

17. Los grundrisse y la filosofía de la liberación	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a;	Autor(es)
La producción teórica de Marx : un comentario a los grundrisse	En:
México D.F.	Lugar
Siglo XXI	Editorial/Editor
1985	Fecha
	Colección
Filosofía de la liberación; Marxismo; Capital; Trabajo; Alienación; Utopía; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120424103014/18cap17.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



17. LOS **GRUNDRISSE** Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

“El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1] Trabajo no-objetivado, concebido *negativamente*. . . el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real; 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. . . Una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad. . . 2] Trabajo no-objetivado: concebido *positivamente*. . . como actividad. . . como fuente viva del valor. . . No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la *pobreza absoluta* como objeto, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos términos de esta contradicción se condicionan mutuamente y derivan de la *esencia del trabajo*, ya que éste, como ente absolutamente contradictorio con respecto al capital, es un *presupuesto* del capital y, por otra parte, *presupone* a su vez al capital” (235,36-236,29; 203,10-45).

Este largo texto ya lo hemos citado en el párrafo 7.1. Su profundidad filosófica es indudable, y sobre él el mismo Marx anota: “Desarrollar este punto separadamente. . .” (237, 35-36; 205,2-3), nos servirá de referencia obligada, de punto de partida y llegada. No se trata en este capítulo ni de resumir ni de repetir el discurso de Marx. No. Intentaremos recorrer un discurso *implícito*, pero coherente con el discurso *explícito* de Marx. En cierta manera será un discurso creativo o distinto —en cuanto explicita lo implícito—, pero será estrictamente marxista —porque continúa sin contradicción el mismo discurso de Marx. Ya no es meramente historia de la filosofía: es filosofía. Además, será un discurso nuestro, latinoamericano, y teniendo en vista —estratégicamente y de manera mediata— nuestra problemática *real*. Es, por ello, ya, un intento metodológico. El discurso que *continúa* a Marx es marxista en cuanto no traiciona su lógica, sus fundamentos, lo ya efectuado de su discurso; pero, al mismo tiempo, no es meramente

repetitivo ni meramente explicativo, sino *creador*: realiza y construye un discurso propio, se abre a nuevos horizontes (tanto de fundamentalidad, como en este capítulo, como de sus consecuencias; en el capítulo 18 daremos un ejemplo de este “seguir” hacia adelante) que no fueron pensados por Marx (que no pudieron ser pensados por su espacio y tiempo).

Las categorías construidas por Marx eran las exigidas para la *crítica* de la economía política burguesa, y, al mismo tiempo, para la creación de la ciencia-dialéctica de una economía que sirviera a los trabajadores asalariados en el capitalismo en su lucha de liberación. Por nuestra parte, en cambio, explicitaremos (sin ninguna posición ni desarrollo “revisionista”, sino muy por el contrario: profundización del discurso ya dado) las categorías ontológicas (y aún más que ontológicas) que de hecho Marx usa sin describir o construir explícitamente. Su tarea, aunque con pleno dominio del discurso filosófico, es económica:

“Más adelante volveremos sobre este punto que, aunque de índole más *lógica* [léase: ontológica] que económica, se mostrará empero como muy importante en el desarrollo de nuestra investigación” (410,22-25; 353,45-354,3).

17.1. CONTRADICCIÓN “CAPITAL-TRABAJO”. DE LA “EXTERIORIDAD” AL “CARA-A-CARA”

Debemos ahora realizar una síntesis de lo ya expuesto en numerosos párrafos de capítulos anteriores. Se trata de construir ciertas categorías de categorías, o categorías las más abstractas y generales, tarea de la filosofía en general (y ni siquiera de una filosofía de la economía, aunque, aquí, las aplicaremos particularmente a la economía). La categoría de “exterioridad (*Äusserlichkeit*)”¹ tiene un sentido espacial

¹ Marx, como Hegel, usa esta palabra y concepto (p.ej. 133,18; 880,36), pero en sentido óntico, interior a la totalidad ontológica. Véase el sentido que le hemos dado en *Filosofía de la liberación* (Bogotá), 2.4. (pp. 54ss.), y en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, párrafos 16, 24, 30 y 36, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, t. I, pp.118ss.; t. II, pp. 52ss., 97ss., 156ss.), etcétera.

(el carácter de algo de “estar-*fuera-de*”). En este párrafo deseamos darle un sentido metafísico —si por metafísico se entiende lo que se sitúa *más allá* del horizonte ontológico de un sistema: por ejemplo, del capitalismo *como totalidad*). El “más allá” (*jenseits*) del sistema (del “ser” o fundamento del sistema, en nuestro caso del capital) puede serlo de maneras diversas. Puede ser un “más-allá” o “fuera” del sistema como anterioridad histórica: el *supuesto* de su existencia en el tiempo, lo que por disolución dio origen al sistema (al capital, p.ej.). Puede ser un “más-allá” o “fuera” por su propia naturaleza: exterioridad propiamente dicha, metafísica, como el trabajo vivo es *el otro* que el capital, siempre, sincrónicamente (de todas maneras es plenamente otro antes del intercambio del capital-trabajo, *ante rem*).

En tercer lugar, la exterioridad puede realizarse *post factum* (como el trabajador *pauper*, desempleado, que por la disminución del tiempo necesario de trabajo se ha quedado “fuera”: sin-trabajo). Es desde esta múltiple “exterioridad” que el trabajador se avanza “ante”, “frente” al capital (el capitalista, la clase capitalista, y en otro nivel la nación central capitalista) en una experiencia tan corta como abisal, abismal: el “cara-a-cara” del que como “desnudez absoluta” enfrenta a otro hombre “poseedor de dinero”. Veamos resumidamente estos cuatro momentos.

a] “*Exterioridad*” por anterioridad histórica

Se nos dice que “del siervo emancipado nacerá, en parte, el capitalista” (430,23; 372,23-24). Ese miembro de las formas de apropiación preburguesas (véase el párrafo 12.3.d), que son “*extra-capitalistas*” —precapitalistas y no “*extraeconómicas*” como pensaba Proudhon—, indican exactamente “el otro” que la sociedad capitalista, por *anterioridad* histórica. La disolución de la relación hombre-tierra, hombre-instrumentos, hombre-medios de consumo, y la necesidad de vender su “capacidad de trabajo” significa el término “exterior” desde donde (*ex quo*) aparecerá la *totalidad* del sistema capitalista:

“En la primera aparición los supuestos mismos se presentaron desde *afuera* como provenientes de la circulación, como supuestos *exteriores* (*äussere*) para el surgimiento del capital” (411,10-12; 354, 22-25) (citado en parágrafo 11.2).

Esta “exterioridad” es previa a la constitución del sistema, de la totalidad; previa al devenir del ser del capital (cf. 17.2.a). La “propiedad comunitaria” permitía una convivencia humana donde la socialidad no se fundaba en la ley del valor, del poner las mercancías a la venta en el “mundo” de la circulación, sino en vínculos humanos históricos en el nivel de la misma producción. Vida comunitaria más humana que la del capitalismo pero menos desarrollada –donde la individualidad inmadura no permitía la plenitud de la libertad del “cara-a-cara”.

b] “*Exterioridad*” *abstracta esencial*

Pero la “exterioridad” propiamente dicha, metafísica (en cuanto más que ontológica o “por-sobre” el horizonte del ser del sistema), se establece entre el capital ya originado y el trabajo vivo. En efecto, el trabajo vivo, el trabajador mismo en su carnalidad disponible es “el otro” absoluto que enfrenta al capital desde su exterioridad propia:

“El trabajo puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado. . . despojamiento total, desnudez de toda objetividad, existencia puramente subjetiva. . . pobreza absoluta. . . 2) Trabajo no-objetivado. . . existencia subjetiva. . . fuente viva del valor. . . posibilidad universal de la riqueza. . . *como ente absolutamente contradictorio con respecto al capital*” (235,36ss.; 203,10ss.) (citado en parágrafo 7.1.a, y al comienzo de este capítulo).

El trabajo vivo, el trabajador mismo *como otro* que el capital, que el capitalismo; la clase trabajadora *como otra* que la clase capitalista; la nación periférica (África, Asia, América Latina) *como otra* que la nación capitalista (Inglaterra, Francia). La “exterioridad” es “alteridad”: ser-otro en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existente desde sí y por sí: el capital. “El otro” es de esta manera “nada plena” (cf. 7.1.a.1, texto del II *Manuscrito del 44*). “Nada” por no tener sentido; “nada” por no tener valor todavía, no-ma-

teria prima todavía, no-instrumento. Su objetividad “puede ser solamente una objetividad no separada de la persona (*Person*)”. La misma “persona” (el *rostro* del otro), su corporalidad, su sensibilidad está allí, fuera: es su pellejo lo que pondrá en venta y cuál no será su destino sino que se lo curtan —como escribirá Marx en *El capital*. El otro, sensible, que Feuerbach había descubierto en la relación “yo-tú” —donde se inspirarán Rozenzweig y Levinas— es aplicado por Marx al trabajador, al otro que el capital, cuya “objetividad coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*)”, carnalidad, con su piel; la piel que vende la prostituta para comer, la piel que es objeto del sadismo del torturador por represión política, la piel del trabajador herida y mutilada por el plustrabajo futuro. Esa piel del otro es *todavía* exterior al capital, como lo “absolutamente contradictorio”.

c] “*Exterioridad*” *post festum: pauper*

El trabajador es “el otro” del capital —*ante rem*. Pero una vez alienado, vendido (cf. 17.3), no deja por ello de ser potencial o actualmente de nuevo *el otro* que el capital:

“En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper* (escribe Marx en latín: pobre): *pauper* virtual. . . Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces. . . los obtendrá sólo por la limosna. . . Por tanto *virtualiter* (escribe Marx en latín: virtualmente) es un *pauper*” (110,9ss.; 497, 28ss.) (citado en 13.5).

Es decir, el ser puestos “al margen (*ausser*)” de las condiciones por las cuales el trabajador puede vivir, es decir del salario, transforma al trabajador, nuevamente, en “el otro” que el capital. Esta “*exterioridad*” *post festum* (no con anterioridad histórica ni como enfrentamiento al capital *antes* de ser contratado) es un momento necesario de la tendencia del capital de poner siempre más plust tiempo de trabajo. Con ello disminuye por necesidad esencial de su movimiento el trabajo necesario: es decir, todo trabajador es “potencialmente un pobre”, un desocupado, parte del “ejército industrial de reserva”:

“No es sino en el modo de producción fundado en el capital, donde el pauperismo se presenta como resultado del trabajo mismo, del desarrollo de la fuerza productiva del trabajo” (110,10-13; 498, 18-20) (citado en 13.5)

La “sobrepoblación” marginal, en especial en los países periféricos y menos desarrollados, frecuentemente juguete en las manos de los populismos, es efecto de la lógica del capital. Son producto de su misma racionalidad. *El pobre*, por ello y como fruto de la explotación del mismo capital, es “el otro” por excelencia.

“El otro” *como pobre* es un individuo –individualidad que habiendo pasado por la experiencia del trabajo libre se ha desarrollado al máximo: es persona en un sentido nuevo, más maduro que en los anteriores modos de apropiación–, es potencialmente una clase (la clase trabajadora), y en otro nivel una nación.²

“El capital en virtud de que se reproduce continuamente como pluscapital, tiene tanto la tendencia de poner como la de abolir el pauperismo” (117,36-39; 503,37-40) (citado en 13.5).

De esta manera hay tres modos de exterioridad (representados en el esquema 32). Exterioridad por anterioridad histórica (flecha 1); por enfrentamiento al capital como “el otro” esencial o prototípico (flecha 2); o por expulsión, desocupación, puesto “fuera” por disminución del trabajo necesario (flecha 3). Tres tipos de “exterioridad”; tres tipos de ser “otro”.

d] *El enfrentamiento “cara-a-cara”*

Todo trabajador debió enfrentarse un día, como “otro” como persona, como exterior, al capitalista en persona. En abstracto rostro-ante-rostro, persona-a-persona, cara-a-cara; en

² “El otro” como realidad comunitaria (cf. *Filosofía de la liberación*, 2.4.5.1: “El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. . . es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación. . .”; p. 59). Cerutti, en su *op.cit.*, comete todo tipo de confusiones (p. 38) –hasta habla de la “alteridad del ente”, lo que es absurdo–, negando el sentido también comunitario del otro.

concreto clase-ante-clase, y en otro nivel nación-ante-nación. Experiencia radical, instantánea, donde *todavía* cada uno es otro para el otro. El trabajador libre que se ofrece en venta en el mercado del trabajo todavía no se ha objetivado; es pura subjetividad corporal no violada, digna, exterioridad, alteridad. Es todavía el tiempo en el que “el trabajo pone a su propia realidad como *ser* para-sí, y [todavía no] como mero *ser* para-otro” (modificando una cita del parágrafo 11.2). Desde el ser del capital el trabajador que lo enfrenta, cara-a-cara, es el no-ser:

“El primer supuesto consiste en que de un lado esté el capital y del otro el trabajo, ambos como figuras autónomas y en contradicción; ambos, pues, también como recíprocamente ajenos” (206,40ss.; 177,37ss.) (citado en 7.1.b).

Claro que para Levinas el “cara-a-cara” es una experiencia existencial positiva: el abrirse al otro como otro en el respeto y la justicia. De todas maneras, en el “cara-a-cara” del capitalista y el trabajador, en el instante acrónico anterior a la propuesta de salario o de la disponibilidad de alienar la capacidad de trabajo, se da el momento supremo de intensidad ética por excelencia: un hombre enfrenta a otro todavía como hombre, como otro, como distinto (no sólo diferente):

“Consideramos *la relación* que ha llegado a ser, el haber devenido capital, del valor y el trabajo vivo como valor de uso que *meramente se le contraponen*, de tal modo que el trabajo vivo se presenta como simple recurso para valorizar al trabajo objetivado [aquí ya el “cara-a-cara” ha quedado atrás y el contrato de intercambio desigual ha comenzado su obra destructora, agregamos nosotros], muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma” (422,28-33; 365,14-19).

El “cara-a-cara” hubiera sido el lugar de la compasión, de la imposibilidad de contratar otro hombre a fin de disociar, autonomizar “las condiciones objetivas del trabajo vivo. . . frente a la capacidad viva del trabajo como existencia subjetiva” (423,9-11; 365,34-37). De todas maneras se constituirá “al otro” como otro-que-sí: ante sí mismo como una “persona ajena (*fremden Person*)” (423,4; 365,30). La “persona-a-persona” se transformara en “cosa-ante-cosa” (trabajo pasado

ante trabajo comprado, que sólo es valorado por los objetos que produzca: medio para la actualización de su capacidad de efectuación cósmica).

17.2. HEGEL NO ES UN “PERRO MUERTO”. TOTALIDAD Y MEDIACIONES

La influencia filosófica de Hegel es determinante en el discurso tal como es desarrollado en los *Grundrisse*. Ya hemos visto que Marx tuvo la *Lógica* en ese tiempo en sus manos:

“... En el *método* de elaboración del tema hay algo que me ha prestado gran servicio; por pura casualidad había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo.”³

No debe exagerarse, pero a manera de hipótesis, nos parece que la influencia de la *Lógica* es mayor de lo que puede pensarse. Veamos algunas cuestiones que llaman la atención.

El libro I de la *Lógica* trata sobre el *ser*. El ser llega a ser el *ente* por un “proceso del devenir (*Prozess des Werdens*)” en el que se determina a sí mismo.⁴ El ser es lo indeterminado; el ente es lo determinado (*Dasein*). Es todo un tratado sobre la “determinación (*Bestimmung*)” –concepto absolutamente fundamental en Marx. En este primer libro, al fin, se ocupa de la magnitud, la cantidad, el cuanto.⁵ No debemos olvidar que el valor es pura cantidad, magnitud numérica. El “ente (*Dasein*)” que lo porta es la mercancía. El *ser* en cuanto capital es el valor.

Por su parte, el dinero no es sino una relación de cantida-

³ Carta de Marx del 14 de enero de 1858 (*MEW*, XXIX, 260).

⁴ *Lógica*, I, 1, 2, B, c; p. 117; I, 142 (citamos en primer lugar la *Lógica* de Hegel en la traducción de R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1968; y en segundo lugar la edición alemana de la *Wissenschaft der Logik*, t. I-II, de la *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, vols. V y VI, 1969). Véase en el esquema 37, en apéndice, la extraña semejanza de la *Lógica* y el discurso de los *Grundrisse* y *El capital*.

⁵ *Ibid.*, I, 2; pp. 163ss.; 209ss.

des (valor relativo o equivalente): *medida*. Este tema, que en la *Lógica* sigue a la cantidad, ocupa los capítulos 1 y 2 de la tercera sección del tratado del ser.⁶

El “devenir (*das Werden*) de la esencia” es el capítulo 3 que sirve de “pasaje” del tratado del ser al de la esencia. En Marx existe en todos los planes un “pasaje” del tratado del dinero al del capital.⁷ Habríamos pasado del ser como cantidad (valor), que deviene ente (mercancía), y que se mide mutuamente (dinero), hacia la esencia (el capital).

El tratado II sobre la *esencia* tiene tres partes, según Hegel:

- “1. Como esencia (*Wesen*) simple, que existe en sí, en sus *determinaciones* en el interior de sí misma;
- “2. Como (esencia) que sale como ente, o sea según su existencia y *aparición* (*Erscheinung*);
- “3. Como esencia, que es una misma con su aparición, es decir, como *realidad*.”⁸

Sin forzar los textos puede interpretarse todo el intento de Marx en el sentido de describir la “esencia” del capital *en general* (cf. 1.2ss.). En el nivel de la misma esencia, el valor es la *determinación* fundamental; de la esencia que “existe en sí”. Sus “formas de aparición” son sus determinaciones fundadas: dinero, trabajo asalariado, medios de producción, etc.⁹ Se pasa así del nivel 1 al nivel 2.

El nivel de la existencia o “aparición”, explícito en Marx —no sólo en los *Grundrisse* sino hasta los últimos trabajos en 1878—, es una distinción ontológica, que ciertamente tomó de Hegel, y que estructura *todo su análisis*. Sin embargo, hay todavía una diferenciación entre un orden fenoménico más superficial (el de la circulación) y otro más profundo o fundamental (el de la producción). Pareciera encontrarse en Hegel estos *dos mundos*, que no son la esencia misma y que guardan un cierto orden:

⁶ *Ibid.*, I, 3; pp. 285ss.; 387ss.

⁷ P.ej. “Übergang zum Kapital” (*Gr.* 183; 919).

⁸ *Lógica*, II, “Introducción” (p. 341; II, p. 18).

⁹ Cf. cap. 6 entero, y especialmente esquemas 12 y 15.

“El mundo fenoménico (*erscheinende*) tiene en el mundo esencial (*wesentlichen*) su unidad negativa. . . y vuelve como a su fundamento.”¹⁰

Por otro lado, la tercera parte de los *Grundrisse* es sobre el “capital fructífero” o el orden de la *realización* del capital. Igualmente, para Hegel, la *realidad* ocupa la última parte del tratado de la esencia:

“La realidad es la unidad de la esencia y la existencia.”¹¹

De la misma manera –y en especial en el plan definitivo de *El capital*, tomo III– la tercera parte es la unidad entre la producción y la circulación, la síntesis global del capital. Sería la “relación de lo interior y lo exterior”,¹² de la producción (lo profundo interior) y la circulación (lo superficial exterior). En fin, podrían encontrarse muchas analogías –quizá meras semejanzas estructurales–, pero que no hay que forzar, ya que en Hegel y Marx tienen un sentido muy diverso.

a] *Totalidad*

Para Marx la “totalidad” es una categoría de categorías, un concepto de conceptos. Puede darse tanto en el nivel concreto del sistema capitalista real, o puede ser la totalidad como “concreto espiritual” –o la totalidad burguesa como conocida– (véase el capítulo 2). El mismo capital es una totalidad –tanto en abstracto o “en general”, como en concreto como la totalidad del sistema burgués histórico. El capital como totalidad es también un concepto o una categoría con múltiples determinaciones. El capital es, como fundamento, la esencia del capitalismo, es decir, la esencia última donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. Veamos esto por partes, ya que se trata del momento *ontoló-*

¹⁰ *Lógica*, II, 2, 2, B (p. 447; II, 159). La cuestión es sin embargo diversa en Hegel que en Marx (aunque guardan semejanza). Para Hegel el “mundo esencial” es un “mundo de leyes” (p.444; p. 156). Cf. esquemas 13 y 15 en su nivel II (profundo, esencial) y nivel III (superficial, fenoménico).

¹¹ *Ibid.*, p. 467; p. 186.

¹² *Ibid.*, p. 467; p. 186.

gico por excelencia. Es desde aquí que se podrá entender por qué el capital es el “presupuesto” necesario del trabajo asalariado –aunque el trabajo, por otra parte, sea igualmente el “presupuesto” del mismo capital: un fundamento fundado que funda.

La primera cuestión ontológica es el “pasaje” o “devenir” originario del capital desde lo no-capital.¹³ Genéticamente este surgimiento del capital, de su ser esencial, se expresa filosóficamente de la siguiente manera:

“La historia de su formación. . . corresponde a sus supuestos pasados, a los supuestos de su origen, abolidos en su existencia. Las condiciones y supuestos del *devenir* (*Werdens*), de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que llega a ser (*wird*)” (420,32-421,1; 363,22-35).

El capital “deviene”, “llega-a-ser”,¹⁴ desde el dinero (y la circulación) *otro ente* que el dinero, siendo sin embargo dinero. En efecto, el dinero no es ya *como dinero* sino *como capital* “subsumido” en una nueva totalidad que lo transustancia, transforma: adquiere otra naturaleza. El dinero es “suprimido-asumido (*aufgehoben*)” –del acto ontológico de la *Aufhebung* hegeliana–; desde el horizonte del capital es, ahora, la “primera *forma*” por la cual el mismo capital (la esencia) “aparece” fenoménicamente. Así el dinero es, por una parte, una determinación (la primera) de la esencia del capital (el dinero *como capital*), de la esencia *en sí* del capital pero, por otra, en el nivel fenoménico, es la primera forma de aparición del capital (el capital *como dinero*).¹⁵

En el nivel de la misma esencia en sí del capital, el valor

¹³ El concepto de *Übergang* es tan marxista como hegeliano, lo mismo que el de *Verwandlung*. Indica el “tránsito” o el pasaje de una categoría o concepto a otro más desarrollado (o su aplicación a un caso concreto).

¹⁴ Todos estos términos son técnicamente hegelianos. Del puro ser y pura nada *deviene* el ente (*Dasein*) para Hegel. Para Marx el “ente (*Dasein*)” dinero deviene capital, “algo (*Etwas*)”, que todavía no es un ente determinado (la mercancía). El ser del ente (el capital) deviene un ente (dinero, mercancía, etc.), de lo no-ente (que no es nada): sus condiciones, presupuestos “exteriores (*äussre*)” (421,10; 363,43). Cf. parágrafo 12.2.

¹⁵ Cf. parágrafo 6.1.

constituye el *ser*, el último fundamento, o la determinación pura o universal del capital como tal.¹⁶

Sin embargo, el capital no es simplemente valor, ni dinero, ni mercancía, etc. Él es la *totalidad* de todas estas determinaciones; él es el *sujeto* (la sub-stancia) de todas ellas;¹⁷ es la *unidad* de los diversos procesos; es movimiento y permanencia como capital circulante; es origen y creador de valor como capital productivo. El “proceso total” del capital, es como un “círculo de círculos. . . un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin” –dice Hegel sobre el concepto que deviene Idea.¹⁸

El capital es así –como la *esencia* de la *Lógica* de Hegel– la *identidad* originaria que se escinde (*Diremtion* o *Entzweigung* primera) en capital productivo o circulante (los *diferidos*); es el *fundamento* –y la *condición* absoluta de lo que “aparece” (el *fenómeno*) en la circulación. Lo “existente” (dinero, salario, medios de producción, mercancía, ganancia, etc.) en el “mundo fenoménico” (de las mercancías), las “cosas” que se mueven en la superficie, están fundadas en el “mundo profundo”, de la producción (el trabajo, plusvalor, etc.), donde se dan las “relaciones esenciales”, reales. Por su parte, la realidad o *realización* del capital, la unidad de la producción y la circulación, cuando aflora a la superficie fenoménica el plusvalor (que emerge desde la realidad profunda pero oculta a la mirada vulgar de la economía política burguesa, ciega por tanto del “mundo esencial”) se alcanza en la ganancia, en la acumulación el pluscapital (donde el dinero originario se “enrosca” en el fin, el retorno o resultado).

De esta manera el capital, totalidad, sujeto, unidad de contrarios, movilidad y permanencia (circulación productiva y producción circulante), identidad, fundamento, realidad, es el *ser* y *esencia* del sistema capitalista como totalidad concreta, compleja, histórica –no ya “en general” sino “en concreto”.

Marx ha desarrollado toda una ontología del capital, en estricto sentido filosófico, y en estricto sentido económico,

¹⁶ Cf. párrafo 6.2.

¹⁷ Cf. cap. 14.

¹⁸ Cf. *Lógica*, fin (p. 740; pp. 571-572). Sobre la metáfora hegeliana del círculo y la espiral aplicado al capital véase el texto citado al inicio del capítulo 14.

al mismo tiempo, y con categorías que son estrictas en ambos campos epistémicos. Ésta es su originalidad dialéctica. Querer reducir capital, plusvalor, producción, circulación, ganancia, etc., en Marx a sólo categorías económicas, es destruir su discurso; lo mismo que reducirlo al mero discurso filosófico. Es una ontología de la economía, una economía ontológica.

b] Mediaciones

El concepto de “mediación (*Vermittlung*)”¹⁹ es clave en el discurso hegeliano. La mediación universal del ser es el *ente* (*Dasein*); de la esencia la apariencia (*Schein*); de la identidad la *diferencia* (*Unterschied*); del fundamento lo *fundado*; del mundo como totalidad el *fenómeno*, la cosa existente, finita de la *realidad* la mutua co-causalidad de las cosas (posibles pero no necesarias).²⁰ De la misma manera acontece en el capital.

De alguna manera, el ser o el valor está mediado o se realiza *a través* de las determinaciones aún esenciales. El dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción, el producto, la mercancía, etc., son mediaciones necesarias o esenciales de la realización del capital o del proceso de valorización como totalidad. De la misma manera, el proceso de producción o, el proceso de circulación –como momentos *ónticos*–²¹ son igualmente mediaciones del proceso total de producción-circulación ontológico del capital-valor.

Las mediaciones, en cuanto están fundadas en el ser de la

¹⁹ Considérese su uso frecuente en los *Grundrisse* (p.ej. en ed. cast. t. III, 309, y no es una lista exhaustiva).

²⁰ Hemos ido siguiendo el orden del discurso de la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx (cf. esquema 37).

²¹ Véase parágrafo 14.1.b-d. Estas categorías de categorías (ontológicas o metafísicas) las hemos descrito en nuestra *Filosofía de la liberación*: 2.2. Mediaciones; 2.3. Totalidad. De la misma manera en *Para una ética de la liberación latinoamericana*: totalidad, t. I, pp. 33ss.; meditaciones, pp. 65ss. Cerutti, en *op. cit.*, realiza una verdadera “mezcolanza” en su pretendida descripción de nuestro pensamiento (pp. 38-43), mostrando que antes que realizar una crítica hay que comprender al que se pretende criticar. Lo que desde 1969 expresé desde una categorización heideggeriana, puedo ahora, con mayor precisión (pero respetando las intuiciones de fondo), expresarlo desde Marx.

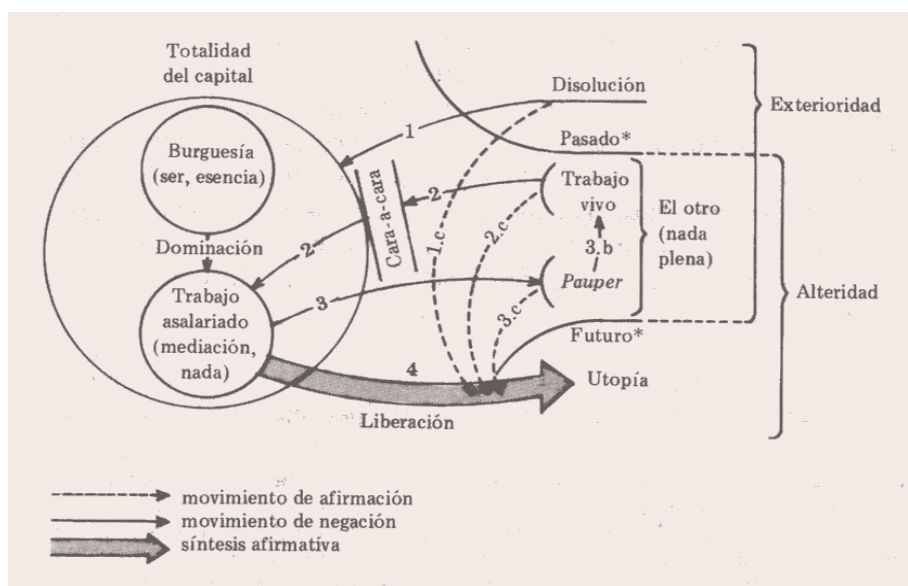
totalidad (por ejemplo, el trabajo asalariado está fundado en la ley del valor) suponen la totalidad. Hemos citado al comienzo de este capítulo:

“El trabajo. . . como ente absolutamente contradictorio con respecto al capital. . . [sin embargo] *presupone* a su vez al capital.”

El capital como condición, posibilidad y necesidad de la realidad del trabajo, fundado en el capital mismo, indica que dicho capital es el *ser* (fundamento, identidad. . .) y el trabajo un *ente* (fundado, diferencia interna. . .): una determinación *del* capital.

Esto se comprende con mayor profundidad en el párrafo siguiente.

ESQUEMA 32 RELACIONES DE LA TOTALIDAD Y LA EXTERIORIDAD



1. Movimiento de *disolución* de los modos previos de apropiación; 2. movimiento de *alienación* del trabajo vivo; 3. movimiento de *expulsión* del trabajador innecesario (que en 3.b se transforma nuevamente en trabajo vivo disponible); 4. movimiento de *liberación*. Las flechas 1.c, 2.c, 3.c indican el movimiento de *afirmación* de la exterioridad que incluye la liberación (realidad no alienada o subsumida en la totalidad del capital).

17.3. SUBSUNCIÓN DEL TRABAJO. ALIENACIÓN

Aunque el trabajo vivo es lo absolutamente exterior (la *exterioridad* misma por excelencia) al capital (la *totalidad*), sin embargo, el capital se las arregla para subsumir, incluir, incorporar trabajo de manera permanente, estable, como un momento de su propia esencia, como una determinación o *mediación* fundada en su propia realidad. El trabajo, como momento subsumido “presupone al capital”, pero esto acontece porque, previamente, el trabajo es el esencial “presupuesto del capital”. Veámoslo por partes.

a) De la “proximidad” a la subsunción “formal”

Habíamos dejado al obrero, al trabajador, en su “desnudez absoluta” cara-a-cara ante el capitalista; persona-a-persona, clase-a-clase (parágrafo 17.1.d).²² La “inmediata corporalidad” del obrero o “una objetividad no separada de la persona (*Person*)”, su piel, su *rostro* (*prósopon* en griego, *pnim* en hebreo, *persona* en latín) se enfrenta al *rostro* del capitalista, primero en abstracto (desde un punto de vista económico), después en concreto (desde una hermenéutica existencial) pero al mismo tiempo como dos clases (en concreto para la economía, en abstracto para el pensar existencial), dos razas dos pueblos:

“El rostro del otro, primeramente como pobre²³ y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una-persona singular —escribía—

²² Este “cara-a-cara” del que domina la totalidad ante el todavía en la exterioridad (capitalista/trabajador; o en abstracto: capital/trabajo; o en categoría abstractísima: totalidad/exterioridad o alteridad) la hemos denominado *como experiencia* metafísica: “proximidad” (cf. *Filosofía de la liberación*, 2.1: “anterior al ser está la realidad del otro” [2.1.4.2]; es decir, anterior al ser del capital está la realidad del “trabajo puesto como *no-capital*. . .”, trabajo todavía “no-objetivado” —texto de Marx al comienzo de este capítulo 17). Un cierto marxismo dogmático (sea estaliniano o althusseriano) había perdido el sentido de la exterioridad, de la alteridad, en Marx. El mismo Lukács y hasta Kosik ayudaron a hipostasiar la “totalidad” sin dejar ver “afuera” de ella.

²³ Véase lo dicho por Marx sobre el *pobre* en parágrafos 11.2, 13.5 y 17.1.c.

mos nosotros— . . . Cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de una generación, *de una clase social*, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia.”²⁴

A ese hombre, que violentamente coaccionado por condiciones objetivas que disolvieron sus relaciones de apropiación con la tierra, los instrumentos y los otros hombres, presente en su propio cuerpo ante el capitalista, sólo le resta, para no morir de hambre, venderse a sí mismo, vender su capacidad de trabajo por un cierto tiempo:

“El trabajador intercambia su mercancía —el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías—, por determinada suma de valores de cambio” (215,23ss.; 185,14ss.) (citado en 7.1.b.2, *supra*).

En el frente-a-frente *todavía no hay intercambio*. Pero cuando el trabajador vende su capacidad de trabajo, cuando firma el contrato, cuando realiza el intercambio, deja de ser “el otro” que el capital, su contradicción absoluta, la “exterioridad” total, para sumergirse *en* el capital, para ser incorporado, para fundarse en el ser del capital como una de sus *mediaciones* (la mediación creadora por excelencia, en las entrañas de la esencia del capital, del valor mismo como plusvalor).

Denominamos con Marx “alineación”²⁵ el acto por el cual el otro es negado en su alteridad y subsumido en la identidad del capital —en este caso—:

“[Al] otro se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación —decíamos hace años. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o de un individuo [por supuesto de una clase] es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.”²⁶

En el contrato de trabajo, por el cual el trabajador se

²⁴ *Filosofía de la liberación*, 2.4.6.1.

²⁵ Cf. *ibid.*, 2.5.

²⁶ *Ibid.*, 2.5.5.1.

transforma en asalariado, el trabajo vivo es subsumido por el capital, se lo incorpora a la esencia del capital:

“... como Esaú que vendió su primogenitura por un plato de lentejas, [así el trabajador] cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse... ya que la fuerza creadora de su trabajo como fuerza del capital, se establece *frente* a él como un *Poder ajeno*. *Enajena* su trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal. Por ende, en este acto de intercambio está puesta la separación de trabajo y propiedad en el producto del trabajo, de trabajo y riqueza” (248,9ss.; 214,28ss.) (citado en 7.4).

Alienación del trabajo es lo mismo que no-ser o ser-para-otro: ser su mediación:

“El trabajo no pone a su propia realidad como ser para-sí, sino como mero *ser* para-otro. . .” (415,4-7; 358,5-7) (citado al comienzo del capítulo 11).

De todas maneras, al comienzo, la subsunción del trabajo –en la manufactura por ejemplo– es sólo *formal*, es decir, el trabajo es incorporado al capital en el mero proceso de valorización:

“Como valor de uso el trabajo existe solamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo, es decir, la actividad *mediadora* (*vermittelnde*) a través de la cual el capital se valoriza. . . como proceso de valorización” (246,10-247,3; 213,10-15).

Sin embargo, aunque subsumido, el trabajador sigue siendo el sujeto consciente y rector del proceso productivo mismo, imprescindible en su destreza. Mediación sí, pero mediación con autonomía relativa.

b] *La alienación “material” o real del trabajador*

Es por la revolución industrial, por la introducción de la máquina en el proceso productivo mismo, que el trabajador es *material o realmente* subsumido por el capital, por el capital *fijo*:

“En la maquinaria el trabajo objetivado *se enfrenta materialmente* al trabajo vivo como Poder que lo domina y como *subsunción* activa del segundo bajo el primero, no por la apropiación del trabajo vivo, sino en el mismo proceso *real* de producción” (220,3-7; 585,23-27) (véase parágrafo 14.3).

Ahora el trabajo vivo, el trabajador, en cuanto su tarea sólo consiste en controlar una máquina pero no ya realizar efectivamente un trabajo con pericia, es un trabajo meramente universal –lo puede hacer cualquiera, sin especialización particular. El trabajador, como el momento creador del capital, *como capital*, se enfrenta al otro componente del mismo capital: al *rostro material* y terrible de la máquina:

“El trabajo se presenta sólo como órgano consciente. . . y *subsumido* en el proceso total de la maquinaria misma. . . En la maquinaria el trabajo objetivado se le presenta al trabajo vivo, dentro del proceso laboral mismo, como el Poder que lo domina y en el que consiste el capital –según su forma– en cuanto apropiación del trabajo vivo” (219,22ss.; 585,4ss.) (cita del parágrafo 14.3).

El trabajo vivo, *como capital*, y la maquinaria, *como capital*, subsumidos ambos (el trabajador y la tecnología) en el capital, son los momentos productivos por excelencia y el secreto del misterio de la creación de plusvalor.

Pienso que ahora se entiende la cita colocada al comienzo de este capítulo. Por una parte, como *exterioridad creadora* (como la vida que es apropiada por el capital, *desde fuera*), “el trabajo. . . es un *presupuesto* del capital”. Sin trabajo no hay totalidad, no hay ser, no hay esencia del capital en general. Pero, por otra parte, en cuanto la totalidad del capital ha constituido al trabajo en su mediación, en cuanto lo ha subsumido formal y materialmente, realmente, ahora “el trabajo. . . *presupone* a su vez al capital”. Ahora, el capital es el *fundamento* e identidad originaria de un momento fundado, diferencia interna, subsunción real: el trabajo asalariado, alienado, fuente creadora de valor incluida en la esencia del capital, por la cual el mismo capital ha devenido un Poder autovalorizante. Por la subsunción ontológica del trabajo, el trabajo (como un ente interior a la totalidad del ser del capital) es capital:

“Esta fuerza natural vivificante del trabajo. . . se convierte en fuerza

del capital, no del trabajo” (303,21-28; 263,21-28) (cita del párrafo 8.4).

Éticamente hablando, esta alienación del trabajo, esta negación de su alteridad, su exterioridad, este haber degradado el “cara-a-cara” en la proximidad, por un constituir al otro como mediación, instrumento, subsumiéndolo como mero “valor de uso” fundado en el ser del capital, es el *mal* originario, la *perversidad ética* por excelencia de la realidad capitalista y por ello de su moral (como moral vigente de la burguesía, e introyectada en el trabajador, que acepta al capital como un dato natural, como riqueza amasada por el trabajo y la justicia, y de donde la ganancia es un derecho propio del capitalista por la propiedad de los bienes que su trabajo originario produjo).²⁷

El hombre, en la persona del trabajador –como un animal o como una máquina–, es tratado como cosa al comprársele su “capacidad viva de trabajo como existencia meramente subjetiva” (425,2-3; 367,22-23) (cita del párrafo 11.4), en un aparente contrato en el que se le paga con dinero, trabajo objetivado, para que se adquieran bienes de consumo, a fin de que los consuma productivamente, para que puedan seguir trabajando él y sus hijos. “Aparente” contrato, en realidad de injusticia, porque se le paga sólo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. Marx ha descubierto la esencia de la *moral bur-*

²⁷ Si el *mal* fuera –como para Plotino o Hegel– la determinación del ser, la propiedad privada como determinación sería el origen de todos los males. Esto lo supusimos (como nos lo enseñaban muchos marxistas) y por ello negamos *dicho* marxismo. Si por el contrario el *mal* es la negación de la alteridad, la alienación de la exterioridad o el hecho ético de la subsunción del otro (el trabajador) en la totalidad del capital (de otro se lo transforma en “cosa”, “ente”), ésta sería la tesis de fondo de toda mi *Ética* (en 1973 bajo el nombre *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parág. 21: “El mal ético-ontológico como la totalización totalitaria de la Totalidad”; t. II, pp. 22ss.), en concordancia plena con el Marx de los *Grundrisse* (y contra ciertas formulaciones juveniles de los *Manuscritos del 44*, que criticábamos en los setenta). Cerutti, *op. cit.*, p. 35, nunca podrá entender que la “opción antimarxista” era antidogmática –y que él y yo no podíamos clarificar adecuadamente por el desconocimiento que teníamos de Marx *mismo*. Pero pienso que ese *antidogmatismo* era más sano que el dogmatismo althusseriano. En otro lugar profundizaré las razones del “antimarxismo antidogmático” –por razones concretas e históricas de una Argentina donde el PC había cometido todo tipo de errores coyunturales a través de cinco decenios.

guesa y ha fundado una *ética de la liberación* del asalariado.

Es simplemente, y nada menos, un capítulo esencial del tratado de la justicia, en la ética de todos los tiempos, donde se muestra la no igualdad, no equidad, entre el salario pagado y el producto producido, donde el producto pagado producido en el tiempo necesario no incluye al producto no-pagado durante el plusstrabajo. Marx ha mostrado, definitivamente, la existencia del plusvalor, como lo robado, apropiado por el capital sin contrapartida. Es la esencia misma de lo que “oculta” la *moral burguesa* y que “descubre” una *ética de la liberación*.

Marx es así, filosóficamente hablando, el ético más significativo en la crítica a la esencia perversa del capital.

17.4. UTOPIA Y LIBERACIÓN

Marx, contra lo que muchos piensan, ni es un colectivista que proponga la subsunción del individuo en una masa natural indiferenciada, ni fácilmente justifica a los “socialismos reales” actuales. Los textos sobre la utopía comunitaria de los *Grundrisse*, como superación de la ley del valor, nos darán posibilidad de resumir aquí algunos puntos como resultado de la lectura que hemos hecho.

a] *El carácter “social” del mundo de las mercancías*

En el capitalismo, el “carácter *social*” de los individuos está fundado en el valor de cambio:

“La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*. El individuo debe producir un producto universal: el *valor de cambio*. . . Su poder social, así como el nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo [el dinero]. La actividad, cualquiera sea su forma fenoménica individual, y el producto de la actividad. . . es el valor de cambio, vale decir, algo *universal* en el cual toda individualidad (*Individualität*), todo carácter *propio* es negado y cancelado” (84,14-29; 74,35-75,6).

Marx no critica que la individualidad, en realidad (no ideológicamente), sea afirmada. Muy por el contrario, la individualidad ha sido negada, porque no puede afirmarse lo propio. La “forma social”, por otra parte, es “algo ajeno” y consiste sólo en el hecho de que los productos (mercancías) son producidos “para-otros”, y que en el “mundo” del mercado, gracias al dinero, se puede apropiarse del producto “de-otros”. Es por mediación de la universalidad abstracta del intercambio público que el individuo aislado y solitario deviene “social”.

La relación entre personas ya no se cumple en la “proximidad” del cara-a-cara, ni siquiera como acontecía en los modos de apropiación más primitivos gracias a que el “individuo natural o históricamente ampliado en la familia o en la tribu (y luego en la comunidad), se reproduce sobre bases directamente naturales” (84,31-33; 75,7-9), comunitarias, sociales. Ahora en cambio la “socialidad” se ha cosificado (alienado):

“En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social *entre cosas*; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas” (85,5-7; 75,22-25).

Las personas se “socializan” sólo en el intercambio de cosas (véase lo que ya se expuso en el párrafo 4.2). La “ley del valor” rige la socialidad humana. El individuo ha sido subsumido en la totalidad del capital y se le asignan dos funciones: la producción de mercancías y la compra de las mismas. Fuera de la fábrica y el mercado el hombre retorna a su aislamiento abstracto; a su soledad improductiva. De todos modos, “su producción no es *inmediatamente* social, no es el fruto de una asociación que reparte en su propio seno el trabajo. Los individuos están subordinados a la producción social que pesa sobre ellos como una fatalidad” (86,10-14; 76,26-30)..

b] *Vida comunitaria y “Reino de la libertad”*

En el capitalismo el carácter “social” no es un momento positivo de la humanidad, sino ya una posición perversa, deformada, antihumana. Se trabaja junto a otros pero no en comunidad:

“La producción social no está subordinada *a los individuos y controlada* por ellos como un patrimonio comunitario” (86,14-16; 76,30-32).

Obsérvese que, para Marx, el defecto de la “socialidad” bajo el presupuesto del valor es que los individuos permanecen abstractamente aislados y cosificados, y, en este caso, los “individuos” no pueden “subsumir (*subsumiert*)” el trabajo desde su *propio* control, al mismo tiempo que bajo el inmediato poner *comunitariamente* al producto desde la asociación de trabajadores:

“La libre individualidad (*frei Individualität*), fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subsunción de su productividad comunitaria, social, como patrimonio social. . . como libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y control comunitario de los medios de producción. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de condiciones *materiales y espirituales*” (85,25ss.; 75,42ss.) (citado en párrafo 4.2).

Marx piensa, entonces, que en la sociedad futura, la *utopía* que se constituye como un horizonte crítico —que no es ideología ni mito sino límite racional que funda la criticidad ante lo dado—, es la de la plena realización de la *individualidad* en la responsable *comunitarización* de *toda* la actividad humana; utopía que tiene, en el desarrollo de la humanidad presente, sus condiciones de posibilidad:

“Si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una *sociedad sin clases*, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas” (87,17-21; 77,28-31).

Pero no se piense que dicha utopía se realizará mecánicamente, por la “necesidad ineluctable de la materia infinita y eterna”; muy por el contrario, es fruto siempre de la acción histórica del hombre:

“Es absurdo concebir ese nexo puramente cósmico como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella. . . El nexo es un producto de los individuos. Es un producto *histórico*. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad” (89,30-36; 79,28-33).

En lugar de una división del trabajo, establecida por el capital, se tendrá en cambio:

“Una organización del trabajo que tiene como consecuencia [la determinación de] la porción que corresponde al individuo en el consumo comunitario. . . [En este] caso el carácter social de la producción es presupuesto, y la participación en el mundo de los productos, en el consumo, no es mediada por el cambio de productos del trabajo o de trabajos recíprocamente independientes” (100, 32ss.; 89,3ss.) (citado en parágrafo 4.2).

Si el trabajador, en la “proximidad” con su compañero, en el “cara-a-cara” inmediatamente realizado desde el origen mismo del trabajo, en la asociación de hombres libres,²⁸ trabaja menos, ya no será con el fin de disminuir el “trabajo necesario” para aumentar el “plustrabajo” del capital, sino “tiempo libre” para el hombre. La tecnología —antes mediación de aumento del plusvalor relativo— es ahora la mediación de la realización del hombre:

“Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario en vista de obtener plusvalor, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc.,²⁹ de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto *libre* y a los medios creados para todos” (229,6-12; 593,23-29) (citado en el parágrafo 14.4).

²⁸ Véase nuevamente ahora *Filosofía de la liberación* 2.1.2. Allí distinguimos entre la “cercanía cósmica” (Marx habla explícitamente de “nexo puramente cósmico (*sachlichen Zusammenhang*)”: “Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad. . . Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo, porque es acortar distancia hacia una libertad distinta” (*Filosofía de la liberación*, 2.1.2.1.). Como para Marx la “asociación de hombres libres” es un *más-allá* del “mundo de las mercancías” (ley del valor), decíamos: “Aproximarse es surgir desde más allá del origen del mundo” (en este caso de las mercancías). “Es un acto anárquico” (*ibid.*, 2.1.2.2.). De esta manera el pasado comunitario originario es lanzado como su desarrollo futuro (*ibid.*, 2.1.6).

²⁹ Quizá aquí cabría, en América Latina y desde la experiencia nicaragüense, que la “actividad superior”, sea “material o *espiritual*” —como le agradaba expresarse a Marx—, en el caso de la religión (como momento propio y creativo del pueblo), religión de liberación (como los esclavos de Egipto con Moisés, como lo recuerda Fidel Castro en *La historia me absolverá*), como fiesta del pueblo que recuerda sus gestas históricas pasadas, y teniendo por testigo y motivador al Absoluto mismo.

Esta utopía es un “más allá” del horizonte ontológico, del ser del capital. La totalidad del capital es superada por un ámbito que trasciende su fundamento. Si la ontología piensa el ser (y la *crítica* de la economía política capitalista es por ello una “ontología económica”), la *crítica* del ser se efectúa desde una *alteridad*. Exterioridad anterior (cf. esquema 32, flecha 1), del pasado de modos más primitivos de apropiación; desde la exterioridad presente (el trabajo vivo: flecha 2; o el pauperismo: flecha 3, este último como fruto del capital), o desde la *alteridad futura*: otro mundo que se aspira, espera, propone e imagina como alternativa al presente, injusto, perverso. La utopía futura (flecha 4) es así el polo afectivo, tendencial (*triebende*, diría Marx) que moviliza la acción. El oprimido, alienado, subsumido en el capital, tiene así un “proyecto de liberación”³⁰ que crea el fundamento para una praxis revolucionaria de liberación. Este, hombre, que hoy es oprimido, pero que hoy espera (el *Prinziphoffnung* de Bloch) una nueva sociedad, y por *ello lucha*, ya se transforma, desde el presente, en un “Hombre nuevo”:

“El tiempo libre –que tanto es tiempo para el ocio como tiempo para *actividades superiores*– ha transformado a su poseedor, evidentemente, *en otro sujeto*. . . Es éste a la vez disciplina. . . y ejercicio. . . (236,29ss.; 599,36ss.) (citado en el parágrafo 14.4).

Marx habla aquí sólo del futuro, nosotros en cambio pensamos también en el presente. El “nuevo sujeto” (otro sujeto) de la sociedad futura se *anticipa* ya en el “militante”, que se torna extraño o extranjero a la totalidad del capital, excéntrico, en la exterioridad *como posición* (aunque su *situación* de clase pueda ser pequeño burguesa o proletaria).³¹

Es interesante indicar que la denominación “Reino de la libertad” aparece en Marx desde el contexto de la ideología capitalista:

³⁰ Cf. *Filosofía de la liberación*, 2.6.7.

³¹ *Ibid.*, 2.6.8: “Sin disciplina no hay liberación” (2.6.8.4). Cerutti, *op. cit.*, me critica hasta el cansancio de “elitista” (p.ej. pp. 31, 56ss., etc.), no comprendiendo que criticaba una posición populista *espontaneísta* (como nos indicaba Frantz Fanon) asumida por intelectuales argentinos peronistas (entre los que, aunque le pese a Cerutti, nunca me conté).

“Una vez supuesta la ley de la apropiación. . . se deduce de suyo la vigencia en la circulación de un *Reino de la libertad* e igualdad burguesa, fundado en dicha ley” (*Urtext*, 166,10-15; 904,32-36).

Para la ideología burguesa el “Reino de la libertad” es como una “Idea pura” (véase el párrafo 5.3): se proyecta como utopía las relaciones formales y aparentes del intercambio simple abstracto. Para Marx en cambio, cuestión ya planteada en los *Manuscritos del 44*,³² el “Reino de la libertad” es proyectado hacia el futuro. Ahora y aquí es “nada”, “nada plena”,³³ el *más-allá (jenseit)* (en griego: *metá*) del horizonte (*fysis*: lo “meta-físico”)³⁴ del capital. El Reino de la libertad, del tiempo libre, de una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización –gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatización, máquina total–, y máximo tiempo empleado para las “actividades superiores”, materiales y *espirituales*, es una sociedad “sin clases”. No habrá “pobres” porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor, el plust tiempo. Pleno empleo, plena producción, pleno consumo: *fiesta*.³⁵

Para resumir lo dicho, la negación de la alienación, y la constitución de una sociedad humana de trabajo, crea un nuevo tipo de socialidad:

“No se pone el acento sobre el estar-objetivado sino sobre el *estar-enajenado*, *estar-alienado*, el *estar-extrañado*,³⁶ el no-pertenecer-al-obrero. . . Con la abolición del carácter inmediato del trabajo vivo como trabajo *meramente individual*, o sólo extrínsecamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la produc-

³² “Como fantasmas que quedan *fuera* de su Reino” (ed. cast., p. 124; *MEW*, EB I, 524). Nuevamente, ese “fuera (*ausserhalb*)” nos habla de la exterioridad, de la nada del trabajo que se “encuentra *fuera (ausser)* de esta relación laboral” (*ibid.*).

³³ Cf. párrafo 7.1.a.1, donde se cita otro texto del mismo II *Manuscrito del 44*.

³⁴ Cf. *Filosofía de la liberación*, 2.6.5.2 (véase en el Índice alfabético de conceptos, al final, la palabra “metafísica”; p. 201).

³⁵ Cf. *Filosofía de la liberación*, 2.1.6.4 - 2.1.6.6; 3.4.9, etcétera.

³⁶ Marx escribe aquí: “. . . *Entfremdet-, Entaussert-, Veräussertsein* . . .”, las tres palabras que ha usado desde su juventud, para indicar, como sinónimos, el hecho de la “alienación”.

ción se les suprime esa forma de la enajenación. Con ello son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos *sociales*” (394,31-395,30; 716,1-36).

17.5. FASES DEL DISCURSO METÓDICO

Queremos indicar, solamente, los pasos fundamentales que a nuestro criterio, da Marx de hecho en su discurso dialéctico en los *Grundrisse*. Dialéctica de la *positividad*, como veremos, y no sólo de *negatividad* –como Hegel. Filosofía “positiva” al decir del viejo Schelling, “más-allá del ser”.³⁷

a] *Del ente al ser. De lo óntico-abstracto a lo ontológico-concreto*

Hemos visto que el método consiste en “ascender de lo abstracto a lo concreto” (véase lo dicho en el capítulo 2). Se trata de un pasaje dialéctico (si *dia-* es en griego un “a-través”, y *lógos* en este caso “horizonte”, “límite”, “ser”):

“El producto deviene mercancía, la mercancía deviene valor de cambio; el valor de cambio de la mercancía es su cualidad inmanente de dinero; esta cualidad suya de dinero se separa de ella como dinero, adquiere una existencia social universal” (72,11-14; 65, 17- 20). “El dinero como capital es una determinación del dinero que va más allá (*über*) de su determinación simple como dinero” (189,24-25: 162,18-19).

Puede así verse lo que es el “recorrido” de un “dis-curso”: el *curso* ascendente de lo abstracto (el producto con respecto a la mercancía, la mercancía con respecto al dinero, el dinero

³⁷ Schelling ha pasado a ser un reaccionario, desde el escrito temprano de Engels (“Schelling y la revelación”, en *Obras fundamentales*, México, FCE, t. II, 1981, pp. 48ss.; *MEW*, EB II, pp. 171ss.). Sin embargo él fue quien despertó a Feuerbach y Kierkegaard, al mismo Engels y al Marx joven, del “sueño hegeliano” (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 116ss.).

con respecto al capital) hacia lo concreto. Al llegar al capital hemos alcanzado la *totalidad concreta* a partir de sus determinaciones abstractas. Hemos pasado de los *entes* (producto, mercancía, etc.) hasta el ser como totalidad (el capital). Este proceso de lo óntico (ente, abstracto) a lo ontológico (ser, concreto) es el camino propio del método dialéctico en su momento fundamental: hacia el fundamento, la identidad, la esencia.³⁸ Llegado a este punto es necesario describir, construir, la “esencia del capital en general” (las determinaciones del ser: el valor, etc.; de la esencia: el dinero, el trabajo asalariado, los medios de producción, etc.). Es el momento ontológico por excelencia (que ocupa en esta obra del capítulo 6 en adelante, cuya categoría por último determinante es el *plusvalor*: capítulos 8 y 9, como momento esencial de especificidad de la riqueza humana denominada “capital”).

b] *Del ser a los entes. Descenso explicativo desde la totalidad concreta hacia las determinaciones concretas*

Marx se expresa claramente:

“Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población. . .” (21,18-19; 21,24-25) (citado en párrafo 2.2).³⁹

³⁸ Para los pasos del discurso metódico, véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, párrafos 32ss., del capítulo VI (t. II, pp. 129ss.). La “ascensión” dialéctica ha sido representada por las flechas *b* y *c*, del esquema 5 (cf. párrafo 2.2 *supra*).

³⁹ Este “viaje de retorno” había sido, exacta pero abstractamente, indicado por nosotros en el concepto de “de-ducción” (desde el otro a la totalidad; desde la totalidad el ente) (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. VI, parág. 37; t. II, pp. 174ss.); véase igualmente *Filosofía de la liberación*, 5.2.1 (“Dialéctica”; pp. 188ss.). Es interesante indicar que Cerutti, *op. cit.*, quiere fundamentar mi “anticientificismo” (que para un althusseriano es lo irracional por excelencia), cuando dice que “la filosofía [de Dussel] es, sin ninguna duda, un saber autosuficiente y fundamental que puede prescindir de las ciencias. . .” (p. 235). Ignora nuestro crítico que el “ascenso” dialéctico de lo abstracto a lo concreto, aunque use de ciencia, es propiamente *dialéctico* (cf. *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 17ss., pp. 39ss., etc.). El “saber” pasar del dinero a la mercancía, de ésta al valor, y de éste al trabajo (cf. esquema 6 de esta obra) es *crítica dialéctica*. La explicación científica, propiamente dicha, se cumple en el momento del “descenso” (demostrativo, explicativo, justificativo: flechas *d* y *e* de los esquemas 4 y 5). En

La población es igualmente, desde un punto de vista teórico, un concepto y una categoría. Al comienzo abstracto, un ente entre los otros del mundo. Remitido por el movimiento dialéctico ontológico a la totalidad, queda ahora fundado y subsumido, en nuestro caso de reflexión, en el ser del capital. Ahora, podemos *descender*, es decir, “explicar” (y éste sería el momento científico de la dialéctica: el ascenso es ontológico; el descenso es epistemático, científico, explicativo). Así, por ejemplo, podemos ahora *explicar* un asunto relacionado con la población (como determinación concreta explicada) (movimiento indicado con las flechas *d* y *e* en el esquema 5):

“Por lo demás el nuevo pluscapital creado, sólo puede valorizarse mediante el intercambio con el trabajo vivo. De ahí que el capital tienda tanto al aumento de la *población* obrera como a la reducción constante de la parte necesaria de la misma (a poner permanentemente una parte como reserva). . . Henos aquí ya ante todas las contradicciones que la teoría moderna de la población ha expuesto, pero no comprendido (*begriffen*). El capital, en cuanto poner del plustrabajo, es en la misma medida y al mismo tiempo poner y no-poner del trabajo necesario” (352,12-24; 304,25-36).

Al comienzo, al hablar del método, en la “Introducción” de los *Grundrisse*, había colocado como ejemplo a la población. Ahora, ha llegado el momento de explicar, comprender o “conceptualizar” el asunto de la población. Desde el ser o el fundamento del capital, desde su esencia (totalidad concreta, nivel 4 del esquema 5) se desciende hacia la población para “captarla” desde su fundamento. En efecto, en la esencia del capital está el producir más plusvalor. Como plusvalor absoluto, como masa de plusvalor, requiere más trabajadores: aumenta la población.

Pero, gracias a la organización o la maquinaria, se disminuye el tiempo necesario (tendencia esencial del capital de aumentar la proporción de plustrabajo): disminuye la pobla-

su afán de encontrar errores y ambigüedades por todos lados H. Cerutti ni lee los textos, ya que habíamos escrito –y él mismo cita–: “No se trata de negar la ciencia de lo óntico, se trata sólo de fundamentarla” (*ibid.*, p. 235). Dejamos de lado sus insultos tan frecuentes en esta obra hiriente (“. . . y esto no sólo *por falta* de lectura de estas obras que Dussel dice tener sobre su mesa. . .” [p. 235], o “aquí es donde se revela en todo su reaccionarismo esta propuesta. . .” [p. 236], etcétera).

ción subsumida como asalariada en el capital (sobrepoblación o “ejército industrial de reserva”: el pobre, el pauperismo). Ahora sí (nivel 5 del esquema 5), el fenómeno de la población es “conceptualizado”, explicado, tanto en su aumento demográfico como ascenso explosivo de población, como aumento igualmente de población marginal, miserable, en la exterioridad (que tiene al capital por su fundamento).

Del ser esencial del capital se ha descendido hacia la población. Movimiento explicativo-científico o dialéctico-ontológico explicativo, conceptivo. Podemos decir que, desde el momento que Marx define el plusvalor (capítulos 8 y 9) comienza, al mismo tiempo, un descenso explicativo *de todas las categorías* restantes, lo que no impide un continuo volver por ascensión al fundamento concreto, pero ahora, de una “totalidad concreta *en general*” (nivel 5 del nombrado esquema) se va descendiendo a una rica y múltiplemente determinada “totalidad concreta *histórica*” (nivel 6): el sistema capitalista concreto (desde el horizonte del mercado mundial).

c] *De la crítica al ser mismo desde la alteridad del trabajo*

Podría parecer que el doble movimiento (de ascensión ontológica y descenso “conceptivo” o explicativo) pudiera hacerlo un economista o un filósofo burgués. Pero no es posible, y Marx, repetidamente, muestra la imposibilidad *teórica* de una crítica radical al capital desde la posición *práctica* de una subjetividad teórica (aun científica, como el serio de Ricardo) que está articulada en su praxis al interés o al ser del capital:

“La determinación de la relación monetaria, desarrollada hasta aquí en estado puro y haciendo abstracción de relaciones productivas más desarrolladas. . . se convierte en refugio. . . de los economistas burgueses (. . .), para hacer la apología de las relaciones económicas existentes” (179,3-12; 152,29-38).

Se trata, nada menos, que del estatuto ideológico de la ciencia económica burguesa.⁴⁰

⁴⁰ Cf. *supra* capítulo 5.

c.1] *La crítica a la ontología presupone exterioridad práctica.* Marx había hablado en su juventud de que para conocer “al trabajador desempleado, al hombre de trabajo” eran necesarios “*otros ojos*” —en París en 1844. Tener otros ojos, otra perspectiva, otra interpretación o comprensión de la realidad, exige un punto de mira *práctico* extrínseco a lo que se quiere pensar .

Descubrir la “verdad” es tener, en su actuar práctico, identidad con los intereses de los oprimidos. La teoría crítica a la misma ontología, al fundamento o ser del sistema, presupone una libertad subjetiva que libere el proceso teórico mismo.⁴¹ Wittgenstein formula que sobre el mundo no puede realizarse ningún juicio, ya que no puede tener “sentido” el fundamento del sentido mismo,⁴² y por ello la ética es lo místico.⁴³

Pero hay una manera de trascender el “mundo” como totalidad de sentido (y en nuestro caso al capital como totalidad), el identificarse con el trabajador oprimido (y el “pequeño burgués” que Marx era por “situación” original y familiar, no le impidió optar por una posición clara de clase).⁴⁴ Todos los compromisos de Marx en Londres, en la lucha por organi-

⁴¹ El compromiso práctico o articulación real organizativa (el “intelectual orgánico” de Gramsci) con el oprimido (clase obrera, masas pauperizadas, el pobre, etc.) son la condición real que permite la “conceptuación” adecuada (cf. mi artículo “Historia y praxis”, ponencia presentada en el Simposio de la Facultad de Filosofía de la UNAM, México, en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, pp. 307ss; véanse en especial las obras de Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, y *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971).

⁴² Se nos dice: “el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo” (*Tractatus*, 6.41).

⁴³ “Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico” (*ibid.*, 6.45). Este “sentir” al sistema como prisión es, justamente, la experiencia de los oprimidos; sentir que para Wittgenstein no tiene ningún sentido, ni es objeto de ninguna ciencia.

⁴⁴ Cerutti, *op. cit.*, nos critica reiteradamente de ser pequeño burgueses (p. 264: “intereses de la pequeña burguesía intelectual acrítica”, etc.). Cerutti, como Marx o Lenin (no como Fidel Castro o Engels, que eran de origen propiamente burgués), son pequeño burgueses. La cuestión no es la “situación *originaria*” de clase, sino la “posición *real*” o el dónde se juega la praxis integral del sujeto. La función de la “pequeña burguesía” en Argentina ha sido estudiada, lo mismo que en la revolución latinoamericana, en especial en la sandinista (desde el Che Guevara a prácticamente todos los comandantes sandinistas, son de origen pequeño burgués, cuando no de la gran burguesía nicaragüense).

zar al proletariado europeo, eran condición epistemológica de apertura de un nuevo horizonte práctico-teórico (flecha 4 del esquema 32) de comprensión:

“Toda esta sabiduría [burguesa] consiste pues en quedar atados a las relaciones económicas simples, las cuales, consideradas aisladamente, son abstracciones puras, mientras que *en realidad* se manifiestan más bien a través de las antítesis más profundas y sólo presentan un lado en el que su expresión se ha esfumado” (186,39-44; 159, 42-160,1).

Marx puede *ver* con nuevos ojos, puede *criticar* el mismo ser del capitalismo (el capital-valor) desde una exterioridad práctica que le exige explicitar *para los oprimidos* una teoría que explique a los trabajadores el fundamento de su alienación. Criticar la ontología, el ser (el capital), desde la exterioridad práctica y utópica (es decir, desde organizaciones históricas que luchan contra el sistema como totalidad y desde la propuesta y esperanza de un “Reino de la libertad”), es lo que hemos denominado la “trascendencia analéctica”. Por “analéctica” queremos indicar el “más-allá”(en griego *anó-*) del horizonte ontológico.⁴⁵ La negación de la negación de la totalidad (la negación del trabajo asalariado como subsumido en el capital), sólo puede partir de la afirmación de la exterioridad analéctica o desde la capacidad de trascendencia que el hombre tiene siempre, por ser hombre. La realización real e histórica de tal *afirmación* exige mediaciones concretas de liberación, pero antes que su realización, hay que situarse prácticamente en dicha exterioridad, hay que formular una teoría crítica radical, hay que organizar las mediaciones políticas y hay, por fin, que efectivizar en la historia el nuevo orden alternativo.

c.2] *Desde la exterioridad práctica es posible la crítica teórica.*
Por cuanto Marx está en posición real de exterioridad con

⁴⁵ Cf. *Filosofía de la liberación*, 5.3. : “Momento analéctico” Escribíamos: “Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa *más allá* (*anó-*) del horizonte de la totalidad” (5.3.1). De aquí que Cerutti diga que “el término analéctica ha sido bastante llevado y traído” (*op. cit.*, p. 230). Como ha elaborado mal el tema de la exterioridad nada se puede esperar de una correcta interpretación de la analéctica tal como la critica Cerutti.

respecto al capital es que puede hacerlo objeto de su crítica, como se critica al ente desde un fundamento. Ricardo, por ejemplo, al situarse *dentro* del horizonte del ser del capital no puede colocar al ser como objeto de su crítica (porque el ser es el fundamento de la conceptualización pero nunca *objeto* del concepto).

Mientras que si se tiene un *nuevo* horizonte ontológico (meta-físico o trascendente con respecto al horizonte burgués), se puede constituir a la totalidad del mundo del sistema burgués como un ente, como *objeto* de una consideración crítica. El haberse situado en la exterioridad del “mundo” del capital, desde el “mundo” que se abre desde el “Reino de la libertad” (*nuevo* horizonte ontológico, nuevo ser, nuevo fundamento) el capital es ahora sólo un mundo “pasado”, un ente de la historia; pero ya no el fundamento de “nuestro” mundo (de los obreros y sus “intelectuales orgánicos” que luchan por el *nuevo* mundo).⁴⁶

Desde la alteridad de la utopía futura, desde la exterioridad del pobre producto de la disminución tendencial del trabajo necesario del capital, y desde la exterioridad del trabajo vivo como la alteridad absoluta del capital (el no-capital por excelencia), el teórico revolucionario, el filósofo de la liberación o de la crítica radical, el militante de la liberación popular nacional, de los oprimidos, desde dicha exterioridad puede negar la negación, puede suprimir la alienación, puede liberar al aprisionado.

Al fin, en última instancia, toda la teoría, y su discurso, en los *Grundrisse* puede resumirse en la descripción del robo que se cumple con respecto al trabajo vivo que, siendo el supuesto del capital (como plusvalor acumulado), es subsumido (realmente en el proceso material de producción, e ideológicamente en la economía política burguesa) en la totalidad del capital.

Pero si Marx puede negar esta negación, no lo hace por afirmación del fundamento o del ser del capitalismo (“lo

⁴⁶ Ésta es toda la problemática del “proyecto de liberación”, en los diversos tomos de la *Ética* (t. II, parágrafo 22; t. III, parágr. 46; t. IV, parágr. 65; t. V, parágr. 72). Véase sobre el tema la obra de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984, en especial el capítulo sobre Popper –donde muestra las consecuencias del pensamiento antiutópico–; obra realmente esencial sobre la cuestión.

mismo” permanecería “lo mismo”), sino desde el no-capital, el no-ser del valor. En esto se equivocaron los socialistas proudhonianos, que colocando toda la fuerza de su crítica en el nivel superficial de la circulación, ignoraban el plano profundo de la producción, es decir, afirmaban el capital propiamente dicho. Marx, en cambio, propone una utopía desde la exterioridad del trabajo, el otro (parágrafo 17.1), afirmación metafísica (flechas 1.c. 2.c, 3.c que convergen con el movimiento de liberación, flecha 4 del esquema 32) que funda la posibilidad de la negación de la alienación en la totalidad (flecha 4). Es decir, no es meramente (como lo piensa un cierto mecanicismo panteísta de la Materia infinita y eterna) que desde el seno del capitalismo (y es interesante anotar que el “etapismo” estaliniano se funda en un “mecanicismo” necesitante) surgirá el socialismo, por pasaje de la potencia al acto. No. La nueva sociedad surgirá desde las experiencias, desde los momentos, desde la cultura de la “plena nada”, desde el “no-ser”, desde el trabajo improductivo, desde el trabajo vivo y los “pobres”, desde *la afirmación de la exterioridad*, y por orgánica conjugación *con la negación de la negación* del capital. La nueva sociedad no será pura y simplemente la realización plena del capitalismo ni su absoluta negación. Será la novedad, por afirmación de la alteridad, y la continuidad, por desarrollo de lo ya humano (por ejemplo, una cierta tecnología, una individualidad autónoma alcanzada, etc.) del capitalismo. El concepto de *analogía* nos servía a nosotros (por oposición a la pura continuidad mecanicista de la *univocidad*; o el puro voluntarismo de la total ruptura de la *equivocidad*) para indicar la irrupción de la *novedad* alternativa del “trabajo vivo” *afirmado* como “comunidad de hombres libres” en el desarrollo del esfuerzo civilizador que, pese a su perversidad fundamental, el capitalismo inició en la historia universal.⁴⁷

⁴⁷ La analogía ha sido objeto de estudios frecuentes en el presente (cf. nuestra contribución sobre “Pensée analectique en philosophie de la libération”, en *Analogie et dialectique*, Ginebra, Labor et Fides, 1982, pp. 93-120). Cerutti dice equivocadamente que “la Alteridad [es]. . . en definitiva no más que otra Totalidad en proceso de formación” (*op. cit.*, p. 232), que sería como decir que el “trabajo vivo” no-objetivado, la contradicción absoluta con respecto al capital no es sino capital en potencia –superficial manera de malentender las cuestiones. Véase Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, Herder, 1969.

d] *Proyecto y praxis de liberación*

La cuestión del “proyecto” de liberación, que en último término es la utopía que hemos indicado en párrafos anteriores, es ya una tarea política concreta. La teoría filosófica enmarca el proyecto en un nivel estratégico. Es un nivel político es ya, más bien, el *Manifiesto del Partido Comunista* el que indica la realización de un proyecto concreto, histórico. Las obras políticas de Marx —y no las teóricas como los *Grundrisse*—, indican este nivel más concreto, de la construcción real de la utopía. Claro que, en cuanto es necesario un cierto discernimiento de la utopía⁴⁸ capitalista o socialista, encontraríamos numerosos aspectos aprovechables en esta obra (lo mismo que en *El capital*).

Por último, la praxis misma revolucionaria, de liberación, que consiste en los pasos concretos, históricos, tácticos que habrá que ir dando (y donde se necesita desde la “teoría del partido” hasta una “ética de la liberación” que justifique la “bondad” de la acción ilegal de los héroes que construyen en el riesgo de sus vidas el nuevo sistema), exige igualmente una teoría, a la que los *Grundrisse* no aportan mucho en concreto (pero sí, como hemos dicho, en el plano fundamental del discurso).

Éstos serían los momentos cuatro y cinco del método (si el *primero* fue el ascenso de lo abstracto a lo concreto; el *segundo* el descenso de la totalidad concreta a la determina-

⁴⁸ El capitalismo se funda, en último término, en la utopía contradictoria de un mercado que se autorregula y equilibra por naturaleza. La “competencia perfecta” llega a su paroxismo en el pensamiento neoliberal de un Friedrich Hayek o un Milton Friedman (cf. F. Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 53ss.). Sin situarse en una tercera posición, y advirtiendo la racionalidad de la planificación posible, Hinkelammert critica igualmente la utopía de la “planificación económica perfecta” de ciertos autores soviéticos (pp. 128ss.). El “discernimiento” de las utopías viables para América Latina es la cuestión en debate, que debe partir de una filosofía de la vida y la necesidad: “Tanto el concepto de explotación como el de dominación aparecen aquí como derivados del concepto de necesidad. . . La dominación equivale a limitar o quitar la posibilidad de vivir a través de la explotación y se vincula, por tanto, con el concepto de necesidades. . . A la luz de las necesidades se trata de la posibilidad de vivir. . .” (*ibid.*, p. 242). Para los países explotados del Tercer Mundo, hoy, la utopía es *poder vivir* y los *Grundrisse* nos ayudan a pensar este tema, desde su misma introducción.

ción concreta explicada; el *tercero* la puesta en cuestión crítica de la totalidad misma del ser desde la alteridad positiva y real): el *cuarto* corresponde a la formulación del “proyecto de liberación”, y, el *cinco* a todo lo concerniente a la “praxis de liberación” misma.