin la instalación de un sistema mundial. Creo que estos son temas que Marx vislumbró pero no planteó, y no lo planteó por ciertas circunstancias que quiero después explicar. El capital, entonces, es un proceso como movilización, un proceso de *valorización*, que pasa del *plusvalor* a la ganancia; que tiene una historia y circula.

Marx empieza a comprender las dificultades que significa las complejidades de este movimiento. Entonces él va a recurrir a una espiral. El origen y, por lo menos, tres vueltas del capital. El tema originario lógico es el dinero (el dinero que todavía no es capital), el tema de la *acumulación originaria*. Ahora, el tema de la *acumulación originaria* en *El Capital* definitivo, en la cuarta redacción, no fue un tema histórico. ¿Por qué Marx dice que *El Capital* no es un libro histórico, sino un libro donde se describen las categorías lógicamente? Esto es una corrección completa de la *Miseria de la Filosofía*, donde Marx le dice a Proudhon: "Proudhon cree que las categorías son abstractas y una se deduce de la otra como un juego lógico. No, las categorías son históricas". En los *Grundrisse* se corrige a sí mismo, pero no da la razón a Proudhon. Las categorías son históricas en cuanto son sistemas históricos, pero la descripción que va a hacer del capital son lógicas. Puede haber un sistema primitivo, germánico u otro, pero, en cuanto sistema, como el capitalista, son históricos; ahora, la descripción que vamos a hacer de las categorías es lógico. De tal manera, *El Capital* no es un libro histórico, es un libro lógico; donde se van a describir las categorías no históricamente, sino según su exigencia. De lo abstracto a lo concreto, dice Marx, es decir, de lo simple a lo complejo, es decir, de lo superficial a lo profundo. Ya vamos a ir viendo. La *acumulación originaria* (que es histórica) no tiene una finalidad histórica; se pregunta cómo aparece lógicamente el primer dinero, no un dinero histórico, sino el dinero que no es todavía capital. Este *dinero primero* deviene capital sólo en el caso de la compra del trabajo (no sólo de la madera sino del trabajo), y él va a llamar, a esta primera vuelta, *capital originario*, porque tiene como punto de partida no al capital sino al dinero (el dinero acumulado no de manera capitalista sino de manera precapitalista). Solamente cuando este dinero se transforme en trabajo y compre un medio de producción, llegue a un producto y una mercancía y se venda como dinero, entonces recién ese dinero (que ahora es 2) es el primer dinero como capital. No se imaginan cómo él, lentamente, intenta descubrir la diferencia entre un puro dinero como dinero, y un dinero que ya es *acumulación*. Entonces se pregunta, ¿qué significa *acumulación*? ¿Qué diferencia hay con lo originario?

Van a ver ustedes la importancia de Hegel. Él usa tres términos

distintos: *ser*, *existencia* y *realidad*. El *ser* del valor primero es el dinero que, en el *plusvalor*, *existe* recién (el *plusvalor* se va a *realizar* sólo en la ganancia). Él habla de la *realización* del capital (en el tercer tomo); no está hablando del *ser* ni de la *existencia*, sino de un tercer momento (justamente la *Lógica* de Hegel). Hegel habla de la *doctrina del ser*, la *doctrina de la esencia*, habiendo *existencia* y *realidad*, tres términos que son completamente distintos. El *plusvalor* puede *existir* en el producto, pero si este producto no se vende, entonces se aniquila, se *desvaloriza*, no se acumula y, si no se acumula, no se *realiza*; *existía*, pero no fue *real*. Entonces, el concepto de *realidad*, también, en este caso, es comprensible sólo desde Hegel.

El segundo momento es el capital con *plusvalor*, que tiene un muy mínimo porcentaje de *plusvalor*. En muchas rotaciones, ese capital, va a devenir *puramente plusvalor*, porque el dinero inicial es insignificante ya (de lo que va a significar su crecimiento) y, entonces, va a poder decir que todo el *valor* del capital es trabajo humano impago, es decir, permítanme, *robado*. Esta palabra habla de una ética. El *trabajo vivo* (que es el ser humano) se *objetiva* en el *valor*, pero el *plusvalor* es lo *no-pago*, es decir, lo que no retornó como reproducción de la vida. Esta es la esencia del capital que se acumula: es *vida humana objetivada*. La circulación del capital, para Marx, es circulación de sangre. Una metáfora no helenística, ni romana, sino judía (para los judíos, como ya dije, la vida está en la sangre). Todo el proceso del capital es *vida humana objetivada*.

Su *doctrina de la renta* (que puede parecer un problema simplemente erudito dentro de los economistas) es el más interesante. Muestra cómo Marx soluciona la renta, a partir del trabajo humano. Adam Smith, sobre todo Ricardo, dice lo siguiente: La tierra que es mejor paga más renta, la renta que es peor paga menos renta. ¿Por qué? Porque la tierra que es más fecunda crea más *valor*, y la tierra que es más mala produce menos *valor*. Marx se pregunta, ¿si la tierra crea *valor de cambio* o produce *valor de cambio*, toda la economía es irracional? Porque ya no es el ser humano el que produce el *valor de cambio*, sino la tierra. Entonces se ha vuelto todo irracional. Lo interesante, ahora, no es la solución que da, sino el modo cómo se las arregla para demostrar que el pago de la renta no depende de la

producción de *valor* de la tierra, sino siempre del trabajo. Cualquiera de nosotros diría, tiene razón Ricardo, la mejor tierra produce más *valor*. Pero, entonces, ya no es el ser humano la *fuerza* del *valor*.

¿Qué es lo que dice Marx? La mejor tierra necesita menos trabajo para producir el mismo producto, y la peor tierra necesita más trabajo para producirlo. En unidad de productos, la mejor tierra da más productos con menos tiempo de trabajo, en esa diferencia es que yo puedo pagar más renta. El tema es igual. Pero Ricardo dice que la *ley del valor* no se cumple en la renta. ¿Por qué? Porque la *ley del valor* consiste en que el trabajo es la *fuerza del valor* (también para Ricardo), pero él dice que en este caso no se cumple. ¿Qué dice Marx? Se tiene que cumplir. Y da vueltas en el asunto, y es interesante ver los *Manuscritos del 61-63*. Sigue el razonamiento de Robertus y se pierde constantemente, empieza de nuevo y se vuelve a perder. Es bonito ver cómo él está buscando los argumentos. Hago una representación (lo que me interesa, otra vez, no es la solución, sino el por qué de la solución): Ricardo piensa que la mejor tierra es la que produce más *valor* (eso es irracional), hay que buscar la manera de cómo el *trabajo vivo objetivado* es la *fuerza* de pago de mayor renta en la mejor tierra; el *valor* del producto lo dividimos en tres partes, hay un *plusvalor*, hay un salario o *tiempo necesario* y hay un capital constante (aunque esto no va a entrar); él dice: todos los capitales tienen una ganancia y esa ganancia es *media*, pero la *ganancia media* sale, por supuesto, del *plusvalor*, en el campo se explota más al campesino y el campesino produce más *plusvalor* que la *ganancia media*, de tal manera que el campesino produce más *plusvalor* del que se puede pagar una renta por sobre la *ganancia media* (esto sería la *renta absoluta*). Marx se las arregla para no romper la *ley del valor*, que consiste en que todo *valor* es *objetivación humana* y explica así este fenómeno. Esto me interesa para la *Teoría de la Dependencia* porque, hasta hoy (y no ha sido refutada), es *transferencia de valor* a los países centrales (y en la manera más *pura* y más tremenda de *transferencia de valor*). En el pago de intereses de la "pretendida" deuda, nunca se ha pagado capital tan *puro* (porque es *transferencia de valor*, no sólo de dinero), sin intercambio. Tendríamos que pensar qué es el interés, para entender qué es un pago de interés. Para Marx, el pago del interés, se hace con vida humana. Porque no podemos

pagar produciendo dólares. Tenemos que pagar con productos vendidos, y estos productos vendidos son *objetivación de vida humana*. De tal manera, el pago de la deuda es disminución de vida, y esto es lo que acontece en todos nuestros países.

La economía política actual dice que la *Teoría de la Dependencia* ha sido refutada. Pienso, con Franz Hinkelamert, que *no* ha sido refutada. Algunos economistas y sociólogos marxistas, hace algunos años⁹⁴, la dieron por terminada; si uno lee los argumentos, no sólo son débiles, sino que no son marxistas, eso es lo más grave. Esta teoría ha sido ampliada por la teoría del *Sistema-Mundo*. Entonces, es necesario darse cuenta, que en la *transferencia de valor*, o la renta o, vamos a ver después, la competencia, son mecanismos que Marx puede explicar, pero otras economías políticas no. Bueno, termino indicando nada más lo siguiente: Todas las categorías que Marx va creando, siempre tienen que (de manera directa o indirecta) referirse al *trabajo vivo* como su *fuentes de objetivación*. De este modo, logra ser una economía desde una antropología.

SEXTA CONFERENCIA:

¿QUÉ ES CIENCIA PARA MARX?

⁹⁴ En 1975, en Quito.

1. Hegel

Yo pensaba ahora tratar dos temas. Repasar las categorías de Marx, comparándolas con las de Hegel y luego, respondiendo una pregunta de fondo, ¿qué es ciencia para Marx? ¿Cómo él concibe la ciencia? Es muy extraña la semejanza del modo cómo Marx va planteando los temas, al modo cómo Hegel escribió su *Lógica*. Intentaré mostrar después cómo todo lo que Marx hace no es hegeliano, aunque siga toda su lógica (aunque parezca una contradicción, no es tanto). Para Hegel, el proceso del capital hubiera sido sin *plusvalor*, es decir, nada surge desde fuera del capital (de hecho Lewis, comenta todo un tratado de *El Capital* sin *plusvalor*, es decir, sin ninguna novedad que venga desde fuera del capital). Mientras que, justamente, el hecho de que surja el *plusvalor*, va a hacer que Marx tenga que invertir a Hegel. Quiero indicar algunas cosas. Hegel escribió la *Lógica*, en 1812 y 13, cuando era un profesor de secundaria, lo que le permitió ingresar a la Universidad, en Heidelberg. Él describe las cosas de una manera (lo voy a hacer rápido) comparable a *El Capital*. Divide la *Lógica* en tres partes (el que me interesa es el viejo Marx, que lee Hegel y escribe los *Grundrisse* y lo relee en sus sucesivas redacciones): el primer tratado es el tratado del *ser*, y el segundo (el que realmente importa) es el de la *esencia*. Si no se entiende la manera cómo Hegel plantea las cosas, no se puede entender cómo Marx piensa.

Para Hegel el *ser* era lo *indeterminado*. Cuando Marx habla del trabajo, habla (también) como el trabajo *indeterminado*. Y el trabajo se *determina*, ¿de qué manera? Primeramente, por su *cualidad*. La primera *determinación* del *ser*, para Hegel, es la *cualidad*, y la segunda *determinación* es la *cantidad*; el *ser* se manifiesta como *ente*, el cual es *determinado* como *cualidad* y como *cantidad*. En Marx, el *ente* es la *mercancía*, y usa la categoría *dasein*. Lo que aparece en el mercado es una *mercancía*, es lo que aparece, el *ente*, y su primera *determinación* es la *cualidad*, es decir, el *valor de uso*, y su segunda *determinación* es el *valor de cambio*, que es la *cantidad*. La tercera categoría determinante, en Hegel, es la *medida*. Cuando el *valor de cambio* de una (mercancía) mide el *valor de uso* de otra, eso es el

dinero; el dinero es *medida*.

Esto no desvaloriza para nada el pensamiento de Marx. Significa, que lo que pensaba Althusser, que Hegel no había tenido importancia, es falso. Tenía una importancia capital en el pensamiento de Marx. Lo interesante es cómo él lo maneja, y cómo lo va a invertir. Luego hay un pasaje del *ser* a la *esencia*. Este es justamente el pasaje del dinero al capital (capítulo cuarto de la quinta redacción, o la sección segunda, que era capítulo segundo de la primera edición). ¿Cómo pasa el dinero al capital? ¿Significa una gran cantidad de dinero que, llegado a un punto, se transforma en capital? Marx dice no. Infinita cantidad de dinero no hace ni una pizca de capital. El capital no tiene nada que ver con el dinero (como dinero). Esto es lo que expresé ayer cuando hablé de la confrontación del dinero con el trabajo. Porque, justamente, el dinero se enfrenta con el trabajo, y lo que hace al dinero ser capital es la negación del dinero como dinero, y la aparición del dinero como trabajo trabajando en un proceso que produce *plusvalor*. Y entre el dinero como trabajo *objetivado*, y el trabajo que está trabajando para producir *plusvalor*, hay una distancia infinita. Porque uno es dinero *objetivado*, cosa, y el otro es un ser subjetivo, que está trabajando y creando *valor*. De tal manera que, el pasaje del dinero al capital, es nada menos que el pasaje del dinero al trabajador que trabaja como capital. Este pasaje, del dinero al capital, es el pasaje del *ser* a la *esencia* (en Hegel). Hay que hacer la *Lógica* de Hegel para trabajar Marx. El que no hace la *Lógica*, no puede entender Marx.

Ayer un compañero me decía: esto es un lenguaje muy complicado, ¿cómo hacemos para llegar a las bases, al pueblo? Engels le decía siempre eso a Marx, que el libro sea comprensible para la gente, para los militantes. Desde 1857 hasta 1867⁹⁵, Engels no contribuye en nada, sólo en esto: Marx le pregunta, ¿cómo haces tú para contabilizar las máquinas de tu fábrica? (Engels tenía una fábrica en Manchester); gracias a la descripción que le hace Engels, de cómo calculaba el uso de la máquina (al punto que, cuando estuviese inútil, podía irse a comprar otra), Marx pudo mejor entender el problema

⁹⁵ Cuando le manda a Engels el primer tomo.

del *capital fijo*. Es el único punto (teórico) en que Engels avanzó (un poquito) a Marx. No quiero decir que Engels no vale. Vale como amigo, porque le ayudó en muchas cosas. Pero en *El Capital*, Engels no entró. Marx, Engels, Lenin, son tres grandes genios pero, cuidado, muy distintos.

Entonces, el dinero se transforma en capital por un salto infinito. Porque el dinero es cosa, y el trabajo, capital. Ahora, Hegel habla de la *identidad* y de la *diferencia*; pero la *identidad*, justamente, es el *mundo*, dice Hegel. Y el *mundo* tiene un *fundamento*, y el *fundamento* del *mundo* es el mismo *ser* (puesto sobre sí, es decir, el *ser*); y la *diferencia* son todos los *entes fundados*. Entonces, el *mundo* es la *totalidad* de los fenómenos y los fenómenos son los *entes* que se manifiestan en el *mundo* (estoy simplificándolo hasta la banalidad). Este es un poco el esquema que tiene Marx. Cuando habla de *fundamento* está hablando del *ser* de un *sistema* y ese *fundamento* como *ser*, en el caso del capital, es el *valor*. Todo lo que sea capital va a tener referencia al *valor*. Desde el *fundamento* del *valor*, lo que aparece en el mundo son los *entes*, y los *entes* que aparecen son fenómenos existentes. La primera parte de la teoría de la *esencia* habla sobre el *fundamento*. Para Marx, esa primera parte fundamental, va a ser el *capital productivo*, porque el *capital productivo* es el que da el *fundamento* a los siguientes. Eso es el primer tomo de *El Capital*, el *fundamento* como *capital productivo*.

Pero hace un salto muy extraño. Después de tratar el *plusvalor*, el salario y la *acumulación originaria*, pasa a la *acumulación* (para entender cómo funciona el capital); pero no se puede pasar a la *acumulación* si no se ha pasado por el *mercado*, por el precio y la venta, para acumular. Pero él salta sobre eso. ¿Para qué? Para hacer entender el proceso esencial de la producción que termina por acumularse. Mientras que, el segundo tomo (la circulación del capital), es el que (de alguna manera) va a hablar de la segunda parte de la teoría de la *esencia*, sobre la *realidad*. Por eso hay una segunda parte sobre la *circulación* del capital, y la tercera, la *realización* del capital.

Tengo un trabajito mostrando cómo funciona la lógica y

cómo Marx ha ido pensando el proceso del capital⁹⁶. Creo que este sería un buen momento para hablar del plan. Marx, desde muy joven, desde la *Miseria de la Filosofía*, empezó a pensar su obra, la pensaba en muchas partes. Hasta su muerte (Rosdolsky dice que no, pero uno puede probarlo) Marx siguió pensando que su obra iba a tener seis partes. La primera parte iba a ser sobre el capital, y era esto, pero la segunda iba a ser sobre el salario, la tercera parte iba a ser sobre la renta o sobre el capital propietario de la tierra (el cuarto punto, iba a ser recién editado), la quinta iba a ser la relación entre los Estados, y la sexta parte iba a ser el mercado mundial. Él dice, sólo aquí estaríamos en lo *concreto*, para empezar. Entonces, el tema *centro-periferia* estaría en esa sexta parte.

La primera parte de *El Capital*, a su vez, tenía cuatro, porque era: el capital propiamente dicho, el capital crediticio, accionario y otros; la primera parte tenía el capital productivo, el capital circulante y la realización del capital. Marx publicó la primera parte. La primera parte de tres, de cuatro, y de seis. Es decir, él publicó el mínimo comienzo de su proceso. Hay que tomar con lupa lo poquito que hizo, para entender lo que hizo (entender realmente su proyecto), y continuar y desplegar después sus categorías. Él pensaba tratar, después, el tratado de la competencia. Nunca lo pudo escribir. Entonces la obra quedó totalmente inconclusa, tan inconclusa, que terminó la producción del capital y el segundo tomo sobre la circulación (tenemos los manuscritos), que todavía no se han publicado, y el tercer tomo sobre la realización (tenemos ocho manuscritos), que tampoco se han publicado. No se puede decir, entonces, como mi amigo Agustín Cueva (que ha fallecido hace poco): Marx ya ha pensado la teoría, es necesario aplicarla. No. Marx comenzó a plantear el tema, es necesario desarrollarlo. Pero hay que tener una gran creatividad y una gran apertura para poder desarrollar este proceso.

⁹⁶ Se trata de *Semejanzas de Estructura de la "Lógica" de Hegel y "El Capital" de Marx*, ponencia presentada en el simposio de filosofía de la UAM-Iztapalapa, sobre "Kant, Hegel y las Ciencias Sociales", entre el 6 al 8 de marzo de 1985. Ver también *Las Cuatro redacciones de "El Capital" (1857-1880), hacia una interpretación del pensamiento dialéctico de Marx*, UAM-I, UNAM, México, 1990. Recopilados en *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, ed. Nueva América, Bogotá, 1994.

2. ¿Qué es Ciencia para Marx?

Ahora, vuelvo a hacerme la pregunta: ¿qué es para Marx la ciencia? Marx dice: "En una obra como la mía, la composición, sus mutuas conexiones, es un triunfo de la ciencia, pero como se concibe en Alemania"⁹⁷. Él dice, concretamente, *the deutsche wissenschaft*, la ciencia alemana. Al decir eso, está queriendo indicar la manera cómo Fichte, Hegel, y los sucesores, pensaron qué es ciencia. Mucha gente y con razón, diría: Marx tiene un pensamiento científico; pero ¿cuál es el concepto de ciencia que tenemos?, es positivista, popperiano u otro distinto. "La economía, como ciencia, en el sentido alemán, está todavía por hacerse, lo único que tengo que probar teóricamente es la posibilidad de la renta absoluta, sin negar la ley del valor"⁹⁸. Este texto está en eso que yo he hablado. Miren qué bonita expresión: "lo que yo debo *probar teóricamente* es la posibilidad de la renta *sin negar la ley del valor*". Marx concebía, la ciencia, de una manera distinta de cómo lo vemos hoy y, sin embargo, sigo pensando que es válido.

La ciencia, para Marx, era crítica, y esto es un tanto extraño. Muy pocos son los teóricos que hacen crítica. Y la crítica, ¿desde dónde se hace? ¿Cómo se hace? Su libro se llama *Crítica de la Economía Política*, no se llama *Una Economía Política*. Es decir, no es un libro, o una obra, para hacer funcionar el capital. Es un libro crítico del capital, ahí está su actualidad, porque nos permite comprender cómo funciona en sus contradicciones (que las sufrimos hoy, en el tercer mundo, más fuerte que nunca). Miren cómo lo dice en un texto: "Que el trabajo vivo se enfrente al trabajo *pretérito*, la actividad al producto, el hombre a la cosa, el trabajo a sus propias condiciones objetivadas como sujetos ajenos, independientes y autónomos como personificaciones. El trabajo mismo, que se lo apropia en lugar de ser apropiado por él, el capital como premisa de la producción es la contradicción en la que el trabajo se encuentra como trabajo ante sí mismo ajeno y en el que él mismo se presenta como propiedad ajena al trabajo"⁹⁹. Miren las categorías que usa Marx: él opone *trabajo*

⁹⁷ Carta del 9 del agosto de 1862.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Texto que corresponde a los *Manuscritos del 61-63*, p. 1473, no traducido al castellano.

vivo a *trabajo pretérito*, que no es más que el *trabajo objetivado*, y el *trabajo objetivado* es *valor*, y el *valor* es todo el capital, menos el propio trabajador trabajando. La actividad (que es el trabajo) al producto, el hombre a la cosa. ¿Ven cómo es una antropología? El punto de partida de su crítica es la *subjetividad* de la *corporalidad* del trabajador, que al trabajar *objetiva* su vida; y se le opone al propio trabajo como algo ajeno. Desde el *trabajo vivo* se va a criticar al *trabajo pretérito*, desde la actividad se va a criticar a su producto (como valor), desde el hombre se va a criticar a la cosa.

El trabajo va a criticar a sus propias condiciones *objetivadas* como trabajo ajeno. Por lo tanto, se va a criticar al capital como premisa de la producción. ¿Qué significa? “El trabajador no puede trabajar sin capital, el capital es condición de posibilidad para la creatividad humana”. Pues bien, él va a criticar esa auto referencialidad (de un sistema que le pone una condición absoluta al trabajo): que no puedo trabajar si no me compran. Esa va a ser su crítica. Voy a demostrar que es una crítica ética, pero no en un sentido vulgar, ni en un sentido moral o moralizante, sino en un sentido crítico, como Marx pensaba. El capital, como premisa de la producción, es la contradicción en la que el *trabajo vivo* se encuentra (como trabajo) ante el trabajo ajeno. Miren qué interesante; es decir, el *trabajo vivo* se encuentra a sí mismo como trabajo ajeno (que es el capital), el mismo *trabajo vivo* se presenta como propiedad ajena al trabajo, porque es propiedad de otro. La crítica va a consistir, en mostrar cómo todas las categorías tienen siempre como surgente al *trabajo vivo*, y querer saltar esa relación, es caer en el fetichismo. Es pensar que esta mesa vale ella misma, y cuando la compro, pago tanto dinero por el *valor* de la mesa. Marx dice, eso es fetichismo. ¿Por qué? Porque, en realidad, el *valor* de la mesa es *tiempo de trabajo objetivado*. Lo que yo pago es tiempo humano, lo que pago es una cierta persona que se ha *objetivado* en eso; y pensar que la mesa misma es la que posee el *valor* es ya fetichizar a la cosa, pensando que es *el sujeto del valor*.

La crítica es un poco así: El *trabajo vivo* está en la *exterioridad* del capital, en cuanto no subsumido; ya dado el capital, el pobre se vende y es subsumido, el *trabajo vivo* subsumido es el trabajo asalariado, pero el no subsumido está siempre en la *exterioridad* de

la *totalidad* del capital (la totalidad del movimiento, las categorías del capital como *totalidad*, eso sería Hegel, el movimiento del *ser* como *esencia* y después concepto *autoconsciente*). Para Marx, esta *totalidad*, tiene una referencia externa a ella: el *trabajo vivo*. En primer lugar, el *trabajo vivo*, al origen, es subsumido cuando se lo compra, ese trabajo (como proceso de trabajo) produce *valor*, es el *trabajo vivo* el que se *objetiva* como *valor*. La crítica consiste, en no permitir que sea el capital el que produce el *valor*, es el *trabajo vivo* el que produce el *valor* y, si después hay *plusvalor*, es el *trabajo vivo* el que produce el *plusvalor*. Aunque las categorías sean más complejas, y se vayan alejando del *trabajo vivo*, Marx las va a estar siempre refiriendo al *trabajo vivo*.

Estaría tentado a dar un ejemplo, para entender por qué, cuando Marx llega al interés, dice *Moloch*; porque en el interés, ya nada pareciera tener que ver con el *trabajo vivo*, porque el interés es de un dinero que ha sido prestado como crédito, y pareciera, que el dinero sale del dinero. Pero él dice *no*. Ese interés sale del *plusvalor*, que es *trabajo objetivado*. Todos los momentos del capital, hasta los momentos de mayor complejidad, los va a seguir sacando del *trabajo vivo*. Esa es la crítica, la *kritik*. No tengo tiempo para mostrar qué es crítica para Fichte, Hegel, o para Schelling¹⁰⁰, y cómo cambia el concepto en Marx. Pero, de todas maneras, crítica significa la crítica de la *totalidad* del capital *desde* su *exterioridad*.

Ciencia es crítica primero, es decir: una ciencia no simplemente va a describir cosas, sino que las va a referir a un elemento *no auto referente*, sino *fuera* de sí. La *realidad* del capital está en la *realidad* del *trabajo vivo*. La *substancia* del *valor* es el trabajo. ¿Cómo se comprende esto (si para Aristóteles la *substancia* es una mesa o una persona)? En la tercera parte de la *Lógica* de Hegel, se dice que el fenómeno deviene cosa y la cosa produce efectos, *la cosa que produce efectos es la substancia*; por lo tanto, el trabajo es la *substancia* del *valor* (Hegel modificado por Marx), la persona en su *corporalidad* es la que produce *valor*. El trabajo es la *substancia* del *valor*, entonces, como el trabajo es la *substancia* del *valor*, todos los momentos del

¹⁰⁰ Ver *Método para una Filosofía de la Liberación*.

capital van a ser comprendidos desde él.

Como decía: “Es el interés lo que aparece así en cuanto tal, en cuanto la simple propiedad sobre el capital como la creación del valor que emana del capital”. Si yo presto dinero, me tienen que pagar interés. Pareciera que es el capital el que produce el *valor*, pero en esta forma, se esfuma toda mediación, y se totaliza y culmina la forma *fetichista* del capital, con la representación del capital *fetichista*. ¿Qué significa? Si yo logro mostrar cómo el interés es *trabajo objetivado*, ya no tengo una visión *fetichista*, ya no veo que el capital produce interés; distribuye, como interés, una parte del *plusvalor* logrado en el proceso productivo, y nada más. Si yo hago tres círculos, y pensara que uno es el capital industrial, otro el capital comercial y este último el capital que rinde interés (pongámosle financiero), miren cómo, de pronto, el interés va a estar tan lejos del *trabajo vivo*, que ya no parece tener alguna relación. Marx se arregla en mostrar que el interés es, sin embargo, *trabajo vivo objetivado*, es decir, *plusvalor*.

Si yo tengo 10 de dinero (pago 5 al trabajo y 5 al *medio de producción*) y tengo, pongamos, 3 de *plusvalor*, el producto entonces va a tener 13; el producto lo vendo como mercancía a un comerciante, él me lo compra, digamos, a 11 (el capitalista industrial va a sacar, por lo menos, una ganancia de 1, porque puso 10 y sacó 11). El capitalista comercial va a pedir dinero al Banco, 11, para comprar la mercancía; él va a venderlo en su valor, 13, porque es su valor, entonces va a poder guardar 1 (como ganancia comercial), y con el otro 1 (porque vendió a 13 y pidió 11) paga el interés (ganancia financiera). Está el interés, la ganancia comercial y la ganancia industrial. ¿De dónde sale el interés?: De los 3 que le robó al obrero; de esos 3, pago 1 a la industria, 1 para el comerciante y 1 para el Banco. Esta es la simplificación absoluta de cómo Marx está pensando. La crítica a la economía política significa que, cuando pareciera que ya no hay más relación entre el interés y el trabajador, y se cree que del dinero sale dinero, eso es *fetichista*. Marx dice *Moloch*, el *fetichista*. *Fetichista* es pensar que el interés sale del capital; en la superficie *parece* que hay ganancia del capital pero, en realidad, esa ganancia (viendo todas las mediaciones), al fin, es trabajo no pagado y, por lo tanto, si no está pagado, el que objetivó su vida en ese trabajo no

recuperó su vida, es decir, murió un poco, y si objetivó el doble de lo que recibió, murió la mitad.

Lo que objetivan nuestros obreros, a veces es el 2000%. En 15 o 20 minutos ya reproducen su salario, y todo lo demás lo hacen para el capital que, a su vez, siendo capital periférico (boliviano), tiene que pagar intereses al capital central. Entonces, todo ese trabajo se va para otras partes, y no tenemos categorías teóricas para poder medir eso; no sabemos cómo se está explotando a la gente. La economía neoliberal, como no tiene ninguna de estas categorías, habla simplemente de precios, según los precios aparece el *valor*, no aparece el *plusvalor*, no aparece la vida no pagada. Es una economía *formal*, donde la muerte del pueblo no es factor económico. A eso le llamo economía *formal*. En cambio, la economía *material* sería una economía que incluye, como factor económico, la vida. La vida, en la *Ética*¹⁰¹ que estoy desarrollando, es el *principio material fundamental* de toca ética. Es válido lo que hago si reproduce la vida, si mata no es válido, es malo. *La vida es el criterio material*.

3. La Cuestión Rusa

Me hubiese gustado mucho tratar el capítulo¹⁰², pero es demasiado largo. Muestro una historia que comienza cuando Marx publica el primer tomo de *El Capital*, el 67. Pienso que, para nosotros, si hubiera una ruptura en Marx, sería en el año 68 (Marx tiene 50 años), y no antes. Cuando se publica el primer tomo (que no se vende muy rápido, la primera edición dura 5 años en terminarse), va a distintos puntos de Europa; un ejemplar va a San Petersburgo (Leningrado después), a las manos de un grupo de populistas rusos (que, por la visión de Lenin, quedaron muy mal parados para toda la historia). En este largo capítulo muestro que los amigos de Marx, en Rusia, fueron sólo y únicamente los populistas. Fue muy duro con Plejanov y, sobre todo, con Vera Zasulitch, pero dio la razón a los populistas, y esto es muy importante.

¹⁰¹ Anuncia el libro que aparecería en 1998, *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, ed. Trotta, Madrid.

¹⁰² *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.

¿Qué es lo que acontece cuando cae en manos de los populistas? Danielson le propone, de inmediato, una traducción. Marx le escribe a Engels: “han leído nuestra obra, en Rusia” (es como si hubiese dicho: “mira, nos han leído los esquimales”). Marx era eurocéntrico hasta este momento, y era desarrollista, de la historia lineal a la europea. Pero los populistas rusos le dicen: lo que usted ha dicho, no vale para Rusia. Entonces Marx se preocupó, de tal forma, que en el 69 (hay un cuaderno entero¹⁰³) se pone a estudiar ruso, el 70 se pone a leer ruso (y lee muchísimo). ¿Qué pasa? Marx entiende, de pronto, que lo que él ha escrito, es sólo válido para Europa occidental y no para Europa oriental, que es Rusia. Vera Zaslitch le pregunta cómo pasar de la comunidad rusa (prácticamente feudal) al socialismo. Marx le cita su texto de una edición francesa (que no estaba ni en la segunda, ni en la primera alemana), donde dice: esto es válido para la Europa occidental, pero no para la Europa oriental. Es decir, Marx se está corrigiendo, y se va a dar cuenta, que hay un centro y hay una periferia, y plantea las cosas con más complejidad. Ahí se produce una ruptura, interesante para nosotros, pero dejo esto.

4. Hegel, ¿un “perro muerto”?

Ahora me voy a encaminar a una interpretación global, epistemológica, de todo el pensamiento de Marx. Voy a leer unos textos, para que se vayan dando cuenta la manera cómo habla: “Hace casi treinta años sometía a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en el tiempo en que todavía estaba de moda, pero precisamente cuando trabajaba la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, los mediocres, los presuntuosos, los epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron por tratar a Hegel como a un “perro muerto”. Me declaré entonces abiertamente discípulo de aquel pensador”¹⁰⁴. Cuando estaba de moda no decía nada, cuando era declarado un “perro muerto”, se declara su discípulo; está a contracorriente pero, en el fondo, crítico siempre. “La

¹⁰³ Cuaderno B105, desde 1863 hasta el cuaderno B142, 1868. En el B157 del 1870, existen textos en ruso escritos por Marx.

¹⁰⁴ *El Capital*, prólogo a la segunda edición, 1875.

mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en modo alguno es obstáculo para que haya sido él quien por primera vez expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de la misma, en él la dialéctica está puesta sobre la cabeza, es necesario darle vuelta para descubrir así el núcleo racional”¹⁰⁵. Esto es lo que quiero que conserven: el *núcleo racional que estaba oculto bajo la envoltura mística* (y agrego, en América Latina, donde estaba de moda Marx, pero ahora ya no, y se lo ha declarado un “perro muerto”, me declaro discípulo de aquel gran pensador, y por eso he hecho este curso, en estos días).

5. El Método

El tema que quiero indicar es: ¿cómo es que Marx pensaba?, ¿cómo es que operaba para escribir *El Capital*?, ¿cuál era, en realidad, su método? Imaginemos un esquema, va a ver un nivel 1, 2, 3 y, por último, un nivel 4, esto viene de lo más abstracto hacia lo más concreto, de abajo hacia arriba, es lo que Marx decía: hay que ascender de lo abstracto a lo concreto. El primer nivel le voy a llamar el *núcleo racional* (palabras de Marx), el segundo la *matriz generativa*, el tercero el *despliegue categorial* del marco teórico y, por último, las investigaciones concretas sobre un tema del sistema capitalista, estudios empíricos de algún tema (*El Capital*, en mi hipótesis, no fue eso, no fue la exposición de un tema empírico, fue nada menos que un *paradigma teórico-crítico* de la economía política). Quiero mostrar a qué nivel se va encontrando lo implícito, y a qué nivel se va encontrando lo explícito de su pensamiento. En primer lugar, el *núcleo racional* (intuyendo lo que él podría entender por tal, nunca habló explícitamente sobre este tema), desde allí constituyó el nivel 2, y constituyó epistemológicamente el nivel 3, en el marco teórico, y recién logró hacer una investigación concreta. El *núcleo racional* estaría implícito. Marx nunca había explicitado ni escrito una página como yo me atrevo a proponerlo. De muchas lecturas empecé a ver algo así (leyendo y leyendo lo iba corrigiendo, y no había necesidad

¹⁰⁵ Ibid.

de corregirlo), funcionaba; entonces, me atrevo a pensar que es ese el marco teórico que tenía implícito en su pensamiento. ¿En qué consiste ese núcleo racional? Les voy a leer otro texto: “El capital se comporta ante el plusvalor como si fuera él el fundamento (usa la palabra *grund*), como si lo hubiera fundado, su movimiento consiste en que, mientras se produce se comporta a la vez como fundamento de sí mismo en cuanto fundado, en cuanto valor presupuesto consigo mismo como plusvalor o como el plusvalor puesto por él. El plusvalor ya no aparece (voy a explicar esto despacio) puesto por su relación simple inmediata con el trabajo vivo, esta relación aparece como un momento de su movimiento total, el capital se comporta ante el plusvalor como puesto y fundado por el capital, se vincula como si fuera su fuente productiva”¹⁰⁶.

El capital se comporta como el *fundamento* del *plusvalor* (esto es Hegel, lo *fundado* y el *fundamento* como la *identidad*). Acordémonos, el *plusvalor* se produce en el tiempo, en el *plustempo* (más allá del tiempo necesario), y esto no ha sido pagado; por lo tanto, no se *funda* en el capital (porque el capital no pagó nada por ello), pero el capital pretende que el *plusvalor* (que a la visión del capitalista es lo mismo que la ganancia) ha sido producido por el capital, de tal manera, que el capital se autodefine como *fundamento* de la ganancia (y como esto se identifica con el *plusvalor*), entonces, el *plusvalor* se *funda* en el capital. Este texto es todavía más claro (aunque más complicado en su terminología): “El ser para sí autónomo del valor frente a la capacidad viva del trabajo, de ahí su ser ente como capital (...); esta separación absoluta entre propiedad y trabajo, entre la capacidad viva de trabajo y de las condiciones de su realización, entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo, entre el valor y la actividad creadora de valor”¹⁰⁷. Si el capital produce el *plusvalor*, no es el *trabajo vivo* quien lo produce, sino el capital. El *trabajo vivo* (para el capital) no funciona como aquel que produce el *ser* del capital (el *ser* del capital es el *valor*). Pero el *valor* no es producido por el capital, en Marx, sino por el *trabajo vivo*. Vimos ayer que el *trabajo vivo*, *negativamente*, era *pobre*, pero, *positivamente*, era *fuentes*, *quelle*. Esa

¹⁰⁶ Grundrisse, II, p. 277 (ed. castellana).

¹⁰⁷ Grundrisse I, p. 412 (ed. castellana).

fuentes tenía como efecto el *valor* (el *valor* es el *fundamento* del capital), pero es producida por el trabajo humano; es decir que, a su vez, ese *ser* (el *valor*) se pone como *fundamento* porque paga el salario, el *trabajo vivo* es subsumido en el capital y se *funda* en el salario, y es puesto como un *ente fundado* en el capital, en cuanto es un *proceso vivo comprado* (pero este es el que, dentro del capital, produce el *valor*).

El capital pretende ser el fundamento de la ganancia. ¿Qué es lo que piensa Marx?: La única *fuentes* del *valor* es el *trabajo vivo*, el trabajador produce el *valor*; una vez que ese *valor* es salario, se lo paga al trabajador, pero fue el *trabajo vivo* el que creó el *valor*. Por el salario es subsumido, como *trabajo asalariado*, aquel que fue el creador del *ser* (que es el *fundamento*); el *valor* pasa a ser el *fundamento* del propio trabajo, como mediación para seguir produciendo *valor*. El que fue la *fuentes* generadora del *valor*, como salario, se transforma, a los ojos del capital, en un *ente*, porque ahora es simplemente *trabajo asalariado* que está produciendo dentro del capital. Para Marx, la categoría viene a ser *totalidad* (que es el capital), pero tiene que haber un momento en que el *trabajo vivo* (que él decía que era *no-capital*) funcione como lo *anterior* al capital, como la *exterioridad* del capital, como el *no-ser* del capital; que *pone* el *ser* del capital pero, una vez puesto (el *valor*, que es una cosa), el *valor* se transforma en *fundamento*, por el cual, el propio trabajo es un instrumento o una mediación; el *creador* del *valor* deviene subsumido, a través del pago del salario, como un *instrumento del crecimiento del valor*.

Hay una filosofía implícita que usa para constituir su matriz económica, una matriz puramente filosófica, esto es, desde el punto de vista del trabajo: “Su actividad en el proceso de producción se presenta de esta manera: el trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de substancia, desprovista meramente de necesidades y enfrenta a esa su realidad alienada que no le pertenece a ella sino a otro”¹⁰⁸. Después este texto: “No pone a su propia realidad como su ser para sí, sino como mero ser para otro y por tanto también como

¹⁰⁸ Ibid., p. 414.

ser de otro o ser para otro o puesto así, el proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo, el trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser, o como el ser de su no-ser, el capital¹⁰⁹. Esto es justamente su ontología, su filosofía implícita. Hegel parte del *ser* y ahí despliega todas las categorías de la *Lógica*. La matriz, el *núcleo racional* de Marx, no parte del *ser*, parte del *no-ser*, porque el *ser* es el *valor*, o el capital como *totalidad*. Marx explícitamente dice que el *trabajo vivo* es el *no-capital*; el *trabajo vivo*, antes de venderse, es un *pobre*, pero es la *f fuente creadora* de toda riqueza posible.

El *ser* del capital es el *fundamento*, el *fundamento* es el *valor*, y el despliegue del *valor*, va a ser el despliegue del *ser* del capital. Pero Marx no empieza por el *ser* del capital, empieza por el *no-ser* del capital, el trabajo, y él le llama la *realidad real*. Cuando yo leía esto, me decía, más allá de la *totalidad*, que sería el capital, hay algo previo, hay algo que no es ni el *ser* ni el *fundamento*, ni la *totalidad*. En 1969, inspirándome en Levinas (un sobreviviente de un campo de concentración, judío como Marx), tomé el concepto de *exterioridad* y, ¿saben?, me criticaron mucho esto: ¿qué es eso de exterioridad?, eso es irracional.

La *totalidad* se da después, pero esto está antes, y justamente lo antes es el *pauper*, el *pobre*, la *exterioridad*. Es incomprensible el concepto de *totalidad* del *ser*, si no se parte del *no-ser*, como la *realidad desde donde se genera el ser*; el *ser* es *valor*, el *no-ser* es el *trabajo vivo*, *f fuente creadora del valor*, y en Marx es continua esta terminología. Esta *f fuente* no es *fundamento* (porque el *fundamento*, vuelvo a repetir, es el *valor*), porque el *valor* es un producto del trabajo humano, *objetivación* de vida, una cosa, y esa cosa es el *fundamento* del capital; todo lo que el capital hace es para aumentar *valor*, pero el *trabajo vivo* no es *valor*, porque el *trabajo vivo* es el que *pone* el *valor*. Aquí vamos a ver la gran diferencia entre Hegel y Schelling.

Hegel parte del *ser*, y Schelling parte del *no-ser* como *f fuente*

¹⁰⁹ Ibidem.

creadora del ser.¹¹⁰ En 1841 el káiser llamó a Schelling a Berlín, para terminar con Hegel (porque Hegel se había vuelto un poco molesto¹¹¹). Había algo menos de 500 alumnos y, ¿saben?, en esas conferencias estaban presentes: Engels, Bakunin, Kierkegaard, Feuerbach, estaban prácticamente todos los posthegelianos. ¿Qué dijo Schelling? Fue sobre la *filosofía de la revelación* (debe entenderse como revelación luterana, porque Schelling era, como Hegel, en el fondo, un teólogo). Él dijo lo siguiente: el nombre de Dios no es el ser, sino el *señor* del ser (que Heidegger tomó después como el *pastor* del ser). Schelling dice que Dios es la *f fuente creadora del ser*, *schöpferische quelle des sein*. Y Marx dice exactamente lo mismo, con las mismas palabras, pero no pone a Dios, pone al *trabajo vivo*, y dice: el *trabajo vivo* es *des schöpferische quelle der wert*, la *f fuente creadora del valor*, y eso lo dice en *El Capital*, cientos de veces¹¹².

El capital pretende, desde el capital, como *fundamento*, producir el *valor*. Marx dice no, el *trabajo vivo* es la *f fuente creadora* (*f fuente*, *quelle*, no *grund*, *fundamento*), porque de la *nada* del capital (porque todavía no hay capital) pone el *valor*, es más, una vez que ese *valor* paga un salario (y el trabajo es subsumido en el capital como trabajo productivo), el *trabajo vivo* produce *plusvalor*. Pero el *plusvalor* tampoco se funda en el *valor* del capital; en el tiempo necesario yo reproduzco el valor del salario, el valor del salario es capital, pero después que ya reproduzco el valor del salario (y sigo trabajando en el *plustempo*, gracias al *plustrabajo*) produzco *plusvalor*. Ese *plusvalor* ya no me lo paga el capital. ¿De dónde surge?, de la *subjetividad* humana; no está *fundado* en el *fundamento*, sino que es una *f fuente* de la *nada* del capital, desde donde el *plusvalor* es creación (desde la *nada*) del capital. Y Marx lo dice repetidamente.

Se *produce* o *reproduce* el valor del salario, pero se *crea* el *plusvalor*, porque el *plusvalor* viene de la *nada* del capital. Marx está manejando, no como Hegel, el *ser* como *origen*, sino el *no-ser* como la *realidad generadora desde donde se pone el ser como creación*,

¹¹⁰ Ver *Método para una Filosofía de la Liberación*.

¹¹¹ El káiser quería aplacar a los estudiantes "revoltosos" (la izquierda hegeliana). Se trata de las "Conferencias de Berlín de 1841".

¹¹² *El Capital*, cap. 4, Siglo XXI.

y esta es la manera continua como se está expresando. En este punto ya Marx invirtió a Hegel, y lo propongo a ser discutido, así que espero la refuten y yo aprenda y modifique mi postura pero, por ahora, digo lo siguiente: La inversión de Hegel significa: que Hegel comenzaba con el *ser* y eso, en economía, significa que el capital es *fundamento* del *plusvalor*; mientras que Marx comienza por el *trabajo vivo*, la *corporalidad* del trabajador, que se da antes de la existencia del capital (porque vimos que el enfrentamiento era, un dinero que no era capital, y un *trabajo vivo* que era *pobre*, y el dinero se transforma en capital cuando el trabajador, *trabajo vivo*, se pone a producir *plusvalor*, pagado como salario), y allí aparece el capital, y quien lo pone en existencia es el *trabajo vivo* al producir *plusvalor*. El punto de arranque de la creación del *plusvalor* no es el capital, porque no existe todavía, la *fuerza creadora del ser originario* del capital es la *subjetividad* del trabajador (que no queda *fundado* por su salario en el capital); en la segunda vuelta, cuando ya hay dinero que es capital y paga un salario al obrero y lo subsume, entonces el obrero queda *fundado* en su propio producto, porque el *valor* (que era su producto) ahora se transforma en el *fundamento* y el trabajador se transforma en una *mediación* para el aumento del capital, eso significa justamente su alienación, de *creador* se transforma en *instrumento*. *Crea un plusvalor que no ha sido pagado, y ¿de dónde surge el plusvalor en la segunda vuelta o giro del capital?: de la nada*. Cada vez que va girando el capital sobre sí mismo, va ir apareciendo el *plusvalor* de la *nada*, y después de muchos giros, todo el *valor* del capital habrá surgido de la *nada*, es decir, habrá sido *creado* por el trabajador.

Estas son categorías filosóficas. Quiero ahora ir al segundo punto, la *matriz generativa*. La filosofía implícita (de Marx) son pocos conceptos que suponen todo Hegel, pero visto desde Schelling. El núcleo racional son muy pocas categorías (implícitas); nunca Marx escribió, ni siquiera media página, para decir qué era el *ser* o qué era el *no-ser* o qué era la *creación*, simplemente los usó (es en la lectura completa que uno ve la coherencia de esto). El segundo nivel es una *matriz*, que yo llamo *matriz generativa* que, en franca discusión con Ricardo Gómez, creo que es una *matriz* válida para la crítica de cualquier sistema económico posible (no sólo al capitalismo, también

a los manuales de economía política de la Unión Soviética). Yo debiera decir: el *no-ser* antecede al *ser* y lo *crea*, y después todo lo demás; económicamente hablando, digo lo siguiente: el *trabajo vivo crea el valor*, el *valor* se transforma en el *fundamento* (como salario) que *funda* el proceso del *trabajo vivo*, este *trabajo vivo* produce *plusvalor* y este *plusvalor* se acumula como más *ser*. “El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad, como su propio no-ser como el ser de su no-ser, el capital”¹¹³. En la *acumulación*, cuando el *plusvalor* se hace dinero y se hace el *ser* del capital, el trabajo se pone *objetivamente*, se pone, pero pone esta *objetividad* como su propio *no-ser*; al producir *plusvalor* (su vida *objetivada*), el *plusvalor* es su propio *ser*, pero al *acumularse* en manos de otro, entonces él queda con *menos ser*. Él es el que ha perdido parte de su ser: “pone esta objetividad como su propio no-ser, como el ser de su no-ser, el capital”¹¹⁴. El *ser* del capital ahora deviene el *no-ser* del *trabajo vivo*. ¿Por qué? Porque al *acumularse* el *plusvalor* definitivamente en el capital, ya no puede recuperar esa vida *objetivada* y (el *trabajo vivo*) queda disminuido. La *realización* del capital es *desrealización* del obrero. ¿Ya ven cómo Marx está usando ese tipo de categorías, aplicadas ahora a la economía?

Un texto: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente, reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación y no como actividad humana sensible y praxis, no como un sujeto”¹¹⁵. Marx piensa el *trabajo vivo* como *subjetividad creadora*. Otro texto: “Por medio de la apropiación, de la incorporación del trabajo en el capital, este entra en fermentación y se transforma en proceso, en proceso de producción en el cual, el capital como totalidad, como trabajo vivo, se relaciona ahora consigo mismo”¹¹⁶. El *trabajo vivo* es *incorporado* al capital y, en tanto que se *incorpora* al capital, cumple internamente una función, fundada en el propio capital. En otro texto dice: “El trabajo vivo cede su fuerza creadora (*schöpferische kraft*), más bien se empobrece, ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece

¹¹³ *Grundrisse* I, p. 414.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Tesis sobre Feuerbach*, primera tesis.

¹¹⁶ *Grundrisse* I, p. 241.

frente a él como un poder ajeno”¹¹⁷. Otro: “Al incorporar fuerza viva de trabajo en la objetividad muerta del capital (miren la terminología de Marx, el capital está muerto, la fuerza es el *trabajo vivo*), el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que comienza a trabajar cual si tuviera amor dentro de su cuerpo”¹¹⁸. Ese *amor*, dentro de su cuerpo, es el *trabajo vivo*, que está produciendo más *valor* que el recibido como fuerza creadora.

Pasemos ahora al tercer nivel (ahora sólo el capital). *El Capital* sería (para mí) el desarrollo de un marco teórico-concepto-categorial. Marx comenzó a desarrollar un marco teórico para, recién en el nivel 4, poder hacer un estudio concreto económico. Lo empezó y no lo terminó. Fue el comienzo del desarrollo de un marco teórico; este desarrollo lo hizo de una manera que quiero ejemplificar, para mostrar cómo funciona, muy esquemáticamente: un marco concepto-categorial donde él va describiendo, categoría por categoría, de las más simples a las más complejas, las cuales deberían explicar, después, como marco teórico, estudios económicos concretos. Eso es, para mí, *El Capital*. No es un manifiesto, ni es un libro de historia, ni es una investigación económica concreta; se construye a partir de un núcleo racional filosófico implícito y de una *matriz generativa* (también económica implícita), sólo así tenemos un marco teórico explícito. Esto no es muy simple, pero lo quiero simplificar al máximo.

No nos queda tiempo para mostrar cómo Hegel va haciendo su *Lógica*. Marx le imita exactamente, pero donde (para Hegel) el *ser* se va desplegando desde la mismidad en sí mismo, para Marx siempre entra el *plusvalor desde la nada* del capital continuamente; por lo tanto, hay *fuerza creadora desde la nada* del capital, que es justamente lo que permite la *valorización*, es decir, que el capital adquiera cada vez nuevo *valor*. Lo que, para el capitalista, es la ganancia producida desde el *fundamento* del capital, para Marx es el *plusvalor creado desde el trabajo vivo*, no *fundado* en el *fundamento* del capital (estoy hablando con extrema precisión marxista). Va a

¹¹⁷ Ibid., p. 248.

¹¹⁸ *El Capital* I, cap. 3.

haber una cantidad de círculos concéntricos, primer tomo, segundo tomo, tercer tomo (y deberían seguir los otros tratados); esto era como el comienzo de su marco teórico, que nos va a explicar cómo es que él va construyendo sus categorías. Empiezo por 1, primer tomo, libro uno, el *proceso inmediato de producción*. El proceso de producción parte de A, la *mercancía*, un *ente*, como en Hegel, el *ser* se deposita como un *ente* (tiene, como primera *determinación, cualidad*: valor de uso, segunda *determinación, cantidad*: valor de cambio y tercera *determinación, medida*: dinero). Marx sigue la construcción de todas sus categorías (en el punto 1, tomo uno) para terminar en un punto 2. Y ese punto 2 va a ser la *acumulación*. Parte de la *mercancía* y termina en la *acumulación* cuando el *plusvalor* es capital; en ese proceso, el *plusvalor* ha sido creado desde la *nada* (porque no había capital o porque el salario se paga pero no paga el *plusvalor*). El tercer momento (estamos en el segundo tomo) va a ser el proceso de *circulación*. El punto de partida va a ser B, es la *mercancía* o el dinero (como capital) que comienza todo el proceso de la *circulación* del capital; este segundo tomo va a finalizar en un punto 4. El punto 4 va a ser la *reproducción* ampliada del capital, y de ahí pasamos al tercer tomo, que es la *configuración del proceso global* del capital. El punto de partida, ahora, es el *plusvalor*, el *plusvalor* que deviene ganancia (esto se va a complicar), que va a ser C. El *plusvalor* (que ha sido producido por el trabajador, *creado*) aparece en el mercado (en el tercer tomo recién) transformado en precio, este precio entra en un proceso de competencia, para llegar a (lo que va a llamar) el *costo de producción*; por primera vez, en el propio primer tratado, *El Capital*, porque el segundo tratado se llama *De la Competencia*, y esto es fundamental, esto nunca lo escribió Marx, pero pensaba escribirlo. En ese tomo se hubiese entendido cómo funcionaba el mercado, porque él nunca llegó al *precio de mercado definitivo*, se quedó con un *costo de producción* (tercer tomo).

La *competencia* nunca fue tratada por el marxismo. Y tiene Marx una teoría muy desplegada de la *competencia*. Aquí hay dos: la *competencia en abstracto* y, lo que iba a ser, la *competencia en concreto*. ¿Por qué la *competencia en abstracto*? Porque la ganancia ya no es concebible sin que haya *mercado* y *competencia*, por eso el *plusvalor* deviene en una *competencia en general* (todavía y gracias a la *ganancia media*

y al *precio de producción*), deviene ahora un precio D, y este precio es, a su vez, el que va a ser estudiado en el tercer tomo como *distribución del plusvalor*, como ganancia comercial E, como ganancia que da interés F y como ganancia que da renta G. Entonces, después de haber estudiado cómo el *plusvalor* deviene ganancia en un plano superficial, recién Marx (al final de este tomo), en el punto 6, va a distribuir la ganancia en las diferentes *clases sociales*. Por eso, en el tercer tomo de *El Capital*, termina con unas páginas sobre las *clases sociales*; no ha hablado nunca antes de las *clases sociales*. Aparece después todo un análisis teórico tremendo (cuando el problema de las *clases* recién empezaría al final de este tratado), se trata del punto 7, de la *distribución del plusvalor* entre las *clases*; a partir de este punto, del precio concreto de la oferta y la demanda, es que se llega finalmente a un *precio definitivo*, que sería el punto H (comienzo del tratado de la competencia). Quiero indicar con esto (aunque estoy haciendo malabarismo para poder entender esto), que el despliegue de las categorías (que Marx va construyendo), son para tener claro un marco teórico desde el cual se puede empezar a estudiar un problema.

SÉPTIMA CONFERENCIA: LA CRÍTICA ÉTICA

1. El concepto de Ley

Ahora tengo que volver a lo que expliqué ayer: el plan de Marx. La primera parte de *El Capital* (el capital: producción, circulación y su realización), el segundo tratado (de la competencia), el tercero (capital crediticio) y el cuarto (capital accionario), recién formaban *El Capital*. Después viene la renta, el salario, el Estado, la relación de los Estados y el mercado mundial (voy a partir, en seguida, de una reflexión desde el mercado mundial para poder aterrizar en América Latina). Entonces, esto sería el movimiento general de las categorías; aunque habría otros temas que tratar, por ejemplo: la profundidad de las categorías, el problema de la abstracción, el orden de las categorías. Marx era muy obsesivo al ir tanteando cómo se iban desarrollando esas categorías; lo que unía todo ese proceso era, lo que él llamaba, la *ley del valor*, es lo que daba unidad al proceso. Aquí habla (y mucho cuidado) que él descubre *leyes*. Pero el concepto de *ley* no tiene nada que ver con el positivismo, por lo tanto, la *ley* no anticipa ningún hecho futuro (muchos marxistas pensaban que las *leyes* que él descubría determinaban la historia, otros le indicaron que no se vio cumplida ninguna de sus profecías). Para Marx, *ley* no significa nada de lo que significa para el positivismo; hay que leer, más bien, qué significa *ley* para Hegel. Miren cómo dice un texto: “Fenómeno y ley, uno y el mismo contenido. Lo que aparece es un fenómeno, la ley es la reflexión del fenómeno en la identidad consigo misma, la ley no se encuentra allende en el fenómeno sino que está presente inmediatamente en él, el reino de la ley es la imagen inmóvil del mundo existente y fenoménico, pero mas bien ambas cosas son la única totalidad, lo existente; el fenómeno retorna a la ley como su fundamento”¹¹⁹. La *ley* es lo que explica, por ejemplo, que la ganancia sea *plusvalor*, y ligar la ganancia (que aparece en el mercado, con precio) hacia el *plusvalor* que se produce en la fábrica (y no tiene todavía precio) era, por una parte, lo que hacía la ciencia: saber referir el *fenómeno* al *fundamento* y, por otra parte, era seguir el camino de reflexión de la *ley*.

La cosa es larga, pero ¿qué significa la *ley del valor*? Significa

¹¹⁹ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I, II.

que todas estas categorías son, siempre, *objetivación* de la vida del *sujeto* o del *trabajo vivo*. Lo único que ha pretendido (Marx) es mostrar, por ejemplo, la posibilidad de la *renta absoluta* sin violar la *ley del valor*; para Ricardo, la mejor tierra producía más *valor*, pero si la tierra es la que produce *valor* y no el ser humano, entonces la *ley del valor* no se cumple. Este es el punto sobre el que gira la controversia teórica, desde los fisiócratas hasta hoy. “Ricardo niega la posibilidad del cumplimiento de la ley del valor, yo la sostengo, sostengo además que su negación se basa en un dogma teóricamente falso que es originario de Smith, que supone la identidad entre precio de costo y valor de ganancia”¹²⁰. Dice además que toda la economía se tornaría irracional si la *ley del valor* no se cumple, si el *valor* no se produce desde el *trabajo vivo*. Mi conclusión es, para terminar esta parte teórica, que *El Capital* no es un libro de economía, es una *crítica* de la economía política; entiéndase la *crítica* como el despliegue de un marco teórico crítico.

¹²⁰ Carta a Engels del 9 de agosto de 1862.

2. El “desde dónde” de la Crítica

¿Qué significa, en este caso, la crítica? ¿Desde dónde se hace? ¿Sobre qué se hace? La crítica (ya lo he dicho más de una vez) se hace *desde el trabajo vivo* al capital (que pretende desde sí mismo sacar la ganancia), ese es el único punto en el fondo; el capital pretende que *desde su propio fundamento* saca la ganancia, esta ganancia se va acumulando y el capital crece *desde sí*. La crítica que hace Marx es: el *trabajo vivo* es el que crea el *valor* inicial por *plusvalor*, el cual, a su vez, coloca al propio *sujeto* como *mediación*, y ahí está el punto: el *sujeto vivo*, el *trabajo vivo*, tiene *dignidad* pero no tiene *valor*. Para Marx, el *trabajo vivo* no tiene *valor* y la tierra tampoco tiene *valor*, porque la tierra produce el *valor de uso*, no puede tener *valor* porque es la *creadora del valor*, el *trabajo vivo* tampoco puede tener *valor* porque es el *creador del valor*; tanto la tierra como el *trabajo vivo*, para Marx, no tienen precio, porque no tienen *valor*. Lo que se paga en el *trabajo vivo* o lo que se paga en el trabajo, es lo que él llamó, primero, *capacidad de trabajo* que después (en el momento de escribir *El Capital* en 1866) llamó, para siempre, *fuerza de trabajo*. La *fuerza de trabajo* sí tiene *valor*. ¿Por qué? Porque es lo que yo consumo en el tiempo de trabajo, y puedo *reproducir* comiendo y descansando. Pero como yo produzco más de lo pagado, en ese *más* yo ya estoy creando. Entonces, ¿cuál es la crítica?

La moral burguesa justifica que si yo pago un justo salario (y esto trata en estos textos), el convenido, yo soy una persona honesta, si yo pago los impuestos, soy una persona honesta, si cumplo con las exigencias legales soy una persona honesta. Marx llamaba a eso la *moral*. Todo el sistema estaba *fetichizado*, y no se veía hasta qué punto la *fuentes creadora del valor* estaba colocada como *mediación*, para el aumento del *valor*. ¿Qué es el *fetichismo*? Nada más que esto: separar el capital de su *fuentes creadora*, el pretender que el capital tiene *valor* y produce *valor*, y no darse cuenta que el *valor* lo puso el ser humano, y el que crea el *plusvalor*, el nuevo *valor*, es el ser humano; *desfetichizar* es referir todas las categorías a su *fuentes creadora*. Y al hacer eso, ¿qué estoy haciendo? No estoy haciendo

moral, estoy *de-struyendo*¹²¹ la *moral* del sistema, porque estoy diciendo: quiere usted pagar un salario justo, no puede, porque es una contradicción en los términos, si el salario paga el precio del trabajo, tomó ya al trabajo como una cosa y, por lo tanto, ya lo destituyó de su carácter de *fuentes creadora del valor*. El concepto de salario, como pago de precio, es *moral* para el capitalismo. Marx hace, lo que yo llamo, una *crítica ética*, para distinguirla de la *moral*; destruye la *moral* en nombre de la dignidad de la *persona* del trabajador, que ha colocado a una cosa (que es el *valor*) como *fundamento*, y al trabajador como *mediación* para aumentar una cosa, que es la ganancia, para adquirir más ganancia, que no es más que *valorización*. Tan simple como eso. Entonces digo: *El Capital* es el despliegue de un marco teórico, pero como es crítico, entonces es una *ética*. Por eso el libro termina diciendo: “*El Capital* es una *ética*”¹²². Porque es una crítica, y no se malentiende con la *moral* del sistema, sino como una *ética* que, desde la *dignidad* de la persona, critica a un sistema que cosifica a la persona y la coloca como instrumento de una cosa, toma a la persona como cosa (como instrumento de *valorización*) y toma a la cosa (capital) como persona, como si fuera lo digno. En eso consiste el *fetichismo*: tomar a la cosa como persona y a la persona como cosa. ¿Qué significa *desfetichizar*? Restituir la persona. Si el *trabajo vivo* ya no es instrumento del capital, el capital deja de serlo; por lo tanto, es una crítica *de-estructiva*¹²³ del capital, como *ética*.

Es esto un ejemplo de lo que yo llamo *Ética de la Liberación* (que ha surgido en América Latina), porque yo puedo aplicar las mismas categorías para Freud, y mostrarles cómo también en Freud hubo una cosificación del inconsciente y el amor por un súper-yo que invierte las cosas; y es lo mismo que piensa Nietzsche (de alguna manera), cuando dice que los valores morales son inversión de aquello que debería ser expresión de la vida, y es lo mismo que piensa Foucault, que dice que el sistema ha excluido, como locos o como presos, a aquellos que no pueden ser disciplinados.

¹²¹ “La “de-STRUCCIÓN” no tiene un mero carácter destructivo sino *crítico* (...) La palabra de-STRUCCIÓN quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado. *Struo* en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-struir es un des-atar, desmontar, pero no simplemente arruinar”. Dussel, *Para una De-STRUCCIÓN de la Historia de la Ética*, 1973.

¹²² *El Último Marx*

¹²³ Ver nota 121

Se trata de un núcleo racional, una filosofía (un metalenguaje) que se puede aplicar a todo discurso crítico, y es lo que yo llamo (para ser destruida, para no ser aceptada) *Filosofía de la Liberación*. Y ¿de dónde parte? Parte justamente de los excluidos, de las víctimas y de los oprimidos. Ese es el punto que ahora quisiera explicar. Para tomar temas como dependencia, clase, etnia, pueblo, y *desde* allí mostrar el problema de la Modernidad como globalización excluyente y cerrar un poco el círculo para llegar a la primera charla.

3. La categoría Pueblo

Quisiera retomar algunas cuestiones muy disputadas en América latina. Un verdadero debate a veces se extrema y se llega hasta la imputación ideológica y hasta al insulto, pero creo que es bueno, en el fondo, pues significa que se debate con ardor. Algo de eso hay en el tema del populismo, de si se puede usar o no la categoría *pueblo*. Hay un filósofo originario de mi misma provincia, colega en México¹²⁴, que escribió todo un libro criticándome de populista, porque usaba la categoría *pueblo*. En el fondo, los tres tomos¹²⁵ eran, un poco, para refutar esa crítica. Quiero mostrar cómo es ese argumento y cómo llegaríamos a la cuestión popular.

En la tradición del marxismo nunca se planteó esta cuestión así. Yo quisiera plantearla y resolverla, estrictamente, usando categorías de Marx; porque él usa explícitamente esta categoría o, mejor dicho, esta palabra, *pueblo*, sin nunca haberla constituido como categoría, pero en el contexto de lo que va diciendo, uno puede desarrollar su intuición y constituir una categoría. Entonces, primero tengo que situarme a nivel mundial, es decir, en la sexta parte del proyecto de Marx, en el *mercado mundial*. Porque, para poder tratar el problema *centro-periferia* (palabras que también usa Marx, pero a veces en otro sentido, no en el específicamente nuestro), hay que situarse en el *mercado mundial*, porque es ahí donde pueden haber distintas naciones. De tal manera que hay primeramente un concepto, que yo llamaría el *capital global mundial*, sería la suma de todos los capitales existentes

¹²⁴ Horacio Cerruti, ver *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, FCE, México.

¹²⁵ *La Producción Teórica de Marx; Hacia un marx Desconocido; El Último Marx*.

en el globo y, en cierta manera, es el único horizonte donde el *valor* (en abstracto) es igual al *precio*; en el primer tomo de *El Capital*, Marx dice: sacaré todas las complejidades, y como todavía no toco el tema del *precio*, voy a suponer que el *valor* es igual al *precio*. Entrando después (tomo tres) a la complejidad del mercado, resulta que el *valor* de un producto nunca llega a ser igual a su *precio*, pero hay un momento donde vuelve a ser igual, es en la *totalidad* del *capital global mundial*. Y en ese capital mundial se daría (como un componente y no el único, porque también hay un capital industrial mundial) un *mercado mundial*. De esto habla continuamente Marx y, de cierta manera, refuta gran parte de las críticas que le hicieron a la *Teoría de la Dependencia*. La gran crítica era esta: yo quiero explicar todo desde factores externos, mientras que la historia interna de los países es la que manifiesta la complejidad de los procesos, entonces, la dependencia entre naciones sería un problema externo, y hay que concentrarse en la historia interna. Fíjense como habla Marx: “Así como el mercado se divide en *home market* y *foreign market*”. Aún Agustín Cuevas decía que los *dependentistas* quieren explicar todo por lo externo y, más bien, hay que concentrarse en las historias nacionales y latinoamericanas. Pero Marx dice: “El mercado mundial no sólo es el mercado interno en relación a todos los mercados externos que existen como exclusión de él, sino al mismo tiempo el mercado interno de todos los mercados externos son componentes a su vez de un mercado interno”¹²⁶. El *mercado mundial* tiene, como mercado interno, todos los mercados internos de todos los países, de modo que lo externo a Bolivia no puede ser considerado simplemente como algo fuera. El mercado mundial es el *horizonte concreto* y hablar de Bolivia es una *abstracción*, lo *concreto* es el mercado mundial y la historia nacional de la economía boliviana es una *abstracción*, porque nada se explica en Bolivia sino en su relación al *mercado mundial*, por lo menos desde el proceso de invasión a este continente, por Colón en 1492. Sería incomprensible la plata del Potosí sin comprender la avidez en Europa de una moneda que fuera la primera moneda mundial. Las colonias latinoamericanas jamás fueron feudales, fueron capitalistas en su origen, porque estaban insertas en un *mercado mundial*. Esto está claro para Marx.

¹²⁶ Dussel, *El Último Marx*, cap 9.

4. El Mercado Mundial

El *mercado mundial*¹²⁷, en el cual la producción está puesta como *totalidad*, al igual que cada uno de sus momentos (en la que al mismo tiempo todas las contradicciones se ven en proceso), dice Marx: “Constituye a su vez el supuesto y el soporte del conjunto, la crisis representa entonces el síntoma general de superación de este supuesto y el impulso a la asunción de la nueva forma histórica”¹²⁸. Es sólo en la sexta parte del proyecto de Marx que se llegaría al *mercado mundial* y sólo allí podríamos hablar de capital central y periférico. Marx no sólo no lo negó, sino que tiene gran cantidad de textos que le dan este sentido. Agustín Cuevas dijo que en el discurso de Marx no hay ningún lugar teórico para el problema de la dependencia. Yo digo que el lugar de la dependencia es la competencia en el orden mundial, ese es el lugar teórico en Marx. Competencia. ¿Entre quienes? Entre capitales globales nacionales. Allí hay competencia. Ahora, habría que empezar a entender qué es competencia para Marx. Les voy a citar un texto, para que intuyan algo que hay que estudiar, porque el socialismo no supo planificar con mercado, por no haber trabajado Marx. Es posible un socialismo con mercado, cómo que no va a ser y, todavía, en el futuro es posible. El capitalismo va a seguir planificando más; el asunto es que los oprimidos y el pueblo se hagan cargo de la planificación. Ahí tenemos de nuevo al socialismo. Miren cómo dice Marx: “El monopolio es una categoría económica, la competencia es también una categoría económica y lo que es peor, ambas se devoran mutuamente, ¿qué hacer?, observemos por un instante la vida real, en la vida económica en nuestro tiempo no encontramos solamente competencia y monopolio, sino una síntesis que no es formal, sino que consiste en un movimiento. El monopolio produce competencia y la competencia produce monopolio”¹²⁹. Ahí apareció el Marx, el consumo produce producción y la producción produce el consumo, eso es dialéctica. ¿Quién leyó estos textos? No conozco casi a nadie. El profesor Bideke habla de una teoría del mercado marxista, pero no es marxista, es totalmente neoliberal, no se ha leído estos textos.

¹²⁷ Sección final, sexta parte inédita.

¹²⁸ *Manuscrito principal* del libro III, ver *El Último Marx*, p. 414

¹²⁹ MEW 27, 458. Ver *Hacia un Marx Desconocido*, cap. 15.

El monopolio y la competencia se traban; pero ellos hablan de un mercado con competencia y es, prácticamente, un monopolio y nada más. Una competencia que es tan desbalanceada, entre quienes compiten, que es realmente monopólico. ¿Qué es entonces la competencia? Es un proceso nivelador de *transferencia de valor*, sin la categoría de *valor* no se entiende qué es la competencia; la competencia no crea ningún *valor*, porque para Marx nada puede crear *valor* sino el trabajo humano. Lo que hace la competencia es *transferir valor* de un capital a otro, de una rama de capital a otro y de un país a otro. Y lo dice explícitamente Marx, *de una nación a otra nación*. Ese es el problema de la competencia. Para entender esto, tenemos que tener claro el concepto de *capital global nacional*, es un concepto que Marx lo explicita. El *capital global nacional* es la totalidad de los capitales de un país, incluyendo (en el caso que hubiera) capitales estatales, privados, y de lo que fuera, la *totalidad*. Y tenemos que distinguir, después, entre un capital de países desarrollados. Pero dirán: el concepto de *desarrollo* no tiene nada que ver con Marx; porque *no* han leído a Marx. Si el concepto de *desarrollo* lo inventó Hegel. Nadie lo había planteado antes. Hegel dice: la lógica es el *desarrollo* del concepto, y cuando el *desarrollo* es terminado, tenemos la idea (la palabra es *entwicklung*, ontología de Hegel). Y Marx la usa frecuentemente y, por supuesto, dice que un capital más desarrollado tiene un componente tecnológico formal mayor que otro, y le llama *desarrollado*, y menos *desarrollado*; el capital de un país más *desarrollado* tiene un componente tecnológico mayor, medio en el país, y un país subdesarrollado tiene una media tecnológica menor. La competencia entre dos tipos de capitales, de distinto tipo de *desarrollo*, es justamente el problema de la *dependencia*.

“La coerción recíproca que se ejerce entre los capitales, es justamente la competencia, la competencia ejecuta la ley interna del capital, le impone como una ley obligatoria a cada capital de determinarse por el otro. La ley fundamental de la competencia capitalista se basa en la diferencia entre el valor y el precio de costo de la mercancía y en la posibilidad que surge de ello de vender mercancías con ganancia por debajo de su valor”¹³⁰. Si yo no tengo

¹³⁰ *Grundrisse II*, 168.

categoría de *valor*, no puedo entender lo que es la *dependencia*. ¿Por qué? Porque la cuestión es que yo pueda tener ganancia aunque pierda *plusvalor*. Veamos el trigo que se produce en las grandes praderas de Kansas con grandes maquinas y en la pampa argentina, pero con peores maquinas y menor tecnología; el precio en la Argentina, su valor, va a ser mayor que el otro, porque va a necesitar muchas menos horas humanas; el desgaste de la maquinaria, aunque se deba objetivarse en el producto, va a ser menor. Entonces, ¿qué pasa?, si el medio es tanto, se va a transferir, porque el precio tiene que ser igual en el *mercado mundial*; una parte del *valor* del país menos *desarrollado*, que produce con más *valor* (porque una tonelada necesita más horas), se transfiere al otro, que tiene, ahora, una ganancia extraordinaria.

Si yo obtuve de *plusvalor* 4, y transfiero 3, todavía tengo 1 de ganancia. Marx dice que la competencia es posible porque vendo la mercancía con ganancia, pero por debajo de su *plusvalor*. Yo transfiero *valor* al otro; el otro sacó un *plusvalor* 2, ahora tiene ganancia extraordinaria 5. Esto es competencia: Nivelación del precio por *transferencia de valor*. La competencia no agrega ninguna creación de *valor*, pero puede aniquilar al capital menos eficiente o productivo. La competencia es el mecanismo de utilizar tecnología de punta, porque si éste no usa la tecnología de aquél, entonces se queda eliminado. Sólo sobreviven los capitales que tienen tecnología mayor. ¿Qué hacían los soviéticos?; ya lo dije, eran burócratas, que tenían que decidir si usar el tractor que “el profesor de ingeniería de la Universidad acababa de inventar”; pero era una decisión burocrática (si andaba bien, los laureles eran para el jefe, y si andaba mal, mal para quien propuso el tractor), y la burocracia prefiere que las cosas queden igual, para no tener problemas. ¿Qué pasó con la Unión Soviética? Se vino abajo, porque empezó a usar tecnología totalmente superada; y Gorbachov (como ya no usaba la terminología marxista) decía: “producimos con muy poca cualidad”. Porque los camiones tienen hierro que les sobra, las mesas tienen madera que les sobra, para producir una tonelada de acero se le mete carbón que les sobra; es decir, se usaba una cantidad enorme de horas humanas en productos que eran cada vez más rústicos, y decía, “nos falta cualidad”. ¿Qué hubiese dicho Marx?, hubiese dicho: “producimos con demasiado *valor*” (si yo produzco con 10, y el otro produce con 7, entonces

pierdo 3). Esto no es falta de cualidad, es *valor* perdido, es vida humana perdida. Los propios soviéticos se habían olvidado categorías de Marx, hasta el propio Gorbachov (ya ni mencionemos a Yeltzin). En el 88 di algunas conferencias en la "Academia de Ciencias de Moscú", y quise indicar la importancia de Marx, pero me encontré rodeado de postmodernos, a nadie le interesaba Marx, en la propia Unión Soviética. ¿Por qué? Porque se lo había impuesto como el catecismo y ya querían terminar con el Vaticano; es decir, estaban tirando todo por la ventana y era catastrófico, ya no había cómo insuflarles algún gusto por estas cosas.

5. La Dependencia

¿Qué es entonces *dependencia*? Es *transferencia de valor*. *Transferencia*, del país menos desarrollado al país más desarrollado, de *plusvalor*; habría competencia entre estos dos capitales (un capital menos desarrollado y un *capital global nacional* más desarrollado). Esto no es nada burgués. Marx dice que una cosa es la competencia entre capitales, y otra cosa la explotación y el trabajo. Aquí también hay explotación del capital al trabajo, pero algunos marxistas creyeron que Marx hablaba de la relación *capital-trabajo* y punto; la competencia entre capitales era un problema burgués. El señor Cardoso, aunque haya hablado de la dependencia, no entendió la cosa, ni siquiera Mauro Marini, que es el mejor de todos; en ninguno leí que la *dependencia* fuera *transferencia de valor* de un capital global menos desarrollado a uno más desarrollado, en ninguno, ni en Teotonio Dos Santos, ni en Pareto. Mauro Marini dice que la dependencia es sobreexplotación en el país periférico. Discutiendo con él, le decía: si hay sobreexplotación en el país periférico es porque, como tiene que transferir *plusvalor* y le queda poca ganancia, explota más al obrero (en vez de sacar 4, saca 5 de *plusvalor*), y se ve presionado a explotar a su obrero porque ese capital está siendo explotado por otro capital; hay explotación de capital sobre capital, y nuestro capitalismo nacional es explotado por el capitalismo norteamericano, japonés o alemán.

El capitalita es sensible a esto, por eso se puede hacer un

frente con ellos, porque son sensibles a este problema; se puede hacer una alianza con una burguesía nacionalista, que puede valer, porque ellos también están compitiendo deslealmente. Esto empezó en América Latina en 1954, porque cayó Arbenz, cayó también el partido nacionalista del Irán, después Nasser, y poco después cayeron Vargas y Perón; y Estados Unidos comenzó la penetración de las transnacionales. Las transnacionales son una parte del *capital global nacional* más desarrollado, que penetra el ámbito del país de *capital global* menos desarrollado. Entonces hablan de globalización, de capital financiero, y de la Coca Cola. Pero el capital no es global, es nacional, y sigue siendo en todos los países, porque si no hubiese capital nacional no hubiese transnacionales. Si todos los países tuviesen el mismo desarrollo, ¿para qué ir a poner una fábrica en otro país?, para eso pongo en el propio. ¿Por qué lo pone en otros?, porque el factor fundamental de un *capital global* menos desarrollado son los bajos salarios. El capital más desarrollado pone su tecnología en un país con bajo salario, y logra un máximo de menor *valor*, porque tiene la tecnología del país desarrollado y el bajo salario del subdesarrollado. La transnacional echa a perder todos los capitales nacionales por competencia, y cuando pone sus productos en Estados Unidos o en Japón, compite con ventaja con los capitales nacionales del país desarrollado; esos son los republicanos en Estados Unidos, y los demócratas (que están más vinculados a los capitales nacionales norteamericanos) odian a las transnacionales. Explicamos así una contradicción interna en los Estados Unidos, por ejemplo.

La *transferencia de valor* no tiene nada que ver con el intercambio desigual, porque el intercambio desigual son de productos con precios, en cambio la *transferencia de valor* se hace con muchos mecanismos y no necesita para nada llegar al precio. El primer mecanismo de *transferencia* de un país a otro se encuentra en el tipo de intercambio desigual concreto (por ejemplo el trigo de un país productor del sur que compite con el trigo norteamericano); ese será en el 1 o 2% de los intercambios, porque casi nunca competimos con los países desarrollados en el mismo producto. El segundo mecanismo es el de aquellas mercancías que son producidas exclusivamente por el capital menos desarrollado del país periférico, por ejemplo el café; ¿cómo se hace ahí para extraer el *plusvalor* y transferir?, produciendo

el monopolio de los compradores, se pone un precio bajo y se compra el producto a ese precio (tengo entonces otro mecanismo de *transferencia de valor*). El tercer mecanismo se cumple en aquellas mercancías que produce exclusivamente el capital más desarrollado, y como son ellos los únicos que producen, ponen precios monopólicos y venden más caro de lo que son, y *transfieren valor* para el centro. El cuarto mecanismo es el caso de los créditos internacionales; nos dan dinero y tenemos que pagarles crédito, y eso, es un mecanismo de *transferencia de valor*. El quinto mecanismo es la extracción de *plusvalor* periférico, por ejemplo, cuando se exporta un motor, Wokswagen exporta, de México, motores a Alemania (¡miren a qué grado de tecnología hemos llegado, que exportamos motores a Alemania!, se dan cuenta que es una ironía), será que la Wolkswagen está produciendo, se está enviando motores a su matriz europea; en el motor va el bajo salario, que se va a realizar en el *valor* del salario alemán, cuando llegue a Alemania y se ponga en el Wolkswagen, en Alemania (en el mismo proceso productivo del auto transferimos *valor*). Y así se puede seguir; esto era bastante claro para Marx. Pero los marxistas negaron la teoría de la dependencia. ¿Por qué es importante esto? Porque, como hay capital central, y hay naciones periféricas, estas naciones están *transfiriendo* continuamente capital. El *capital periférico* subdesarrollado es un capital *débil*. Son capitalistas que están siempre en crisis, porque no tienen suficiente acumulación y, entonces, no pueden absorber la totalidad de la población. En la época de Marx, en Inglaterra, no había ni el 10 % de los que podían no ser incluidos, es decir, casi el 90 % de la población podía tener salario (el lumpen era el 10%). Un *capital periférico* que está continuamente *transfiriendo* parte de su *plusvalor*, no puede acumular; además, como explota a su obrero, le paga poco, como le paga poco no tiene mercado nacional, como no tiene mercado nacional, no puede producir en el interior. Se ve necesitado a exportar, pero le ponen un monopolio que baja su precio; el capitalista periférico está agarrado por todos lados, nuestros capitalistas son débiles y no pueden competir. Entonces, ¿qué pasa?, tenemos una enorme cantidad de gente que no es subsumida en el capital (el *trabajo vivo* es subsumido en el capital si hay capital para subsumirlo), si no hay capital para subsumirlo son *pauper*, son *pobres*. Ya tenemos la primera categoría, casi el 50 % del pueblo latinoamericano, si no más, son *pobres*, no son ni *clase*.

6. Más allá de la "Clase"

Por eso Franz Hinkelamert habla del *privilegio de ser explotado*¹³¹; porque la mayoría ni son explotados, son *excluidos*, es decir, si usted tiene un trabajito y está produciendo *plusvalor*, usted está siendo explotado, pero usted es todo un privilegiado. El otro ni lo tiene. Miren a qué cosa hemos llegado. Entonces, de categorías económicas, se transforman en políticas. ¿Qué es en *strictus sensu*, en Marx, una *clase social*? Una *clase social*, en abstracto, no en concreto histórico, según categorías abstractas, son las *clases* componentes de la esencia del capital: el propietario del capital y la *clase obrera*. La *clase obrera* son las personas, como *sujeto creativo de trabajo vivo del valor*, que han sido *subsumidas*, que son, en acto, asalariadas. Un obrero que tenga cuarenta años de ser obrero, pero está desempleado en el acto, ya no es *clase* (aunque tengan *conciencia de clase*); si no está *subsumido*, no es *clase obrera*, está fuera del capital, es un *pauper* expulsado y, si nunca más tiene trabajo, se transforma en un marginal. Entonces, en *strictus sensu*, la *clase* es *subsumida* en el capital.

Lo que está fuera de la *totalidad* del capital es la *exterioridad*. Ahora, cada obrero, que es *clase*, también guarda una *exterioridad* con respecto a la *clase*. El ser obrero no agota las dimensiones de ser obrero; además de ser obrero, puede uno ser padre de familia, miembro de un club de fútbol, de un club de baile y de muchas otras cosas, es decir, el ser humano, cuando forma parte de un sistema no es como un perro de un circo (que no tiene *exterioridad*). Nosotros somos *funcionales* a un sistema y, en cuanto tal, no somos sujetos, y en eso tiene mucha razón Luhmann; lo que no tiene razón es que, el sujeto puede aparecer dentro del sistema y de pronto decir: ¡no quiero funcionar más!, y hago huelga de hambre, hasta me dejo morir. En el medio del ruido de la fábrica se levanta el obrero y dice al capitalista: tú que eres tan bueno y se te mueve el corazón por los animales, ¿por qué no se te mueve por mí? Deja de ser obrero y agarra al capitalista y se enfrenta a él, en ese momento ya no son funcionales y, en ese sentido, cada miembro de la *clase* es también exterior a su propia

¹³¹ Ver nota 25.

clase. Pero, a su vez, hay grados de *exterioridad*, y grados de *subsunción*. Por ejemplo, una etnia indígena. La *totalidad* sería una nación, pero algunas etnias pasan fuera de la nación (como la etnia maya, que está en México, pero también está en Guatemala); a veces un indígena, para comprarse sal o comprarse una radio, se vende como peón un tiempito, gana un salario, compra eso y se va, luego hace autoproducción y autoconsumo, ahí ya no es *clase*, tiene prácticas de *clase*, pero después se sale, y se sale en la *exterioridad*. Tiene una *exterioridad* más radical que un marginal. Porque un marginal es *trabajo disponible*, de alguna manera está disponible por el capital, es decir, tiene algún tipo de *subsunción*, aunque no sea *actual*. El indígena, en cambio, podría comer de su tierra toda su vida, y nunca más vender su trabajo como salario. Su *exterioridad* es mayor.

Entonces, ¿qué es una etnia? No es un Estado por supuesto (nuestros Estados son Estados plurinacionales). Cada etnia tiene una lengua, tiene historia, tiene un tipo de impartir la justicia, hasta tiene una religión. Es una nación¹³². Hemos confundido Estado con nación, porque Europa nos ha metido en la cabeza esa confusión, desde Rousseau para adelante, y la hemos admitido. Nuestro Estados, como dice el Estado colombiano hoy (que en esto es el más avanzado en América Latina), son Estados plurinacionales. Y ha dado (el Estado colombiano), mediante una ley, autonomía territorial a una cantidad de pueblos indígenas; hay que darles, además, autonomía en la legislación de la justicia, por lo menos a nivel municipal (porque muchas veces tienen mejores leyes, otras veces no tanto, hay que discutir siempre). Miren lo que dicen de esta justicia (en Chiapas): Cuando un hombre mata a otro, normalmente va preso, entonces hay dos familias que no comen; en cambio, entre ellos, cuando uno mata a otro, es humillado públicamente, y lo primero que tiene que hacer es trabajar para la familia del que mató, y luego la suya, entonces los dos tienen cómo comer. Esa justicia es mucho mejor que la nuestra; en este caso, el indígena es mucho más desarrollado que el mundo occidental, entonces, ¿por qué no les dejamos a ellos hacer la justicia,

¹³² *Hacia una Filosofía Política Crítica*, capítulo XI: *El Nacionalismo*, 2001.

si saben cómo hacerla? Una etnia es una nación, que está en un territorio bajo el poder de un Estado (en el caso que fuera plurinacional). Una *clase* es, en cambio, el conjunto de trabajadores *subsumidos* por el capital. Cuando el capital no puede subsumir a toda la población de un país (porque siendo débil deja a casi todos fuera), aparece la marginalidad. ¿Qué son los marginales? Los hay de muchos tipos; son los que vienen de su vida comunitaria (por ejemplo indígena) y llegan a la ciudad, y nunca han trabajado (propriadamente dicho), y empiezan a vivir un mundo *junto a*, pero *no incluidos*. El *pobre* antes de la fiesta, *ante festum*. *Pobre*, y no me dejen la palabra afuera, porque Marx lo usa técnicamente, *pauper*. He discutido este punto con Jameson, en Duke, en Paris, y con todos, nadie ha prestado atención al problema del *pobre*. Los latinoamericanos hemos empezado esta tradición, es decir, que algo hemos inventado (por lo menos, en la hermenéutica de Marx, el tema del *pauper*, y van a ver que es algo grueso). Hay, en cambio, marginales, que ya fueron obreros y han quedado desempleados (estos tienen también otra mentalidad). También hay una *clase* como la pequeña burguesía que, en principio, no está decidida para quién lucha (es una clase muy interesante, puede ganarse para las causas). Pero ahora vengo a la categoría más compleja. ¿Qué es *pueblo*? *Pueblo* no es *clase*, ni es etnia. Marx no planteó el tema de la etnia, ¿quién lo planteó?, Mariategui, y ¿cómo lo solucionó?, bastante mal. Fue el genio que empezó, pero no había leído mucho *El Capital*; los textos de Mariategui no saben cómo meter *clase* y etnia, los confunde, y no logra verlos. El *pueblo* es mucho más complejo. *Pueblo* es el *bloque social de los oprimidos*, en un Estado, no en una nación, en un Estado.

¿Quién dijo esto?, Gramsci. Él distingue entre el *bloque histórico en el poder* y el *bloque social de los oprimidos*. Pero Gramsci no pensó el problema de las etnias, porque en Italia no hay etnias, entonces, lo nuestro es más complejo y podemos pensar hasta para el África y el Asia. El *bloque social de los oprimidos* son todos estos (voy a llamarlo en general) grupos: clase, etnias, marginales, y otros sectores sociales oprimidos; y el *bloque histórico en el poder* son la burguesía nacional industrial o financiera, o las transnacionales, y una cantidad de otros sectores de clase, grupos, que están en el poder, y que ejercen el poder del Estado. Lo siento por los que me insultaron,

pero se puede usar *pueblo* en buen marxismo. ¿Cuándo usa Marx la palabra *pueblo*? Lo usa sistemáticamente en un punto, y lo usa como 30 veces, y lo usa junto a *pobre*, ¡qué notable!, ¿sabe dónde?, cuando habla de la *acumulación originaria*. Sólo ahí. ¿Por qué? Porque no pudo usarlo en otro lugar lógico.

7. El Pueblo

Pueblo es una categoría socio-histórica de una formación social. Pongamos Bolivia, antes de la invasión era parte del imperio inca (había muchas naciones en este territorio y mucha dominación; si no hacemos autocritica, los otros van a decir que la conquista de América fue liberadora); el modo como se producía en Bolivia no era un modo de producción asiático (diría, con Marx, que era un modo de producción inca), había un Estado no moderno, pero una organización política muy fuerte, con tributos, burocracia y un ejército muy desarrollado. Es el comienzo del *pueblo* boliviano, los oprimidos de los incas era el *pueblo* boliviano (no los grandes incas ni los grandes amautas), esos son el origen del *pueblo* y no las elites dominadoras (que hicieron pacto a veces con los españoles); después pasamos a un sistema colonial mercantil, la burocracia española, que dominaba a los criollos (los blancos nacidos aquí, que no podían actuar y no tenían derechos); cuando vino la emancipación, había mestizos y grandes naciones indígenas, había esclavos africanos, y las mezclas entre ellos, este era el *pueblo* en la época colonial. ¿Quién hegemonizó el proceso político-militar de la emancipación nacional? Los criollos (San Martín, Bolívar, Sucre, Hidalgo) son los que ocupan el poder; ellos fueron, en el *bloque social de los oprimidos*, el grupo que hegemonizó todo el proceso (la emancipación de la burocracia borbónica de España). El pueblo se transformó en *sujeto histórico*.

Por desgracia, lo normal del pueblo es no ser *sujeto*. El *bloque histórico* en el poder le crea tantas falsas contradicciones, que acaba desmovilizándolo. ¿Quién hegemonizó el proceso de la revolución sandinista?, la pequeña burguesía, los comandantes eran todos pequeño burgueses, no hay nadie campesino ni obrero. El mismo Borge, aunque

era hijo de campesino, el hecho de ser militante, y su formación, lo hacen pasar por un pequeño burgués. El *pueblo*, en la época colonial, era todo ese grupo, pero la elite criolla (en la época neocolonial) va a pasar a ser la clase dirigente; el *bloque social* va a ser los dominados en el imperio inca, los dominados en la época colonial, los dominados en la época neocolonial capitalista. Estos son el *pueblo*. Y ese *pueblo* tiene historia y tiene memoria, y en esa memoria puede estar un héroe inca que luchó contra los españoles, un esclavo que luchó en la emancipación y puede, ahora, ser un sindicalista (pero aquel oprimido inca no era obrero, no tenía nada que ver con la *clase*, y tampoco era un campesino colonial, la *clase social* se agota en el sistema económico). *Pueblo* es la categoría histórica que atraviesa una formación social. Entonces, hay conciencia de *pueblo* que no es conciencia de *clase*.

La conciencia de un pueblo es la autoconciencia que tienen los oprimidos de sus héroes, de su historia (de sus hechos, que no olvida). Entonces Fidel Castro puede decir que Martí es un héroe del pueblo cubano (y no era socialista), y cuando habla, después del triunfo de la revolución, en la Habana, en su discurso, usa como 60 veces *pueblo cubano*, ni una sola vez *clase obrera*; Ho Chi Min también, cuando se dirige al pueblo, dice *pueblo*, no dice *clase*. Porque lo que queda, después de la revolución, ya no es la *clase obrera*, sino un *pueblo* que transita un nuevo tipo de formación social y, por tanto, la *clase obrera* debiera disolverse en otra cosa. Ha desaparecido el obrero, pero lo que permanece es el *pueblo*.

Vuelvo a la pregunta: ¿cuándo usa Marx *pueblo*? En la *acumulación originaria*, ¿por qué?, porque (entre el mundo feudal europeo y el capitalismo) la *acumulación originaria* es lo que empieza el nuevo sistema. Es la única vez que dice lo siguiente: "Los siervos del feudalismo abandonan el feudo y se transforman en masas de pobres populares". ¿Por qué? Porque el que salió del feudo, y todavía no es obrero, está en la nada de *clase*, está en el *pueblo*; y entonces Marx repite, como 40 veces, la palabra *pueblo* y *pobre*. Entre un sistema, como el feudal, y un sistema como el capital, en el medio, no hay ninguno que funcione todavía, la única categoría que funciona es la que funciona siempre, *pueblo*; pero no siempre *pobre*, porque

una vez que el *pobre* se hace obrero, deja de ser *pobre*, pero sigue siendo *pueblo*. *Pobre* y *pueblo* no son idénticos.

8. La Modernidad y la Globalización

Este es el *pueblo* que ahora se confronta al problema de la Modernidad y la globalización. ¿Qué están globalizando? Están globalizando un mercado para los solventes (para los que tienen dinero, eso se llama solvencia), de los productos que sean capaces de pasar de una frontera a otra; eso no lo pueden hacer los países periféricos, pues apenas producen para sí (hay algunos productos que salen, pero son muy pocos). Entonces, globalización de mercado para solventes, productos de las transnacionales y, sobre todo, capital financiero. Ese capital se puede meter en cualquier lado, en miles de millones; se pone de pronto en un país para sacar más interés, y cuando baja el interés, el capital se va y el país se hunde, como le pasó a México (entre otras cosas). Es el capital flotante, que es internacional, pero ese, en definitiva, no es el capital, porque el capital, por último, son las fábricas con salarios, y más que eso, son países que puedan hacerse respetar, y la única manera de hacerse respetar es tener un ejército.

Dense cuenta, desde 1989, estamos en una situación única desde que apareció el *homo*, hace unos ocho millones de años. Estamos bajo el poder de un solo ejército. Porque la Unión Soviética, al desaparecer, deja de ser competente en el nivel militar y, entonces, nos encontramos en manos de un solo ejército, que es dirigido por el Pentágono, y esto es muy grave. Estados Unidos es el único país que puede hacerse valer, aun ante Europa, porque cuando se vea en la competencia perdido (y está perdido, porque su industria no es tan productiva, como la japonesa y la alemana), va a hacer valer su poder militar; los norteamericanos tienen las suficientes bombas para callar a todos, y no necesitan andar haciendo experimentos (como los franceses u otros). Y nadie les dice nada. Esa es la situación mundial en que nos encontramos.

Globalización excluyente. Porque la globalización destruye

los capitales periféricos, y los hace cada vez más chiquitos, porque nuestros países tienen que pagar una fantástica deuda (inventada), pero nunca realmente recibimos ese dinero, pues se la prestaron las transnacionales a sí mismas. Se la prestaron a los capitales privados, y cuando tuvieron que pagar en dólares, no pudieron, por la inflación, y el Estado salió garante y lo pagó, en definitiva, el *pueblo*. Nos estafaron a todos con un arma en la mano. La deuda es una estafa dentro de la lógica del capital. México va a pagar 8% de la producción global del país, podría haber aumentado un 5% y va a tener -3% este año. Y Bolivia no va a poder salir más del problema, porque tiene que pagar un gran porcentaje de su producción. Si un país aumenta 2%, como Alemania, y dicen, ¡cómo aumentó! (con ese 2% por año, es un país sumamente productivo). Nosotros pagamos 5, 6 o 7% de sólo interés. Es decir, tendríamos que ser genios para aumentar nuestra productividad.

La dependencia, por la transferencia de *plusvalor* (por el pago de intereses) va disminuyendo cada vez más el capital, y va dejando, cada vez más, algo que Marx llamaba *lumpen*, pero yo no puedo llamar *lumpen* a la mayoría de un *pueblo*; sobre todo a un *pueblo* con una historia, que se transforma en *sujeto histórico*. Esto Marx no lo vio, pero es fácil desarrollar a partir de sus propias categorías. Hay que recrear todo esto, porque la modernización es un bonito nombre de la Coca Cola, o productos semejantes, como los McDonalds. ¿Saben en qué consiste eso? En la *subsunción* real del consumo. Ayer mostraba cómo el proceso de producción fue *formalmente subsumido*, cuando la producción de la mesa, una vez que le puse máquinas, transformé el proceso material de la producción y saqué *plusvalor*; se trata de una *subsunción material*, cambio de proceso técnico, y *real*, porque es *formal* (produce *plusvalor*), *subsunción real* del proceso productivo.

Pero el capitalismo tuvo mucho problema con el consumo, sobre todo comestible; lo comestible es lo más artesanal (es muy difícil producir alimentos en serie), pero yo puedo tener una *subsunción real, formal*, de la alimentación, cuando pongo un restaurante y preparo comidas de manera artesanal (porque hay un cocinero que prepara para 50 personas, y saco *plusvalor* en el restaurante). La

producción del alimento es igual que antes, pero yo saco *plusvalor*, esa es la *subsunción formal* del consumo alimenticio; pero si yo cambio el proceso productivo y tengo una máquina donde hago una fritura, de la misma manera, y se llama McDonalds, he hecho una *subsunción material* del alimento. Cuando la como el primer día me sabe feo, pero como está limpia y está rápido y, como ya tenía hambre (la única manera que una comida guste es tener hambre), entonces me tiene que gustar más, y me gusta. Y entonces, logran universalizar el gusto de un producto, producido en serie, como un auto, y universalizan el mercado con ese producto. Y a eso llaman modernización. ¿Se dan cuenta? Y ¿qué significa eso? Pues meternos adentro del mercado, y destruir nuestras culturas, porque comer es el momento más íntimo y subjetivo, es como hacer el amor, pero aún eso lo universalizan. Porque hasta en la televisión, mientras uno mira, parece vivir algo que de otra forma no se vive, sino en la televisión. Vean cómo globalizar es meternos por los gustos, y por los usos, en el mercado, para que pueda tener el capital mayor *plusvalor*. Y, al fin, ¿qué somos nosotros? Instrumentos, unos como compradores y otros como productores. Toda la humanidad se transforma en un instrumento del capital, porque se come hasta al propio capitalista, vaciándole de contenido cualitativo a su vida, por ejemplo, en sus hijos drogadictos (que no saben qué hacer y se drogan para tener emociones fuertes, que ya no las tienen, porque la televisión ya no las da).

Termino con dos cosas: Primero, este sistema, como toma la naturaleza como explotable, está destruyendo la tierra. No es la tecnología la destructora, sino el capital; la tecnología no destruye la tierra, sino el *criterio del aumento de la tasa del plusvalor*, como criterio de elección tecnológica; no se elige la tecnología porque sea ecológica o ética, se elige la tecnología que permita mayor *plusvalor*. El que no la adopte pierde en la *competencia*; la *competencia* obliga a tomar no la mejor tecnología, sino la que permita producir con menos *valor* y con más *plusvalor*. La tierra está siendo destruida y no hay quien pueda ponerle el cascabel al gato, porque es el mercado (en su competencia) que produce la tecnología destructiva.

Y segundo, el capital no sólo destruye la tierra, ahora también

destruye toda la humanidad, porque cada vez menos gente puede ser incorporada al capital. Lean el capítulo sobre la *desvalorización del capital*; el capital, por último, tiene un límite absoluto consigo mismo, no puede absorber más trabajo cuando este trabajo ya no produce *plusvalor*. El capital tiene tal grado de tecnología, y de productividad, que ya no necesita mano de obra. Ya no necesita a la humanidad para producir, y la va dejando como desempleada, y entonces va muriendo por el hambre, como se muere en el África por la desertificación del Sahara. No vaya a ser que, por la tecnología, hemos calentado la capa de ozono y aumentó, por eso, la temperatura; puede que un acto humano esté haciendo morir gente en el África. El capital mata a la tierra y mata a la humanidad. Miren qué gran *poder civilizador del capital* (como decía Marx, *the civilizing power of capital*, en los *Grundrisse*) que rompía todos los límites pero, después, se transformaba en un gran *fetiché*, como *Moloch*, y exigía los sacrificios de la tierra y la humanidad. No quiero ser apocalíptico, pero creo que Marx tenía su lógica, para decir esto. Y es muy útil, al menos pasar por él, después dejarlo; pero después de dejarlo ya no se puede ser más ingenuo.