



# MARX Y LA CRÍTICA FILOSÓFICA DECOLONIAL LATINOAMERICANA<sup>(\*)</sup>

*por Rafael Agacino.*

Santiago, diciembre de 2022

---

<sup>(\*)</sup> Este trabajo se origina a propósito de un curso sobre Pensamiento Decolonial que impartió el profesor Francisco Herrera J., el año 2021, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. La forma en que abordó el tema, las discusiones que abrió y estimuló, así como las horas que generosamente dispuso para posteriormente profundizar en diversos aspectos, fueron cruciales para la redacción de este documento. No obstante, conforme al uso, los contenidos ofrecidos aquí son de responsabilidad exclusiva del autor. Se agradecen comentarios; dirigirlos al correo: [gmss@ouvaton.org](mailto:gmss@ouvaton.org).

*En memoria de Sergio Flores Ponce, militante del MIR y co-fundador de la Liga Comunista. Cursando el cuarto año de filosofía, el 24 de julio de 1974, con 23 años, fue detenido por una brigada de la DINA integrada entre otros por Osvaldo Romo. Trasladado al cuartel clandestino «Londres 38», su rastro se pierde definitivamente. Su nombre lo registra el memorial del campus Juan Gómez Millas de la Universidad de Chile; su palabra y disposición de combate inspiran a quienes le conocimos y no cejamos en el afán de subvertir el orden del capital.*

# CONTENIDOS

## Introducción

### Parte I: La crítica decolonial: Lander, Quijano y Dussel

#### 1. La crítica de Lander

*(a) Marx, el problema del “sincretismo epistémico” y las tensiones internas*

*(b) Los ejes problemáticos y el eurocentrismo de Marx*

#### 2. La crítica de Quijano

*(a) El contexto de la crítica: en búsqueda de una concepción “diferente de la modernidad”*

*(b) La crítica al eurocentrismo y al “materialismo histórico”*

#### 3. La visión de Dussel.

*(a) De la Modernidad eurocéntrica a la Trans-modernidad, un proyecto de liberación.*

*(b) La conexión con Marx: De la analéctica a la dialéctica*

### Parte II: La contra crítica desde Marx

#### 1. La contra crítica a Lander

*(a) Sobre el cientifismo de Marx como síntoma del eurocentrismo*

*(b) La fe de Marx en el desarrollo “progresista” de las Fuerzas productivas*

*(c) El mundo se ensancha: evidencias contra la supuesta adscripción de Marx a una Filosofía de la Historia*

*(d) Naturaleza y humanidad. La desaparición de la naturaleza de la teoría social*

#### 2. La contra crítica a Quijano.

*(a) La búsqueda de Quijano y la contraparte de la crítica*

*(b) Homogeneidad y ahistoricidad, dos supuestos del materialismo histórico*

*(c) La configuración histórica del sistema mundo y el patrón de poder*

*(d) Totalidad. El todo y las partes*

### 3. La contra crítica a Dussel

*(a) Ética, alteridad y trans modernidad*

*(b) Sobre el sujeto: de la víctima al trabajo vivo*

*(c) Trabajo vivo y subsunción. La plausibilidad del sujeto.*

*(d) Y finalmente: La liberación como cuestión estratégica. Breve nota*

## **Conclusiones**

1. Marco general para un diálogo. La problemática decolonial, nuevos aires para viejos debates
2. Posiciones específicas. Diferencias y aperturas respecto de Marx
3. Tres campos problemáticos para un diálogo: el objeto, el sujeto y el “método”

## **Referencias Bibliográficas**

## Introducción

La crítica decolonial es finalmente una crítica a la modernidad, a esa modernidad pensada desde los centros europeos y que se constituye con la instalación del capitalismo mundial en el siglo XVI. Como postula Dussel (2011: 50 y ss.), en un proceso histórico que cubre el siglo XVI y el siguiente, emerge en Europa y en referencia a ella el resto de los continentes que resultan articulados en un orden mundial. Este orden instala una división geopolítica del trabajo coherente con un patrón de acumulación centro-periferia y en concordancia con éste, un patrón de poder mundial que se fundamenta en una nueva clasificación social. Es la emergencia del sistema-mundo (Wallerstein, 2006: 40) y la consolidación de una estructura de jerarquía y autoridad basada en la racialización (Quijano, 2007). Mientras el capitalismo mundial en tanto sistema-mundo devela el *problema de la dependencia* como resultado -y no como un puro fenómeno paralelo en que el atraso de las periferias es causalmente independiente de la opulencia de los centros (“dualismo estructural” de Lambert, J., 1970), el mismo capitalismo mundial como patrón de poder racializado devela una red compleja en que junto a la opresión económica (la explotación), coexisten otras formas opresivas.

La convergencia de estas teorías -una, la del sistema mundo, y otra, la de la racialización del poder- en tanto hipótesis explicativas del orden originado en la conquista y consolidado en los regímenes colonial y “post colonial” configuraron el cuerpo inicial de la *teoría de la colonialidad*, luego completada y complejizada por una reflexión filosóficamente más densa que puso al centro la condición ética de las poblaciones invisibilizadas por la modernidad. Este entramado argumental, que incluye explícitamente a las víctimas y las posibilidades de su liberación, darán cuerpo a la *crítica filosófica decolonial latinoamericana*.

A partir de esta columna, la reflexión crítica se ha desarrollado con diversos énfasis hasta sintetizarse en la triada de la *colonialidad del poder*, *colonialidad del saber* y *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres, 2007: 129-130). La colonialidad del poder es la más inmediata y refiere a la estructura de jerarquización que se instala a partir del control sobre varias dimensiones clave de la existencia: trabajo, naturaleza, sexo, cultura y autoridad. La colonialidad del saber, por su parte, remite a la imposición de los parámetros epistemológicos que separan la razón del cuerpo, mientras la colonialidad del ser, vinculada a la anterior, separa al sujeto de la naturaleza y lo pone ante sí y en el mundo como pura razón. En otras palabras, es el dualismo cartesiano que separa la *res cogitans* de la *res extensa* y que como puro *cogito* mira al mundo en tanto sujeto universal. Estos ángulos de la geometría colonial – la colonialidad del poder, del saber y del ser- se materializan en diversos corpus ideológicos e institucionales, en prácticas sociales y costumbres que perduran más allá de las revoluciones independentistas del siglo XIX e incluso se reproducen en el curso de la dinámica del capitalismo mundial actual; es el orden de la colonialidad. Por ello, la crítica decolonial

afirma que los patrones de poder y saber (dominación), junto a la experiencia vívida que dichos patrones imponen en el ser – tanto en la vida como en el lenguaje- son la *condición actual de existencia de las sociedades latinoamericanas*. Estas sociedades no están en el pasado con relación al centro europeo como lo sugiere una línea continua y única de la historia, sino que son *su actualidad*, su contemporaneidad, pues, a fin de cuentas, así es y funciona el capitalismo mundial, como una combinación simultánea de modos de vida que configuran una formación social histórica.

Una consecuencia de la crítica decolonial es la impugnación más o menos radical a los intentos por captar la condición de las sociedades dependientes por medio de concepciones parametrizadas en los cánones moderno-europeos de la filosofía y las ciencias. Y una de estas concepciones, a juicio de la crítica decolonial, es la de Marx, tributario y parte de esa constelación del pensamiento eurocéntrico. De acuerdo con la crítica decolonial, Marx en su análisis del capitalismo mundial no logra, precisamente por su lugar de enunciación y su consecuente eurocentrismo epistémico, captar la complejidad del fenómeno colonial como ocurre con sus escritos sobre India en relación con Inglaterra o sobre las colonias americanas y caribeñas en relación con España. Por extensión, este déficit euro centrista de Marx, lo comparten y/o amplifican las corrientes marxistas que adoptan sus concepciones del método, de la historia, de las clases y del capitalismo en la comprensión de las formaciones sociales dependientes.

Así, lo que aparece como núcleo problemático para esta investigación es el alcance de la crítica decolonial latinoamericana a Marx, pues queda en el aire la hipótesis relativa a su incapacidad intrínseca para captar el carácter de la articulación entre centro y periferia que surge y reproduce el capitalismo mundial. En un extremo, Marx, como parte del pensamiento moderno, euro-centrado, estaría impedido en sus fundamentos para acceder a dicha realidad profunda por más radical que sea su crítica del capitalismo; o, en otro “más benigno”, sólo sería posible recoger aspectos parciales de su crítica reformulándola en los términos de una relocalización epistémica, algo así como una “decolonización” de Marx. Todo esto en el contexto de una complicación adicional: la pertinencia y alcance de una diferenciación entre Marx y los marxismos, distinción no siempre hecha o desarrollada convincentemente por los propios autores decoloniales. En muchos pasajes de sus obras, la afirmación de la colonialidad del ser, del poder o del saber, se funda en una crítica general a la modernidad que por defecto incluye a Marx, o bien, en una crítica general al marxismo – normalmente apelando a sus vertientes o momentos más dogmáticos- que por extensión afirma la crítica a Marx. Esto, por cierto, abre una doble problemática: una, la relativa a dilucidar cuán “moderno” es Marx, y otra, la determinación de cuál es el genuino pensamiento de Marx. La intención del presente texto, sin embargo, está más acá: indagar y evaluar los aspectos principales del pensamiento de Marx que, a juicio de los críticos decoloniales, impiden a éste acceder a una *comprensión profunda del capitalismo mundial tal y como lo hace la colonialidad*.

Se aborda este problema del modo siguiente: En primer lugar, identificando los nudos críticos centrales que la corriente decolonial por mano de autores como Lander, Quijano y Dussel,

presenta como déficits teórico-filosóficos del pensamiento de Marx y el marxismo para comprender la colonialidad, y a renglón seguido, indagando cuáles de tales déficits corresponden propiamente a Marx y no a corrientes que se reclaman marxistas. En segundo lugar, contrastando la crítica decolonial con las posiciones de Marx atendiendo especialmente a (i) su método y el carácter de sus categorías fundamentales, (ii) su concepción de la dinámica histórica, (iii) su concepción del capitalismo mundial, incluido por cierto, su conexión con el colonialismo, y finalmente, (iv) sus posiciones políticas y estratégicas en torno a realidades históricas contemporáneas y/o contingentes en las cuales se involucra activamente<sup>1</sup>. Con todo, lo que interesa es determinar la plausibilidad de un diálogo entre las perspectivas de la crítica filosófica decolonial y la de Marx, y si ese es el caso, los campos en los cuales éste puede resultar teórica y políticamente productivo para comprender y actuar en el contexto de un sistema-mundo moderno/colonial claramente en mutación.

La investigación consta, además de esta breve introducción, de dos partes principales más un apartado final de conclusiones. En la primera parte se hace una revisión exhaustiva de las principales críticas que Lander, Quijano y Dussel formulan explícita o implícitamente a Marx poniendo especial atención en aquellas que dejan entrever la incapacidad o déficits de su pensamiento para captar en profundidad el carácter -como sí lo haría la crítica filosófica decolonial- de las sociedades periféricas modernas. La segunda, recurre a una revisión detallada de obras publicadas, inéditas o recientemente publicadas y de materiales poco conocidos de Marx, a partir de los cuales es posible, o elaborar una contra crítica a los autores decoloniales, o bien, señalar caminos para complementarlas fructíferamente sin renunciar a los postulados fundamentales de Marx. Eso explica por qué se recurre aquí a materiales que, redactados por Marx para tratar temas político-estratégicos, permiten inferir posiciones teóricas y filosóficas útiles para calibrar la crítica decolonial. Con igual fin, y complementariamente, se recurre a algunos marxistas clásicos no ortodoxos que, puestos en contextos temporales y geopolíticos diferentes, enfrentan problemas teórico-políticos o estratégicos similares a los que señala la crítica decolonial. Finalmente, el último apartado presenta de forma sumaria las conclusiones de la investigación atendiendo a que muchas ya han sido adelantadas en el cuerpo principal del texto. Aquellas tratan de un contexto, de autorías y de campos temáticos que señalan la plausibilidad de un diálogo fructífero entre ambas críticas: primero un marco general para el diálogo – la candente problemática decolonial; segundo, las diversas posiciones de los autores que, a fin de cuentas, no hacen sino mostrar la inevitabilidad de Marx; y tercero, la triada objeto, sujeto y método que constituyen una rica materia para un diálogo sustantivo que no sólo busca interpretar el mundo moderno/colonial en ebullición sino también, como lo reconocen marxistas y decoloniales, subvertirlo.

---

<sup>1</sup> Como se sabe Marx no es un académico sino un crítico militante, dirigente de organizaciones obreras desde la Liga Comunista (1847-1852) a la Asociación Internacional de Trabajadores, AIT (1864-1876), y no en vano fue perseguido en Alemania y expulsado de Francia y Bélgica, muriendo en Londres luego de 38 años de exilio.

## Parte I: La crítica decolonial: Lander, Quijano y Dussel.

### 1. La crítica de Lander<sup>2</sup>.

#### (a) Marx, el problema del “sincretismo epistémico” y las tensiones internas.

Lander (2006: 209), compartiendo las amplias críticas formuladas por los estudios postcoloniales/decoloniales a los “saberes modernos hegemónicos de occidente”, dedica un extenso trabajo a responder la pregunta: “¿Hasta qué punto estas críticas son igualmente válidas para una perspectiva teórica y política que ha tenido como eje medular, precisamente, la crítica/superación de la sociedad capitalista?”. Dicha perspectiva, es sin duda, la de Marx y el marxismo, y las críticas se hacen contra el “eurocentrismo y el carácter colonial de los saberes que han sido hegemónicos en el sistema mundo moderno y, en particular, en las ciencias modernas, incluidas las ciencias sociales” (Lander 2006:210). Y estas son pertinentes pues el eurocentrismo -del cual no sería ajeno Marx- es una traba para la emancipación de los pueblos del sur global: “La *descolonización del imaginario y la des universalización de las formas coloniales del saber* aparecen, así como condiciones para toda transformación democrática radical de estas sociedades” (Lander 2006: 211).

Sorprendido por la resistencia simbólica del marxismo a pesar de “la experiencia del Gulag”, Lander manifiesta, siguiendo a Gorz, que esta resistencia se explica por una “sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes en el pensamiento occidental de la época: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo”. Y en consideración a este sincretismo, el autor se interesa en dilucidar cómo es que “se resuelve o no esta diversidad epistémica en la obra de Marx” atendiendo a que cada una de estas corrientes presenta “modalidades de explicación” y “formas de constitución del conocimiento y la verdad” propias y diferenciables (Lander 2006: 217).

En el caso del *cristianismo*, según Lander, los fundamentos se tratan en torno a un “*deber ser*”, por cuanto “los valores, la ética, la moral, los problemas del bien y el mal” se resuelven apelando a una verdad moral que se opone a otras verdades fundadas en otros valores rivales. Cuando Marx se refiere a la posibilidad de un mundo donde las múltiples potencialidades del ser humano se realicen, o al trabajo libre, al fin de la alienación, al comunismo, etc., al igual que el “*mesianismo cristiano*” o el “*socialismo utópico*”, está optando por determinados valores, es decir, reclamando una opción moral que justifica la acción política (del

---

<sup>2</sup> Ver principalmente las siguientes obras: 1. Lander, E. [2006], *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. Buenos Aires: CLACSO. En Borón et al. [2006], *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO. 2. Lander, E. [2008], *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana. Esta última obra es anterior a la primeramente citada; su primera edición es del año 1990.



proletariado) orientada a cambiar el orden del mundo (Lander 2006:217-218). En relación con el *hegelianismo*, el autor destaca las afirmaciones de Marx que se fundan en una explicación más bien filosófica inspirada en Hegel, en particular, aquellas que apelan al sentido de una historia que discurre con independencia de la voluntad y el saber humanos; en este caso no se apela a una opción valorativa sino a un esfuerzo del intelecto que logra acceder a dicho sentido de la historia. Cuando Marx afirma la “inevitabilidad histórica del comunismo” o el “papel que por su esencia tiene el proletariado en la constitución de una sociedad sin clases”, se adscribe a un pensamiento cuyo fundamento es una verdad desentrañada del mismo devenir histórico y no de preceptos morales exteriores a dicho devenir. Y finalmente, el *cientificismo* es nítido cuando Marx se esfuerza por establecer verdades amparadas en “métodos de indagación empíricas y demostración rigurosa”, es decir, en el método de las ciencias naturales, influencia determinante en la “vida intelectual europea de la segunda mitad del siglo XIX” (Lander 2006:218). Es evidente que sus estudios en el campo de la economía política, principalmente los contenidos en *El capital*, se inspiran en este tipo de fundamentos.

Con todo, Lander postula que “esta triple fuente de fundamentación o legitimación que está en la base del sistema teórico de Marx” y del cual él mismo no tiene “una clara ni permanente autoconciencia epistemológica” como tampoco de sus implicancias “para su sistema teórico”, es lo que explica gran parte de las limitaciones para el desarrollo del marxismo, aunque paradójicamente, también su perdurabilidad (Lander 2006: 219). Por ejemplo, el comunismo es para Marx tanto una aspiración ética, la sociedad que queremos, como a la vez “el fin y sentido de la historia” que discurre a espaldas de los individuos, y también el resultado de la propia dinámica de la sociedad cuyo movimiento se explica por la lucha de clases, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la emergencia del proletariado, etc., todos hechos científicamente demostrables, verificables. Por ello, concluye Lander irónicamente: “¡Maravillosa coincidencia entre los sueños de libertad y felicidad, el sentido profundo e inmanente de la historia, y lo que el análisis científico de las tendencias de la sociedad capitalista nos demuestra!” (Lander 2006: 219). Y como es obvio, tal maravilla no es más que una ilusión pues esta “diversidad de fundamentaciones epistemológicas” es la que termina explicando no sólo la variedad de interpretaciones del marxismo sino las “tensiones” internas de las propias formulaciones teóricas y políticas de Marx que son también las tensiones de la “tradición cultural de la cual forma parte” (Lander 2008: 21). Respecto de éstas últimas, Lander destaca cuatro: (i) la tensión no resuelta entre *necesidad y libertad*, entre *determinismo* y *voluntarismo*, muy presente, por ejemplo, en la teología cristiana como “ley natural” versus “libre albedrío; (ii) la “crítica radical” al capitalismo pero junto a ella una “admiración sin límite” respecto de su capacidad para desarrollar las fuerzas productivas, (iii) una epistemología centrada en el ser humano y su praxis “social, subjetiva y cultural como fundamento del conocimiento” versus proposiciones que, en manos de Engels y Lenin, avanzaron hacia el “*realismo epistemológico* y la *teoría del reflejo*”, y finalmente (iv) un rechazo del idealismo filosófico a veces en base a una preeminencia de factores subjetivos y ausencia de los factores materiales, y en otras, afirmando la “prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás” (Lander 2008: 26). Todo esto, finalmente, se

traduce en que “el marxismo, a partir de la obra del propio Marx, lejos de haber sido una respuesta tajante y precisa con relación a los principales problemas filosóficos, teóricos y políticos de la tradición cultural de la cual forma parte, los incorpora”, es decir, el pensamiento del propio Marx está preñado de las tensiones del mismo pensamiento europeo (Lander 2006:221).

### **(b) Los ejes problemáticos y el eurocentrismo de Marx.**

¿Cómo se relaciona todo esto con la crítica al eurocentrismo y el sesgo colonial de Marx y el marxismo? Lander señala cinco ejes problemáticos; de éstos, para los fines inmediatos de esta investigación interesan sólo cuatro, pues hay uno dedicado completamente a la teoría de la verdad expuesta por Lenin en sus escritos previos a 1914<sup>3</sup>.

El primero de tales ejes es la consideración del “**marxismo como ciencia positiva**”. El punto central que quiere resaltar aquí Lander es la pretensión de Marx de realizar una crítica transformadora de la sociedad moderna por medio de una crítica radical a las ideas dominantes, pero recurriendo para la validación de dicha crítica, al canon científico predominante en esa misma época. El problema es que una crítica radical de “la sociedad capitalista pasa necesariamente [también] por la crítica a sus formas de conocimiento” (Lander 2006: 222). En caso contrario, surge un problema pues la pretensión transformadora de la crítica queda en entredicho por cuanto, al apoyarse en las prácticas propias de la ciencia estándar de la época, no puede ser completa ni radical en la medida en que explícita o implícitamente elude la crítica a “las modalidades de explicación [y] a las formas de constitución del conocimiento y de la verdad” al uso (Lander 2006: 217). En efecto, argumenta Lander: “Marx no logra superar – ni asumir plenamente en sus dimensiones epistemológicas- la tensión entre la crítica al conocimiento de la sociedad capitalista [...] y la búsqueda de la [...] legitimación de la crítica a partir de los [...] moldes epistemológicos y criterios de cientificidad propios de [esa] sociedad [que se critica], esto es, la ciencia positiva” (Lander 2006: 223).

---

<sup>3</sup> Lander se refiere fundamentalmente a la obra “Materialismo e empiriocriticismo” de 1908 en que Lenin, influenciado por Plejanov, su maestro, adscribe a una concepción filosófica naturalista del ser y del conocimiento que llama materialismo. No obstante, en 1914, el revolucionario ruso realizará una lectura de la Ciencia de la Lógica de Hegel que implicará una ruptura “con la visión del realismo ingenuo que prioriza la llamada “realidad del mundo exterior” al margen de la praxis humana, de la cultura y de la historia (que Hegel designará como el modo de concebir propio de la certeza sensible y Gramsci asimilará a la concepción religiosa tomista). [Lenin] al retomar de Hegel la crítica de la cosa en sí kantiana, implícitamente está cuestionando su propia definición de “materia” de 1908 (y oficialmente adoptada como tal por el DIAMAT) concebida como una cosa en sí con atributos (entre los cuales se encontraría la conciencia como producto secundario)”, Kohan (1998:65).

Si bien Lander reconoce perspectivas epistemológicas diferentes en las obras de Marx, como aquellas que subyacen a las obras tempranas - *Manuscritos de París de 1844* o los *Grundrisse* de 1857-58- respecto de las más tardías o sistematizadas como *El Capital*, afirma que es el cientificismo propio de esta última, el que finalmente se impone, es decir, la ciencia positiva al uso de la época. En otros términos, la crítica de Marx al capitalismo, y más tarde, la idea de base del “socialismo científico” que se inspirará en ella, queda epistemológicamente parametrizada “en el modelo de producción de conocimiento característico de la ciencia positiva: dualidad razón-sujeto/objeto; privilegio de un sujeto histórico particular, y construcción de todos “los Otros” como objetos del conocimiento, como incapaces de producir conocimiento válido; perspectiva eurocéntrica de la *Historia Universal*, etc.” (Lander 2006: 223)<sup>4</sup>.

El segundo eje refiere a la visión de Marx respecto al “**desarrollo progresivo y ascendente de las fuerzas productivas**”. De nuevo, según el autor, aparece una tensión respecto de cómo Marx trata el tema de las fuerzas productivas -la ciencia y la técnica- en sus obras más tempranas como las ya citadas y en *El Capítulo VI (inédito)* redactado entre 1863 y 1866, y en aquellos trabajos más científicos como *El Capital* de 1867. En las primeras, la ciencia y la técnica aparecen determinadas no sólo por las exigencias económicas de la acumulación capitalista, sino también por requerimientos políticos que implican que tales fuerzas productivas deben contribuir a mantener y reproducir el sistema de dominación. En esta perspectiva, la ciencia y la técnica son productos “de las exigencias de una sociedad jerárquica, y no democrática que tiene en su modelo tecnológico un medio de reproducción de sus relaciones de dominación y explotación. Ser consecuente con esta postura implicaría asumir que de ninguna manera puede pensarse la tecnología de la sociedad capitalista como base material para una sociedad democrática” (Lander 2006: 227). Sin embargo, afirma Lander que, en sus desarrollos posteriores, Marx olvidará esta visión más política y privilegiará la perspectiva de una tecnología “como un instrumento valorización del capital y de control sobre la naturaleza” (Lander 2006: 227). Este olvido de Marx influirá ostensiblemente en el marxismo posterior. En la medida en que se comparte la confianza liberal, propia del siglo XIX, en las potencialidades benignas y de progreso derivadas del desarrollo de las fuerzas productivas, no será extraño creer que el socialismo y capitalismo puedan beneficiarse de la misma base técnica y científica, es decir, creer en una cierta neutralidad de la tecnología que amerita que el socialismo no sólo aproveche la dinámica ascendente de las fuerzas productivas sino incluso las potencie. “El marxismo científico [...] ve la tecnología como políticamente neutra, [y comparte] el imaginario liberal de la posibilidad del crecimiento sin límite y de la felicidad y libertad humana sobre la base de la abundancia material siempre ascendente.” (Lander 2006:228).

---

<sup>4</sup> Tan fuerte es esta pretensión de Marx -argumenta Lander- que ha llevado a una exacerbación del materialismo que reclama una verdad absoluta “independiente del hombre y la humanidad” como ocurre con el Lenin lector de Mach, o bien, que ha terminado en un intento totalmente fallido de la desparametrización de “clase” que, si bien cambia el punto de vista de clase, mantiene el paradigma de la ciencia positiva: tal es el caso de la biología genética proletaria de Lysenko. (Lander 2006: 223).

Y concluye Lander que el llamado marxismo científico – nuevamente desde el Lenin de los años 20 en adelante- comparte una perspectiva propia del eurocentrismo en la medida en que supone “una dualidad radical entre cultura y naturaleza”, y por ello, pone a la naturaleza como un objeto externo a la sociedad misma que debe ser controlado y manipulado sin limitación alguna. Es evidente entonces, que el “carácter político de la tecnología” al que Marx había referido en sus obras más tempranas, ha sido sustituido por una simple mecánica del desarrollo. (Lander 2006:228).

El tercer eje que releva Lander, tal vez el más insistentemente repetido por los críticos, refiere a la “**filosofía de la historia**”. A ojos del crítico, éste aparece como un “metarrelato histórico eurocéntrico” que evoca “la sucesión histórica de modos de producción [...]: sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista”, y que pone así a la “historia parroquial europea” como una “plantilla de Historia Universal” escrita con mayúscula. (Lander 2006: 228). Y esa plantilla se comprende como una línea de desarrollo ineluctable que rige para todos los pueblos, incluidos los nos europeos que aparecen atrasados respecto de los europeos.

Lander evoca aquí los textos de Marx y Engels sobre la India<sup>5</sup> y la polémica de Lenin con los populistas rusos<sup>6</sup>, de los cuales infiere: “Las únicas fuerzas dinámicas de la transformación social están en las relaciones de producción capitalistas, en sus fuerzas productivas y sus sujetos históricos. Todo lo demás está destinado a ser barrido por la inexorable dinámica progresiva de la historia. Desde la perspectiva de esta filosofía de la *Historia Universal*, el socialismo y el comunismo, como sociedades que suceden históricamente al capitalismo, adquieren un carácter de inexorabilidad inscripto en las leyes de la historia” (Lander 2006: 228, 229). Debe notarse, además, que esta idea del devenir histórico contiene la afirmación de un “sujeto ontológicamente trascendente”, el proletariado, que por ostentar “un anclaje epistemológico y político privilegiado” posee la capacidad de determinar “desde la verdad del guión de la historia [...] cuales son las acciones, posturas, luchas y sujetos correctos” y cuales “sus desviaciones” (Lander 2006: 229). Lo cual implica que los “otros sujetos y sus contradicciones, sean éstas de género, cultura, identidad, ambiente u orientación sexual” quedan subordinados a la contradicción principal definida por la “política socialista” que no es sino la política del proletariado. Por ello, concluye el crítico: “Las herramientas teóricas

---

<sup>5</sup> De seguro, aunque no lo cita, Lander tiene en mente, entre otros, al artículo de Marx “La dominación británica en la India” publicado en el *New York Daily Tribune* en junio de 1853. Afirma allí Marx: “Bien es verdad que al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer sus intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata de saber es si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social en Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe ‘¿Quién lamenta los estragos?/ Si los frutos son placeres/¿No aplastó a miles de seres?/Tamerlán en su reinado?’”. En Godelier (1969:85).

<sup>6</sup> Se refiere al texto de Lenin “*El desarrollo del capitalismo en Rusia*” escrito en 1908, en particular al capítulo III de dicha obra.

heredadas del marxismo, en este contexto, todavía tienen mucho que aportarnos a la *comprensión y crítica de las relaciones de producción capitalistas*, pero poco nos pueden decir sobre el *diseño del futuro*” (Lander 2006:229).

Finalmente, el cuarto nudo o eje problemático se relaciona con la “**desaparición de la naturaleza en la teoría social**”. Citando a Fernando Coronil, Lander indica que “en la cultura moderna la naturaleza es un supuesto más”, y que, por tanto, las nociones de “progreso histórico posteriores a la Ilustración” darán preminencia al “tiempo por sobre el espacio y a la cultura sobre la naturaleza”, es decir, la historia será separada de la geografía que, por extensión, no es sino una metáfora de la naturaleza. En efecto: “Los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo” (Coronil: 1997: 23, citado por Lander 2006:230).

Lander reconoce que en Marx existe la referencia a la naturaleza – evoca la trinidad trabajo/capital/tierra- pero que éste, por cuanto su teoría del valor postula que la “creación de riqueza ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, [termina] dejando fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía” (Coronil: 1997: 47, citado por Lander 2006:230).

Esto tiene consecuencias significativas por cuanto la abstracción de la naturaleza implica dejar al “espacio fuera de la mirada de la teoría”, una teoría que busca dar cuenta del desarrollo de la sociedad moderna, del capitalismo. Esta abstracción implica entonces, invisibilizar las peculiaridades geográficas, el espacio y sus recursos, por lo cual “el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como proceso *interno*, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones “atrasadas” [invisibilizando] las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo”. De lo cual entonces no resulta nada extraño que en esta concepción eurocéntrica desaparezca el rol constitutivo del colonialismo en la historia de la periferia y del propio capitalismo mundial. (Lander 2006: 230).

## 2. La crítica de Quijano<sup>7</sup>.

### (a) El contexto de la crítica: en búsqueda de una concepción “diferente de la modernidad”.

---

<sup>7</sup> Ver principalmente las siguientes obras: 1. Quijano, A. [2000]. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Lander, E. (ed.) [2000] y 2. Quijano, A. [2007]. *Colonialidad del poder y clasificación social*, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) [2007]. Adicionalmente ambos artículos se encuentran publicados en una compilación reciente: Quijano, A. [2014]. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructura a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano parte de una interpretación histórica que señala que la constitución de América Latina y el carácter mundial del capitalismo emergente, son parte de un mismo momento y movimiento histórico. En efecto, se trata de la constitución de un “patrón de poder mundial” con sus “identidades sociales de la colonialidad - indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos, etc.- y geoculturales del colonialismo: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa”. (Quijano 2014: 286). Esta configuración histórica que conjugó las necesidades del capitalismo del centro con la experiencia del colonialismo en la periferia fue dando paso a un entramado de relaciones intersubjetivas de dominación que bajo la hegemonía del norte atlántico será codificado como la modernidad. Pero – advierte Quijano- no se trata de la misma concepción de modernidad que proclaman los centros dominantes, es decir, aquella que releva como novedad la secularización del pensamiento, la racionalidad, la ciencia y la técnica, etc., de las cuales los europeos occidentales se “imaginaron ser no solamente los portadores exclusivos, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas” (Quijano 2014: 790). Por el contrario, se trata de un “concepto de modernidad diferente” que refiere al “primer sistema-mundo global”<sup>8</sup> históricamente conocido que nace con América, que fija su centro en Europa y que “afecta la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial” a través de “tres elementos centrales [:] la *colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo*”. Es esta “otra modernidad” que Quijano denomina como “patrón de poder mundial”, el patrón actual y dominante que caracteriza, además, como “el primero efectivamente global de la historia conocida” (Quijano 2014: 792-793).

En el devenir de esta “modernidad diferente”, a la par que los centros hegemónicos consolidan su dinámica de acumulación mundial, al menos desde el siglo XVII, se irá asentando un nuevo entramado de relaciones intersubjetivas de dominación a partir del cual será “elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento”. Este método se ajustará “a las necesidades cognitivas del capitalismo - medición, cuantificación, objetivación de lo cognoscible respecto del observador- para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción”. También, en este mismo sentido, serán “formalmente *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial” (Quijano 2014: 286-287). Este “modo de conocimiento”, impuesto por los centros hegemónicos, y por tanto eurocéntrico por origen, se comprenderá como “la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad” (Quijano 2014: 287). Considerando lo anterior, el eurocentrismo no sólo emerge como una

---

<sup>8</sup> El concepto “sistema-mundo moderno” como lo señala el mismo Quijano, fue propuesto por Immanuel Wallerstein con el fin de dar cuenta del capitalismo constituido a partir del siglo XVI y XVII. Este reúne la perspectiva del capitalismo como modo de producción mundial de Marx con la idea de “larga duración histórica” propuesta por Braudel. (Quijano 2007: 95). No está de más recordar que Quijano colaboró con los teóricos de la “teoría de la dependencia” como G. Frank, Samir Amín, etc., que luego combinaron dicha teoría con la perspectiva del sistema mundo de Wallerstein.

perspectiva cognitiva de los europeos, sino como la perspectiva del “conjunto de los educados” bajo la hegemonía de este patrón de poder. El eurocentrismo desborda un puro fenómeno etnocéntrico; es más bien una ideología que afirma, tanto en los dominantes como en los dominados, la creencia de una Europa moderna y racional preexistente a su expansión mundial, y que, por ello, aparece como la vanguardia y el motor del desarrollo de la humanidad: “Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de la humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano 2014: 287).

Así, a juicio de Quijano, el capitalismo emergente del siglo XVI y su racionalidad, investido todo bajo la idea de modernidad eurocentrada, no son sino aspectos del mismo proceso histórico, pues, como ya se ha dicho, el capitalismo en tanto sistema-mundo es históricamente simultáneo a la *colonialidad del poder*, aspecto que junto a los otros, será sintetizado por la instalación de nuevo orden concebido como patrón de poder mundial. Esta perspectiva de la “modernidad diferente” como **modernidad/colonialidad** propuesta por Quijano, es resultado de una reelaboración teórica e histórica que implica una ruptura con las ideas dominantes respecto de la dinámica del capitalismo mundial. Y esta ruptura le permite al autor, tanto mostrar las limitaciones de la interpretación eurocéntrica, como al mismo tiempo, en tanto crítica *geopolíticamente situada*, definir un lugar desde el cual esbozar una racionalidad liberada del sesgo eurocéntrico.

#### **(b) La crítica al eurocentrismo y al “materialismo histórico”.**

La ruptura epistémica con el eurocentrismo que ofrece Quijano refiere a dos grandes corrientes del pensamiento moderno que, a su juicio, erran al plantear “la configuración del poder”. Estas corrientes son “[...] una hegemónica: el liberalismo; y otra subalterna, aunque con intención contestaria, el materialismo histórico [...], la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx” (Quijano 2000: 96-97). En el primer caso, nuestro autor incluirá tanto al “viejo empirismo” como al nuevo postmodernismo, pasando por las teorías que temporalmente median entre ambas como el estructuralismo, estructural-funcionalismo y funcionalismo muy de moda en el siglo XX. En el segundo, incluiría, según se infiere de su análisis, a aquellas versiones del marxismo principalmente estructuralistas que, junto a otras, han sido codificadas como “materialismo histórico”<sup>9</sup>.

Esta ruptura se llevará a cabo mediante un examen crítico de las concepciones epistémicas que fundamentan la comprensión del nuevo sistema mundo moderno/colonial que emerge a

---

<sup>9</sup> En los textos aquí citados -Quijano (2000) y Quijano (2007)- no existen referencias ni en el cuerpo de los artículos ni en sus referencias bibliográficas, a autores del “materialismo histórico”. Es de suponer, por el tenor de lo que el autor entiende por “materialismo histórico” que se refiere a la estandarización estalinista de Marx, pero también a investigadores, especialmente franceses, que en los años setenta del siglo XX fueron conocidos como parte del “marxismo estructuralista”: L. Althusser, N. Poulantzas, M. Godelier, etc.

partir del siglo XVI. Aquí, dados los objetivos de esta investigación, se atenderán principalmente aquellas críticas que Quijano dirige contra el “materialismo histórico” y que, además, tienen un explícito alcance filosófico. Así, en lo que sigue se reseñan: (i) la crítica al carácter eurocéntrico del concepto de poder mundial *considerado éste sincrónicamente*, (ii) la crítica al supuesto de homogeneidad histórico-estructural en la *trayectoria de constitución histórica* del capitalismo, y finalmente, englobando ambas, (iii) la necesidad de una nueva perspectiva de la categoría totalidad y que Quijano denominará una “totalidad histórico-social”. El tema de la clasificación social, un aspecto central para el autor y para teoría de la colonialidad del poder, solo será referida incidentalmente dado su carácter más bien político-sociológico que filosófico.

La primera crítica parte con una impugnación del **concepto eurocéntrico de poder**. Quijano concibe el poder como una “malla de relaciones sociales de explotación/ dominación/conflicto articuladas en función de la disputa por el control” de ciertos “ámbitos de la existencia social”. Tales ámbitos son: “1) el trabajo y sus productos; [...] 2) la ‘naturaleza’ y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; y 5) la autoridad y sus instrumentos de coerción [necesarios] para asegurar la reproducción del patrón [de poder] y regular sus cambios” (Quijano 2014: 289). A este respecto, nuestro autor afirma que ninguna de las dos grandes corrientes eurocéntricas ya mencionadas– el liberalismo y el materialismo histórico– han sido capaces de ofrecer una visión integrada de todos esos ámbitos constitutivos del patrón de poder. En el caso del materialismo histórico, se pone como centralidad las relaciones que se establecen en torno al “control del trabajo y sus productos”, es decir, las “relaciones de producción”, centralidad que señala no solo su primacía respecto de las otras relaciones sino también su rol como “cadena de determinaciones” de los otros ámbitos de la existencia que configuran la estructura social (Quijano 2014: 290). En efecto, si bien el marxismo parte de la tesis que las relaciones de poder expresan un campo de fuerzas reales en la sociedad y no son pura subjetividad de los individuos – un materialismo que comparte Quijano–, también afirma el *rol determinante de un tipo relaciones de una actividad social específica*: la producción de las condiciones materiales de existencia. Por ello, entonces, para el materialismo histórico “el control del trabajo es la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas” (Quijano 2014: 290). Hasta este punto Quijano parece aceptar la primacía *formal* de las relaciones de producción, sin embargo, al considerar la *condición histórica concreta* del sistema-mundo y de su patrón de poder, enuncia una fuerte crítica a los supuestos en los que se fundaría dicha primacía. A su juicio, éstos supuestos de claro “linaje eurocéntrico” presentan serias limitaciones para una comprensión acertada del patrón de poder mundial, en tanto asumen, por una parte, (i) una estructura de poder compuesta por elementos “históricamente homogéneos”, y por otra, (ii) unas relaciones “ahistóricas” entre tales elementos, es decir, un “producto de la actuación de algún agente anterior a la historia” de la sociedad (Quijano 2014: 290).



Respecto del supuesto de homogeneidad, Quijano, en una *aproximación sincrónica*, advierte que se trata de una concepción epistémica propia del eurocentrismo que concibe a las estructuras sociales como entidades *sistémicas u orgánicas*<sup>10</sup>. Esto implica concebir, como lo hace el materialismo histórico, la sociedad como una estructura compuesta por elementos homogéneos que “guardan entre sí relaciones continuas y consistentes” en tanto “cadenas de determinaciones” lógico-funcionales, y a la vez, suponer que tales relaciones son “lineales y unidireccionales en el tiempo y en el espacio” (Quijano 2014: 290). Esto queda mucho más claro cuando Quijano distingue entre *capital* y *capitalismo*. Entiende por el primero una “relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo”, y por el segundo, “un sistema de relaciones de producción” que engrana “todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital” (Quijano 2014: 799-800, cursivas agregadas). En la categoría *capital* se sintetiza una relación entre capital y trabajo asalariado que, bajo el dominio del primero, opera *continua y consistentemente* obedeciendo a la lógica de explotación vía extracción de plusvalía; mientras la categoría *capitalismo* evoca un complejo *contradictorio* de trabajo asalariado, esclavo, servil, independiente, comunitario. En el ámbito del trabajo, el capitalismo amalgama “[...] todas esas formas de trabajo y de control del trabajo [que] no sólo [actúan] simultáneamente, sino que [son] articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial” (Quijano 2014: 799). Otro tanto ocurre en los “ámbitos de la existencia social” como la autoridad, el sexo o la subjetividad en que se verifican “todas las formas históricamente conocidas bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el ‘Estado-nación’, la ‘familia burguesa, la ‘racionalidad moderna’” (Quijano 2014: 292). En este sentido, la homogeneidad, por tanto, no es una característica plausible en el capitalismo.

Por otra parte, respecto del supuesto de ahistoricidad, Quijano resalta que las relaciones entre los elementos de dichas estructuras sociales tienden a quedar inexplicadas y parecen originadas por “la actuación de algún agente *anterior* a la historia de las relaciones entre las gentes” (Quijano 2014: 290). Por ejemplo, ilustra Quijano, en Hobbes si bien en “el origen de la autoridad y el orden” intervienen decisiones humanas, éstas suceden en un “estado de naturaleza” que como tal no es una condición histórica conocida sino claramente un postulado metafísico. Y otro tanto con el materialismo histórico, pues, “si en Marx también se hacen intervenir acciones humanas en el origen de las ‘relaciones de producción’”, para este materialismo estructuralista esto discurre “por fuera de la subjetividad”, es decir, “metafísica y no históricamente”. Como en el funcionalismo, en el estructuralismo y en el estructural-funcionalismo, también aquí “las gentes están sometidas *ab initio* al imperio de ciertos patrones de conducta históricamente invariantes” (Quijano 2014: 290-291). De este modo, Quijano concluye que en la “perspectiva eurocéntrica” de la modernidad, cualquiera sea su

---

<sup>10</sup> Cuando Quijano dice *sistémico* no dice *sistema*. Mientras en lo *sistémico* las relaciones “entre las partes entre sí y con el conjunto son lógico-funcionales” como en las “máquinas y los organismos”, en las sociedades, concebidas como sistemas, esto no ocurre y sólo se afirma que “las relaciones entre las partes y la totalidad no son arbitrarias y la última tiene hegemonía sobre las partes en la orientación del movimiento del conjunto” (Lander 2002: 214).

variante, los postulados provenientes de un “reino óntico, ahistórico o trans histórico” son el fundamento metafísico de un concepto de poder cuyas relaciones determinan la vida social. O dicho más directamente: la existencia social concreta queda desde el principio “configurada por elementos históricamente homogéneos y consistentes, destinados indefinidamente a guardar entre sí relaciones continuas, lineales y unidireccionales” (Quijano 2014: 291).

La segunda crítica de Quijano, realizada ahora desde el ángulo de la *dinámica histórica*, refiere a la incompatibilidad entre el supuesto de **homogeneidad estructural** del sistema-mundo y su patrón de poder, y la forma en que **acontecen históricamente** los procesos de constitución de lo social. Como hemos dicho, las multi-diversas características, ámbitos de existencia social y componentes heterogéneos, que coexisten sincrónicamente en una formación social, hacen implausible el supuesto de homogeneidad estructural; la malla de relaciones de poder que se configura en ella a partir de tal diversidad no puede ser sino heterogénea. Es evidente entonces que lo que se articula estructuralmente en el sistema-mundo, son “elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí” (Quijano 2014: 291). En efecto, en “América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y [...] para servir a los intereses del capitalismo. Así mismo, la servidumbre fue impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir a los mismos fines [y] la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos” (Quijano 2014: 799). Nada tiene de extraño entonces que pervivan todas las relaciones de producción conocidas hace 500 años: trabajo asalariado, trabajo esclavo, trabajo servil y otras formas como el trabajo de pequeña producción mercantil y el de reciprocidad o comunitario. Los elementos estructurales en cada ámbito de la vida como en el conjunto, eso que llamamos sociedad, advierten “formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aún conflictivos entre sí en cada momento y a lo largo del tiempo” (Quijano 2014: 291). Así, en términos históricos, ni el sistema mundo ni su patrón de poder se constituyeron o requirieron condiciones de homogeneidad, si no por el contrario nacieron y se reprodujeron como amalgama de heterogeneidades. Por lo mismo, para Quijano, tanto la supuesta continuidad y consistencia, así como la linealidad y unidireccionalidad, deben ser criticadas: “[...] la teoría de una secuencia histórica y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueron también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre-capital, precisa ser [...] abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico-social contemporáneo” (Quijano 2014: 799).

Sin embargo, queda por dilucidar cómo es que, a pesar de “sus incongruencias y sus conflictos”, a pesar de la heterogeneidad estructural del patrón de poder, “sus elementos pueden articularse”. ¿Qué “produce, permite o determina [que] elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos”, configuren un “campo de relaciones cuyo carácter y comportamiento” correspondan a una “totalidad

histórica específica y determinada [y] cuya reproducción o remoción en el tiempo, se reconoce con el concepto de sociedad”? (Quijano 2014: 292-293). En el materialismo histórico, como el mismo Quijano ha señalado, son las relaciones en torno al control del trabajo y sus productos las que permiten o determinan tal unidad tanto a nivel de la producción como a nivel de la sociedad como un todo. Pero esta concepción presenta un límite epistémico: sólo sería sostenible si se postula el supuesto de homogeneidad estructural que, como ya se ha dicho, es **contradicho por la dinámica real de constitución histórica del patrón de poder moderno/colonial**. No obstante, al menos para algunas corrientes del materialismo histórico, este supuesto nunca fue necesario de modo que puede formularse una pregunta subsidiaria: ¿es posible superar esta contradicción si se concibe un materialismo histórico que deseche tal supuesto de homogeneidad y asuma desde la partida la heterogeneidad como ocurre con algunas corrientes críticas de la periferia?<sup>11</sup> Quijano parece negar tal posibilidad pues indica otra limitación que no desaparece necesariamente al eliminar ese postulado de homogeneidad: la unidireccionalidad de las determinaciones. En efecto, si bien la centralidad del control del trabajo y sus productos es imprescindible para afirmar el carácter capitalista del patrón de poder moderno, tal centralidad no implica que el tipo de relación con los otros ámbitos de la vida social deba ser “una cadena unidireccional de determinación” que permita al capital – que ejerce el control sobre el trabajo- mantener la unidad entre ellas. Incluso más: nada indica tampoco que para el capitalismo la articulación sea necesaria en toda circunstancia. Quijano es confuso a este último respecto, pero siguiendo su argumento, parece afirmar que la historia del “patrón de poder capitalista, euro centrado y colonial/moderno” señalaría que los otros ámbitos de la existencia social no siempre le son o fueron necesarios; es decir, existirán en tanto dimensiones de la vida humana pero no en cuanto dimensiones imprescindibles para el capitalismo mismo (Quijano 2014:294). Si así fuera, estos ámbitos estarían más o menos afectados por el control del trabajo, pero no al revés, pues, el capital no dependería en todo momento y lugar de aquellos para ejercer el control sobre el trabajo y sus productos. Y sobre la marcha, Quijano, desmarcándose de la unidireccionalidad, relevará los efectos recíprocos entre las diferentes dimensiones de la vida social como ocurre en la instalación del control del trabajo por parte del capital. A este respecto indica: “[..] si bien el actual modo de controlar el trabajo tiene implicancias sobre, por ejemplo, la intersubjetividad social, sabemos, del mismo modo, que para que se optara por la forma capitalista de organizar y controlar el trabajo, fue necesaria una intersubjetividad que la hiciera posible y preferible” (Quijano 2014: 295). ¿Qué significa esto? Pues que las relaciones de determinación entre los diferentes ámbitos de la vida social no pueden operar en una sola dirección sino al menos *recíprocamente*, y en tanto están involucrados elementos o partes heterogéneas, sus relaciones de determinación “no son ni unilineales ni unidireccionales”. Dicho de otro modo: “[una] articulación de heterogéneos, discontinuos y

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, la teoría de la dependencia que fue parte activa de la discusión latinoamericana de los años sesenta y que asumió la distinción entre “modo de producción” y “formación económico-social”, donde la categoría de formación económico-social refiere a una articulación de múltiples modos de producción con uno dominante. Véase Sempat A. et al. (1982). El mismo Quijano fue parte de estos debates.

conflictivos elementos en una estructura común” es un resultado necesario de relaciones de determinación “recíprocas, múltiples y heterogéneas” (Quijano 2014: 295). Estamos entonces en presencia de una red, de un entramado de relaciones múltiples, multidireccionales y multideterminantes.

Pero entonces ¿esta multidireccionalidad de determinaciones niega la primacía de las relaciones de producción que el mismo Quijano reconoce? Recuértese que para él incluso esta primacía es imprescindible si se quiere hacer posible e inteligible la dinámica histórica, pues “[...] para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento o, si se quiere, el comportamiento de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación recíproca y heterogénea entre sus componentes” (Quijano 2014: 295). Es decir, una dinámica histórica que no sea puramente un movimiento caótico e ininteligible requiere de la primacía de algún elemento componente o de algún ámbito de la vida social. Para disipar esta contradicción, Quijano releva y se desmarca de otra limitación epistémica del materialismo histórico que, tentativamente, podría reconocerse como *determinismo*. Este postulado asigna al trabajo y al control sobre el trabajo, un lugar ontológicamente preeminente en la estructura social y de poder pues la dimensión productiva establece con las demás una *relación causal unilineal*. Quijano cree posible conciliar la multidireccionalidad con la primacía de las relaciones de producción -que tanto él como el materialismo histórico postulan- resignificando esa relación de primacía. Afirma que ésta debe entenderse “no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente como *eje(s) de articulación* del conjunto” (Quijano 2014: 295, cursivas agregadas). Entonces, considerar dicha primacía sólo como “eje de articulación” y no como relación causal unidireccional, a su juicio, es un postulado suficiente para concebir una dinámica histórica con sentido y por tanto inteligible. En efecto, la inteligibilidad se hace posible porque “el movimiento conjunto de esa totalidad, el sentido de su desenvolvimiento abarca, trasciende, cada uno de sus componentes. Es decir, determinado campo de relaciones sociales se comporta como una totalidad” (Quijano 2014: 295). Por ello mismo, esta relación “no determinista” permite deshacerse sin pérdida epistémica de los presupuestos eurocéntricos que conciben la realidad social bajo una concepción organicista, mecanicista o sistémica, es decir, como una “entidad [cerrada] en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a cada uno de los otros” (Quijano 2014: 295).

Sobre la base de estas consideraciones generales, Quijano, en su tercera crítica epistémica, recupera, contra el “viejo empirismo” y el “posmodernismo”, la importancia de la categoría totalidad, y delinea, contra el materialismo histórico, una concepción alternativa de aquella. Entiende que la totalidad es imprescindible para la explicación pues “[...] todo fenómeno histórico-social consiste y/o expresa una relación social o malla de relaciones sociales [y por ello], su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social” (Quijano 2014: 296). Pero, por cierto, una concepción

alternativa de totalidad debe ahorrarse los presupuestos eurocéntricos del materialismo histórico -la homogeneidad, ahistoricidad, por una parte, y la unilinealidad u unidireccionalidad, por otra- y así superar aquellas limitaciones que impiden comprender el sistema-mundo moderno/colonial y su patrón de poder como una totalidad histórica heterogénea. El punto de arranque es constatar que el concepto de totalidad es el mismo tanto para el “empirismo atomístico” o el postmodernismo que incluso niegan la existencia misma de la sociedad, como para aquellas corrientes que, como el materialismo histórico, conciben el orden social como realidad que trasciende a la pura reunión de individuos. Pero, sea para negarla o para afirmarla, a fin de cuentas, se trata de una misma idea de totalidad que consiste en asumir que “el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes”, y que por tanto “hay una y sola una lógica que gobierna el todo y todas y cada una de las partes” (Quijano 2014: 296). Es decir, “tienen una homogeneidad básica que sustenta la consistencia y la continuidad de sus relaciones” como ocurre en una entidad sistémica cerrada, sea orgánica o mecánica (Quijano 2014: 298). Ahora bien, dado que la realidad histórico-social no puede ser reducida a una entidad de ese tipo, la concepción alternativa tiene que recoger las “relaciones discontinuas, inconsistentes, conflictivas”, y asumir, a contramano del paradigma euro centrista, que tales heterogéneas “relaciones entre el todo y las partes son reales” y no son creación del espíritu (Quijano 2014: 298). En este sentido, nuestro autor adecúa el concepto a su objeto: la totalidad histórico-social debe concebirse como estructuralmente heterogénea por cuanto el mismo sistema-mundo moderno/colonial lo ha sido y es, tanto en su constitución como en su dinámica. Y que así sea, reclama, además Quijano, una redefinición del estatuto de las “partes” en la totalidad, pues, hay que dar cuenta de la historicidad de aquellas considerando que refieren a dos desagregaciones diferentes. Una, como *partes* en tanto “ámbitos de la existencia social” que configuran la estructura histórico-social, y otra, como *partes* en tanto “elementos” componentes de cada uno de esos ámbitos particulares. En palabras del autor: “[...] las partes en un campo de relaciones de poder social no son sólo ‘partes’; lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye y, en consecuencia, se mueve[n] dentro de la orientación general del conjunto; pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración, porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea” (Quijano 2014:299).

Esta forma de entender el estatuto de las partes es crucial para hacer plausible el movimiento de la totalidad histórico-social y el cambio histórico más allá de un puro despliegue unilineal prescrito endógenamente en la totalidad. Las partes consideradas como una “unidad total” en su propia configuración histórica, admiten la posibilidad de “una autonomía relativa” dentro del movimiento general, de suerte que la dinámica propia de las partes “puede ser, o llegar a ser, conflictiva con la del conjunto”; es decir, manifestarse como tendencias o contra tendencias que pueden precipitar un *momentum* por el cambio histórico (Quijano 2014: 299). Pero, este cambio -que podrá ocurrir súbita o gradualmente- en ningún caso implica la sustitución total de una estructura por otra o una “transformación de un conjunto homogéneo y continuo en otro equivalente”. A diferencia de las entidades sistémicas, lo que se pone juego

en las estructuras histórico-sociales son “necesidades, deseos, intenciones, opciones, decisiones y acciones humanas” que resisten, pugnan o inducen múltiples pulsiones y orientaciones del cambio. Por ello, el cambio histórico no puede implicar “la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupara su lugar”. Lo que ocurre más bien, siguiendo el espíritu argumental del autor, es la configuración de una *nueva articulación* como ocurrió en la “experiencia real [...] con el patrón de poder mundial que se constituyó con América” (Quijano 2014:299). Así, la idea de totalidad alternativa propuesta por Quijano permite, por una parte, dar sentido teórico a una categoría de *totalidad histórico-social estructuralmente heterogénea*, fundada sobre la heterogeneidad histórica de sus componentes, y por otra, hacer plausible el cambio histórico por esa misma heterogeneidad de sus partes: de los ámbitos de la existencia social o de sus elementos componentes. Y este cambio histórico, además de posible, es teóricamente inteligible porque la dinámica de la totalidad es estimulada, ni determinística ni caóticamente, por el movimiento preeminente de las relaciones de poder sobre el trabajo y sus productos.

Esta tercera crítica, un resultado de las dos anteriores, permite a Quijano ofrecer un entramado epistémico suficientemente robusto para superar las limitaciones de “linaje eurocéntrico” que arrastra el materialismo histórico y con ello, comprender el carácter del sistema-mundo moderno/colonial como un nuevo patrón de poder mundial.

### **3. La visión de Dussel.**

#### **(a) De la Modernidad eurocéntrica a la Trans-modernidad, un proyecto de liberación.**

El análisis de Dussel, especialmente el desarrollado en las décadas de los ochenta y noventa, se diferencia en muchos aspectos de la crítica a la Modernidad que hacen tanto los estudios postcoloniales como las investigaciones realizadas bajo la idea de la decolonialidad. Tales diferencias giran en torno a varios centros, entre los cuales podemos mencionar: el reconocimiento de la alteridad como punto de arranque de una reflexión ética; el énfasis en el alcance geopolítico mundial del proceso; el acento en los momentos de la modernidad, y un marcado carácter epistémico y políticamente programático de su reflexión: una “liberación de la filosofía”, una filosofía de la liberación (Dussel: 2011:75-76).

Dussel reconoce dos paradigmas de la modernidad. El primero, que denomina “paradigma eurocéntrico”, postula que el “[...] el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo” a partir de ciertas “características excepcionales *internas* que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas”. (Dussel 2011: 50). El segundo, el “paradigma mundial”, se afirma en la idea que la modernidad corresponde a “la cultura del

*centro* del sistema-mundo del primer ‘sistema mundo’ -por la incorporación de Amerindia<sup>12</sup>- y como resultado de la gestión de dicha ‘centralidad’”. Esto implica, al igual como lo ha postulado la crítica decolonial, que la modernidad europea no es un fenómeno independiente, autopropulsado, sino “una parte del sistema-mundo: su *centro* [...] que se va mundializando”, primero con España y su periferia, y luego con un desplazamiento de su centro y la ampliación a sus periferias cubriendo todo el mundo (Dussel 2011: 51). Nuestro autor resalta con fuerza esta expansión geoespacial pues para su “ética de la liberación” y su “filosofía de la liberación”, es central la evidencia de que las víctimas de la Modernidad no habitan sólo “Amerindia” sino todo el planeta; se trata de una ética y una filosofía de liberación de alcance mundial que releva las alteridades de América Latina, África, Asia e incluso de la periferia interior de la misma Europa. En efecto: “Esta *Ética de la Liberación* pretende situarse explícitamente [...] en el horizonte de este ‘sistema-mundo’ moderno, teniendo en consideración no sólo el ‘centro’ como lo ha hecho *exclusivamente* la filosofía moderna desde Descartes a Habermas, y que por ello ha tenido una visión *parcial*, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino *también* desde su periferia (y por ello se obtiene una visión *planetaria* del acontecer humano)” (Dussel 2011: 55).

El énfasis que pone Dussel en el carácter mundial de la Modernidad incluye una dinámica de “despliegue del sistema -mundo” y de la “gestión de la centralidad” que permite no sólo una visión geopolítica de la misma sino también advertir matices en la propia reflexión ético-filosófica europea respecto de aquella. Dussel, relevando la preeminencia de los centros, distingue al menos dos “momentos” históricos de la mundialización: un primer “momento hispánico” que releva una Modernidad “humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema mundo interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana”, y un segundo momento que corresponde a la “Modernidad del centro de Europa, que se inicia con Ámsterdam en Flandes [y que] pasa frecuentemente como la única Modernidad” (Dussel 2011: 59). Este desplazamiento de la gestión de la centralidad, como veremos a continuación, tiene significativas implicancias respecto de las visiones de la Modernidad. En el primer momento, bajo el predominio del pensamiento teórico filosófico del siglo XVI, la modernidad “expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer sistema-mundo [y] por ello, desde los recursos teóricos que se tenían (la filosofía escolástica musulmano-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético filosófica [que hubo de enfrentar] fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y “gestionar” las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas?” (Dussel 2011: 59). Sin embargo, la “segunda modernidad”, ya anclada al desarrollo acelerado del capital comercial del siglo XVII, no se detiene en este tipo de consideraciones, no tiene ya “escrúpulos de conciencia”, por cuanto para la “pequeña Holanda” la gestión del “enorme sistema-mundo que de pronto se le abre [...] debe aumentar su eficacia por simplificación [...] realizar una abstracción favoreciendo el *quantum* en desmedro del *qualitas*, que deja fuera muchas variables válidas [...]: culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas” (Dussel

<sup>12</sup> De acuerdo con Dussel “Amerindia” incluye los territorios del Caribe, México y Perú. Véase Dussel (2011: 51).

2011: 59). Esta “simplificación de la complejidad” del mundo, abarcará la totalidad de la vida: respecto de la naturaleza, una “razón instrumental” que comandará lo ecológico y lo tecnológico; en relación con la subjetividad, la preeminencia de la autoconciencia; en relación con la comunidad, “la individualidad como relación intersubjetiva y política”, y como síntesis, “una nueva actitud económica” bajo el comando “práctico-productivo del capital” (Dussel 2011: 59). Esta diferencia de los dos momentos de la Modernidad es de suyo importante, pues, como el mismo Dussel afirma, será en esta segunda Modernidad “simplificada” en la cual se configurará el paradigma de la Modernidad, ese que predomina y se conoce y al cual, digamos, de forma reduccionista, se refieren muchos de los estudios poscoloniales y decoloniales. Aunque advierte el mismo autor, “no debe confundirse la formulación del nuevo paradigma con el origen de la Modernidad. La Modernidad se origina más de un siglo antes (1492) del momento en que se formaliza el paradigma [la primera mitad del siglo XVII] adecuado a la nueva experiencia” (Dussel 2011: 60).

¿Y en que consiste el paradigma de la Modernidad? En un proceso de “simplificación por racionalización” que implica, por ejemplo, que la “subjetividad musulmana medieval” sea concebida como un *ego*, como un *yo incorpóreo*, que escinde al mundo exterior de la consideración racional. Un dualismo que -afirma nuestro autor- será retomado por Kant en su concepción puramente formal de la ética y que dejará el camino libre para una “negación de la razón práctico-material” y su reemplazo por la “razón instrumental”, una razón monopolizada por las necesidades “del manejo técnico” y que hará desaparecer a la misma ética del horizonte humano (Dussel 2011: 61). He aquí una larga cita de Dussel que releva el alcance de este paradigma en todos los planos de la vida social:

“La “racionalización” de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo – criticado por Marx- como en sus pulsiones -analizado por Freud-), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada *simplificación* formal [...] Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), son *efectos* del manejo de esa función que le cupo a Europa como “centro” del sistema mundo” (Dussel 2011: 61-62).

En esta cita Dussel anuncia ya una posición respecto de la modernidad que lo diferencia de varios de los críticos post y decoloniales. En efecto, la referencia a Freud y Marx precisamente con relación al “trabajo vivo” y sus “pulsiones”, otorga cierto reconocimiento a la crítica *interior europea* a la Modernidad. No se trata de un reconocimiento a la crítica “substancialista desarrollista” que, como Habermas o Apel, proclama una modernidad inconclusa y por completar, “eurocéntrica en el centro o modernizadora en la periferia”, ni tampoco de una “negación nihilista conservadora que no acepta en la Modernidad cualidades positivas” como Nietzsche, Heidegger o la crítica más reciente de los filósofos postmodernos



(Dussel 2011: 63). No. Estas críticas o no comprenden en profundidad o simplemente niegan la violencia desplegada por medio de la cual “la vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad”, pues si así fuera, no podrían sino concordar con que “la superación de la Modernidad significará considerar críticamente *todas* [las] reducciones simplificadoras producidas desde sus orígenes. [Y] la más importante: la negación de la corporalidad de [la] subjetividad, la vida humana misma como última instancia”. Para nuestro autor, Marx, Freud, Levinas o Foucault, están más cerca que los anteriores de esa comprensión crítica (Dussel 2011: 62). En efecto, pues si se mira el asunto desde la periferia, la comprensión de la Modernidad como expresión directa de esa racionalidad gestora del sistema-mundo, es decir, como razón y fenómeno mundiales, el problema que se plantea es nada menos que la “liberación de la periferia negada”. No se trata de superar la “razón instrumental” como releva Habermas o de la “razón *terror*” como los posmodernos, sino de una superación radical: de “recuperar lo recuperable” pero a la vez “negar la dominación y exclusión” que han acompañado a la periferia desde el origen mismo de la Modernidad. Esto - qué duda cabe- sólo es concebible como “la superación del sistema mundo tal como se ha desarrollado [...] desde hace 500 años”, una superación total que Dussel denomina trans-modernidad: “La superación de la *razón cínico-gestora* (administrativa mundial), del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. En este sentido es que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna”<sup>13</sup> (Dussel 2011: 64).

### **(b) La conexión con Marx: De la analéctica a la dialéctica.**

En lo que respecta a Marx la obra de Dussel presenta complejidades pues, en el proceso de construcción de una filosofía de la liberación – que a su vez es planteada como una liberación de la filosofía- avanza desde un rechazo al marxismo hasta una recuperación – o más bien reconstrucción- de un Marx que en sus etapas finales estará a la base misma del método y el contenido de dicha filosofía. Apoyándonos en los trabajos de Fornet-Betancourt, podemos afirmar que, para Dussel, inicialmente “Levinas y Marx [refieren a] dos metodologías, dos métodos que ofrecen [...] perspectivas de trabajo mutuamente excluyentes”, pero que, con posterioridad a su estudio sistemático de Marx en la segunda mitad de los años setenta, los va “percibiendo progresivamente como perspectivas complementarias”. Es el “camino de Levinas a Marx” (Fornet-Betancourt 2001: 328-329).-¿Pero en que consiste este camino?

---

<sup>13</sup> Todo esto en un momento civilizatorio en que además el “sistema de los 500 años” ha llegado a dos límites absolutos: la “destrucción ecológica del planeta” y la “destrucción de la misma humanidad”. (Dussel 2011: 64-65).

Dussel siguiendo la analogía de Levinas entre guerra moderna y totalidad<sup>14</sup>, se afana en elaborar una crítica a la dialéctica cuya categoría central es la totalidad: “la categoría del método dialéctico es la totalidad, su principio es el de identidad y diferencia [...] Es decir, el método dialéctico no parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo” (Dussel 2018: 237). De esta cita, lo primero que interesa resaltar es la conexión totalidad-mundo, y luego, la operatoria del principio de la dialéctica. Partamos por lo primero: el “mundo” es en “último término [...] punto de partida y fundamento de todo otro sistema parcial” del cual “los entes forman parte”, o, dicho de otro modo, “el mundo cotidiano es fundamento, porque es desde [su] cotidianidad que puede abstraerse o precisarse cualquier objeto parcial de consideración (por ejemplo, el de todas las ciencias)” (Dussel 2018: 57). Siguiendo este razonamiento, la dialéctica refiere al mundo por cuanto el mundo es la totalidad, una que aparece como fundamento de todo, como “fundamento primero, [...] del cual nada puede decirse pues es el origen de todo decir”-, y que los clásicos, nos lo recuerda Dussel, denominaban “el ser” (Dussel 2018: 57). Lo segundo: si sabemos que “el ser es idéntico a sí mismo” y el ser es el mundo, entonces “fundamento e identidad son una y la misma cosa”, expresan o significan lo mismo: el mundo como totalidad. Y en esa totalidad, por *identidad*, “todo lo que habita el mundo es todavía uno”, pero a la vez, por *diferencia*, las partes de ese uno, “los entes” numerosos y múltiples, siguen conformando la totalidad pues cada uno se reconoce, por un lado, como “dependiente” respecto del fundamento, y simultáneamente, por otro lado, como simple “negatividad” respecto de los demás en tanto “uno no es el otro”. “El origen de la diferencia de los entes es la determinación del ser del sistema, del mundo” (Dussel 2018: 58). He aquí entonces la idea de dialéctica que emparenta con su referencia: la totalidad del mundo y sus entes. Por ello, si consideramos, como afirma Dussel, que “el ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento” (Dussel 2018: 237), entonces método dialéctico y método ontológico, si no son lo mismo son muy parecidos: “El método ontológico consiste justamente en saber remitir los entes o partes al mundo que los funda, los subsistemas al sistema que es la identidad originaria desde donde se deprenen, como por diferencia interna, los múltiples entes o partes que lo constituyen” (Dussel 2018: 59). Entonces, según el razonamiento de Dussel, si la categoría central de la dialéctica es la totalidad y la de la ontología el ser – el mundo como totalidad-, se sigue que la crítica a la dialéctica es una crítica a la ontología, ambas consideradas como métodos. Llegados a este punto, urge precisar por qué Dussel considera necesaria esta crítica. La respuesta es directa: porque ni la *totalidad* ni el *ser* en tanto categorías, permiten ninguna exterioridad, ninguna alteridad, asunto crucial en la perspectiva de su Filosofía de la Liberación. Y así, pues, ésta, por una parte, se ofrece a la historia de la filosofía como un “nuevo discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos”, y por otra, debe “implantarse en su nivel político

<sup>14</sup> Según Levinas la guerra moderna “[...] instaura un orden respecto del cual nadie puede tomar distancia. Ya nada es entonces exterior. La guerra no manifiesta la exterioridad y a lo otro como otro; la guerra destruye la identidad del Mismo. La cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. Los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los gobiernan a su pesar” (Levinas 1977:14).

correspondiente y con las mediaciones necesarias que faltan en los filósofos del centro que usan las mismas categorías”, incluido Marx<sup>15</sup> (Dussel 2018: 76).

Despachada la dialéctica, Dussel intentará superar las limitaciones de la totalidad dialéctica-ontológica, recuperando la reinterpretación de la metafísica que hace Levinas. Para este autor lituano-francés, esta metafísica reinterpretada converge con una escatología profética, pero no en el sentido en que ésta última tenga por función “añadir ciertas aclaraciones sobre el porvenir que revelan la finalidad del ser”, haciéndolo finito, completándolo intertemporalmente, con nuevas evidencias y conjeturas racionales. No, el asunto va por otro lado: “La escatología no introduce un sistema teológico en la totalidad; no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone [al ser] más allá de la totalidad o la historia[.] Lo escatológico en tanto que lo ‘más allá’ de la historia, arranca a los seres de la jurisdicción de la historia y del porvenir, los suscita en su plena responsabilidad y los llama a ella” (Levinas 1977:15). Esta idea en manos de Dussel avanzará desde la “proximidad originaria” a la “proximidad escatológica”, lo cual le permitirá poner la “exterioridad” como la categoría clave de su método alternativo: la analéctica. Pero vamos por parte. La “proximidad originaria”, ocurre porque “el ser humano no nace en la naturaleza [..] ni de los astros o vegetales. Nace del útero materno y es recibido en los brazos de la cultura”, es decir, no nace “en algo” sino “de alguien” (Dussel 2018: 46). La proximidad escatológica, en cambio, no trata de una proximidad física sino de una “metafísica” en el sentido ya puesto por Levinas y que sólo se realiza o “cumple inequívocamente [..] ante el rostro del oprimido, el pobre, el que exterior a todo sistema clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad” (Dussel 2018: 50). Esta proximidad es posible porque “hay realidad también más allá del ser, así como hay cosmos más allá del mundo”, es decir, porque “más allá del ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad”. Se trata de la “exterioridad”, de una “trascendencia interior”, que irrumpe como “rostro [..] que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo, es alguien” (Dussel 2018: 78). Pero aún más: tal proximidad debe superar esa idea abstracta del “rostro”; por el contrario, debe ser pensada geopolíticamente, pues, a fin de cuentas, se trata de liberar a un “rostro” negado por la modernidad eurocentrada. En este sentido, Dussel en una obra de inicios de los años setenta, advierte: “Levinas habla siempre del otro como lo «absolutamente otro». Tiende entonces hacia la equivocidad [..] nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes” (Dussel 1974: 181-182). Por ello, esta metafísica de la alteridad geopolíticamente situada es irreductible a toda ontología o dialéctica; exige una ruptura metodológica radical: “Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de

---

<sup>15</sup> Según apunta Fornet-Betancourt la inclusión crítica de Marx dentro de los “filósofos del centro” es válida por lo menos hasta 1979, es decir, hasta poco después que Dussel iniciará sus estudios sistemáticos de Marx (Fornet-Betancourt 2001: 334).

la miseria que Proudhon hubiera querido escribir” (Dussel 1974: 183). Pero esta nueva filosofía - nueva porque se piensa bajo nuevas circunstancias- exige también un método propio, uno capaz de dar cuenta de esa exterioridad. El método dialéctico no sirve en tanto “es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo» [...] el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes”. Por el contrario, lo que requiere esta nueva filosofía es partir “desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea” (Dussel 1974: 182). El método que satisface este cambio de perspectiva es el que Dussel denomina método “ana-léctico” porque “va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico”; es un método que, a diferencia de la dialéctica, no queda atrapada en un mundo clausurado, sino que es el “pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente.” (Dussel 1974: 182). Y vale atender a esta última frase pues en ella está la clave del método: primero, porque se parte de un alguien -un afuera que sólo es posible por su carácter humano-, que puede trascender la ontología y su mundo físico-biológico; y segundo, porque ese alguien provee al pensamiento un punto de partida que posibilita pensar una realidad que rebasa una mera articulación de cosas del mundo. Para Dussel esto es crucial pues se trata de poner la ética en el método mismo: “Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (Dussel 1974: 183).

Como hemos ya insinuado, esta posición antidialéctica de Dussel cambiará a fines de los años setenta, acortando la distancia tanto con la dialéctica como con Marx. En relación con este último, el acercamiento se producirá principalmente por el hallazgo de la categoría exterioridad en los estudios sobre el capital, mientras que, respecto a la dialéctica, Dussel finalmente entroncará su método analéctico con la dialéctica misma poniéndolo a éste como un momento de aquella. Se trata del transitar de Levinas a Marx que señala Fernet-Betancourt: “Dussel para mostrar que la categoría exterioridad de Levinas [...] ya estaba presente en Marx” sostiene que “la dialéctica marxista no está tanto en continuidad con Hegel como en continuidad con el Schelling tardío” (Fernet-Betancourt 2001: 338). Sin embargo, en este paso por el “viejo Schelling”, lo que interesa resaltar, al menos por ahora, no son las diferencias entre las dialécticas sino la aparición de una atalaya desde la cual se piensa la totalidad. Dussel la deduce directamente de la *crítica a la economía política* que va elaborando Marx y que, en concordancia con Schelling, se realiza “*desde*” un punto de vista muy específico: “[...] histórica y socialmente, desde el proletariado”, es decir, desde esa parte de la sociedad explotada por el capital, y “teórica y epistémicamente, desde el trabajo vivo” como opuesto al “trabajo objetivado”. Así, la crítica de “toda ciencia económica política posible” y la del “mismo capital como realidad efectiva”, se realiza “desde el trabajo vivo”; en la economía política como “categoría, la más simple” o “principio, [el] más abstracto y

real”, y respecto del capital, como un “desarrollo de su concepto [...] a partir de su propia investigación” (Dussel 1988: 293). Y este punto de vista de la crítica es un punto de arranque “generativo” por cuanto ubica al sujeto creador como una exterioridad respecto del ser creado (el capital), condición que descubre y resalta Dussel en su reencuentro con Marx: “El trabajo vivo, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal *fuera, más allá, trascendiendo* o, como lo hemos llamado en otras obras, en la *exterioridad* del capital. El ‘trabajo vivo’ *no-es* el ‘trabajo objetivado’. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la ‘fuente creadora de todo valor’, lo segundo, es la cosa, el producto, el valor producido” (Dussel 1988: 293). Este descubrimiento de la exterioridad en la crítica de Marx, el trabajo vivo, Dussel lo adoptará por abducción<sup>16</sup>, para ponerlo en el contexto de su propia problemática. El trabajo vivo “como subjetividad humana sin valor, porque es la fuente de todo valor”, no será sino otra forma de hacer aparecer y designar el “rostro” del oprimido, ese ser ajeno que en sí es una verdad ética irreductible, fundamento primero de su filosofía de la liberación. Nuestro autor señala: “Esta relación del capital, de la totalidad del trabajo objetivado con la exterioridad del trabajo vivo, como *pauper* [pobre], es la relación *ética* por excelencia: la subsunción de dicha exterioridad es la perversidad instalada en la esencia del capital como “relación social de explotación” (Dussel 1988: 296).

Retomemos ahora la dialéctica y su método. Dussel, en el mismo proceso de hallazgo de ese “más allá” en la crítica de la economía política de Marx, afirma también, sobre esta misma base, la posibilidad de reformular la propia dialéctica. Apoyándonos nuevamente en Fernet-Betancourt, es pertinente resaltar que Dussel establece “una divergencia entre Hegel y Marx” apuntado que el primero, precisamente por partir del ser, “entiende el desarrollo de la dialéctica o del conocimiento científico como un movimiento explicativo circular dentro de la totalidad del ser”, mientras que Marx, al comenzar por el trabajo vivo que es el *no-ser* del capital, puede “redefinir la dialéctica como movimiento crítico del conocimiento” (Fernet-Betancourt 2001: 341). En Hegel la dialéctica aparece como ontología, en Marx como *crítica* la que, a juicio de Dussel, es una “crítica metafísica” que solo es posible hacer desde un más allá de la totalidad del ser del capital (Fernet-Betancourt 2001: 341). Esta diferenciación Dussel la etiqueta como *dialéctica negativa* y *dialéctica positiva*; la primera es la ontológica, la de Hegel y la del primer Marx (de Dussel), y la segunda, es aquella que, a juicio de Dussel, empata con el Marx redescubierto. Pero esta nueva perspectiva dialéctica, como advierte Fernet-Betancourt, no se separa de la dialéctica negativa, sino que la incorpora en un marco mayor en el cual la analéctica aparece ahora como un momento crítico en tanto, al poner como punto de partida una “exterioridad absoluta”, permite que la dialéctica negativa se

---

<sup>16</sup> Utilizamos acá el término *abducción* en el sentido de una operación razonamiento lógico que introduce una nueva idea en el proceso de formación de una hipótesis explicativa.

transforme en positiva<sup>17</sup>. Dussel lo anuncia y expone del siguiente modo: “En [1980]<sup>18</sup> cambiamos la palabra ‘método’ analéctico por ‘momento’ analéctico. Ahora, con mayor precisión, pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad” (Dussel 1983: 97). En este sentido, la analéctica, ahora es considerada parte de esa dialéctica en general y es *un* momento de aquella, pero sin perder su especificidad, pues “El momento analéctico”, refiriéndose a la alteridad irreductible de la persona humana, “nos abre al ámbito metafísico que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica negativa [y] su categoría propia es la de *exterioridad* [...], el punto de partida de su discurso metódico”. Por ello, a diferencia de la dialéctica negativa, “su principio no es el de identidad sino el de separación, *dis-tinción*” (Dussel 2018: 239). Así, el camino de Levinas a Marx, culmina en tanto el método propuesto a inicios de los años setenta como alternativo y superador de la dialéctica hegeliana-marxista, la analéctica, finalmente queda reconciliada con una dialéctica de un Marx reinterpretado.

---

<sup>17</sup> A este respecto vale la pena tener en cuenta la advertencia de Fornet-Betancourt: “Conviene comprender que la analéctica [...] no es un momento que se agrega a la estructura ya existente de la dialéctica. Su dimensión “complementaria” hay que entenderla más bien como co-fundamentación de nuevas perspectivas dialécticas de pensamiento. El momento analéctico es el momento que hace que la dialéctica negativa devenga positiva. Porque es la analéctica la que hace posible que la dialéctica convierta “*la anterioridad absoluta*” de la exterioridad sobre la totalidad en punto de partida para su reflexión” (Fornet-Betancourt 2001: 335).

<sup>18</sup> Dussel se refiere a la segunda edición de su *Filosofía de la liberación* (USTA, Bogotá, 1980). Este cambio se mantiene en la reimpresión del FCE de 2018 que usamos aquí: Dussel 2018.

## Parte II: La contra crítica desde Marx.

### 1. La contra crítica a Lander.

#### (a) Sobre el cientifismo de Marx como síntoma del eurocentrismo.

Para Lander no pasa desapercibida la diversidad de perspectivas con que Marx emprende la crítica a la sociedad moderna, y es precisamente en torno a esta diversidad, que relaciona a éste y al marxismo con una postura eurocéntrica. A su juicio, Marx adoptará y “resolverá” la tensión epistemológica que se observa entre sus obras de juventud y las de su madurez<sup>19</sup>, adoptando más bien una postura “cientificista”, es decir, siguiendo el “paradigma de conocimiento válido, el modelo de búsqueda de la verdad [...] de las ciencias naturales, cuya influencia es casi omnipresente en la vida intelectual europea occidental de la segunda mitad del siglo pasado (XX)” (Lander 2008: 19 y 20). El “cientificismo”, afirma nuestro autor, tiene la “pretensión de convertir a la ciencia en la única fuente de verdad”, a la vez que afirma una supuesta “neutralidad de las ciencias naturales, positivas” (Lander 2008: 109). Esto derivaría tanto de la creencia que no hay ninguna “otra forma de conocimiento de la naturaleza y la sociedad diferente a la ciencia positiva, [...] el único modo de conocer que nos posibilita llegar a la verdad”, como de la ausencia de una reflexión acerca de que “las condiciones históricas o culturales, los valores, los propósitos, los intereses [...] puedan incidir en la constitución de formas alternativas de conocimiento”<sup>20</sup>. Por lo cual, son aceptables sólo unas formas específicas de explicación y de constitución del conocimiento y la verdad, o para decirlo más sintéticamente: “la ciencia es universal [y] sus resultados son objetivos, verdaderos”, (Lander 2008: 108).

Sobre este primer gran argumento exhibido por Lander como muestra del sesgo eurocentrista de Marx, bien vale la pena preguntarse qué entendía el revolucionario alemán por ciencia o

---

<sup>19</sup> Para evitar equívocos vale la pena indicar que la distinción entre obras de juventud y obras de madurez no parece adquirir en Lander el sentido valorativo que le asigna Althusser, es decir, como una superación de la pura especulación filosófica juvenil que Marx habría logrado hacia su madurez. En Lander, por el contrario, se recoge la diferencia entre “textos más personales, más exploratorios, más filosóficos” y aquellos con “una presentación más formalizada, más científica” (Lander 2006: 223), precisamente para lo contrario: relevar en Marx una suerte de capitulación frente al *maistream* impuesto por las ciencias naturales.

<sup>20</sup> Aunque Lander para este punto se basa expresamente en la obra de Engels y no en la de Marx, en particular en el Anti-Düring, publicado en el curso de los años 1877 y 1878, por extensión se entiende que estas ideas son compartidas por Marx y, por tanto, la acusación de cientificismo vale para ambos (Lander 2008: 108-110). Esta extensión, no es totalmente arbitraria, pues el propio Engels en el Prólogo a la segunda edición del Anti Düring (1885) afirma: “Como la filosofía que aquí expongo ha sido en su mayor parte fundada y desarrollada por Marx, y en mínima parte por mí, era muy natural que yo no escribiera esta exposición sin su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ha sido escrito por Marx” Engels (2014: 50).

por trabajo científico. La pregunta no es ociosa en tanto explicitar la diversidad epistémica denunciada permitiría evaluar si tales perspectivas son alternativas o eventualmente complementarias. Si fueran visiones epistémicas rivales, incluso opuestas, como se deduce de la argumentación de Lander, entonces habría razones para afirmar que el estilo de las obras más “profesionales” de Marx, señalan una capitulación frente al paradigma de la ciencia positiva, haciendo de éste, en el sentido de Lander, un científicista, y por extensión, un eurocentrista.

Sacristán, en un artículo sobre la noción de ciencia en Marx, publicado en 1980, afirmaba que podían distinguirse tres sentidos en que el autor alemán comprende el concepto de ciencia: “[...] la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, *science*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft*, [y] una inspiración jovenhegeliana [...], la de ciencia como crítica. *Science*, *Wissenschaft* y *Kritik* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en trabajo científico de Marx” (Sacristán 1980: 322 y 323). La *ciencia normal* podemos asimilarla a la ciencia positiva (ciencias naturales) que Lander endilga a Marx, incluido todos sus presupuestos ontológicos, epistémicos y metodológicos que se centran en los “hechos”, los datos y las estadísticas que colman los capítulos de *El capital*<sup>21</sup>. Respecto de las otras dos nociones el asunto se vuelve más complejo. Sacristán dedica unas cuantas páginas a elucidar cada una y sus relaciones con la *Science*, nociones y asunto que Lander prácticamente no trata asumiendo la *Kritik* como una postura más bien filosófica opuesta al trabajo empírico, y la *Wissenschaft* como una pura visión relativa a una filosofía de la historia.

Por *Kritik* Sacristán entiende aquella práctica literaria de los jóvenes hegelianos – y de Marx por lo menos hasta mediados de la década de los 50- que consiste “en enfrentarse con la construcción científica preexistente y criticarla”, pues en oposición a la “investigación empírica [...] la ciencia como crítica sugiere que los datos e incluso la conexión entre los datos -la teoría- están ya disponibles” para dicha crítica (Sacristán 1980: 339). Por su parte, la *Wissenschaft* se asocia directamente a la categoría ontológica de Hegel que refiere al movimiento inmanente del ser: la *Entwicklung* que, nos indica Sacristán, puede traducirse como “desarrollo” o “despliegue”. En el *plano del método* esta perspectiva implica que la explicación científica se concibe “como desarrollo en vez de como deducción o como validación empírica [y] expresa que la argumentación acerca de algo no debe ser una cadena de razonamientos indiferente a la cosa, sino consistir [...] en la exposición del despliegue de la cosa misma” (Sacristán 1980: 323). En términos hegelianos, esta *Wissenschaft* se sirve de un método dialéctico que permite afirmar que “la argumentación por necesidades externas al objeto [...] por ejemplo, la lógica general, o la matemática, o la mecánica, etc.- no es científica

---

<sup>21</sup> Lander en ninguno de sus trabajos ahonda en estos aspectos y solo incidentalmente señala “dualidad razón-sujeto/objeto; privilegio de un sujeto histórico particular, y construcción de todos “los Otros” como objetos del conocimiento, como incapaces de producir conocimiento válido; perspectiva eurocéntrica de la *Historia Universal*, etc.” (Lander 2006: 223).



[en tanto] no es verdaderamente necesaria”, y que si, por el contrario, lo es aquella que apela a “lo que se podría llamar la ley interna de desarrollo del objeto” (Sacristán 1980: 324).

Para Sacristán la *Kritik* joven-hegeliana será abandonada por Marx hacia 1850 -momento en que se empeñaba en la crítica de economía política- pero paradójicamente, abandonada por un regreso prácticamente casual al sistema de la lógica de Hegel<sup>22</sup>. En efecto, la “crítica crítica” a los clásicos de la economía era insuficiente no sólo porque debía tratar con los aspectos empíricos de la producción, el intercambio y el dinero, sino, además, porque exigía ir más allá de las “limitaciones de una teoría económica no sociológica, limitaciones que intentaría rebasar con la “amplitud abarcante de la dialéctica” (Sacristán 1980: 362-363). Lo interesante, es que, a juicio de Sacristán, autor marxista nada proclive a la dialéctica o al método dialéctico, el trabajo científico de Marx al estilo de la *Science* se reforzará con la fuerza de una visión más amplia de la realidad que permite la *Wissenschaft* o la “ciencia alemana”. En efecto:

“El espíritu positivo de Marx, de científico positivo, empírico y teórico, sigue una línea ascendente claramente desde 1852, 1853, cuando tiene la revelación de los grandes estudios factuales de los inspectores fabriles ingleses, de los estadísticos, etc., que es la misma línea ascendente de la recuperación de Hegel, contra la creencia en que la ruptura con Hegel sea condición para un Marx científico [...] Es el descubrimiento de Hegel el que lo reconcilia con la abstracción, con la globalidad y, por tanto, le permite ser un científico. Todo lo contrario de lo que han creído los althusserianos durante quince años”. (Sacristán 2009: 156 y 157).

Así, según Sacristán, la *Science* y la *Wissenschaft* dialogan muy bien entre sí, aunque ambas un poco menos con la *Kritik*. Esta última, la *Kritik*, con la “ciencia normal” apenas y sólo porque todo trabajo científico supone la revisión crítica de la ciencia existente, mientras que con la “ciencia alemana”, eventualmente porque la ruptura joven-hegeliana con Hegel a partir de Feuerbach, no niega la idea de una ciencia de lo singular, y, por tanto, la crítica puede apelar a la historia para agregar sucesiva y crecientemente determinaciones como lo hace el pensar dialéctico<sup>23</sup>. Sobre esto último y más allá de Sacristán, la relación entre la *Kritik* y la posibilidad de la ciencia de lo singular o de lo históricamente determinado, deja la puerta abierta para ampliar el rol de la crítica en Marx. En efecto, la crítica que emprende Marx, por ejemplo, a los economistas clásicos, no es sólo una crítica literaria a sus ideas, al estilo joven-hegeliano, sino simultáneamente el intento por dilucidar que determinantes históricas las

---

<sup>22</sup> En carta a Engels del 14 (16) de enero de 1858, Marx escribe: “En el *método* de tratamiento [“exposición” según Sacristán 1980:335], el hecho de que por puro accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel me ha sido de gran utilidad (Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron a Bakunin y me los envió de regalo). Si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo...” (Marx y Engels 1972: 94).

<sup>23</sup> “La filosofía de la ciencia profesaba un lema “*non est scientia de particularibus*”, no hay ciencia de cosas singulares, cosa por la cual se consideraba que el conocimiento histórico no podía ser científico” (Sacristán 2009:208). Como veremos más adelante “el paso de lo abstracto a lo concreto” precisamente permitiría esa ciencia de lo singular o de lo históricamente determinado.

hicieron posibles y que limitaciones les impusieron a tales ideas, es decir, la *Kritik* también produce conocimiento. ¿Pero qué conocimiento agrega? Consideremos las siguientes palabras de Marx contra Proudhon: “Los hombres al establecer las relaciones con arreglo a su [producción] material, producen también los principios, las ideas y las categorías conformes a sus relaciones sociales [...] Por tanto estas ideas, estas categorías [...] económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción [...] son productos históricos y transitorios” (Marx 1987a: 68). Dado lo anterior, entonces, por medio de la crítica de tales ideas y categorías, se trata de acceder a esas determinaciones histórico-sociales, poniéndolas de relieve sea para mostrar que aquellas ya han permitido todo el contenido cognitivo posible dadas esas determinaciones, o sea para relevar su superficialidad al tratarse de ideas y categorías disociadas de sus condiciones sociales.

Un ejemplo del primer caso lo da Marx en *El capital* al mostrar que Aristóteles, al tratar el valor de cambio entre “dos cosas materialmente distintas” producidas por el trabajo humano, no puede deducir la categoría valor como sustancia social<sup>24</sup>. A pesar de que su propia lógica le indicara que tales cosas “no podrían relacionarse [...] en cuanto magnitudes conmensurables de no mediar entre ellas una identidad [de] esencia”, decide recurrir simplemente a una exterioridad: la expresión dineraria (Marx 2015: 62). Aristóteles, argumenta Marx, no puede imaginar que “este algo igual” sea el trabajo humano: “No podía deducir de la forma misma del valor [de cambio, nota de RA] el hecho de que bajo la forma de mercancía todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual y, por tanto, como equivalentes, ya que la sociedad griega se fundaba en el trabajo de los esclavos, razón por la cual tenía como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo” (Marx 2015: 62). En efecto, era imposible equiparar el trabajo de un esclavo con la actividad de un libre, eran condiciones socio-jurídicas cualitativamente distintas y por tanto inconmensurables. Sin embargo “el genio de Aristóteles brilla [por] haber descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad” que sólo “la barrera histórica de la sociedad en que vivía” impidió que avanzara a la categoría valor que subyace al valor de cambio (Marx 2015: 62).

En otra perspectiva, la evocación de la “economía vulgar” que Marx hace en el Tomo III de *El capital* y en otras numerosas obras, le permite mostrar como la crítica debe traspasar el velo de la inmediatez para llegar las determinaciones más profundas del objeto. La economía vulgar “no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y apologizar doctrinariamente las ideas de los agentes de la producción burguesa, prisioneros de las relaciones burguesas de producción” (Marx 1986b: 1041). Y a pesar de que salta a la vista que sus ideas -enajenadas- son “contradictorias, absurdas”, este tipo de ciencia económica “se siente perfectamente a sus anchas” en la medida en que las relaciones que suponen tales ideas les parecen “tanto más evidentes cuanto más escondida esté en ellas la conexión interna [y] más correspondan a la representación ordinaria” (Marx 1986b: 1041). Se trata entonces de la pura superficialidad.

---

<sup>24</sup> Marx se refiere a la *Ética Nicomáquea*. Ver Libro V, apartado 5 en la Edición de la Biblioteca Básica de Gredos de dicha obra de Aristóteles.

Así, la crítica a las ideas permite acceder a un conocimiento adicional: el tipo de relaciones sociales históricas en que los hombres se desenvuelven y han producido sus ideas, entre ellas, si nos referimos a la “sociedad moderna”, las categorías que configuran la economía política. Se trata entonces de un contenido que va más allá de las categorías explícitamente expuestas y que penetra en busca de sus condiciones sociohistóricas de producción.

Mirado así el asunto, la *Kritik* advierte un estatuto mayor que la pura crítica literaria, y lo más importante: al agregar esas determinaciones históricas, la *Kritik* tiende a converger con la dimensión metodológica de *Wissenschaft*. En efecto, al agregar las determinaciones históricas se completa la materia, se construye el objeto - la economía política- pero, valga la pena anotarlo, no como suma de circunstancias exteriores a ese objeto sino como una totalidad concreta que luego será expuesta dialécticamente.

Marx, refiriéndose a su crítica a la economía política, describe su método de exposición - que se corresponde con el método dialéctico de la “ciencia alemana”- precisamente en ese sentido: “El trabajo del que se trata es, en primer lugar, la crítica de las categorías económicas, o bien, *if you like* [si quieres], el sistema de economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición” (Marx y Engels 1968: 70). Es la exposición de la totalidad a través de la crítica.

Así, las conexiones que hemos señalado entre las tres nociones de ciencia que reconoce Sacristán, en nuestra perspectiva y en contraste con aquél, permiten sostener que éstas tienden a converger e incluso a configurar una forma *suis generis* de producir conocimiento en el campo de la sociedad y la historia. En efecto, a partir de la ineludible base que proporciona la indagación empírica -el campo de la *Science*- se reconfigura comprensivamente el objeto por medio de su exposición crítica, es decir, mostrando su desarrollo en la medida en que la totalidad va colmándose de determinaciones que la hacen concreta, es decir, históricamente singular.

Llegados a este punto, podríamos entonces preguntarnos cuan pertinente es la calificación de científicismo con que se acusa a Marx.

En Marx el paradigma de la *Science* equivale al “método de investigación”, y como lo señala en el Postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*, consiste satisfacer las exigencias propias de las ciencias positivas, es decir, asimilar “la materia en detalle, analizar las diversas formas de su desarrollo y descubrir sus nexos internos” (Marx 2015: 19). Sin embargo, como se ha mencionado, el conocimiento producido por ella no es solo ni únicamente resultado de la aplicación de los preceptos de la “ciencia normal”. No lo es, primero, por la posibilidad abductiva<sup>25</sup> que proporciona la *Wissenschaft*, es decir, por la posibilidad de ir agregando nuevas determinaciones en la construcción racional de la totalidad concreta, y segundo, porque la *Kritik*, al escudriñar las bases histórico-sociales de producción de la ciencia misma – de sus ideas, de sus categorías- expone sus alcances y límites yendo más allá de su

<sup>25</sup> Declinación lingüística del término *abducción* que señala una operación de razonamiento lógico que introduce una nueva idea en el proceso de formación de una hipótesis explicativa.

contenido inmediato. Se sigue entonces que argüir que el trabajo científico como lo entiende Marx puede ser reducido a las “modalidades de explicación y de las formas de constitución del conocimiento y la verdad” de la “ciencia normal” - éstas, el sostén del eurocentrismo epistémico- decididamente no se sostiene salvo una interpretación muy recortada de sus obras y del modo en que aborda el estudio de la sociedad de su tiempo. En efecto, la *Kritik* en el sentido productivo que hemos señalado, no tiene *ningún* compromiso ontológico, por ejemplo, dualista que separe objeto y sujeto por cuanto el examen crítico de las ideas no excluye el examen de las condiciones sociohistóricas de su producción y de sus productores, o que sostenga un reduccionismo analítico que diluya la conexión interna de los fenómenos pues, por el contrario, en cuanto converge con la dialéctica, busca configurar una totalidad concreta, es decir, una totalidad rica en determinaciones.

En este sentido, no hay nada *intrínseco* a la concepción de Marx respecto de la comprensión racional de la realidad sociohistórica que permita calificar su trabajo como “cientificismo”, y por esta vía, a él mismo como exponente de la modernidad dominante y del eurocentrismo epistémico. Apreciaciones específicas en el campo de la economía política, el pensamiento estratégico o el juicio histórico, como por ejemplo las muy citadas referencias de Marx al rol de Inglaterra en la India o sus ácidas críticas a Bolívar, podrán ser calificadas de sesgadas, erróneas e incluso eurocentristas, pero no como resultados necesarios de un estilo de investigación empírica y producción teórica. Sabemos que se trata de apreciaciones de otro carácter y con otro contexto de producción<sup>26</sup>, que no permiten mostrarlas como prueba de una correlación sistemática entre método y sesgo como, por ejemplo, ocurre con una balanza que por defecto siempre sub o sobre estima la masa de los objetos en un porcentaje regular. Aquellas no expresan un hándicap euro centrista propio de la concepción de ciencia de Marx, aunque tales apreciaciones puedan desvelar prejuicios e ignorancia circunstanciales que induzcan a juicios que pueden calificarse de incompletos o equivocados. Pero, si bien tales juicios específicos de Marx no son productos necesarios de su concepción de ciencia, tampoco se quiere afirmar que dicha concepción garantice la infalibilidad y la neutralidad epistémica. A fin de cuentas, ni la “ciencia normal” de ayer ni la de hoy, y mucho menos ese proceder *suis generis* de Marx - que elabora el material positivo inmediato a través de la crítica y su exposición dialéctica- han presumido haber expulsado en tanto tales el error en el trabajo científico, menos cuando su material empírico proviene de los sucesos sociales e históricos.

#### **(b) La fe de Marx en el desarrollo “progresista” de las Fuerzas productivas.**

La crítica de la economía política y de sus categorías, inevitablemente, dado el carácter del trabajo científico de Marx, debía fundamentarse en una comprensión no hegeliana de la realidad histórica y su dinámica. Esto obligó a Marx a elaborar un conjunto de categorías

---

<sup>26</sup> Los juicios sobre el rol de Inglaterra en India aparecen en los artículos periodísticos “*La dominación británica en la India*” y “*Futuros resultados de la dominación británica en la India*”, publicados en 1853 en New York Daily Tribune (Godelier, M. 1969). Los relativos a Bolívar corresponde a una entrada titulada “*Bolívar y Ponte*”, escrita en 1858 para la The New American Cyclopedia (Marx y Engels: varios años/b).

útiles para comprender el devenir y los momentos históricos, pues, el capitalismo no era ni la primera sociedad de clases ni tampoco la última formación económico-social humana. Esa comprensión materialista es la que Marx resume a grandes trazos en el famoso *Prefacio* a la *Contribución a la crítica a la Economía Política* y que tanta tinta ha hecho correr desde su publicación en 1859<sup>27</sup>. En ese texto, cuando se trata la “producción social de [la] existencia”, aparecen las categorías de “relaciones de producción” y “fuerzas productivas”; las primeras, las relaciones, consideradas en su totalidad, constituyen “la estructura económica de la sociedad”, su base real, y que éstas no discurren en el vacío, sino que se “corresponden [con] un determinado estadio evolutivo de [las] fuerzas productivas materiales” (Marx 1986a: 4).

Lander y otros críticos por él citados, harán notar la ambigüedad con que Marx piensa el concepto de fuerzas productivas en su análisis de la sociedad moderna. En ciertos textos, como en *El Manifiesto*, éste se mostrará asombrado “ante las extraordinarias potencias desplegadas por la ciencia y la tecnología, por el desarrollo industrial de la sociedad burguesa”, y contrariamente en otros, como en pasajes de *El Capital*, consternado por “los efectos que sobre la clase trabajadora tiene la Revolución Industrial en Inglaterra [...]: extensión de la jornada de trabajo, incorporación de mujeres y niños al trabajo fabril, la desvalorización y descalificación del trabajador, el desempleo masivo[...] la conversión de los trabajadores en apéndices de la máquina” (Lander 2008: 170). Será esta ambigüedad la que, en opinión de Lander, pondrá a la crítica marxista de “la sociedad burguesa [...] un límite infranqueable” respecto del “significado histórico del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas”; pues, a fin de cuentas, pese al horror que éstas dejan a su paso, Marx y el marxismo, terminarán considerando su dinámica como “históricamente progresista y beneficiosa” (Lander 2008: 170).

Lander sustenta esta conclusión a partir de la imaginaria respuesta de Marx a la siguiente pregunta: ¿Los daños que el desarrollo de las fuerzas productivas genera son consecuencia de la naturaleza de la tecnología incorporada a ese proceso, o, por el contrario, [resultan] de su uso capitalista?” (Lander 2008: 174)<sup>28</sup>. La respuesta de Marx argumenta Lander, está determinada por una constricción previa: su conciencia filosófica que lo ata a una concepción filosófica de la historia: “La sociedad capitalista es analizada y sometida a la crítica a partir de una filosofía de la historia de acuerdo a la cual [aquella] es una sociedad históricamente progresiva en relación a las sociedades anteriormente conocidas” (Lander 2008: 182). Adscrito entonces a tal concepción de la historia y a la idea de contradicción dialéctica como dispositivo propulsor del devenir histórico, Marx, a pesar de su severa crítica al capitalismo,

---

<sup>27</sup> Véase Marx (1986: 3-7).

<sup>28</sup> Dado que Lander en esta obra está empeñado en mostrar que la crisis y fracasos del socialismo real proviene de las concepciones erradas de Marx y del marxismo, anida una pregunta a la anterior que estará presente en todo el Capítulo IV: “¿Podrían estas maquinarias, estas fuerzas productivas ser puestas al servicio de otra organización social dirigida por los trabajadores suprimiéndose de esa manera, en lo fundamental, los efectos negativos que estas fuerzas productivas han tenido en la sociedad capitalista?” (Lander 2008: 174). La respuesta y sus argumentos serán el caballo de batalla de la crítica a Marx y al socialismo real vigente a julio de 1984, fecha del prólogo de la primera edición de la obra en cuestión.

consideraría que “aún en los aspectos más negativos [...] más nocivos [...] es posible encontrar las bases de la destrucción de la sociedad presente y los gérmenes positivos de la sociedad de futuro” (Lander 2008: 182). Y en coherencia con esta idea de traslape lógico-histórico - que sostiene que en el seno de viejo orden se esconde el embrión del nuevo-, la única respuesta posible para Marx a la interrogante de más arriba era que “el problema no reside en la maquinaria en sí misma sino en su uso capitalista” (Lander 2008: 175)<sup>29</sup>. En efecto:

“[...] considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; [...] en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; [...] en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone el yugo de las fuerzas naturales; [...] en sí aumenta la riqueza del productor, pero empleada por los capitalistas lo pauperiza, etc.” (Marx 1987b: 537-538).

Con esto Marx renunciará a la crítica del carácter de las fuerzas productivas en cuanto tales y trasladaría el problema a las formas de utilización de tales fuerzas, desplazamiento coherente con la idea que, por ejemplo, el socialismo podría servirse de la base técnica desarrollada por el modo de producción capitalismo.

Esta es la huella de la dialéctica que -señala Lander- no se verifica sólo en la adscripción de Marx a la filosofía de la historia, sino en todas las categorías con que analiza los problemas de la sociedad y la producción. Se trata de unas “dualidades dialécticas” que oponen una “perspectiva histórica referida a la sociedad capitalista” con aquella “perspectiva que tiene que ver con aquello que es constitutivo del hombre como especie” (Lander 2008: 183). Y es esta dialéctica la que permite que Marx denuncie, por una parte, “la naturaleza opresiva de las fuerzas productivas del régimen de producción” capitalista, y por otra, simultáneamente afirme el “carácter históricamente progresista de las fuerzas productivas” (Lander 2008: 187). En el primer caso, la crítica de Marx busca desnaturalizar lo que la economía política ha naturalizado, pero, en el segundo, paradójicamente, opera a la inversa, es decir, ofrece “una caracterización científica de aspectos <<naturales>>” que refieren al devenir histórico del hombre como ser genérico (Lander 2008: 190). En este último aspecto “el desarrollo siempre en expansión de las fuerzas productivas, las necesidades, el trabajo útil, el trabajo concreto, la división técnica del trabajo, la relación del hombre con la naturaleza [...] son concebidos por Marx como hechos naturales, inevitables que tienen que ver con la esencia del hombre”, y por tanto, estas dimensiones “pueden no sólo ser separadas sino también liberadas de las restricciones que le imponen las condiciones políticas y económicas”, y en general, agreguemos, culturales (Lander 2008: 190). Así, Marx termina haciendo de lo históricamente transitorio algo eterno y trans histórico, y separando naturaleza y cultura, operaciones que le habilitan concebir como natural la idea “del desarrollo de las fuerzas productivas como

---

<sup>29</sup> Para evitar equívocos vale la pena señalar que Lander está plenamente enterado de que en el mismo Marx se encuentran argumentos suficientes para una crítica a las fuerzas productivas en sí, o mejor dicho, “a las fuerzas productivas tal y como se han desarrollado históricamente y no sólo a su uso capitalista” (Lander 2008: 175-179).

expresión del avance progresista y necesario del hombre como especie” (Lander 2008: 198). Y justamente aquí está la base de concepción euro centrista de Marx respecto de las fuerzas productivas. Según Lander “desde esta óptica teórica – más bien filosófica, nota de RA- no es posible reflexionar críticamente sobre el carácter cultural particular de las fuerzas productivas del capitalismo” (Lander 2008: 198), pues, la única atalaya desde la cual es razonable evaluar el rol y el curso de las fuerzas productivas, es aquella ubicada cultural e históricamente dónde tales fuerzas se han desarrollado más rápida y exitosamente. Esta idea queda bien expresada por la metáfora usada por Marx en la *Einleitung*: “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (Marx 1982: 26). Y en el caso de la sociedad moderna, no sólo porque ésta muestre – como el hombre al mono- el camino a otros pueblos y formaciones sociales menos complejas, sino además porque también en ella se desarrolla “la fuerza productiva más potente del régimen de producción capitalista [:] la clase obrera revolucionaria” (Lander 2008: 219). Así, nuestro crítico decolonial, puede concluir incluso ampliando el efecto de las pretensiones universalistas de Marx: “El reduccionismo de este racionalismo euro centrista se revela tanto en su visión de los sectores “atrasados”, tradicionales de la propia sociedad europea, como en su visión del efecto de la expansión capitalista en otras culturas, en otros pueblos” (Lander 2008: 256). Resumamos esta indolencia euro centrista de Marx en un pasaje de un artículo sobre la dominación británica en la India, escrito en 1853 para el *New York Daily Tribune*:

“Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver como se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor, contemplar cómo uno de sus miembros va perdiendo a la vez a las viejas formas de civilización y sus medios tradicionales de subsistencia, no debemos olvidar al mismo tiempo que esas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que pareciesen, constituyeron siempre una sólida base para el despotismo oriental; que restringieron el intelecto humano a los límites más estrechos, convirtiéndolo en un instrumento sumiso de la superstición, sometiéndolo a la esclavitud de reglas tradicionales y privándolo de toda grandeza y de toda iniciativa histórica” (Godelier 1969:84).

¿Será posible entonces desde Marx una contraargumentación al eurocentrismo que Lander le endilga partiendo de los postulados filosóficos y teóricos del mismo Marx? En principio sí; pero no poniendo a Marx contra Marx por el expediente de un set de citas de este mismo que afirmen lo contrario o maticen afirmaciones como la de más arriba, sino regresando a la interpretación del marco categorial fundamental con que Marx elabora su crítica al capitalismo.

En este sentido es crucial dilucidar el significado de esas “dualidades dialécticas” a las cuales se refiere Lander. Partamos mostrando que en Marx las nociones de lo abstracto y lo concreto con que se califican sus categorías no homologan, por una parte, lo abstracto a lo pensado – lo ideático- y lo concreto a lo material, objetivo; ni tampoco, por otra, lo abstracto a lo trans histórico, lo indeterminado, y lo concreto a lo históricamente determinado. No. Todas las

categorías de Marx son concretas e históricamente determinadas. Considérese, por ejemplo, el intercambio de mercancías en la sociedad moderna: aquí el cambio se realiza de acuerdo con una tasa (valor de cambio) que iguala un valor de uso con otro valor de uso distinto; se trata de mercancías cualitativamente diferentes pero que, en el intercambio, se igualan en tanto se cambian una por otra en ciertas proporciones. Este acto social es repetido millones de veces y muestra una *práctica social* regular que logra abstraer, cuantificar y equiparar valores de uso distintos. ¿Pero que se cuantifica? No las cualidades útiles; éstas son abstraídas en tanto son diferentes e inconmensurables. Se requiere algo que les es común: “si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías sólo les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo” (Marx 2009: 46). Esto ocurre *prácticamente* en el acto de cambio, lo sepan o no sus agentes. Pero, además, en ese mismo acto práctico, simultáneamente ocurre otra abstracción en tanto al desprendernos de las propiedades útiles de las mercancías también lo hacemos con los rasgos característicos de los diferentes tipos de trabajo que las produjeron: ahora las mercancías no son sólo productos del trabajo sin más sino del “trabajo humano indiferenciado, trabajo abstractamente humano” (Marx 2009: 47). Y esto es crucial pues no sólo posibilita la cuantificación en tanto dicho trabajo abstracto es homogéneo, sino, además, como gasto de fuerza de trabajo, se devela como “sustancia generadora de valor” (Marx 2009: 48) y hace de las mercancías *valores*. Por ello el valor de cambio, la tasa a la cual opera el intercambio, no es más que “un modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor<sup>30</sup>” (Marx 2009: 47).

En este ejemplo, entonces, podemos elucidar que las categorías de “valor de uso” y “valor” son muy concretas: la primera porque refiere a las propiedades específicas de un objeto útil (v.g.: un par de zapatos), y la segunda porque refiere a una sustancia común mensurable que posibilita los valores de cambio requeridos por el intercambio. Y atado a esto, las categorías de “trabajo útil o concreto” y “trabajo abstracto”, son también categorías muy concretas: el trabajo útil por referir a un oficio especial (v.g.: el del zapatero), y el trabajo abstracto por ser resultado de una abstracción y constitución *prácticas* por medio de la cual se reducen los trabajos útiles a un puro “trabajo humanamente indiferenciado” y que ocurre en el acto de intercambio y no externamente a éste. No se trata entonces de “dualidades dialécticas” de planos diferentes al concreto o histórico. En efecto, Marx en el apartado “La mercancía” de la primera edición alemana de *El capital*<sup>31</sup>, es muy explícito respecto al carácter bifacético de las categorías: “De lo expuesto hasta aquí se desprende que en la mercancía no se encierran [...] dos tipos diferentes de trabajo, sino que el *mismo trabajo* está determinado de manera diferente, e incluso contrapuesta, según se lo refiera al *valor de uso* de la mercancía como *producto* suyo o al *valor de la mercancía* como expresión suya meramente *objetiva*” (Marx

<sup>30</sup>Dicho sea de paso, Lander considera que el doble carácter de la mercancía se manifiesta como *valor de uso* y *valor de cambio*; nunca, al parecer, logra comprender que el valor de cambio es sólo una expresión del *valor*, y, por tanto, la mercancía es *valor de uso* y *valor*. Véase Lander (2008: 183-185).

<sup>31</sup> Este texto fue publicado como primer apartado de la primera edición en alemán del Tomo I de *El Capital*. Posteriormente, en las siguientes ediciones, dicho apartado pasó a ser el capítulo 1 pero no fue publicado como el original. Véase Marx (1986: 1087/ nota 313).



1986c: 983). Del mismo modo el valor y la teoría del valor no pueden restringirse a una pura teoría de precios (valores de cambio medidos en dinero), y en la medida en que el valor no es equivalente a riqueza material, manifiesta de forma concreta – no ideológica- la *cosificación* de las relaciones sociales. Isaac Rubin, un economista ruso olvidado por décadas<sup>32</sup>, lo pone así: “El movimiento de los precios de las cosas en el mercado no es sólo el reflejo de las relaciones de producción (y cambio, RA) entre las personas; es su única forma posible de manifestación en una sociedad de mercado [...] Las relaciones sociales de producción (y cambio) inevitablemente adoptan una forma cosificada, y en la medida en que hablamos de productores individuales de mercancías [...] solo existen y se realizan de esa forma” (Rubin 1982: 58). Y este fetichismo que asigna a las cosas propiedades sociales y a los hombres los transforma en medio de aquellas, no es asunto ideológico sino práctico: “[...] Los hombres no relacionan unos con otros sus productos del trabajo como valores” porque tales productos signifiquen para ellos “envolturas puramente materiales de un trabajo igualmente humano [...] El valor [...] no lleva escrito en la frente lo que es”. Mas bien “equiparan entre sí sus distintos trabajos como trabajo humano” como resultado práctico “al cambiar entre sí sus diferentes productos como valores. No lo saben, pero lo hacen” (Marx 2015: 74).

Moishe Postone, en una reinterpretación de la teoría crítica de Marx, releva el carácter concreto de las categorías, y respecto del trabajo abstracto -la sustancia del valor- pone de relieve la idea de Marx, recuperada antes por Rubin, que afirma que éste cumple también otra función en una “sociedad en la cual la mercancía es la principal categoría estructurante del conjunto” social (Postone 2007: 38). En una sociedad de este tipo, el trabajo y sus productos no están distribuidos socialmente por medio de, por ejemplo, “relaciones de parentesco o relaciones de dominación personal o directas” sino por el valor, por la mediación del trabajo mismo que “es una actividad de mediación social históricamente específica”, propia del capitalismo (Postone 2007: 38). Y sobre esta base propone distinguir entre “una crítica al capitalismo *desde* el punto de vista del trabajo [...] y una crítica *del* trabajo en el capitalismo” (Postone 2006:46). La distinción es clave pues, en el primer caso, el análisis queda “fundado en una interpretación trans histórica del trabajo” que releva una oposición “estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo (p. e. el mercado y la propiedad privada) y el ámbito social constituido por el trabajo”. En cambio, en el segundo, “el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad [por lo cual] el trabajo es el *objeto* de la crítica de la sociedad capitalista” (Postone 2006: 46). Y es esta última la perspectiva que coincide tanto con el carácter históricamente determinado de las categorías como con el propósito que Marx asigna a su principal obra de crítica de la economía política en la que aparecen todas ellas - mercancía, valor, trabajo,

---

<sup>32</sup> Isaac Ilich Rubin, economista marxista ruso nacido en 1886, fue profesor e investigador del Instituto Marx-Engels dirigido por David Riazanov. Especialista en teoría del valor, fue uno de los primeros estudiosos en relevar el vínculo orgánico entre teoría del valor y la teoría del fetichismo de las mercancías. Él y su equipo, además del propio Riazanov, fueron objeto del acoso represivo del estalinismo desde fines de los años 20. Fue arrestado bajo la acusación de “idealismo menchevizante” en 1930 y ejecutado en 1937.

dinero, capital, etc.: “poner de manifiesto la ley económica que mueve la sociedad moderna” (Marx 2015: 11).

Lo anterior tiene dos implicancias clave para comprender el alcance de las categorías con que Marx elabora la crítica al capitalismo. Primero, que tales categorías son todas concretas y no meras abstracciones del intelecto, y segundo, que precisamente por ser concretas, lejos están de una perspectiva epistémica trans-histórica desde la cual se pretende juzgar un momento histórico particular. Son solo pertinentes para la crítica a la sociedad moderna, el capitalismo, y no unas categorías abstractas universales que permitan caracterizar o juzgar todo tiempo y lugar. Por ello, la crítica es inmanente a su objeto<sup>33</sup>.

Dicho esto, puede ya desmontarse la parte central del argumento de Lander contra Marx respecto del carácter progresivo de las fuerzas productivas. Según aquel, recordemos, es la adhesión de Marx a una filosofía de la historia que afirma el presente como una sociedad históricamente progresiva respecto de las del pasado, la que lo induce a pensar que es *el uso capitalista* de la maquinaria - y no su desarrollo- la causa de los efectos dañinos sobre los trabajadores. Se asume una cierta neutralidad del acervo tecnológico acumulado, lo cual hace factible pensarlo como base para saltar a una sociedad socialmente más avanzada con la pura condición que se modifiquen las relaciones sociales que determinan su uso. Sin embargo, como hemos mostrado no hay tal filosofía de la historia en tanto las categorías con que Marx desarrolla su crítica a la sociedad moderna son inmanentes a esa sociedad y no a otra. Así como no tiene sentido hablar de trabajo abstracto o valor en una sociedad que produce *bienes* y no mercancías<sup>34</sup>, es decir, una formación social en que la distribución de productos y trabajo se asigna por relaciones directas no mercantiles, tampoco lo tiene hablar de *fuerzas productivas “progresivas”*, entendidas éstas como motor que sostiene y empuja hacia adelante la dinámica social y económica en tales sociedades. Y esto por la sencilla razón que la categoría *capital* no se ha desarrollado como sujeto primo que impone sus necesidades como necesidades del conjunto y que por tanto imprime, moldea, las relaciones sociales según sus fines. En efecto, sólo bajo condiciones capitalistas “el don natural” que tiene el “trabajo vivo [de] conservar el valor viejo – objetivado en medios de producción, RA- mientras crea el nuevo [...] se manifiesta como facultad de autoconservación del capital”, de igual modo como “las fuerzas productivas sociales del trabajo aparecen como atributos del capital”; un mundo al revés en que se evidencia que “la constante apropiación de plustrabajo por el capitalista se

---

<sup>33</sup> Lander, que recurre profusamente a antropólogos como Pierre Clastres para mostrar que la teoría de Marx es absurda en las “sociedades sin Estado” (Lander 2008: 220-229), no repara en el cuidado que el mismo Clastres tiene para juzgar el alcance del análisis de aquél: “Marx fue el primer crítico del marxismo. El pensamiento de Marx es un grandioso ensayo (a veces exitoso, otras fallido) de pensar la sociedad de su tiempo (el capitalismo occidental) y la historia que la había hecho posible. El marxismo contemporáneo – y no Marx, RA- es una ideología al servicio de una política” (Clastres 2014: 176-177).

<sup>34</sup> “Para producir una mercancía no basta producir un valor de uso: hay que producir para otros [...] Y no solo para otros -agrega Engels, RA- pura y simplemente. El campesino medieval producía el trigo del censo para el señor feudal y el trigo del diezmo para el cura. Pero ni uno ni otro eran mercancías por el simple hecho de haber sido producidos para otros. Para que el producto se convierta en mercancía, es necesario que el otro, a quien sirve de valor de uso, lo adquiera por medio del cambio” (Marx 2015: 46).

manifiesta como constante auto valorización del capital. Todas las potencias del trabajo se proyectan como potencias del capital, así como todas las formas de valor de la mercancía lo hacen como formas del dinero” (Marx 1987b: 751). Es aquí, en este momento histórico, cuando los medios de producción, **las fuerzas productivas materiales, inmateriales** – como la ciencia- **y humanas** quedan sometidas a la pulsión fanática del capital por reproducirse a escala ampliada, subsumidas en esa dinámica irrefrenablemente expansiva<sup>35</sup>.

¿Pero significa esto que las fuerzas productivas de las sociedades pasadas no se constituyan en determinaciones de las siguientes? No, por el contrario. Refiriéndose al capitalismo Marx postula que “el dinero y la mercancía no son de antemano capital, como no lo son tampoco los medios de producción y los medios de vida. Necesitan convertirse en capital” (Marx 2015: 638). Esta conversión, denominada *acumulación originaria*, no es una operación intelectual sino real que corresponde a un largo y diverso “proceso histórico a través del cual los medios de producción se separan del productor”. Este trayecto de la “prehistoria del capitalismo”, toma la forma de una “espantosa y penosa expropiación de la masa del pueblo [...] la expropiación de la gran masa de la población de la tierra, de los medios de vida y los instrumentos de trabajo” (Marx 2015: 638 y 679). Es, por tanto, el tránsito desde una sociedad de propietarios individuales libres que producen en base al trabajo propio, a una sociedad propiamente capitalista en que la propiedad privada se concentra en una clase que acumula explotando el trabajo de los no propietarios. Y es precisamente en esta trayectoria histórica, en la que, en un mismo acto, emergen las nuevas relaciones de producción y se actualizan los medios materiales, inmateriales y humanos -provenientes de la formación social anterior- asumiendo el carácter de fuerzas productivas sujetas a la lógica del capital. En palabras de Marx: “La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal” (Marx 2015: 638).

En suma, las fuerzas productivas, es decir, los medios de producción y medios de vida, de un modo de producción anterior histórica y geográficamente adyacente a otro, sí importan y mucho, pues determinan/condicionan la emergencia de la nueva formación social que se traslapa con aquél. Pero, como lo mostramos antes, las fuerzas productivas ya sometidas a la lógica expansiva del capital funcionando en forma, se desarrollan según sus fines -los del capital- y no de acuerdo con una teleología del progreso puesta por una Filosofía de la Historia exterior y universal. Su desarrollo es inmanente: las fuerzas productivas tienen historia, pero no por impulso teleológico, y tienen movimiento, pero no por sí mismas; su dinámica histórica no es sino el resultado de la lógica expansiva que les imprime el agente reificado, en este caso, el capital. No hay lugar entonces para sostener, como pretende Lander, que un supuesto carácter progresista de las fuerzas productivas podría deducirse sin más del cuerpo analítico y teórico de Marx, especialmente aquél que va construyendo desde los

---

<sup>35</sup> “El capitalista sólo es respetable en cuanto personificación del capital. En cuanto tal, comparte con el atesorador el afán absoluto de enriquecerse. Pero, además, *las leyes inmanentes del modo capitalista de producción*, que imponen a todo capitalista individual la competencia como ley coercitiva externa, lo obligan a expandir continuamente su capital para conservarlo” (Marx 1987b: 731 /cursivas agregadas, RA).

*Grundrisse* (1857-1858) en adelante. O para ser más preciso, la argumentación de Lander y su interpretación de Marx a este respecto, es insuficiente según nuestro enfoque sobre el carácter de la crítica de Marx y la forma en que construye sus categorías.

Y entonces: ¿en que quedan las opiniones de Marx sobre la India publicadas en 1853 en el *New York Daily Tribune*? Es obvio que la contrargumentación desarrollada aquí no elimina el claro sesgo euro centrista que exuda el texto, pero también es obvio, como se ha mostrado, que dicho sesgo no es una deducción necesaria de su concepción filosófica, teórica o de su método. Es más plausible, como hace Achar, asociarlo a prejuicios espontáneos propios del ambiente cultural europeo – “el *Zeitgeist*, el espíritu de los tiempos, de mediados del siglo XIX”- en que Marx desarrolló su personalidad y dio sus primeros pasos teóricos, o bien, a las “limitaciones objetivas que resultaban del hecho de que sus fuentes eran todas europeas y su conocimiento de esas sociedades no era más que de segunda mano” (Achar 2016: 95-96). Esta hipótesis, sin embargo, no se sostendría respecto de los adversos comentarios sobre Simón Bolívar que Marx redacta en 1858. Aricó afirma que la posición de Marx no la explica ni la “superficialidad del periodista, ni el desconocimiento del historiador, ni las limitaciones del metodólogo, ni finalmente el desprecio euro centrista” (Aricó 2010: 218). Más bien, en su juicio, resulta de una apreciación política respecto del rol que jugaron los independentistas americanos en relación con las Cortes y a la Constitución de 1812 sostenidas por los liberales peninsulares<sup>36</sup>. Citando a Marx, Aricó señala que aquellos, bajo el supuesto que fortalecían su posición independentista, buscaron debilitar la influencia liberal en el poder ejecutivo aliándose siempre con “los serviles [...] las clases más conservadoras y reaccionarias del viejo régimen español”, y dado el desenlace restaurador impulsado por Fernando VII a su regreso, los americanos aparecen entonces como “corresponsables de la derrota de la revolución en España” (Aricó 2010: 223). Pero bien, fuere como fuere, en lo que sigue se mostrará como una ampliación del mundo, especialmente hacia Irlanda y Rusia, posteriores a sus artículos del *NYDT*, tendrá efectos notables sobre estos sesgos euro centristas.

### **(c) El mundo se ensancha: evidencias contra la supuesta adscripción de Marx a una Filosofía de la Historia.**

Retomemos el *Prólogo* de 1859. Allí Marx señala que “el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general”, y dicho modo cambia en el curso de la historia, como también el “edificio jurídico, político [y de otras] formas de conciencia social” que se alza sobre la estructura económica (Marx 1986a:4-5). Estos cambios -señala Marx- deben explicarse a partir de las “contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de

---

<sup>36</sup> Aricó elabora esta explicación conectando el artículo de Marx sobre Bolívar con el conjunto de artículos que Marx escribió sobre España a propósito de los levantamientos ocurridos entre 1854 y 1856. Esto permite a Aricó mostrar cómo las apreciaciones sobre Bolívar no son independientes de aquellas que Marx desarrolla respecto del carácter de la revolución española que se desata en medio de la guerra contra la invasión napoleónica de 1808. Una compilación de tales artículos más los de Engels, con notas aclaratorias de Sacristán y que Aricó tiene muy en cuenta- están publicados en Marx y Engels [varios años/e].

producción”, por cuanto, solo emergen cuando, en un determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción “se transforman de formas de desarrollo” de tales fuerzas en su “ataduras”. En esas circunstancias históricas “se inicia entonces una época de revolución social” que abre la posibilidad al proceso de cambio (Marx 1986a: 5). Marx ejemplifica tales cambios señalando que “a grandes rasgos [...] los modos de producción asiáticos, antiguo, feudal y burgués moderno [...] pueden calificarse de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad” (Marx 1986a: 5).

Como es sabido, sobre estas formulaciones se puso en circulación la idea de la adscripción de Marx a una concepción determinista, unilineal y teleológica del cambio histórico, o como lo señala Lander, una adscripción a una Filosofía de la Historia que incluye tanto la sociedad futura, el socialismo como destino ineluctable, como también al sujeto que ostenta un lugar histórico privilegiado: el proletariado<sup>37</sup>. No obstante, sobre la base de la profundización y ampliación de sus estudios hacia otros lugares y disciplinas, el pensamiento de Marx evolucionará de modo tal que matizará las exaltadas afirmaciones sobre la modernidad capitalista, radicalizará su posición anticolonial y rechazará de plano la interpretación universalista de su pensamiento. Los resultados de tales giros se observan con mucha claridad sobre todo en sus artículos de carácter político, en prólogos de reediciones de obras editas, en cartas y cuadernos de estudio, la mayor parte inéditos o publicados de forma parcial y fragmentada, redactados principal, *aunque no únicamente*, entre 1870 y 1883. Se aprovecharán aquí parte de esos materiales: traducciones al español ya conocidas o más recientes, y los estudios de terceros disponibles en español realizados sobre la base del aparato crítico de la segunda edición de las obras completas de Marx y Engels conocida como MEGA<sup>2</sup> <sup>38</sup>.

Entre los materiales menos conocidos hay una carta de Marx de fines de 1877 dirigida a la Redacción de la Revista rusa “*Anales de la Patria*” en que impugna la interpretación que hacía Nikolai Mijailovski de la acumulación originaria y el desarrollo del capitalismo en

---

<sup>37</sup> Véase supra Capítulo 1, apartado 1(b). De paso vale la pena resaltar que Marx en el citado *Prólogo* de 1859, si bien anuncia que “las relaciones de producción burguesa son la última forma antagónica del proceso social de la producción [...] y que con esta formación social – la sociedad burguesa, RA- concluye la prehistoria de la sociedad humana”, no habla de “sociedad socialista”, ni tampoco de “sociedad sin clases” como hace Lander. (Lander 2006:228). Al parecer está presente la codificación estalinista estándar de los modos de producción: “En consonancia con los cambios y desarrollos experimentados por las fuerzas productivas de la sociedad, cambian también y se desarrollan las relaciones de producción... La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo” (PCUS 1939: 144).

<sup>38</sup> Con la fundación en 1990 del *Internationale Marx-Engels Stiftung (IMES)*, en Amsterdam, se retoman los trabajos de la segunda edición crítica de las obras completas de Marx-Engels-Gesamtausgabe, conocida como MEGA<sup>2</sup>, iniciada en 1975 con variadas interrupciones dada la situación política mundial. La MEGA<sup>2</sup> - su nombre sigue a la MEGA iniciada en los años 20 por David Riazanov en el *Instituto Marx Engels (IME)* de Moscú- considera 114 volúmenes en idioma alemán, y de acuerdo con lo que informa Marcello Musto, al año 2006 ya se habían “publicado 53 volúmenes (13 a partir del reinicio en 1998), cada uno de los cuales consiste en dos libros: el texto más el aparato crítico” Musto (2011: 33-34).

Rusia<sup>39</sup>. La discusión gira en torno a si los esclavos debían o no seguir la misma trayectoria que Marx había enunciado en *El capital*: “[...] en Europa occidental nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal” (Marx y Engels varios años/c: 62). A este respecto Marx señala que luego de aprender ruso y estudiar durante años las fuentes oficiales y poder así “enjuiciar con conocimiento propio las bases de desarrollo de Rusia”, ha concluido que el proceso de acumulación originaria descrito para Europa occidental no es un camino ineluctable. Solo “si Rusia sigue [...] el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista” (Marx y Engels varios años/c: 63). En 1861 fue abolida la servidumbre por el zar Alejandro II, y si bien esto eliminaba la obligación de servicios personales y permitía la libertad de movimiento de los siervos, paralelamente se verificaba la expropiación y/o la pérdida del derecho a uso de las tierras comunales, es decir, el despojo, y, por tanto, la transformación súbita y violenta de los siervos en trabajadores salarios. Este proceso, indica Marx, se había desarrollado casi completamente en Inglaterra y era el camino de los países de Europa occidental pero no tenía por qué serlo necesariamente para Rusia. ¿Cuál es la importancia de esta aclaración? Pues, en lo inmediato, que muestra que para Marx la evolución de las formaciones sociales no era ni determinista ni unilineal: Rusia podía seguir un camino diferente para entrar a la modernidad capitalista y eventualmente para seguir un camino post capitalista. Pero aún más. En la misma carta, Marx, unas líneas más abajo, agradece irónicamente a su crítico Mijailovski por la pretensión de éste de “convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren” (Marx y Engels varios años/c: 64). Con esto entonces ya queda claro que el esbozo de los modos de producción que se señala en el *Prólogo* de 1859 es sólo eso: un esbozo a “grandes rasgos” con un alcance limitado – la Europa occidental- y nunca una Filosofía de la Historia, como muchos han creído, incluido Lander.

Pero demos un paso más. Cuatro años después de la nota a la revista *Anales de la Patria*, Marx recibe, en febrero de 1881, una carta de Vera Zasúlich, revolucionaria rusa exiliada en Ginebra, en que le solicita se pronuncie sobre el destino de la comuna rural rusa (*obschina*) en los siguientes términos: “O una de dos: esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco [...] es capaz de desarrollarse en la vía socialista”, o sea organizar la “producción y su distribución sobre las bases colectivistas”, o bien, esta comuna “está destinada a perecer”, y por tanto hay “que ponerse a hacer cálculos [...] para averiguar dentro de cuántos decenios” se completa el paso de tierra de los campesino a la burguesía, “y dentro de cuantos siglos [...] tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental” (Marx y Engels varios años/c: 29). Esta pregunta no era políticamente anodina, pues, lo que está en juego es la praxis política de los marxistas rusos que exige una

---

<sup>39</sup> Engels señala que la citada carta no fue publicada hasta 1886 en ruso en Ginebra en un medio populista ruso y hasta 1888 por la “prensa legal rusa”, no obstante, “circuló durante mucho tiempo en Rusia en copias manuscritas del original francés” (Marx y Engels varios años/c: 91-92).

fundamentación racional estratégica para definir el carácter de la revolución rusa. En efecto, Zasúlich plantea que, si se afirma el primer caso, entonces “el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión y a su desarrollo”, o en el segundo, no le queda más que “hacer su propaganda tan solo entre los trabajadores de las ciudades” que crecientemente se encontrarán en las calles con la migración de “la masa de campesinos a consecuencia de la disolución de la comuna” (Marx y Engels varios años/c: 29).

Marx elaborará cuatro intentos de respuestas a Zasúlich, pero finalmente, se decidirá por una breve carta sobre la base del cuarto borrador. En esta carta Marx insiste en que en el “fondo del sistema capitalista está [...] la separación radical entre productor y medios de producción [...] la *expropiación de los campesinos*”, proceso que discurre en la fase de acumulación originaria, pero agrega, como ya lo había hecho antes, que “la fatalidad histórica de este movimiento está [...] *expresamente* restringida a los *países de Europa occidental*” (Marx y Engels varios años/c: 60). Y específicamente sobre la *obschina* afirma “[...] el estudio especial que de ella he hecho [...] me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia” y que, por tanto, es preciso eliminar las “influencias deletéreas que la acosan [...] y asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo” (Marx y Engels varios años/c: 61). Así, Marx no sólo reafirma no estar atado a ninguna preconcepción universalista ni lineal sobre el rumbo histórico, sino además afirma -contra la insistencia de Lander – al campesinado de la *obschina* como un sujeto políticamente clave - tanto como el proletariado urbano- para las posibilidades de la emancipación. Esta idea es manifiesta en uno de los borradores mencionados en que la defensa de la comuna queda planteada en los siguientes términos: “No se trata ya de un problema a resolver sino de un enemigo a vencer. No es entonces un problema teórico” (Marx y Engels varios años/c: 45). Y esta evaluación estratégica es totalmente coherente con la posición respecto del rol de la *obschina* fijada al año siguiente (1882) en el Prefacio a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*. Aquí, teniendo en consideración que “más de la mitad de la tierra es posesión común de los campesinos”, se advierte que “si la revolución rusa marca la señal para una revolución proletaria en el Occidente, de tal modo que ambas se complementen, la actual propiedad comunal rusa sobre la tierra si podrá servir de punto de partida para un desarrollo comunista”<sup>40</sup> (Marx y Engels varios años/f: 310). ¡Qué lejos está esta evaluación estratégica de cualquier prevalencia de la sociedad moderna respecto de la sociedad arcaica! ¡Qué lejos también del vanguardismo de las clases dominadas del centro – el proletariado- respecto de las dominadas de la periferia – el campesinado recién salido de la servidumbre del régimen zarista! Aquí el proletariado no aparece como el demiurgo de la emancipación universal sino como parte del bloque revolucionario mundial de la revolución mundial. Nada nuevo en Marx, pues, anteriormente y en un contexto diferente, ya había expuesto su concepción no ortodoxa – diríamos “no marxista” para conceder algo de crédito a Lander- respecto de la

---

<sup>40</sup> La pregunta que se formula en el *Prólogo* es similar a la planteada a Marx un año antes por Vera Zasúlich: “[...] ¿Podrá la *obschina* rusa, esta forma de la primitiva posesión común de la tierra, evolucionar directamente hacia la forma superior de la colectividad comunista? ¿O tendrá, por el contrario, que pasar antes por el mismo proceso de disolución que forma el desarrollo histórico de Occidente?” (Marx y Engels varios años/f: 310).

relación entre sociedades avanzadas y sociedades dependientes. En carta a Engels en 1869, refiriéndose a las relaciones entre la revolución en Inglaterra y la liberación nacional de Irlanda, confiesa:

“Durante mucho tiempo creí que era posible derribar al régimen irlandés mediante el ascenso de la clase obrera inglesa. Siempre sostuve esta opinión en *New York [Daily] Tribune*. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera [inglesa] *no conseguirá nada* hasta que no se libere de Irlanda. Hay que poner la palanca en Irlanda. Por eso la cuestión irlandesa es tan importante para el movimiento en general” (Marx 1869: 193).

Y entiéndase que Marx cuando dice “se libere de Irlanda” está diciendo “transformar la unión coercitiva existente”, esa que implica “la esclavización de Irlanda”, en una “*confederación libre o igual* si ello es posible, o imponer la *plena separación* si no existe otro camino”, por cuanto tal separación es “*una condición previa para la emancipación de la clase obrera inglesa*” (Marx y Engels Varios años/h: 69). Y en el mismo documento – prácticamente parafraseando la célebre frase del inca Dioniso Yupanquí pronunciada en 1810 en las Cortes de Cádiz- remata afirmando: “El pueblo que sojuzga [a otro pueblo] forja sus propias cadenas”<sup>41</sup> (Marx y Engels Varios años/h: 69). ¿Y qué decir de todo esto? Primero, que el cuasi etnocentrismo del cual se acusa a Marx resulta totalmente infundado; lo que aquí se afirma es que la liberación nacional del pueblo colonizado *es condición* de la emancipación del pueblo explotado en el país colonial, todo lo contrario del sesgo colonial - que el mismo Marx había sostenido décadas antes- pero que sin ninguna rigurosidad sus críticos insisten en endilgarle. Segundo, que las críticas a Marx que no conectan epistémicamente su filosofía, sus teorías y su método con su praxis política, con su pensamiento estratégico que es a fin de cuentas el móvil decisivo de su intelecto y su cuerpo, simplemente reproducen la separación muy propia de la Ilustración entre razón y lo práctico, relegando sus reflexiones políticas derivadas de décadas de trabajo político, al campo de lo no visible, y si acaso, de lo accesorio. Paradojalmente, ese parece ser el caso de Lander, y por eso erra. Tercero, si para Marx lo concreto pensado, es decir, lo concreto como resultado del pensamiento, aparece siempre como “la síntesis de múltiples determinaciones”, entonces en el ámbito de la praxis política, necesariamente lo concreto implica captar todas las determinaciones históricas relevantes que hacen *actualmente* de un pueblo y de una situación política un momento particular. No es extraño entonces que cambien los juicios, sea porque lo que se distingue ahora – v.g. 1857-58 año de los *Grundrisse* o en 1869, 1881 o 1882- no se distinguió ayer -v.g. en 1848, año del *El Manifiesto*-, o sea porque las circunstancias de ayer se modificaron trastocando los términos de inteligibilidad del mundo en que *hoy* se desenvuelve la praxis. Sostener un juicio con independencia de las circunstancias históricas es ponerse fuera de aquella, es asumirse sujeto

---

<sup>41</sup> La frase del inca Dionisio Yupanquí, representante americano en las Cortes de Cádiz durante la invasión napoleónica, dice: “Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre”. Este detalle, así como tanto otros apuntes claves, ha sido puesto de relieve por Néstor Kohan en el *Estudio Preliminar* incluido en la reciente edición argentina de “*Comunidad, Nacionalismo y Capital*” que reúne varios textos inéditos de Marx. Véase Marx (2018: 20).



trascendental, y hasta donde se sabe, ni Marx ni el proletariado concebido por este como clase revolucionaria, tuvieron tal pretensión.

#### **(d) Naturaleza y humanidad. La desaparición de la naturaleza de la teoría social.**

Lander recoge aquí la problemática que desarrolla Coronil en su texto el *Estado Mágico*. Según Coronil “la teoría social occidental” ésta permeada por “la cosmovisión del progreso histórico posterior a la Ilustración” que postula “la primacía del tiempo sobre el espacio, y de la cultura sobre la naturaleza” (Coronil 2016: 62). De allí que, a la naturaleza, por una parte, se le dé por sentada, y por otra, se le homologue con las categorías de espacio y geografía. Así, cuando aparece enunciada en las teorías históricas o sociales como tal naturaleza lo hace como puro “material pasivo” del cual se sirven los humanos para construir su mundo, o alternativamente, si aparece como espacio o geografía, lo hace como “escenario inerte” en cual se suceden los hechos históricos (Coronil 2016: 62). Entonces, la primacía del tiempo sobre el espacio y la separación del espacio (y la geografía) de la historia, redundan en una separación entre naturaleza y sociedad lo que equivale a decir que la vida socio cultural e histórica queda suspendida en el aire, sin base material alguna, o, como reflejo especular, que la naturaleza ha quedado excluida de la “teoría social occidental”. Esta última cuestión es la idea que Lander reprocha a Marx. Sin embargo, una lectura más atenta del *Estado Mágico* permite constatar que solo en apariencia este reproche se funda en Coronil.

Entre las páginas 63 y 68 el autor venezolano revisa brevemente diferentes perspectivas filosóficas y teóricas respecto del tratamiento del espacio y de la separación entre cultura y naturaleza; pone especial atención a los “paradigmas postmodernos”, menciona a Jameson y Laclau hasta detenerse en un “concepto marxiano de la unidad fundamental entre sociedad y naturaleza” (Coronil 2016: 65). A este respecto escribe: “Si se conceptualiza desde el inicio a la sociedad y a la naturaleza como distintas, pero [en tanto] partes de un todo único, deja de tener sentido tratar a esta como externa a la sociedad [...] Se puede reconocer a la naturaleza como algo dado, un don, [pero] también aceptar que los seres humanos forman parte de ella y al mismo tiempo participan de su transformación, que la han tornado ‘segunda naturaleza’” (Coronil 2016: 65). Con esto Coronil marcha, como él quiere, a contracorriente de la “inclinación posmoderna a divorciar las formaciones culturales de las relaciones sociales” que ve la cultura como simple texto a cuyo significado se accede “mediante análisis textuales con independencia las condiciones en las cuales se producen y reciben” (Coronil 2016: 65). Y he aquí ya dos ideas clave que el propio Marx ha defendido. Primero, la idea de totalidad que, en este caso, refiere a concebir sociedad y naturaleza como un “todo único”, y segundo, que la *Kritik* de las categorías no es puramente literaria sino también social e históricamente contextual. Y si en este terreno coinciden Coronil y Marx ¿cómo sostener entonces el reproche de Lander usando argumentos del antropólogo venezolano? Caso por dilucidar. Mas aún: incluso la coincidencia de Coronil con Marx parece tener mayor alcance cuando el antropólogo advierte – citando a Ollman<sup>42</sup>– que el reconocimiento del vínculo entre naturaleza

---

<sup>42</sup> Se trata de Bertell Ollman, profesor de teoría política de la Universidad de Nueva York, y reconocido por sus trabajos sobre dialéctica y el método dialectico en Marx. Coronil cita el texto *Allienation* de 1971. No ha sido

y sociedad por medio de “relaciones internas y no por una interacción externa”, es decir, “por la constitución dialéctica de entidades relacionadas y no por la interacción entre entidades separadas [...] permite historizar y no ontologizar” dicha relación (Coronil 2016: 65). Dicho de otro modo, como Marx, las categorías son inmanentes al proceso histórico y no expresión de propiedades de una naturaleza trans histórica. Aunque no podemos afirmarlo en el caso de Coronil, para Marx la naturaleza tiene historia tanto como la tiene la misma sociedad humana. Y donde se traslapan las historias, la humanidad - lo sepa o no, lo haya codificado o no ideológicamente- es *desde la partida* una totalidad con su medio circundante, y no como Lander acusa, que para Marx naturaleza y sociedad son dos mundos separados.

En Marx los seres humanos puestos a reproducir sus condiciones materiales y espirituales de existencia entran en relaciones de cooperación dentro de las cuales realizan la actividad productiva, y esta actividad, es un movimiento tanto del ambiente del cual dicha comunidad es parte como de los propios hombres y mujeres que lo habitan. Esto es así por cuanto “la naturaleza para Marx es un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe” (Schmidt 1983: 23). Por ello, esta actividad es un aspecto central en la perspectiva histórica de Marx, pues como actividad de los seres humanos *hacia el exterior* modifica el contexto físico – la naturaleza excluyendo el cuerpo humano- pero a la vez, en tanto actividad ejercida por éstos, los modifica también a sí mismos. Así, esa praxis productiva/reproductiva aparece como mediación entre la naturaleza “exterior” y la humanidad misma, de modo que la historia de la naturaleza es la historia de esa actividad humana en tanto forma del metabolismo que se produce entre esa humanidad y su medio. O’Connor lo expresa así:

“[...] la interfaz entre la historia y la naturaleza (o la sociedad y el ambiente) es la actividad material de los seres humanos. Un prado, un campo, un bosque, una costa, un centro comercial, una quebrada, la atmósfera y los océanos son, en pequeña o gran medida, creaciones del trabajo humano armado de tecnología, maquinas o herramientas, materias primas, organización social, ambición y decisión [...] La historia de la naturaleza, entonces es en mayor o menor parte la historia del trabajo”. (O’Connor 2001: 44-45).

De este modo, en Marx, la naturaleza *exterior* queda sujeta a los efectos de la actividad humana sea cual sea el nivel de desarrollo de la técnica. La producción/reproducción de la vida humana siempre modifica las condiciones de contexto (materiales, ambientales) en las que tal actividad se realiza; y en unos casos, bajo ciertas condiciones, las formas históricas del metabolismo naturaleza-sociedad entran en crisis y se precipitan cambios radicales en esos modos de producción y de vida. Por ello, el acento debe ponerse en la *naturaleza como un todo*, es decir, como una especial combinación metabólica entre el mundo natural material y el mundo social.

Es este metabolismo naturaleza-sociedad, es decir, el movimiento de la “naturaleza como un todo”, lo que le permite a Marx seguir la pista histórica de la sociedad moderna, del

---

traducido al español y una de sus obras más conocidas en América Latina es “*Dance of the Dialectic. Steps in Marx’s Method*”, Illinois University, 2003.

capitalismo. En el caso de las sociedades capitalistas, los sujetos despojados de sus medios de vida y de producción, no tienen más alternativa que ofrecer su capacidad de trabajo a terceros, que a cambio de un salario adquieren derechos de uso de dicha fuerza de trabajo para utilizarla para sus propios fines. Esto implica que el sujeto sin medios, inhibido de usar su talento productivo para sí, debe separarse de ese talento, de esa actividad práctica, que desde entonces deja de pertenecerle por el tiempo en que esté obligado a alquilarla. Y si el trabajo “hace al hombre”, entonces es evidente que será muy distinto el *homo faber* que se hace sujeto siendo soberano de su hacer, que aquél cuyo hacer le es ajeno y cuyo fin es impuesto por otro<sup>43</sup>.

Esta separación -que se remonta al violento proceso de la *acumulación originaria* por el que transitaron las sociedades de Europa occidental- se agudiza y “naturaliza” en directa proporción al desarrollo de la producción de mercancías. En el capitalismo predominan los mercados, el valor y el dinero como medio de intercambio entre propietarios privados. Y es precisamente bajo el predominio del dinero – un artefacto social con la virtud de expresar el valor de todas las cosas- que se extrema **la separación -el extrañamiento- entre naturaleza, el trabajo y sus productos respecto de los propios productores** residentes de la tierra. En un orden social en que la producción de mercancías es generalizada, es totalmente lógico y necesario que, así como la fuerza de trabajo y sus productos tienen precio, también lo tenga la propia naturaleza una vez que es incluida en la esfera de la propiedad privada. Y su vector de precios<sup>44</sup>, que abstrae concretamente todas sus cualidades o especificidades en cuanto naturaleza, sustituyéndola por una pura variable homogénea susceptible de medir, es otra **manifestación superlativa del extrañamiento y del fetichismo** a que nos conduce el capitalismo.

“La naturaleza se transforma [...] en puro objeto para el hombre, en pura cosa de utilidad; deja de ser reconocida como potencia para sí; y el conocimiento teórico mismo de sus leyes autónomas aparece solamente como argucia para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o sea como medio de producción”. (Marx, citado por Schmidt, 1983:180).

Y he aquí cuando Lander podría tener razón, pero sólo si considerara esta separación entre naturaleza y sociedad, este extrañamiento de la naturaleza ahora vista como puro medio, como puro escenario, como puro espacio y geografía, no como una ilusión en el orden del pensar o de las ciencias sociales, sino como una abstracción concreta, real; no como una arbitrariedad puesta por Marx en *El capital* sino como una manifestación *práctica* de un mundo alienado y a merced de la lógica del capital.

---

<sup>43</sup> Este mismo proceso de extrañamiento es utilizado por Silvia Federicci para explicar el sometimiento de las mujeres y la consolidación del patriarcado capitalista (Federicci 2011).

<sup>44</sup> Para evitar confusiones: los objetos no producidos por el trabajo humano no tienen valor, pero sí pueden tener precio (monetario). En efecto: basta que exista propiedad privada monopólica, por ejemplo, del agua, del bosque o de un recurso natural cualquiera necesario, y su propietario monopólico, aunque no haya gastado ni una hora propia o ajena en su producción, puede cobrar por su uso o consumo o simplemente por el traspaso de dominio.

## **2. La contra crítica a Quijano.**

### **(a) La búsqueda de Quijano y la contraparte de la crítica.**

Quijano discute el eurocentrismo del “materialismo histórico” relevando una serie de supuestos que no siempre explícitos, estarían a la base de esta perspectiva teórica. A veces sutil y otras entreveradamente, Quijano nos introduce en un laberinto de consideraciones epistémicas e históricas en que incluso el mismo concepto de materialismo histórico resulta confuso. Así, en una primera mirada, el “materialismo histórico” es más bien una denominación general que incluye al marxismo oficial codificado por el estalinismo, el estructuralismo marxista y al propio Marx, y que se contrapone, por lo menos exteriormente, a corrientes de pensamiento como el “viejo empirismo”, el funcionalismo, el estructural funcionalismo y el posmodernismo. Esta poca precisión del adversario, más que un descuido, parece ser resultado de un intento por exponer una interpretación propia y alternativa del mundo abierto y construido desde el siglo XVI, una perspectiva nueva de la modernidad, para lo cual las diferencias detalladas entre las corrientes no liberales que profesan una visión eurocéntrica de la modernidad no son de fundamental importancia. Al contrario de Lander cuyo objeto principal parece ser la crítica a los socialismos reales, y por esta vía a Marx como su fundamento en tanto expresión específica de esa modernidad, a Quijano le basta una crítica con menos matices respecto de los autores del centro, pero sí con muchas distinciones en cuanto a los fenómenos no visibilizados por la modernidad eurocentrista. Ello queda de manifiesto porque su crítica, en un estilo muy parecido a Marx, se acompaña de la producción de categorías nuevas que le permiten tanto dibujar esa visión alternativa de la modernidad como, sobre esa base, plantear los problemas que debería resolver un proyecto emancipatorio.

### **(b) Homogeneidad y ahistoricidad, dos supuestos del materialismo histórico.**

La primera crítica es el déficit del materialismo histórico en la comprensión del concepto de patrón de poder que, surgido de la constitución del sistema mundo en el siglo XVI, comprende un complejo de relaciones de poder que incluye relaciones de explotación, dominación y conflicto. Estas relaciones refieren a diferentes “ámbitos de la existencia social” que giran en torno al control del trabajo/producción, de la naturaleza, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad, y que están constituidos por ciertos “elementos” o “componentes” tales como el trabajo y el capital bajo un régimen de trabajo asalariado en el ámbito del trabajo y la producción, o por las categorías de mujer y hombre en una sociedad moderna en el ámbito del sexo y la reproducción, y así en los otros ámbitos. El déficit, entonces, redundaría en la incapacidad del materialismo histórico para dar cuenta de manera integrada del complejo de poder que se establece mundialmente, aunque pueda esta corriente, como reconoce Quijano, dar cierta inteligibilidad sincrónica a dicho patrón de poder al postular la primacía de las relaciones de producción – las relativas al control del trabajo. No obstante, advierte, que esta primacía puede chocar con el hecho que el capitalismo como

sistema mundial real, no es una estructura homogénea en que un “ámbito” o uno de sus “componentes” puede determinar al resto de los ámbitos o componentes; ni tampoco una estructura constituida funcionalmente al igual que una máquina u organismo en que cada pieza calza de una vez y para siempre con las demás. Por ello, el déficit es intrínseco al materialismo histórico en la medida en que esta corriente – según Quijano- asume implícitamente los supuestos de homogeneidad y ahistoricidad que son incompatibles con el patrón de poder mundial real. Suponerlos genera una visión distorsionada y parcial e inducen a “ver” sólo aquella parte europea de ese patrón de poder. Y Quijano tiene razón. Una prueba de este materialismo histórico que ve el mundo a partir de sí mismo, es decir, de forma eurocéntrica, es la visión que defendieron algunos importantes representantes intelectuales y políticos marxistas de la II Internacional. Eduard Bernstein, por ejemplo, refiriéndose a los levantamientos populares ocurridos en Turquía terminando el siglo XIX, escribe sin pudor<sup>45</sup>:

“Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura, no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización. Nosotros no reconocemos derecho alguno al robo ni al saqueo de cultivos. En una palabra, por crítica que sea nuestra posición respecto de la civilización alcanzada, no dejamos de reconocer sus logros relativos y los erigimos en aspectos que determinan el criterio de acuerdo con el cual tomamos partido. (En Kohan 2011: 304).

En estas frases el apartheid cultural está claro: civilización y barbarie y quienes son incluidos en la barbarie. En este caso los campesinos turcos son condenados a la invisibilización histórica: ora porque si se someten a las reglas de la civilización se niegan a sí mismos, ora porque si se rebelan no son parte de la civilización sino sus enemigos. Fuere como fuere, en el universo “homogéneo” de Bernstein estos pueblos representan rémoras de un pasado que desaparece y que no tiene relevancia en el orden natural de la sociedad moderna europea que, de cuando en vez, se entera de estas anomalías que ocurren en los confines de la civilización. Este distanciamiento subjetivo – cultural- advierte, sin embargo, formas dramáticas. Bernstein insiste:

“Vamos a enjuiciar y combatir ciertos métodos mediante los cuales se sojuzga a los salvajes, pero no cuestionamos ni nos oponemos a que éstos sean sometidos y que se haga valer ante ellos el derecho de la civilización [...]” (En Kohan (2011: 304).

Es cierto, “técnicamente” no cupe solicitarle a la Internacional Socialista el ejercicio del “internacionalismo proletario” pues se trata de toscos campesinos y no proletarios, pero su distanciamiento cultural resulta tan radical que ni siquiera se le ocurre a nuestro marxista alemán pensar en solidarizar con las luchas de los sometidos: “si hace un tiempo podían

---

<sup>45</sup> De acuerdo con Kohan, a quien debemos esta importante llamada, el artículo de Eduard Bernstein apareció publicado originariamente en la revista teórica del Partido Socialdemócrata Alemán *Die Neue Zeit* XV, 1896-1897. Véase Kohan (2011). Eduard Bernstein (1850-1932), fue un importante dirigente del Partido Socialdemócrata Alemán, SPD, por sus siglas en alemán, y el fundador de la corriente “revisionista” cuyas ideas principales contra las ideas de Marx las expone, entre otros, en el libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* publicado en 1899.

hacerse propuestas de brindar apoyo a los salvajes y aborígenes en su lucha contra la expansión capitalista desde una óptica socialista, ello no es más que el resultado de un romanticismo cuya inconsistencia se demuestra simplemente observando las consecuencias que trae aparejado”<sup>46</sup> (En Kohan (2011: 304).

Ni Marx ni Engels en *El Manifiesto* de 1848 o Marx en los artículos de 1853 del *New York Daily Tribune* sobre la India, aunque hablarán de campesinos o “pueblos bárbaros” siendo tributarios del sesgo moderno, exhibieron tal indolencia. Menos el Marx dirigente de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT)<sup>47</sup> o Primera Internacional, que puso un fuerte acento en la importancia estratégica de la periferia europea relevando las luchas nacionales en Polonia e Irlanda, o que atacó las maniobras de Inglaterra a favor de las fuerzas esclavistas del sur estadounidense en plena guerra civil. Desde sus artículos e intervenciones como miembro del Consejo General de la AIT, Marx brega en los casos de Polonia e Irlanda por ligar las luchas de liberación nacional con las luchas de la clase obrera, y en el caso de la guerra civil estadounidense por conectar la lucha de la clase obrera con las luchas antiesclavistas y liberales por la independencia. En carta redactada por Marx en noviembre de 1864 y dirigida al reelegido presidente de EE.UU., Abraham Lincoln, el Consejo General de la AIT, afirma:

“Los trabajadores de Europa están profundamente convencidos de que, así como la guerra de la independencia norteamericana consagró una nueva época de despliegue de poder para la clase media, así la guerra norteamericana contra la esclavitud marcará una nueva época de despliegue de poder para la clase obrera. Y consideran como un augurio de la época en que entramos el que haya correspondido a Abraham Lincoln, el impávido férreo hijo de la clase obrera, el honor de conducir a su patria a través de una guerra sin precedente por la redención de una clase esclavizada y la transformación del mundo social” (Marx y Engels varios años/h: 12).

E incluso, pocos meses después del asesinato de Lincoln (abril de 1865), el consejo General de la AIT, dirigiéndose a Andrew Johnson, su sucesor, lanzaba una advertencia oponiéndose a los intentos por bloquear los derechos a ciudadanía de los esclavos negros:

“[Permita] que vuestros ciudadanos actuales sean declarados libres e iguales, sin reservas. Si ustedes no les dan derechos civiles, mientras que ustedes claman por los [deberes] del ciudadano, habrá una lucha por el futuro que podría manchar vuestro país con la sangre de vuestro pueblo. Los ojos de Europa y del mundo están fijos en vuestros esfuerzos de reconstrucción, y los enemigos están preparados para dar el golpe de gracia a las instituciones

---

<sup>46</sup> Este mismo tono e impronta es repetido por Bernstein al referirse – en un estilo muy similar al que había utilizado Marx 45 años antes- a la India o al colonialismo. Véase Kohan (2011: 305).

<sup>47</sup> La Asociación Internacional de Trabajadores, AIT, también conocida como Primera Internacional, se fundó en Londres en 1864 con la concurrencia de corrientes *tradeunionistas*, socialistas, anarquistas y republicanas, y agrupó - vía seccionales- a trabajadores de varios países de Europa. Marx y Engels, fueron parte de su Consejo General. En medio de grandes disputas teóricas y estratégicas entre socialistas y anarquistas, se disolvió en 1876. En 1889 se fundó la Segunda Internacional, de carácter socialdemócrata, de la cual Eduard Bernstein fue un miembro muy influyente.

republicanas en cuanto encuentren la mínima brecha. Os prevenimos pues, en tanto que hermanos en una misma causa común, para que retiréis cada cadena de las ramas de la libertad; así vuestra victoria será completa” (En Anderson 2013)<sup>48</sup>.

Es evidente entonces que, a diferencia de Bernstein, el mundo que pretende comprender Marx, la sociedad moderna, como la llama en la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política*, no admite ninguna homogeneidad ni trans-historicidad. Y esta heterogeneidad y singularidad históricas no son un hallazgo en tanto actividad pura del pensar, sino, como se ha visto, un resultado de la intervención y acción política directa, y, por tanto, recursos teóricos destinados a configurar un pensamiento estratégico. El intento por hacer converger la lucha de la clase obrera con las luchas nacionales, antiesclavista e independentistas, y posteriormente, la apertura de Marx a la potencialidades de la *obschina* rusa, es un reconocimiento en el campo estratégico del hecho que la sociedad moderna, como capitalismo mundial, se concibe como una abigarrada mezcla de estructuras de explotación, de dominación y de poder, en el mismo o similar sentido que el postulado por Quijano respecto del sistema mundo y su patrón de poder mundial. Pero esta perspectiva estratégica no es exclusiva de Marx sino más bien del marxismo militante que piensa la realidad con el fin inmediato de subvertirla. Es el lugar ético – y político- de enunciación de los insumisos que hacen política, por ejemplo, como Guevara, un contemporáneo de Quijano. Aquél, un siglo después de la proclama de la AIT, en abril de 1967, en lo que se ha considerado su testamento político, escribía a la *Tricontinental*<sup>49</sup>: “Cuando analizamos la soledad vietnamita nos asalta la angustia de este momento ilógico de la humanidad [...] La solidaridad del mundo progresista para con el pueblo de Viet Nam semeja a la amarga ironía que significaba para los gladiadores del circo romano el estímulo de la plebe. No se trata de desear éxito al agredido, sino de correr su misma suerte, acompañarlo a la muerte o a la victoria” (En vv.aa. (2006). Este es el Guevara subversivo que, al igual que Marx 100 años antes, consternado por el mundo, se esfuerza por responder ligando las luchas obreras con las luchas de liberación nacional, anticoloniales y antiimperialistas. Así, Quijano, como se puede suponer por su historia personal vinculada a las luchas revolucionarias del Perú, estaba enterado de un Marx y unas corrientes del materialismo histórico que, lejos de todo eurocentrismo, coincidirían plenamente con sus reflexiones, al menos hasta esta parte.

### **(c) La configuración histórica del sistema mundo y el patrón de poder.**

---

<sup>48</sup> Kevin Anderson, autor del artículo en que aparece la cita de la AIT, informa: “Aunque Marx no haya escrito este comunicado, es poco probable que no estuviera de acuerdo con esta afirmación de la Internacional, organización en la que su influencia política fue decisiva” (Anderson 2013).

<sup>49</sup> La *Conferencia de Solidaridad con los Pueblos de África, Asia y América Latina*, más conocida por el nombre de *Tricontinental*, inaugurada el 3 de enero de 1966 en La Habana, Cuba, fue el intento más significativo por agrupar a los movimientos y organizaciones del tercer mundo que luchaban contra el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo. Asistieron más de 500 delegados de 80 países y/naciones, contando, entre otros, con la asistencia de Salvador Allende (Chile), Amílcar Cabral (Guinea) y Nguyen Van Tien (Vietnam del Sur). La segunda conferencia fijada para realizar en El Cairo en 1968 nunca llegó a realizarse.

La segunda crítica de Quijano es una extensión de la primera. Sobre la base de constatar que la configuración histórica del sistema mundo moderno/colonial combina “elementos históricamente heterogéneos [...] que provienen de historias específicas y de espacios-tiempo distintos” (Quijano 2014: 291), refuerza su impugnación al equívoco euro centrista de la homogeneidad y ahistoricidad, pero, además, agrega otros dos problemas. Primero que la primacía de las relaciones de producción tiene que ser pensada ahora en referencia a una sociedad heterogénea, y segundo que, por ello mismo, tal primacía no puede ser concebida como una cadena de determinación unidireccional.

Respecto del primer punto, es útil tener a la vista el primer plan *El Capital* que Marx elaboró en 1857. Este plan -que fue sometido a “nueve años de experimentación [y] de restricción progresiva”- constaba de seis libros, a saber: 1. Sobre el capital, 2. Sobre la propiedad de la tierra, 3. Sobre el trabajo asalariado, 4. Sobre el Estado, 5. Sobre el comercio exterior, y 6. Sobre el mercado mundial y sus crisis (Rosdolski 1983: 36). Si bien este plan fue modificado en 1865-66, reduciéndose a cuatro libros, todos dedicados al capital<sup>50</sup>, lo importante es que su estructura se corresponde con el “método de exposición crítica” de Marx, o parafraseándolo: con la crítica de ese sistema [la sociedad moderna] a través de su propia exposición. Rosdolski explícitamente resalta que el plan de *El Capital* se guía por el “método de elevarse de lo abstracto hacia lo concreto” y, por tanto, la secuencia de los libros 1 al 6, sigue la ruta que va desde las determinaciones abstractas hasta las categorías concretas que aparecen en sucesivos momentos de síntesis. Esto se evidencia porque la exposición se inicia con las categorías mercancía, valor de cambio, dinero, etc., para arribar a las categorías más concretas asociadas al capital, la propiedad territorial y el trabajo asalariado (libros 2 a 3) y producir así, en el libro 4, un primer momento de síntesis: “la sociedad burguesa en la forma del estado” (Rosdolski 1983: 54). Y de aquí, el plan de Marx avanza en un nivel de mayor concreción “pues la economía nacional debe entenderse en sus relaciones hacia afuera, hacia otras naciones capitalistas (y no capitalistas), y finalmente también como elemento de un todo mayor, que comprende todos los países” el mercado mundial como realidad emergente (Rosdolski 1983: 55). Llegado a este punto, no está demás resaltar lo siguiente: con los **cinco** primeros libros del esquema de Marx, en principio, es posible cubrir los **cinco** ámbitos de existencia social que preocupan a Quijano: trabajo, naturaleza, reproducción, subjetividad y autoridad, o mirado desde el punto de vista de la malla de relaciones del patrón de poder, en ellos quedarían cubiertas todas las relaciones sociales que giran el torno al control de esos ámbitos. Incluso más, el sexto libro, el relativo al comercio mundial y las crisis, avanza en una concreción histórica mayor que implica reconocer una totalidad emergente: la economía mundial, es decir, el planeta constituido como sociedad moderna universal bajo la hegemonía del capital. Y para ahorrar equívocos, sociedad universal no como una estructura homogénea

---

<sup>50</sup> En rigor los tres primeros libros (tomos) están dedicados al capital – producción, circulación y el capital en su conjunto- y el cuarto dedicado a la historia crítica de la teoría. De este segundo plan, Marx publicó solo el primer libro (tomo I); los dos siguientes (tomo II y III) fueron compilados y editados por Engels en 1885 y 1892 respectivamente, y el cuarto (tomo IV), en una edición recortada y muy criticada, fue publicado por Kaustky entre 1905 y 1910.



y trans histórica, sino del mismo modo como Quijano concibe el sistema mundo moderno/colonial: una categoría estructuralmente heterogénea e históricamente determinada.

Algo similar puede mostrarse evocando los debates de los años sesenta en torno al carácter feudal de América Latina y el Caribe. En ese instante la disputa por dilucidar el lugar y sentido histórico de la región en la modernidad y resolver la oposición homogeneidad/heterogeneidad estructural, se concretó en una extensa y amplia discusión sobre los modos de producción precolombinos, coloniales y postcoloniales, e incluso también, sobre el estatuto de la categoría “modo de producción”. Quijano fue un actor destacado en esta. Uno de los consensos -aunque no unánime- fue la distinción entre “modo de producción”, entendido como concepto puramente teórico, y *Gesellschaftsformation*, traducida como “formación social” o “formación económico-social”, que refería a una sociedad concreta, históricamente determinada<sup>51</sup>. Obviando el supuesto carácter no concreto de las categorías - asunto ya criticado antes- aquí interesa resaltar que la *Gesellschaftsformation*, en tanto categoría concreta que aparece en el pensar como síntesis, sirvió a los esfuerzos por captar las múltiples determinaciones de una realidad histórica dada, en nuestro caso, de las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Una buena parte de los investigadores marxistas que participaron de los debates, incluido Quijano, adoptaron posiciones heterodoxas en relación con el canon estalinista. Matizaron o derechamente se opusieron a la caracterización de América Latina como feudal y ofrecieron diversas alternativas relevando su singularidad histórica y su heterogeneidad. Por ejemplo, Ciro F. S. Cardoso, partiendo de la contemporaneidad histórica de la “Europa moderna, América indígena y África negra ‘tradicional’” con sus características propias: “el hecho colonial, la conquista y la trata negrera” (En Sempat 1982: 143-145), levantó la hipótesis de la subsistencia de tres principales “modos de producción coloniales” en América Latina: uno, basado en la explotación de la fuerza de trabajo indígena mediada por categorías monetario-mercantiles (México, país maya y altiplano andino); otro, un modo esclavista colonial en zonas con poca densidad poblacional indígena (Brasil, las Guyanas y las Antillas); y finalmente, un tercero, una economía de pequeños propietarios libres (América del Norte) (En Sempat 1982: 153-154). Con el mismo espíritu heterodoxo, Caravaglia, incluso planteó la hipótesis de *Gesellschaftsformation* coloniales sin “un modo de producción hegemónico en sentido clásico de Marx, porque en última instancia *el dominio del sistema es exterior al espacio dominado*”, y, por tanto, incluso sería más preciso denominarlas “formaciones económico-sociales no consolidadas [...] en las cuales coexistirían diferentes modos de producción, uno de ellos principal y otros subsidiarios” (En Sempat 1982: 14). El mismo autor señala que tal déficit – una formación social sin modo de producción dominante- se acompaña de otra singularidad: “la no coincidencia en el tiempo y en el espacio de los procesos de trabajo excedente y

---

<sup>51</sup> Sereni distingue dos voces alemanas usadas por Marx. *Ökonomische Gesellschaftsformation*, que literalmente significa “formación económica de la sociedad”, usualmente traducida como “formación económico-social”, empleada por primera vez 1859 en la *Contribución a la crítica de la economía política*, y *Gesellschaftsform*, usada en la *Ideología alemana* (1845), que se traduce como “forma de sociedad”. Para una discusión sobre las implicancias de estos términos y sus traducciones ver Luporini y Sereni (1982: 55-96).

necesario” de modo que la explotación no es mediada por instituciones que la normalizan – por ejemplo, el mercado- y se muestra tal cual. Este hecho entonces explica, entre otros, porqué “la violencia desnuda será el único medio de obligar al productor directo a realizar esa porción extra de trabajo”. Es el caso de la “historia colonial” que muestra cómo, bajo diversas relaciones productivas, “durante ese largo espacio que separa a Bartolomé de las Casas de Martín Fierro, únicamente la violencia pura y manifiesta permitió la soldadura de las relaciones de producción coloniales” (En Sempat 1982: 18-19 / nota 17)<sup>52</sup>. Estos estudios, más allá de sus contenidos específicos, permite afirmar que al menos dos décadas antes de que Quijano acuñara su categoría “colonialidad del poder”<sup>53</sup>, existía ya una corriente del materialismo histórico que emprendió estudios en y sobre América Latina en los cuales no se asomaba ni un átomo de filosofía de la historia, de ahistoricidad u homogeneidad estructural. Naturalmente a Quijano este debate no le fue ajeno, y, por tanto, podemos reafirmar que su crítica a este respecto va dirigida a otro flanco.

Sin embargo, esta no es toda la crítica. Quijano argumenta que aun cuando se asumiera el supuesto de heterogeneidad como lo permite la *Gesellschaftsformation*, el materialismo histórico y su postulado de la primacía de las relaciones de producción, adolece de otra limitación: la unidireccionalidad de las determinaciones que derivan de esa primacía. Para el autor peruano, si bien dicha primacía es requerida para hacer posible e inteligible la dinámica histórica – en caso contrario el desenvolvimiento del sistema mundo sería caótico- hay que rechazar el *determinismo* que pone a este ámbito del trabajo y sus productos como determinante de la dinámica de los otros ámbitos de la existencia social; por el contrario, de acuerdo a la evidencia de la dinámica del sistema mundo moderno/colonial, lo correcto es asumir relaciones “recíprocas, múltiples y heterogéneas” tanto entre aquellos ámbitos como entre sus componentes.

Una respuesta preliminar a esta observación de Quijano puede formularse, primero, insistiendo en que Marx era muy consciente de la complejidad de la dinámica histórica, especialmente cuando se trata del encuentro/colisión de estructuras heterogéneas, y segundo, que éste mantiene la preeminencia de las relaciones de producción – la estructura económica, como la denomina en el *Prólogo* de 1859- en la medida en que ésta opera como condición vertebradora del resultado de dicho encuentro/colisión estructural. En la *Einleitung* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx, refiriéndose a los procesos de conquista de un pueblo por otro, no define un sentido lineal ni único respecto del tipo de relaciones estructurales que podrían resultar de tal colisión:

---

<sup>52</sup> En el extremo: si el trabajo indígena o esclavo produce solo producto excedente no consumible directamente - por ejemplo, oro en lavaderos- y el producto necesario para su manutención se satisface por objetos que vienen de otro lugar, entonces pocas razones habrá para trabajar salvo el temor al castigo, el hambre o la muerte desplegadas por la violencia del encomendero o del negrero.

<sup>53</sup> Quijano, dando a entender que el concepto de “colonialidad del poder” ha sido madurado y expuesto por primera vez, hace referencia a su artículo “*Colonialidad y modernidad/razionalidad*” publicado en 1992 en Lima en la Revista Perú Indígena. Ver Lander (2000: 201/ nota 3). Esta fecha es la que se toma como punto de comparación, por cierto, aproximada.

“Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (p. ej., los ingleses en este siglo en Irlanda, en parte, en la India); o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (p. ej., los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis (en parte, en las conquistas germánicas)” (Marx 1986a: 297). Pero, advierte Marx, esta apertura de posibilidades no implica inteligibilidad *ex post* pues el resultado se vertebra sobre la base de la categoría prima, las relaciones de producción: “En todos los casos, el modo de producción – sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido, o el que resulta de la fusión de los dos – es determinante para la nueva distribución – léase distribución de los instrumentos y de los miembros de la sociedad, nota de RA- que se establece”. E incluso, no sólo hay vertebración de las viejas y nuevas partes, sino además dicha estructura de relaciones de distribución que aparece ahora “como un supuesto para el nuevo período de producción, ella misma es a su vez producto de la producción, no solamente de la producción histórica en general, sino de la producción histórica determinada” (Marx 1986a: 297). En este ejemplo de colisión entre pueblos por la conquista, se constata que, en la concepción de Marx sobre la dinámica histórica, la multidireccionalidad y reciprocidad de las determinaciones no sólo son supuestas sino además totalmente consistentes con la primacía de las relaciones de producción, aquellas que refieren al ámbito del trabajo y sus productos según la nomenclatura categorial de Quijano. Desde el punto de vista epistémico esta co-determinación o determinación recíproca bajo condiciones de primacía de la estructura económica, es reconocida por Engels. En carta dirigida a Mehering, fechada en julio de 1893, precisamente tratando el tema de las relaciones entre el mundo de las ideas y la historia, ironiza respecto de los “ideólogos” que creen que, porque “les negamos un desarrollo histórico independiente a las diversas esferas de la cultura”, estas esferas no pueden tener efecto sobre la historia. Esta es - afirma- una:

“concepción corriente, no dialéctica de causa y efecto como polos opuestos rígidos, desatendiendo totalmente a su interacción; esos señores olvidan con frecuencia y casi deliberadamente que una vez que un elemento histórico ha sido traído al mundo por otros elementos, en última instancia por hechos económicos, re actúa también a su vez y puede re actuar sobre su medio e incluso sobre sus propias causas” (En Marx y Engels varios años/a: 424).

Así, entonces, según lo expuesto, podría afirmarse que, en la versión del materialismo histórico desarrollada por Marx y Engels, quedaría salvada la objeción de que la primacía de las relaciones de producción requiere como condición la unidireccionalidad de las determinaciones.

#### **(d) Totalidad. El todo y las partes.**

Quijano remata su crítica al materialismo histórico indicando que el carácter heterogéneo del sistema mundo moderno/colonial y su patrón de poder, que reconoce la multiplicidad y multidireccionalidad de las determinaciones y cuya inteligibilidad histórica es posible por la

primacía del ámbito del trabajo, requiere de una nueva concepción de totalidad. ¿Porqué? Porqué las relaciones que se establecen entre sus partes –los ámbitos y sus componentes- dado el carácter heterogéneo de la estructura que las contiene, incluyen no sólo relaciones coherentes sino también “relaciones discontinuas, inconsistentes y conflictivas”. Las partes son partes respecto del todo, pero también son totalidades en su relación con las otras partes consideradas individualmente; por ello, si bien pueden tener una dinámica consistente con la dinámica del todo, admiten movimientos contrarios e independientes en cuanto partes. Esta suerte de autonomía relativa de las partes se contrapone a la concepción de totalidad en la que el todo se erige como un superior que prima sobre las partes a las que imprime su lógica quedando aquellas como puros elementos pasivos. De esto, se deduce que la nueva concepción de totalidad debiera renunciar al lugar absoluto otorgado al todo y reponer el rol activo de las partes, entre otras cosas, porque esta independencia es además necesaria para dar cuenta del movimiento y cambio históricos.

¿Como abordar la crítica y el consecuente replanteamiento de Quijano? Un punto de partida sería relevar la categoría que en Marx aparece como la “totalidad concreta”. No obstante, dado que en su método las categorías son inmanentes al objeto, no hay de ésta una definición “pura”, es decir, desprovista de contenido histórico; lo que sería, por lo demás, un oxímoron por cuanto precisamente lo concreto es concreto en tanto está pleno de determinaciones. Así ocurre en Lukács cuando trata del conocimiento en los primeros apartados de *Historia y conciencia de clase*: “el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad” sino se examinan en el contexto que “articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad” (Lukács 1969: 10). Es decir, la totalidad -como concreto real- es el marco que da sentido a los hechos individuales en tanto condición de existencia, idea compartida por Quijano. Sin embargo, en el orden del pensar, la totalidad aparecerá como “totalidad concreta” en tanto “reproducción intelectual de la realidad”; es decir, como categoría que emerge solo después de avanzar desde las “determinaciones [...] inmediatas, puras, simples” a las determinaciones referidas a las conexiones internas entre los hechos, paso necesario por cuanto “la totalidad concreta no está en modo alguno inmediatamente dada al pensamiento” (Lukács 1969: 10).

Kosic, inspirado en Lukács, en *Dialéctica de lo Concreto*, aclara el asunto comparando tres concepciones diferentes de totalidad:

- “1. La concepción *atomístico-racionalista* de Descartes a Wittgenstein que concibe el todo como la totalidad de los elementos y hechos más simples;
2. La concepción *organicista y organicista-dinámica* que formaliza el todo y afirma el predominio y la prioridad del todo sobre las partes (Schelling, Spann);
3. La concepción *dialéctica* (Heráclito, Hegel, Marx) que concibe la realidad como un todo estructurado que se desarrolla y crea” (Kosic 1979: 63-64).

Es evidente que para Lukács el concepto de totalidad concreta se corresponde con la tercera opción que también es la que postula de Kosic. Lo mismo para Quijano que deshecha desde la

partida, por una parte, el “viejo empirismo”, y por otra, explícitamente la primacía del todo sobre las partes, razón por la cual reclama por un nuevo concepto de totalidad. Así, aprovechando la distinción de Kosik, es pertinente entonces tratar la crítica de Quijano preguntando qué agrega a la categoría “totalidad concreta” una concepción “dialéctica”.

En Lukács, en primer lugar, la categoría totalidad nunca “supera [...] sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad”, o lo que es lo mismo, usando el léxico de Quijano, el todo no se impone negando la heterogeneidad, la diferencia, entre sus partes. En segundo lugar, “la interacción” entre las partes “rebasla la influenciación recíproca [...] y la rebasa precisamente en su referencia al todo”, es decir, la parte, según Lukács, adquiere objetividad en relación con las restantes solo porque la adquiere respecto del todo, y es en calidad de esa objetividad, que se relaciona con las demás (Lukács 1969: 14-15). Lukács cita una nota del tomo I de *El capital* para ejemplificar esta última afirmación, a saber:

"Un negro es un negro. Sólo dentro de determinadas relaciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Solamente dentro de determinadas relaciones se convertirá en capital. Sustraída a estas relaciones, la máquina no tiene nada de capital, lo mismo que el oro no es de por sí dinero o el azúcar el precio del azúcar... El capital es una relación social de producción. Es una relación de producción histórica" (Marx 2015: 682/nota 4).

En efecto, como se lee en la cita: un negro será un esclavo para un blanco sólo si ambos son parte de un sistema esclavista, como análogamente, la máquina será capital para su dueño y el tejedor solo dentro de un sistema capitalista. Por tanto, el concepto de totalidad de Lukács mantiene la propiedad de heterogeneidad de las partes, y a la vez, estas partes, adquieren un significado, un lugar en las relaciones con las otras, a partir de su relación con el todo. No portan ese significado en sí, y tampoco lo adquieren por arbitrio individual de alguna parte. La totalidad, entonces, es *dialéctica*, porque si bien la relación entre las partes está mediada por el todo – condición que, por lo demás, le otorga sentido al todo - el todo no es superior a dichas partes heterogéneas, sino que depende también de ellas. No es una suma de partes ni es un todo orgánico en la que cada pieza calza funcionalmente con todas las demás; hay oposiciones y por tanto movimiento.

Kosik, por su parte, afirma que en el orden del pensar “la totalidad no significa *todos los hechos*” sino más bien significa “realidad como un todo estructurado y dialéctico en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho*” (Kosik 1979: 55). La “totalidad concreta no es un método para captar y describir todos los aspectos, caracteres, propiedades, relaciones y procesos de la realidad”. No, ésta es una “teoría de la realidad y de su conocimiento” que, “a diferencia del conocimiento sistemático [...] del empirismo y del racionalismo”, que operan acumulativamente adicionando nuevos hechos a los hechos y nuevos conceptos a los conceptos, procede por medio de un “proceso de *concretización*” (Kosik 1979: 56 y 62). Si la realidad “posee su propia estructura (no es algo caótico), se desarrolla (no es algo inmutable), se va creando (no es un todo perfectamente acabado y

variable sólo en sus partes singulares o en su disposición)", entonces la *concretización* implica captar los nexos internos de esa estructura y la lógica de su movimiento por medio de "un proceso en espiral - no lineal ni circular, nota de RA- de *compenetración y esclarecimiento mutuos* de los conceptos" (Kosik 1979: 56 y 63). Esta exposición metodológica implica una concepción crucial para evaluar la justeza de la crítica de Quijano: "la concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas" (Kosik 1979: 63). Más aún: si el todo es hipostasiado y se le otorga "una posición privilegiada en relación con las partes (hechos)", como ocurre con el holismo o el organicismo, se llega a "no a la *totalidad concreta*, sino a la *falsa totalidad*". Y esto por la simple razón que si el todo se escinde de las partes entonces existiría como entidad vacía, como pura forma, condición que nos lleva directo a la siguiente paradoja: "Si el proceso *total* representa con respecto a los *hechos* una realidad *auténtica y superior*, la realidad puede, en este caso, existir independientemente de los hechos, y, sobre todo, de aquellos que la contradicen" (Kosik 1979: 68-69). Y esto no es consistente con ningún materialismo.

Por otro lado, vale la pena advertir que esta "falsa totalidad" no ocurre cuando, bajo ciertas circunstancias de una totalidad en ebullición, se invierten la dirección de las determinaciones entre las partes. Considérese la siguiente constatación histórica de Marx en la *Einleitung* de 1857: "Entre los pueblos que practican la agricultura sedentaria [...] la industria depende completamente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o bien como en el Medioevo, reproduce la organización rural en la ciudad. [En cambio] en la sociedad burguesa ocurre lo contrario. La agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital" (Marx 1986a: 308). Claramente en este caso se trata de la adquisición de objetividad de las partes en relación con el todo según explica Lukács; y por tanto no hay "mala totalidad" y si "totalidad concreta", porque la inversión de la posición dominante de la agricultura respecto de la industria simplemente expresa el cambio de referencia, en este caso un cambio del modo de producción que transita de una economía campesina a una moderna industrial. Aquí, la agricultura y la industria, al igual que el esclavo negro y la máquina de hilar, en tanto partes, se co-determinan y lo más significativo es que pueden cambiar sus posiciones relativas en la medida en que el todo se desarrolla y se recrea estructuralmente. El esclavo podría dejar de ser esclavo si se transitara a una formación social capitalista, y la máquina podría convertirse en mero instrumento si se transitara a una formación socialista. Entonces, la categoría totalidad entendida como Lukács y Kosik, es decir, como "totalidad concreta", pareciera resolver la objeción de Quijano que reclamaba una nueva concepción de totalidad. En efecto, según se ha mostrado, la categoría de "totalidad concreta" no se concibe como una "mala totalidad" que deriva de la hipostasia del todo, es decir, una concepción que pone a éste como una "realidad superior" que subordina a las partes y las relega a un lugar totalmente pasivo en cuanto fracciones constitutivas de su ser.

### 3. La contra crítica a Dussel

#### (a) Ética, alteridad y trans-modernidad.

El proyecto filosófico – y también político - de Dussel se sintetiza en su empeño por la construcción de una filosofía de la liberación. Esta filosofía parte con una crítica a la modernidad y su autoconciencia filosófica, ubicándose geopolíticamente en el “sur global” y éticamente desde las víctimas de esa modernización que habitan todo el planeta. Las categorías clave de esta parte de su proyecto recogen -o cuando no, colindan con- aquellas categorías provenientes de la teología de la liberación, de los estudios post y decoloniales, de los teóricos del sistema-mundo y del marxismo, entre otras corrientes. Tales categorías le permiten a Dussel caracterizar la modernidad, especialmente la que identifica como el “segundo momento”, relevando como **sujetos** a sus víctimas, como **objeto** al planeta y como **método** la dialéctica. En términos más precisos, el sujeto en tanto sujeto relacionado es la alteridad, lo que viene desde fuera pero que impugna a lo que hay dentro, y por ello mismo, es capaz de romper epistémica y éticamente con lo naturalizado; el objeto es el espacio histórica y socialmente configurado, el sistema mundo que se nos aparece como la localización espacio-temporal que emerge como la sociedad moderna, el capitalismo; y finalmente, una forma no ontologizante – campo de la “liberación de la filosofía”- necesaria para aprehender libre y críticamente esa simbiosis entre sujeto y objeto, la realidad histórica y geopolíticamente situada, que requiere una afirmación inicial para hacer posible la negación de la negación, o dicho en otros términos, para hacer plausible la liberación. Todo esto culmina inaugurando otro momento: la trans-modernidad que, parafraseando a Marx, sería aquél en que termina la prehistoria humana y comienza la verdadera. Dussel, sobre todo a partir de sus nuevos estudios y consideraciones de mediados de los años setenta en adelante, oscilará entre una crítica cada vez más matizada a Marx hasta una imbricación de su propia problemática con la de aquél: la crítica de la modernidad y la liberación del oprimido con la crítica a la sociedad moderna – el capitalismo- y la emancipación de la clase trabajadora.

#### (b) Sobre el sujeto: de la víctima al trabajo vivo.

Uno de los puntos de partida de Dussel es la categoría de “exterioridad” la que considera “la categoría más importante en cuanto tal de la Filosofía de la Liberación”, y lo es porque refiere a los oprimidos que, al asomar sus rostros a la historia, una historia nueva y distinta de la pensada por los intelectuales del centro, inauguran una nueva filosofía (Dussel 2018: 76). En efecto, cuando desde la periferia alguien pronuncia “¡Tengo hambre!”, el hambre del pobre, del oprimido, la exterioridad “cobra realidad práctica”, y en cuanto se trata de la voz y rostro de una persona que, a diferencia de los entes, “no tiene lugar en el sistema”, en el mundo de los entes, aparece como “exterioridad auto sustantiva, autónoma, otra: exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser” (Dussel 2018: 79). Obviando las “deformaciones europeas” que insisten en la “individualización de la experiencia personal-comunitaria”, se comprende que “cada rostro, único, es rostro de un sexo, de un género, de una generación, de una clase social, de una raza, de una nación, de un grupo cultural, de una

edad de la historia” (Dussel 2018: 83). Se trata de una exterioridad metafísica, trascendental, que pone a la víctima -a la alteridad- más allá del mundo óptico y no señala más determinaciones que la pura relación de opresión entre oprimido y opresor, cualquiera sea la forma que tomen tales relaciones de opresión, es decir, independiente de su carácter.

Es claro entonces el “lugar” desde dónde Dussel hace la crítica a la modernidad capitalista e inicia su proyecto filosófico de la liberación, pero no lo es respecto a cómo todo esto conecta con la crítica a Marx. Ya se ha indicado antes que en la segunda mitad de los años setenta – 1976-1977, Dussel inició una lectura sistemática de Marx que incluyó un pormenorizado estudio de los *Grundrisse*<sup>54</sup>. Será sobre esta base que avanzará desde el “oprimido”, la víctima en general, hacia el ámbito de las relaciones contradictorias entre capital y trabajo. En este campo contradictorio, Dussel reconocerá tres modos de exterioridad. La primera, la “exterioridad por anterioridad histórica” que es previa a la “constitución de la totalidad” del capital que, si bien permitía una “vida comunitaria más humana que la del capitalismo [era] menos desarrollada [...] dónde la individualidad inmadura no permitía la libertad del ‘cara a cara’”. La segunda, la “exterioridad abstracta esencial”, exterioridad metafísica propiamente dicha que se “establece entre el capital ya originado y el trabajo vivo [...] el trabajador mismo que en su carnalidad disponible es el ‘otro’ absoluto que enfrenta al capital” (Dussel 1985: 338-339). La tercera, la exterioridad *post festum*: pauper”, refiere al trabajador “puesto al margen de las condiciones por las cuáles el trabajador puede vivir”, es el desempleado, el *pauper* (pobre) que constituye el ejército industrial de reserva” (Dussel 1985: 341). Desde el punto de vista de la relación capital-trabajo pone el acento en los dos últimos modos de exterioridad, en particular en el segundo – la exterioridad metafísica- pues siendo ésta la base de su ética, le permitirá ampliar el alcance de su filosofía de la liberación conectando la liberación de las víctimas con la emancipación del trabajo vivo. Para captar en toda su dimensión el significado de esta exterioridad, Dussel releva que, en términos estrictamente lógicos, hay un momento que media entre los modos de exterioridad histórica y de exterioridad metafísica, un momento dramático de enfrentamiento *face to face* entre capital y trabajo. En este instante, inmediatamente anterior al cierre del intercambio entre fuerza de trabajo por salario, dice Dussel, acontece un “momento supremo de intensidad ética por excelencia: un hombre enfrenta a otro todavía como hombre, como otro, como distinto (no solo diferente)” (Dussel 1985: 342). Aquí, el trabajo no se ha objetivado, el trabajador es “pura subjetividad corporal no violada, digna exterioridad, alteridad”, y que adquiere un carácter trascendental<sup>55</sup> pues en relación “al ser del capital, el trabajador que lo enfrenta cara-a-cara, es el no-ser” (Dussel 1985: 342).

<sup>54</sup> Un estudio que Dussel describe como una “entrada directa y frontal en el nivel más esencial de la elaboración científico-dialéctica” de Marx que se realizará por medio de una lectura detallada “página por página, línea por línea”, en que el lector será “conducido por Marx mismo [...] a sus descubrimientos centrales [...] con sus propias palabras, conceptos [y] categorías” (Dussel 1985: 11 y 21). Esta lectura es también la manifestación por escrito del giro que el propio Dussel da respecto de Marx reconociendo haber formulado – junto con Cerutti- una crítica equivoca por “el desconocimiento que teníamos de Marx mismo”, o incluso, planteándose como tarea la necesidad de “continuar su discurso en un sentido estrictamente marxista” como efectivamente lo hará en los años siguientes. Véase respectivamente Dussel 1985:354/nota 27 y Dussel 1985: 18.



En esa escena de “suprema intensidad ética”, sin embargo, surgen dos problemáticas con la interpretación y los usos de Marx que hace Dussel. Si bien éstas refieren a los fundamentos de su proyecto de la Filosofía de la Liberación, asunto que no es el centro de esta investigación, si deben considerarse en lo que atañe a la crítica decolonial y la modernidad euro centrada. La primera problemática dice relación con la caracterización que hace Dussel del trabajo vivo como un afuera metafísico, trascendental, respecto del capital, y la segunda, con el lugar que ocuparían las relaciones de explotación en el entramado de las relaciones de opresión que recurrentemente evoca Dussel cuando refiere al sistema mundo moderno.

La primera, el trabajo vivo como un metafísico, es la más original y de interés pues como el mismo Dussel ha escrito: “la ‘exterioridad’ o ‘trascendentalidad’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista – y también la doctrina del plusvalor” (Dussel 1985: 16). En términos lógicos e históricos es posible imaginar algo parecido a ese modo de “exterioridad por anterioridad histórica” que plantea Dussel, pero, al menos respecto del capitalismo europeo occidental que estudia Marx, aquella no parece una exterioridad aldeana, bucólica, que está ahí, ajena al devenir del capital. Muy por el contrario. Primero, es una exterioridad viva que *ya* vive la opresión de clase como como siervo, campesino u artesano, y segundo, que, en la transición a las formas capitalistas, será convertida violentamente en una exterioridad vulnerable por medio del despojo, la monopolización de todos sus medios de vida y de producción y será conminada a enriarse en las reglas de la nueva sociedad. Marx, en el capítulo sobre la acumulación originaria de *El capital* se refiere a este proceso como la imposición de la doble libertad: “Trabajadores libres en un doble sentido: en el de que no figuren ellos mismos, directamente, entre los medios de producción, como ocurría con los esclavos, los siervos, etc., y en el de que los medios de producción no les pertenezcan a ellos, como pertenece, por ejemplo, al campesino que trabaja para sí, sino que se hallen libres de todos estos medios, sin depender de nada y de nadie” (Marx 2015: 638). Es decir, por una parte, libertad por disolución de los vínculos de dependencia basados en la sujeción personal y la coerción física directa, y por otra, la libertad por disolución de aquel vínculo natural que durante siglos permitió la reproducción auto suficiente de la vida humana: la relación con la tierra. ¿Pero cómo advino esa doble libertad, esa disolución de vínculos? Pues por el expediente del despojo, de la “expropiación del productor directo [llevada] a cabo con el más implacable vandalismo y bajo el impulso de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más abominables” (Marx 2015: 679). Se trata de un violento proceso de “liberación” que condujo al surgimiento “del proletariado libre como el aire”, una masa de campesinos, de gentes que, “separadas de la noche a la mañana de su modo habitual de vida [...] no podían acomodarse con la misma premura a la disciplina de la nueva situación”, obligando a un gran número de aquellas, a convertirse en “mendigos,

---

<sup>55</sup> Dussel habla de la “exterioridad o trascendentalidad del trabajo vivo” o directamente se refiere a la exterioridad metafísica como aquella que “se sitúa en el ámbito trascendental del capital (que hemos denominado metafísicamente: el más allá analéctico): la alteridad de la corporalidad concreta, de la persona misma del trabajador [...] que se encuentra ‘cara-a cara’ ante el capitalista mostrando su pellejo” (Dussel 1985: 16 -17).

bandoleros y vagabundos [...] en su gran mayoría empujados por la fuerza de las circunstancias” (Marx 2015: 655). Por ello, las leyes de pobres, como, por ejemplo, la de “Enrique VIII (año 1530) [en que] los menesterosos viejos e incapaces para el trabajo debían obtener una licencia de mendicidad [y] los vagabundos en condiciones de trabajar eran condenados a la pena de azotes y de cárcel [o] enganchados a la parte trasera de un carro, se les azotaba hasta hacerlos sangrar después de lo cual debían jurar volver a su pueblo [...] y ´ponerse a trabajar´” (Marx 2015: 655). Y así sucesivamente hasta imponer a esta “exterioridad vulnerable y vulnerada”, la disciplina que requería su interiorización en las reglas de régimen de trabajo asalariado útiles al capital. La exterioridad inmanente, esa exterioridad históricamente constituida, se parece poco a la exterioridad transcendental de Dussel. En rigor, se parece más a esa exterioridad descrita por Fanon que, coincidentemente con Dussel, también irrumpe con una expresión locutiva intensa: un niño exclama “¡Mira el negro!... ¡Mamá, un negro!” (Fanon: 2016: 114). Y también a Fanon -como a Dussel- le parece que el drama humano excede a la ontología: “Hay en la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara, que prohíbe toda explicación ontológica [y] cuando [ésta] de una vez por todas admite que deja de lado la existencia [del negro], no nos permite comprender el ser del negro” (Fanon: 2016: 111). Pero en Fanon este déficit no es consecuencia de que el negro sea una exterioridad metafísica, un transcendental. No; él está aquí, se trata de una exterioridad geopolíticamente localizada. Cuando “el negro [está] en su tierra, no [tiene] que poner a prueba su ser para otros [...] pero en una sociedad colonizada y civilizada” deja de ser parte del mundo y “toda ontología se vuelve irrealizable (Fanon: 2016: 114). Incluso aquí mismo, siendo tan real, en la sociedad se vuelve invisible pues “el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco [...] El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía” (Fanon: 2016: 111-112). Esta es la experiencia vívida del negro, una alteridad histórica y socialmente determinada; del mismo modo como para Marx: un negro es un negro y sólo bajo ciertas condiciones históricas - nunca metafísicas- se nos aparecerá como esclavo. En este sentido, la consideración por parte de Dussel de la categoría “trabajo vivo” como alteridad metafísica, por más dramática e intensa que sea en el cara-a-cara con el capital, tanto o más que el negro que solo *es* para el blanco, resulta un uso excesivo de Marx por cuanto para el proletario disponible para entregar su pellejo, como clase, no hay un guion escrito *ex ante*, fuera de la escena histórica: esa es su condición histórica. En este sentido, el pensamiento político-estratégico de Marx está lejos de la Filosofía de la Liberación, pues la revolución – incluidas las luchas anticoloniales- supone la construcción simultánea, o al menos contemporánea, del sujeto y del mundo nuevo liberado, porque las circunstancias hacen al sujeto colectivo tanto como este las modifica; él es inmanente a la historia y nunca un afuera metafísico.

La segunda problemática, que va de la mano con la anterior, es el lugar que ocuparían las relaciones de explotación en el entramado de las relaciones de opresión que subsisten en el capitalismo. Dussel releva de los *Grundrisse* la condición de pobreza absoluta de este trabajo

vivo que aparece como “no ser” en relación con el capital. Marx en estos borradores escribe “El trabajo puesto como ‘no capital’ [...] *concebido negativamente*, es no-materia prima, es no-instrumento de trabajo, es no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, trabajo vivo existente como *abstracción* de estos aspectos de realidad real, [es el] trabajo como pobreza absoluta: la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva” (Marx 1982: 235-236). En términos de Dussel, este trabajo vivo, desprovisto de toda objetividad y de una “existencia puramente subjetiva”, coincidiría en su circunstancia contingente con la circunstancia de cualquier otra subjetividad sometida a la pobreza: la de un sexo, de una raza, de una nación, etc. *Ex ante* del intercambio contractual con el capital, el trabajo vivo como pura subjetividad despojada, está afecta a la misma condición de exclusión de todas las demás subjetividades sometidas. En efecto, en este momento trascendental, en que los rostros de la alteridad están fuera del sistema, o más rigurosamente, en su frontera o en las proximidades del mundo óntico, que aún no ingresan como rostros dominados, explotados o discriminados, todos ellos aparecen como subjetividades vivas éticamente indistintas. No hay diferencia entre un pobre que clama por pan, un esclavo por su libertad o una mujer contra la violencia sexual, por el simple hecho que en ese momento trascendental no son ni pobre, ni esclavo, ni mujer: son pura y simplemente subjetividades vivientes éticamente idénticas. Si esto es así, entonces, en ese momento, las relaciones de dominación del trabajo vivo o de las otras subjetividades con el poder dominante, en su fundamento metafísico, serían también indiferenciadas: todas del mismo carácter, y su existencia como dominados, en su fundamento, también indistinta respecto de las otras existencias, tan precarias y subordinadas como cualquiera. Esto no cuadra ni con Quijano ni menos con Marx. Quijano construye la categoría de patrón de poder en un sistema mundo estructuralmente heterogéneo, y Marx, acuña y se sirve de la categoría de formación social para dar cuenta de los vínculos entre modos de producción y modos de existencia. Y en ambos las relaciones de poder son diferenciadas e incluso discuten la necesidad de la primacía de alguna con el fin de hacer inteligible el mundo y la dinámica histórica, de lo cual se deduce, dicho sea de paso, que los rostros que luchan por la emancipación son también diversos. El recurso metafísico de Dussel para hacer irrumpir a la alteridad **desde fuera del mundo** no calza bien ni con Marx ni con Quijano; para ellos este recurso es innecesario y contradictorio con su materialismo.

No obstante, este distanciamiento filosófico no impide que en el plano del pensamiento estratégico y la acción política emerja un diálogo y convergencia entre cristianismo y marxismo revolucionarios. Tal es el caso en América Latina de los numerosos curas, monjas y laicos que, primero, en su opción por los pobres deciden trasladarse a los campos, villas, favelas y poblaciones “callampas”, y luego, convencidos que la redención ha de realizarse en la vida terrenal, se lanzan a una lucha directa por la revolución<sup>56</sup>. Relata Dussel que, a

---

<sup>56</sup> Entre otros, en la memoria está el cura colombiano Camilo Torres, fundador del “Frente Unido del Pueblo”, organizado para luchar por reforma agraria, la nacionalización de la industria y promover la abstención electoral activa y revolucionaria, e integrante, desde mediados de 1965, del “Ejército de Liberación Nacional, ELN, de Colombia, a organización político-militar de inspiración castrista. Cayó en combate en un enfrentamiento con el

diferencia de Europa en que el acercamiento entre marxistas y cristianos discurre en base a “diálogos frecuentemente teóricos”, en América Latina “el ‘encuentro’ es un hecho práctico, histórico, político” que, además, no se realiza entre católicos y protestantes con militantes de los partidos comunistas, sino principalmente con “grupos marxistas revolucionarios que, frecuentemente procedentes por escisión del Partido, comienzan a tomar nuevos rumbos: la nueva izquierda revolucionaria *latinoamericana*” (Dussel 1982: 19 y 24). Y este encuentro, nos dice Dussel, inspirado en Guevara<sup>57</sup>, que clama por una “voluntad -no voluntarista-, un compromiso ético- no eticista” (Dussel 1990: 287), va a culminar en términos prácticos en la figura político-social del Pueblo en lucha, es decir, no sólo convergerán los que profesan una u otra cultura política, sino también los sujetos mismos, cuyo mayor ejemplo en la historia inmediata era Nicaragua. Siguiendo a Nuñez<sup>58</sup>, intelectual y militante sandinista, nuestro autor reconocerá que la mayor originalidad de su análisis es “la articulación del proletariado en el Pueblo”. Allí, en esa articulación, se “afirman ambos polos (proletariado y pueblo), pero se los analiza de tal manera que, dentro del ‘bloque social o popular’, desde el ‘pueblo’ entonces, el proletariado (el ‘sujeto histórico’) cumple una acción protagónica creciente” (Dussel 1990: 288). Entonces, el proletariado, sujeto objetivamente constituido a partir de las relaciones capital trabajo, aparece como parte del pueblo mismo, una fuerza subjetiva pero concreta que incluye en sí a todos los rostros, a todas las exterioridades, se consideren o no trascendentales. Es en el terreno del pensamiento estratégico y de la práctica política que la distinción entre metafísica y ontología, entre sujeto transcendental y sujeto histórico-contingente, se disipa o al menos queda suspendida hasta otras circunstancias. En Marx, el o los sujetos dominados y dominantes – como todas las clases-, son inmanentes al mundo mismo, al capitalismo como sistema, y no exteriores a aquél, hecho que, claro está, no impide congeniar esfuerzos e incluso compartir el estremecedor gesto ético desde donde Dussel filosofa. ¿Qué duda cabe que así sería con Marx, Fanón, Guevara y tantas y tantos, cuando Dussel transcribe un pasaje del texto “Me llamo Rigoberta Menchú<sup>59</sup> y así me nació la conciencia”:

“Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano, sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento a otro me la quita. Por eso como única alternativa, lo que me queda es la lucha” (Rigoberta Menchú, en Dussel 2011:412)

---

Ejército Colombiano el 15 de febrero de 1966; sus restos sigue desaparecidos.

<sup>57</sup> “Nuestra relectura ética de Marx debe mucho al Che Guevara, y desea situarse en su ‘tradición’, en cuanto interpretación ‘situada’ desde el ‘hambre’ de América Latina” (Dussel 1990: 288).

<sup>58</sup> Orlando Núñez Soto, participante activo en el proceso revolucionario de Nicaragua. El texto referido por Dussel es “*Transición y luchas de clases en Nicaragua 1979-1986*”. México, 1987: Siglo XXI Editores S.A.

<sup>59</sup> Rigoberta Menchú Tum, nació en Guatemala en 1959, activista defensora de los derechos de los pueblos indígenas. Recibió el nobel de la paz en 1992. Guatemala fue asolada por numerosas dictaduras militares y cívico-militares desde el golpe de estado contra Jacobo Árbenz en 1954, incluyendo una guerra contrainsurgente de 36 años (1960-1996) que, de acuerdo a cifras de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, dejó una estela de más de doscientos mil muertos y más de cuarenta cinco mil desaparecidos, el 93% de tales crímenes perpetrados por el ejército. Véase PNUD, Guatemala ([www.gt.undp.org](http://www.gt.undp.org)).

### (c) Trabajo vivo y subsunción. La plausibilidad del sujeto.

Cuando Marx habla de “trabajo vivo” habla de un ser viviente que vive como clase frente al capital, este último entendido no sólo como trabajo muerto u objetivado, sino también y principalmente, como polo activo de la relación social típica del proceso de trabajo. Y esto tiene importancia para evaluar los grados y tiempos de autonomía de los que dispone el trabajo vivo, el trabajador, frente al capital. En el *Capítulo VI inédito de El Capital*, Marx señala que este “proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de auto valorización del capital: de la creación de plusvalía” y que en él “[..] el capitalista se ubica [..] como dirigente, [como] conductor” (Marx 1985: 54). El comando que asume el capitalista para la auto valorización del capital tiene como reflejo especular la “explotación del trabajo ajeno”, y es lo que Marx denominará **subsunción del trabajo en el capital**, respecto de la cual distingue dos momentos. La *subsunción formal* que expresa esa relación de comando por medio del cual, en un estadio aún no desarrollado del maquinismo y la gran industria, el capital se auto valoriza apelando al expediente de la mera extensión de la jornada de trabajo – la plusvalía absoluta<sup>60</sup>. Pero, en la medida en que la escala de la producción aumenta y el capitalismo desarrolla las “fuerzas productivas del trabajo socializado (colectivizado)”, emerge un segundo momento: la *subsunción real*. Esta es característica de un “modo de producción específicamente capitalista” cuya “tendencia inmanente [es] la producción por la producción – la producción como fin en sí misma”, y la generación de una “plusvalía lo más grande y lo más abundante posible” por la vía de la plusvalía relativa<sup>61</sup> (Marx 1985: 75). En este momento, a diferencia de la subsunción formal, se subvierte el carácter que cada polo asume en la relación capital trabajo, y en particular respecto del trabajo muerto, objetivado: “En la manufactura y el artesanado, el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica sirve a la máquina. Allí, parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes” (Marx 1987b: 515). Esta inversión no es anodina pues provoca “una revolución total en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero” (Marx 1985: 72-73), cuyo alcance pone un problema tanto a la posibilidad de la interpelación ética del sujeto metafísico de Dussel, como a la del sujeto revolucionario inmanente de Marx, pues, a fin de cuentas, lo que se pone en cuestión son las condiciones mismas para una ruptura de liberación y emancipación.

---

<sup>60</sup> “La prolongación de la jornada laboral más allá del punto en que el obrero habría producido tan solo un equivalente por el valor de su fuerza de trabajo, y la apropiación de este plustrabajo el capital, esto es producción de la plusvalía absoluta” (Marx 1985: 56/nota 49).

<sup>61</sup> En el caso de la plusvalía relativa “la jornada laboral está dividida de antemano en dos partes: el trabajo necesario y el plustrabajo. Para prolongar [el tiempo de] plustrabajo, se reduce el trabajo necesario gracias a métodos [que permiten producir] en menos tiempo el equivalente del salario...La producción de plusvalía relativa revoluciona de arriba abajo los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales” (Marx 1985: 56/nota 49).

En efecto: una vez que el sujeto trascendental - específicamente el trabajo vivo- abandona su exterioridad metafísica para ingresar al proceso dominado por el capital, al mundo ontológicamente determinado, y es subsumido por el capital ¿cómo es que puede reproducir la interpelación ética y sostener su demanda de liberación? No sirve aquí responder que su condición trascendental la abandona solo temporalmente, mientras trabaja para el capital, y que luego, cuando “vuelve a casa”, la recupera. No pues. Esto no resulta tan sencillo pues si ocurre la subsunción real, como el mismo Dussel reconoce, entonces el trabajo vivo es ya capital variable<sup>62</sup>, es decir, “el trabajador” pasa a ser un “momento creador del capital [y] como capital, se enfrenta al otro componente del mismo capital”: la máquina (Dussel 1985: 353). Estamos hablando entonces de un trabajo vivo que -aun aceptando su origen ajeno al mundo óntico-, una vez subsumido por el capital, necesariamente dicha condición cesa en tanto éste es ya subjetiva y objetivamente un engendro del capital mismo; es ahora el capital el que se manifiesta a través suyo y él simplemente un *médium* de ese capital que comanda la existencia de los entes. Y si esto es así, entonces ¿Quién continuará la interpelación luego de esa primera vez? ¿El profeta, los filósofos trascendentales, todos inmunes al mundo real y por tanto de permanente e inmaculada existencia? La respuesta de Dussel es sorprendente. Leamos con atención el siguiente pasaje:

“Desde la alteridad de la utopía futura, desde la exterioridad del pobre producto de la disminución del trabajo necesario [...] y desde la exterioridad del trabajo vivo como alteridad absoluta del capital, 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” (Dussel 1985: 367).

Este pasaje aparece en el penúltimo capítulo de su estudio sobre los *Grundrisse*, dedicado a establecer la relación entre este borrador de Marx y el proyecto de Dussel<sup>63</sup>, y no es equivocado afirmar que es el esfuerzo de Dussel por “continuar su discurso [el de Marx] en sentido estrictamente marxista y sin embargo inventivamente” (Dussel 1985:18). Y esta inventiva, sea por necesidad teórica o por necesidad política, parece obligada a renunciar a la metafísica e ingresar al mundo de la ontología. En efecto, las ideas resumidas en la cita son parte de los apartados *c.1 La crítica a la ontología presupone la exterioridad practica*” y *c.2 Desde la exterioridad practica es posible la crítica teórica*, es decir, se pasa del mundo trascendental al mundo óntico, o lo que es lo mismo, se deja la metafísica para entrar a la ontología por el expediente de la praxis<sup>64</sup>. ¿Qué significa esto de “exterioridad práctica” en

<sup>62</sup> Desde el punto de vista del valor, el capital se compone de capital constante (valor de las máquinas, herramientas, materias primas e insumos) y capital variable (masa de salarios). El primero no agrega valor nuevo en el proceso de producción, solo traspasa el suyo al producto en proporción a su desgaste; el segundo, en cambio, agrega valor al producto por arriba del suyo propio en una magnitud administrable, por ello Marx lo denomina precisamente capital variable.

<sup>63</sup> El capítulo es el 17 y lleva por título “Los *Grundrisse* y la Filosofía de la Liberación” (Dussel 1985: 336).

<sup>64</sup> Dussel distingue el ámbito metafísico/trascendental cuya categoría es la “exterioridad” del “ontológico de la dialéctica negativa” cuya categoría es la totalidad y del “óntico de las ciencias fácticas” cuyos objetos son los entes y sus relaciones sobre las cuales se enuncian teorías. (Dussel 2018: 233-240). La práctica, por su parte,

tanto modo de existencia? ¿Es que Dussel ha decidió abandonar la metafísica? Esto es poco factible porque si así fuera perdería su punto de arranque ético desde el cual pretende “liberar a la filosofía”. ¿Entonces qué? Al parecer estamos en un callejón sin salida salvo que el tiempo físico se vuelva circular, al menos para el linaje de los teóricos y filósofos. En efecto, si se examina con atención la cita de más arriba, sorpresivamente ahora es posible “regresar al presente” desde un exterior *ad hoc*, pues, se puede abandonar el mundo óntico y luego hacer su crítica desde el campo utópico del futuro: Marx y Dussel, por ejemplo, podrían ubicarse en el futuro “nuevo horizonte ontológico (metafísico o trascendente con respecto al orden burgués)” y hacer del mundo un “objeto de una consideración crítica” (Dussel 1985: 367). Por otra parte, este salto al exterior trascendental y el regreso al presente provisto de una crítica, al parecer, no es una opción para el pueblo o la totalidad de los rostros; es privilegio de los debidamente instruidos en utopías o proyectos futuros: nuevamente Marx, el crítico-crítico, y Dussel, el filósofo de la liberación, amén del militante avezado. Si fuera correcta esta interpretación de la argumentación de Dussel, el callejón nos conduce a un lugar geopolíticamente sorpresivo: al centro, sea interior o exterior, pero en ambos casos, al lugar de enunciación de los intelectuales defensores de la episteme moderno/colonial. Si pues, y al menos por dos razones. Primero, porque sólo para la razón moderna es posible regresar al pasado por cuanto, cuando se hace ciencia o filosofía, ella lee a los “sin razón”, a los oprimidos, como si fueran su pasado remoto y su presente -el de la razón- fuera el destino de aquellos; y segundo, porque, solo algunos acceden a las facultades de la razón - hacer ciencia, filosofar- y si algún oprimido se encumbrara y accediera a ella, quedaría sujeto a sus propios términos, los de la razón. Con lo primero se repone el predominio de la razón moderna, esa facultad que se eleva por sobre las pasiones u otras facultades humanas, y con lo segundo, se repone la presencia preeminente de las vanguardias intelectuales y científicas que encarnan dicha razón moderna. Y todo esto con independencia de si el callejón termina en un centro con domicilio tercermundista pero travestido de europeo, en cuyo caso se trataría de la colonialidad en sentido estricto, o en caso contrario, si termina en un centro exterior, en cuyo caso se trata de un puro y simple colonialismo euro centrado, o si se permite un abuso de un término cercano, de “orientalismo” relocalizado hacia América Latina<sup>65</sup>. Por cierto, este resultado paradójico no es el esperado por Dussel; no es esta la ruta declarada para arribar a la “liberación de la filosofía”. Sin embargo, aunque sea un atrevimiento decirlo, alguna anomalía, algún vacío, alguna petición de principio o concesión al idealismo filosófico por parte de Dussel, permite esta deriva.

¿Y Marx? Igual que Dussel se esfuerza por superar el inefable sesgo moderno, pero con al menos dos ventajas. En primer lugar, su ruptura muy temprana y definitiva con su conciencia filosófica idealista, inicialmente en connivencia con los jóvenes hegelianos-feuerbachianos, y

---

cuando es pasiva refiere a la interpelación, cuando es activa refiere a la política. Así, se puede inferir, que sólo se puede vivir en la totalidad desde la praxis, es decir, desde la experiencia vívida sea pasiva o activamente (Dussel 2018: 241-244).

<sup>65</sup> En el sentido de Said: como la forma en que occidente piensa, explica e interpreta la realidad del mundo de oriente. “Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistémica que se establece entre Oriente – y la mayor parte de las veces- Occidente” (Said 2019: 21).

luego, con la acción política directa desde el Comité de Correspondencia Comunista a la AIT, y en segundo lugar, una reflexión teórica que, inspirada en una dialéctica de la totalidad, le permite enfrentar la realidad no solo como un enigma por dilucidar sino también como una rica cantera de categorías que, precisamente por su carácter inmanente, le salva en muchas ocasiones – no en todas- de verse forzado a dar saltos mortales entre metafísica y ontología.

**(d) Y finalmente: La liberación como cuestión estratégica. Breve nota.**

Finalmente, aunque sea en unos cuantos párrafos, se debe atender a la cuestión estratégica que resulta de la crítica a la razón y al orden moderno/colonial. Como se sabe, un buen número de pensadores decoloniales ni se preguntan por -ni menos se animan a asumir- las consecuencias prácticas de la crítica del mundo y su orden opresivo. No obstante, Dussel, como Marx, Luxemburgo, Fanon, Guevara, Menchú, etc., no elude tales consecuencias de su pensamiento y el proyecto de liberación intenta ofrecer algunas guías u orientaciones para la intervención política. Y a pesar de que no es objeto de esta investigación los contenidos y la plausibilidad de una estrategia para liberación, vale la pena mencionar sumariamente algunas de las ideas centrales que ofrece Dussel, pues qué duda cabe que este es un gran campo de diálogo entre éste y Marx, quizás como otro momento de ese diálogo entre cristianismo y marxismo que episódica y recurrentemente resurge en América Latina.

Dos décadas después que terminara su última obra sobre Marx<sup>66</sup>, en el texto “*Ética de la liberación*” de 2011, Dussel dedica todo un capítulo – el último, con el cual culmina su libro- a los asuntos estratégicos y delinea ideas en torno al carácter, el alcance y las condiciones de la intervención política desde la periferia y desde las víctimas. Este capítulo titulado “*El Principio-Liberación*”, se concentra principalmente en temas candentes como (i) la organización, incluidos los problemas de la vanguardia y la participación simétrica, (ii) el sujeto y la emergencia de nuevos colectivos, (iii) la reforma-transformación, (iv) la violencia y la praxis de liberación, y finalmente, (v) la discusión sobre la factibilidad de la liberación. El punto de arranque para una reflexión estratégica – y literalmente también el fin del texto- es la ética: “La ética se construye sobre juicios de hecho ... y el hecho masivo [...] es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los benefician” (Dussel 2011: 568). Es en relación con esta constatación, cada vez más aguda e incontrolable, que se construye, se piensa, la razón estratégica, pues los seres humanos están compelidos, sean o no parte de la “comunidad de las víctimas”, a intervenir en su realidad: “la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción” (Dussel 2011: 568). Aparece en el umbral humano, la obligación de enfrentar el orden bregando por su “transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima y como desarrollo de la vida humana en general” (Dussel 2011: 558). Este es el momento deontológico, el momento del deber ser, el que Dussel denomina “Principio-Liberación”, esa máxima ética que obliga a

---

<sup>66</sup> Se trata del último libro de la triada de estudios sobre los escritos de Marx: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores S.A., 1990.



“romper las cadenas (el momento negativo)” que oprimen a la víctima, pero también, a desarrollar posibilidades para la vida humana: “donde la víctima pueda vivir y ‘vivir bien’” (su momento positivo) (Dussel 2011: 558-560). Provisto ahora de un principio orientador que obliga a intervenir, la “razón estratégica-crítica” - ya no razón estratégica o estrategia, porque, tamizada por el Principio Liberación, se concibe ahora como razón liberadora- debe pronunciarse sobre los puntos ya mencionados: la organización, el sujeto, el programa de reforma-trasformación, la violencia y su factibilidad. Dejando de lado el tema del sujeto que ya ha sido tratado latamente en los apartados anteriores, de acuerdo con la propuesta de Dussel, apuntemos lo siguiente: Primero, que el problema de la organización no es un problema de eficiencia medio-fin, y la razón estratégica-crítica - “que no es la razón instrumental” - será exitosa como medio sólo si logra “el pleno desarrollo de la vida humana de todos [...] en especial de las víctimas” (Dussel 2011: 500); segundo, que el programa debe considerar la distinción entre reforma, revolución y transformación en que la reforma mantiene los parámetros éticos del sistema, la transformación los subvierte como parcialidades y la revolución aparece como la “transformación crítica de un sistema de eticidad completo [sea] una cultura, un sistema económico, un Estado, una nación, etc.” (Dussel 2011: 533); tercero, que en un marco en que la coacción, sea legal o ilegal, existe y puede caracterizarse como un acto/derecho legítimo o ilegítimo, la palabra violencia queda reservada para “la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista<sup>67</sup> [y/o] la coacción legal que se ha vuelto ilegítima”, por lo que excluye de dicha calificación las acciones fuerza “legales y legítimas” y la “praxis de liberación ilegal y legítima” (Dussel 2011: 542 y 549); y finalmente que la factibilidad implica una superación del puro testimonialismo pues refiere a “la posibilidad de efectivamente liberar a la víctimas” y por tanto es “el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta Ética”, el Principio-Liberación (Dussel 2011: 553).

Todos estos temas, por cierto, en manos de Dussel, tienen un largo desarrollo en este apartado final de su obra, y recorren debates clásicos en el marxismo desde los tiempos de Marx y la Liga de Comunista hasta los que acontecieron en los años de la II y la III internacional, sin olvidar por cierto aquellos que han acompañado hasta hoy las luchas en América Latina. Lo más sugerente de todo esto, amén de su contenido que podrá compartirse o rechazarse, es la perspectiva en que se presentan los debates y las categorías que recupera y reelabora Dussel: la perspectiva de una filosofía práctica, una filosofía liberada de sus ataduras para hacerse parte de las problemáticas de las luchas del presente. Pero no sólo como una atalaya alternativa, no colonial - trans moderna como gusta decir a Dussel- desde la cual observar e interpretar el mundo, sino como arma para tratar los problemas estratégicos a resolver y transformarlo, tal y como reclamará Marx en la tesis 11 contra Feuerbach. Dussel, pegado a

---

<sup>67</sup> Dussel por anarquismo entiende aquella corriente política que se opone por la vía de la acción directa a toda institución por considerarla “una mediación disciplinaria, represora o perversa”, juicio que se justificaría bajo el supuesto implícito de que “todos los sujetos de una comunidad [son] éticamente perfectos” (Dussel 2011: 271). Dussel se inspira aquí en Hinkelammert quien, en términos similares, ya había formulado esta idea en su texto *Crítica de la razón utópica*. Costa Rica: DEI, 1984.

Marx, ha repuesto a la filosofía en el foro de la reflexión práctica, y con ello, simultáneamente, devuelto al pensamiento estratégico su lugar preeminente en ella.

## Conclusiones.

Expuestos ya los principales ángulos desde los cuales Lander, Quijano y Dussel hacen su crítica a la modernidad hegemónica, y las conexiones que, a propósito de ella, establecen con Marx, podemos finalmente resumir las conclusiones de esta indagación. Como se indicó en la introducción y en ocasiones en el cuerpo del texto, el análisis detallado de las posiciones de tales autores busca desentrañar si las críticas explícita o implícitamente formuladas a Marx, que derivan del examen de la modernidad, permiten o no establecer un campo de debate entre éste y la crítica filosófica decolonial latinoamericana. Las conclusiones que se presentan aquí afirman positivamente esa posibilidad tanto en general como respecto de aspectos más específicos. Esto se explica, entre otras razones, por el hecho evidente que tanto los empeños de Marx como los de la crítica decolonial, a pesar de sus diferencias y distancias históricas, se centran en un objeto de investigación que sino idéntico si al menos similar, cuestión que garantiza que muchas de las dimensiones relevantes para ambas perspectivas sean partes componentes de la “sociedad moderna”, el “capitalismo”, el “sistema-mundo colonial moderno” u otras denominaciones sintéticas de la modernidad. Es de suponer, entonces, que algún resultado puede derivarse de un diálogo abierto entre ambos empeños. En nuestro caso específico, lo que sigue presenta sumariamente tres campos o niveles en los cuáles la crítica de Marx y las críticas de Lander, Quijano y Dussel, pueden encontrarse con más o menos fortuna para enfrentar los desafíos filosóficos, teóricos y políticos de un eventual tercer momento de la modernidad: el desplazamiento del centro desde el norte anglo al oriente.

### **1. Marco general para un diálogo. La problemática decolonial, nuevos aires para viejos debates.**

La constitución del grupo “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” que discurre en el curso del último tercio de los años noventa, se organizó en torno a la problemática que sintetizó muy bien en su categoría insignia: la “decolonialidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007:9). Esta categoría se opuso a la idea que afirmaba que “el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia”, implicaba vivir “ahora en un mundo descolonizado y poscolonial”. Por el contrario, la configuración del capitalismo moderno/colonial había instaurado una “división internacional del trabajo entre centros y periferias [y una] jerarquización étnico-racial de las poblaciones formada durante [...] siglos de expansión colonial europea” que evidenciaban que ese proceso no había culminado y que seguía su curso bajo otras formas (Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007: 13). Esta perspectiva del grupo colindaba en muchos aspectos con las reflexiones que venían desarrollando otras corrientes de pensamiento, principalmente latinoamericanas y caribeñas, como la teoría de la dependencia, el análisis de sistema-mundo o los estudios poscoloniales, que, implícita o explícitamente, se han nutrido críticamente de Marx y el

marxismo. Las diferencias entre estas corrientes y la idea decolonial – originalmente muy diversa y con trizaduras<sup>68</sup> – se establecen a partir de la crítica a los reduccionismos culturales y económicos que se manifiestan, en un caso, en los estudios culturales y poscoloniales, y en otro, en la teoría de la dependencia y análisis de sistema-mundo, respectivamente. Incluso estas corrientes son criticadas por reproducir las “oposiciones binarias discurso/economía y sujeto/estructura” propias de las “dos culturas que dividen a las ciencias (naturales y sociales) de las humanidades, división basada en el dualismo cartesiano mente/cuerpo” (Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007: 15). Por una parte, los estudios poscoloniales y culturales entienden el orden mundial como “un sistema de significaciones culturales”, asignando un rol determinante a los procesos de “agencia de cultural de los sujetos” y, por tanto, las “relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas” pues sólo “*adquieren sentido* para los actores sociales desde espacios semióticos específicos” (Castro-Gómez y Grosfoguel: 2007: 16). Por otra, el análisis del sistema-mundo y la teoría de la dependencia, relevan la división internacional del trabajo y los balances geopolíticos que permiten su reproducción y acumulación a escala mundial, pero fallan cuando tratan el rol de los aspectos culturales y simbólicos presentes en la propia constitución del orden mundial. En una perspectiva diferente el grupo modernidad/colonialidad advierte que, así como “la cultura esta siempre entrelazada (y no derivada de) a los procesos de la economía política”, también “los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas”. Por tanto, la reflexión decolonial hasta cierto punto intenta una síntesis de las diferentes dimensiones que privilegia cada enfoque; y la categoría colonialidad del poder y su respectivo patrón de poder, que refieren a una “red global de poder integrada por procesos económicos, políticos y culturales cuya suma mantiene todo el sistema”, cumple en parte esa función (Castro-Gómez: 2007: 16-17).

En este marco general problemático, es evidente, que el grupo modernidad/ decolonialidad, puede y debe establecer un diálogo con Marx y las corrientes del marxismo abierto, no estalinistas. Y esto es posible no sólo porque este diálogo -a veces en sordina, otras a coro abierto- ya ha acontecido, o porque muchos de sus principales animadores provienen del marxismo, sino principalmente porque el debate mismo no ha sido clausurado, y como veremos luego, puede ser muy productivo respecto de varios de los problemas que enfrenta la reflexión filosófica y teórica decolonial en la situación geopolítica en curso. Por lo demás, comparten el objeto de estudio o una buena parte de éste, en tanto el proyecto de Marx consagrado a descubrir “la ley que rige el movimiento de la sociedad moderna”, el capitalismo, empata con el proyecto grupo modernidad/colonialidad que brega precisamente por elucidar el carácter del capitalismo moderno/colonial. Y este traslape nada tiene de inédito, pues, los debates iniciados a fines de la década de los noventa del siglo XX y los de los años siguientes del nuevo siglo, una y otra vez, con diferentes intensidades y matices, vuelven a los viejos debates que con Marx o contra Marx, han acompañado la discusión sobre América Latina y el Caribe. Los aires nuevos, sin embargo, marcan la especificidad de este

---

<sup>68</sup> La diversidad de autores y temáticas sobre las cuales se va configurando el grupo está descrito en Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 9-19), y también para un balance y disidencia reciente ver Castro-Gómez (2019).

momento histórico. Entre otros, la emergencia de nuevos actores políticos y sociales como los pueblos indígenas y las mujeres, las alteridades más emblemáticas de la colonialidad, y el declive de la clase obrera, uno de los actores centrales de la crítica clásica a la modernidad. Y también, aunque sólo como prolegómeno de un cambio, las nuevas condiciones geopolíticas que eventualmente pueden implicar el cierre del mismo proceso de globalización. Estos nuevos aires, muestran, que las coordenadas para la filosofía, tanto para aquella “atrapada en el paradigma eurocéntrico” como para la que brega por “liberarse”, cambian e inauguran un nuevo momento en este largo devenir de la historia latinoamericana. Y nada indica, como se ha señalado en los capítulos anteriores, que las reflexiones de y a partir de Marx, estén intrínsecamente impedidas de pronunciarse productivamente al respecto. Hay, entonces, una primera constatación de esta investigación que, por muy general, forzada o trivial que parezca, se enuncia aquí con el fin de contribuir a disipar prejuicios y juicios apresurados muy instalados desde el gran derrumbe de los años noventa: existe un marco general para un diálogo posible y fructífero entre la crítica elaborada por un marxismo abierto y la crítica decolonial latinoamericana.

## **2. Posiciones específicas. Diferencias y aperturas respecto de Marx.**

Los autores revisados para esta investigación, todos participantes de número del grupo modernidad/colonialidad, si bien convergen en una problemática común, la colonialidad, difieren notoriamente en los ángulos desde dónde desarrollan su crítica a la modernidad eurocentrista y en cómo dicha crítica la conectan con Marx. Lander despliega su análisis en paralelo a una fuerte crítica a las concepciones generales de Marx y a la *Weltanschauung* marxista, que las hace parte directa y completamente de la episteme eurocentrista; mientras Quijano, que en sus artículos sobre colonialidad menciona poco a Marx, elabora sus categorías por contraste a las que reconoce como propias del materialismo histórico: homogeneidad estructural, linealidad y unidireccionalidad del devenir histórico, totalidad sistémica, etc. Dussel, por el contrario, va a la búsqueda de Marx – trabajando sus textos menos conocidos e inéditos para la época- buscando allí las categorías que complementan su postura ética desde la cual critica, pero también denuncia, a la modernidad centroeuropea. Los tres autores son latinoamericanos y contemporáneos, aunque Quijano y Dussel ostentan respecto de Lander, una diferencia etaria y de formación inicial<sup>69</sup>. Por ello, más que distanciamientos geo culturales, es plausible suponer que las razones más inmediatas de sus diferencias obedezcan a inquietudes intelectuales personales vigentes en los momentos próximos a cuando cada uno asume decididamente la crítica a la modernidad. Lander elabora su posición frente a la episteme eurocéntrica muy poco después de que en 1990 publicara una crítica radical al socialismo realmente existente que, por lo demás, se concentra en los temas

---

<sup>69</sup> Edgardo Lander (1942, Caracas, Venezuela), formación inicial en sociología en la Universidad de Harvard y trabajó en el Departamento de Estudios Latinoamericanos en la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela; Aníbal Quijano (1928, Yungay, Perú - 2018, Lima, Perú), formación inicial en sociología en la Universidad de San Marcos, Perú y desde 1986 fue profesor de la Universidad de Binghamton, Nueva York; Enrique Dussel (1934, Mendoza, Argentina), con formación inicial en filosofía e historia en la Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Complutense de Madrid.

epistemológicos (verdad y ciencia) e histórico-filosófico (desarrollo y técnica)<sup>70</sup>. Quijano, teórico de la dependencia y estudioso de Mariátegui<sup>71</sup>, ya desde mediados de los años ochenta, a propósito de la crisis política en el Perú y el fracaso de la izquierda peruana que daría paso a los diez años de la dictadura civil de Fujimori, venía replanteándose la urgencia de re caracterizar las formaciones sociales andinas superando el “materialismo histórico” y elaborando los antecedentes de lo que sería su teoría de la colonialidad del poder. Dussel, por su parte, a muy poco de su exilio en México en 1976, consciente del déficit que observa la teología en relación a la economía política, decide indagar la obra de Marx y en los años ochenta la estudia sistemáticamente descubriendo un claro no ontológico desde el cual conectar su metafísica de la alteridad con la economía política - el camino de Levinas a Marx; y luego también, descubrirá una afinidad en el plano del pensamiento estratégico, pues, para ambos, la filosofía reclama la acción por la liberación de las víctimas. Esta reseña sumaria de las posiciones de cada autor, muestra, sin duda, que el desarrollo de la crítica a la modernidad euro centrada, en ninguno de ellos, es independientemente de su relación crítica con Marx. Si hubiera que resumir en pocas palabras sus posiciones respecto de éste, podría afirmarse que, para Lander, es un atavismo incrustado en la episteme que debe olvidarse, por cierto, criticándolo una y otra vez; para Quijano, una referencia semi oculta que, casi partiendo de cero, es redundantemente redescubierta en sus nuevas categorías; y para Dussel, un cuasi metafísico y profeta de la filosofía de la liberación que trajo la luz de la economía política del capitalismo. Por cierto, esto es una estilización exagerada, pero fuere como fuere, sirve para señalar, primero, algo así como la “inevitabilidad de Marx”, y segundo, que con independencia de “los usos” de Marx, éste será el “invitado de piedra” del debate sobre la dinámica actual de la sociedad moderna y por defecto de la decolonialidad.

### 3. Tres campos problemáticos para un diálogo: el objeto, el sujeto y el “método”.

Es de suyo evidente que el primer campo en el cual es posible establecer un fructífero diálogo entre la perspectiva decolonial y Marx, es la **caracterización del sistema-mundo** concebido en sentido amplio: como sistema de dominación económica, política y cultural. Para el grupo colonialidad/modernidad, como ya se ha dicho, el colonialismo no ha terminado sino continúa operando bajo otras formas, y en particular, a partir del término de la guerra fría, la colonialidad anterior - “colonialismo de la modernidad”- habría mutado dando paso a la constitución de la “colonialidad global” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 13). Esta “nueva” colonialidad, sin embargo, como otro momento en el devenir histórico mundial, presenta una mayor complejidad en las dimensiones de dominación y de geolocalización de los centros.

<sup>70</sup> Considérese que su texto “*Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*”, registra una primera edición en 1990. La que se ha utilizado para esta investigación es la edición de 2008.

<sup>71</sup> Quijano fue un activo militante de la izquierda revolucionaria del Perú; fundador en los años setenta del Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, con estrechos vínculos obreros y populares como, por ejemplo, con la emblemática Villa El Salvador de Lima, una ocupación de terrenos urbanos con el desarrollo de experiencias de poder popular, democracia directa y autogestión. Véanse las referencias biográficas entregadas por Danilo Assis Clímaco en Quijano (2014: 31-42).

Grosfoguel, atendiendo a esa complejidad, propone hablar de “‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ y no sólo del ‘sistema-mundo capitalista’” al modo de Wallerstein. Este capitalismo global, por una parte, mantendría la vigencia de “las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII”, a la vez que “resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidades desplegadas por la modernidad” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 14). La actualización propuesta por la generación más joven del grupo modernidad/colonialidad<sup>72</sup>, si bien amplía las ideas matrices desarrolladas principalmente por Quijano y Dussel acentuando el rol de Estados Unidos y la dimensión psicosocial (“espiritual”) de la cultura, mantiene, sin embargo, la problemática decolonial sin cambios significativos. Volvamos entonces a los fundadores.

En el caso de Quijano su concepción alternativa de la modernidad se funda en su categoría colonialidad del poder; ésta se concreta históricamente en un patrón de poder mundial que, precisamente, por incluir una compleja red de relaciones de dominación sobre varias dimensiones de la existencia (trabajo, naturaleza, sexo, cultura y autoridad), se configura genéticamente como una totalidad histórico-social estructuralmente heterogénea. En un sentido similar, Dussel, atiende principalmente a la “segunda modernidad” que - iniciada con el desplazamiento del centro hegemónico de España a Flandes- instala un capitalismo mundializado cuya gestión eficiente exige simplificar la complejidad imponiendo la razón instrumental, el predominio del *quantum* sobre el *qualitas* y la mantención de una periferia cuyas poblaciones victimizadas son invisibilizadas. Estas ideas no son ajenas a Marx y perfectamente integran el ancho campo de sus preocupaciones, sea en el terreno de la reflexión filosófica o histórica. Si bien, en ruptura con los jóvenes hegelianos, Marx saltó desde la crítica del derecho y la ideología a la crítica de la economía política, esto no implicó un reduccionismo economicista que hace caso omiso de las dimensiones políticas, jurídicas o ideológico-culturales de la sociedad moderna, ni tampoco que éstas se reduzcan a simples epifenómenos de las condiciones materiales. Como lo manifiesta en el *Prólogo de 1859*, se trata de conjurar el reduccionismo inverso, el culturalista, aquel que busca la explicación de la sociedad moderna exclusivamente en “lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano” y que desatiende la “anatomía de la sociedad civil” que se encuentra en “la economía política” (Marx 186a: 4). Y lo mismo si se sigue el primer plan para *El capital* que, como hemos señalado, constaba de seis libros que van de lo directamente económico y más abstracto a lo más concreto y completo, culminando con los libros sobre el Estado (libro 4) y sobre la conformación de la economía o capitalismo mundial (libro 6). Las categorías de Marx, que aparecen abundantemente en Quijano y en Dussel, así como en los integrantes más noveles del grupo modernidad/colonialidad, muestran una potencia explicativa e interpretativa de los procesos de acumulación y poder mundiales no desdeñable, y por lo mismo, están

---

<sup>72</sup> Nos referimos a Ramón Grosfoguel (1956, Puerto Rico), formación inicial en sociología, se desempeña en el Instituto de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley, y a Santiago Castro-Gómez (1958, Bogotá, Colombia), formación inicial en filosofía y profesor de las universidades Javeriana y Santo Tomás de Bogotá.

habilitadas como referencia crítica privilegiada para un diálogo desde el sur global. Caracterizar las nuevas formas del capitalismo mundial en esta coyuntura histórica, cuando la situación geopolítica se mueve tendencialmente hacia un cambio de hegemonía – un nuevo desplazamiento del centro, esta vez del norte anglo al oriente- y a la vez que se verifica una crisis radical de las instituciones políticas, jurídicas y culturales de la modernidad global, es un imperativo para la filosofía y para el pensamiento estratégico. Y Marx y un marxismo abierto tienen mucho que ofrecer para hacer inteligible esta trayectoria.

En conexión directa con lo anterior, el segundo campo de diálogo entre la perspectiva decolonial y Marx gira en torno a la categoría **sujeto**. Esto advierte especial relevancia en Dussel pues su Proyecto de Liberación se construye a partir de una interpelación ética que sólo es posible como exterioridad, un sujeto que desde fuera del mundo óntico manifiesta de súbito su voz. En el caso de Quijano, en una reflexión más ligada a la filosofía política, se infiere que el actor toma la forma histórico-social mezclando clase obrera, sectores populares y el mundo indígena, todo tamizado por la racialización que, dependiendo de los contextos locales, toma mayor o menor fuerza y presencia. Así, mientras en Dussel el sujeto es aquel de la interpelación, un sujeto preexistente y exterior a mundo, a la totalidad ontológica; en Quijano el sujeto aparece como amalgama social que se configura como subjetividad abigarrada desde diferentes planos de la explotación/opresión/dominación en el contexto de un patrón de poder. Estirando los conceptos, podría decirse que en Dussel hay una identidad metafísica y en Quijano una diversidad ontológica; identidad en Dussel, pues se trata de un sujeto ético trascendental; diversidad en Quijano, en tanto la totalidad reconoce heterogeneidades entre sus partes constituyentes. ¿Y en Lander? Simplemente ausencia, salvo se pretenda asignar un rol de sujeto al grupo modernidad/colonialidad que él mismo animó con entusiasmo<sup>73</sup>.

Como se comentó en el capítulo II, el sujeto trascendental de Dussel no cuadra ni con Marx ni con Quijano, pues, en ambos, el sujeto dominado se constituye como opuesto al poder en el curso del propio proceso de constitución del sistema de dominación; el sujeto como actor no es ni lógica ni históricamente anterior, aunque pudieran existir poblaciones preexistentes que lo constituirán después. En Marx el sujeto es producido por un largo y violento proceso de acumulación originaria que posibilitó la “doble libertad” de los condenados al trabajo asalariado. Y en Quijano, contextualizado en Perú, del mismo modo con la población indígena rural y urbana. No obstante, **si** es posible un diálogo con Dussel, pero sólo una vez que entramos al mundo de la totalidad, al capitalismo moderno/colonial, en que la

---

<sup>73</sup> Esta consideración que puede sonar irónica debe tomarse en serio: son innumerables los casos en que los centros académicos y grupos intelectuales pueden asumir un rol protagónico y central en la dirección y gestión procesos sociales y políticos, y en la historia de la filosofía y las ciencias, son reconocidas las posturas que le asignan a las elites intelectuales, científicas o tecnocráticas dicho rol. El mismo Lander es un intelectual influyente no sólo en la Universidad Central de Venezuela, o entre los organizadores de las varias versiones del Foro Social Mundial, sino también lo fue en los primeros años del gobierno de Chávez. Hasta el mismo Dussel, como hemos señalado en el capítulo II, en ocasiones parece otorgar un rol privilegiado a los profetas, filósofos y crítico-críticos para hablar **en** nombre de las víctimas.



interpelación ética opera como argumento de fondo para la liberación de esa alteridad tal y como las demandas históricas del sujeto popular e indígena o del trabajo vivo -el proletariado- sirven como ideas reguladoras de su emancipación. Y en este terreno, en el mundo óntico, es dónde la reflexión filosófica con sentido práctico, que busca emanciparse de su propia condición cautiva -liberarse como reclama Dussel- empata con el pensamiento estratégico, terreno en el que el diálogo amén de inevitable puede ser altamente fructífero. Quijano desde mediados de los años setenta y hasta la dictadura de Fujimori, se esforzó en dar cuenta de esa dimensión política de la teoría; Dussel la codificó en su “Principio Liberación”; y Marx murió pensando en la *obschina* rusa y en las posibilidades de las formas precapitalistas de propiedad comunitaria como atalayas que ahorraran dolores a la humanidad.

Finalmente, hay un tercer campo de dialogo: el “**método**”. Lander, en su crítica a Marx lo acusa de cientificismo, y señala que esa postura epistémica implica la aceptación implícita del dualismo cartesiano; por ello, para él, Marx y el marxismo olvidan la cultura, ignoran lo simbólico y no pueden dar cuenta ni de la colonialidad e incluso siquiera de la misma realidad europea que estudian o a la que refieren. Salvo un contraste entre “marxismo científico” y “marxismo crítico” ofrecido por Alvin Gouldner y que cita extensamente Lander<sup>74</sup>, el autor venezolano no da crédito alguno a las posibilidades de entender el mundo pasado y actual recurriendo al paradigma marxista. Quijano, sin embargo, critica al materialismo histórico que postula la homogeneidad estructural, la concepción lineal y unidireccional de la dinámica histórica y la idea de totalidad en que el todo asume rol dominante. Sin embargo, en contraste con esos supuestos, Quijano va construyendo categorías propias y, al menos sin mencionarlo, sorpresivamente redescubre un Marx y un marxismo que siempre ha estado ahí pero que Quijano parece no conocer. En efecto, su método de construcción de categorías es inmanente al objeto – el mundo moderno/colonial- y en esa elaboración no hace ninguna referencia a los debates de los años sesenta y setenta en América Latina sobre los modos de producción o los desarrollos de la filosofía de la praxis o sobre la dialéctica de la totalidad concreta. Y decimos sorpresivamente, pues, es muy difícil suponer que él, uno de los referentes de la teoría de la dependencia, no los conociera.<sup>75</sup> Dussel, por el contrario, oponiendo metafísica a ontología, distinción crucial para el fundamento de su ética, ofrece en un primer momento un método alternativo – la analéctica- que le habilita postular un trascendental, una alteridad anterior a toda constitución del ser. Posteriormente, en la medida en que investiga a Marx sistemáticamente, se reconcilia con la dialéctica incorporando en ella el “momento analéctico” que, en contraste con la dialéctica negativa de Hegel y Marx, da paso a una “dialéctica positiva” cuyo punto de partida es una exterioridad irreductible, el sujeto ético.

<sup>74</sup> Véase Lander (2006) reproducido en Borón (2006:233-236).

<sup>75</sup> Un antecedente subsidiario al porque Quijano aparece como poco prolífico en su producción pública (siete libros entre 1970 y 1997 y una cincuentena de artículos de autoría reconocidos), se relaciona con su militancia política. Su trabajo, más centrado en ensayos y artículos de análisis político coyuntural, muchos de ellos de circulación restringida o publicados en medios populares de baja circulación, ha sido indicado como una de las causas de su “escasa” producción de reconocida autoría. Véanse sobre su trayectoria intelectual y biográfica las notas de Danilo Assis Clímaco en Quijano (2014).

Como ya se mostró en el capítulo previo, al desechar cualquier sesgo teleológico propio de la Filosofía de la Historia y toda idea sistémica de la totalidad, el método de Marx es inmanente e histórico. Inmanente porque implica una elaboración simultánea de las categorías y de su objeto que, en el orden del pensamiento, avanza de lo abstracto a lo concreto; e histórico porque tales categorías buscan reproducir intelectualmente la lógica de la totalidad real históricamente determinada. En consecuencia, si, como hemos mencionado, el **objeto** y los **sujetos**, es decir, el sistema-mundo moderno/colonial y las poblaciones heterogéneas distribuidas de acuerdo con un patrón de poder, están actualmente en medio de un proceso de transformación y/o desplazamiento de su centro, entonces el **método** de Marx desarrollado en torno a la comprensión de la “sociedad moderna” y sus tendencias, no es ni puede ser indiferente para las corrientes decoloniales. En efecto, si el objeto y los sujetos están en mutación, un método cuyas categorías son inmanentes a su dinámica de configuración histórica, hoy en plena ebullición, ofrece ventajas que no ofrecen, como afirma el propio Quijano, los métodos rivales como el empirismo, los diversos estructuralismos o los acercamientos posmodernos. Pensar con Marx el mundo actual, el capitalismo moderno en reconfiguración, no implica tomar la vieja caja de herramientas y comprenderlo con las categorías del siglo XIX, sino captar su lógica de movimiento interno actualizando las categorías “antiguas” que sean útiles, y produciendo las categorías nuevas que el mismo objeto requiera para aprehenderlo como totalidad concreta, históricamente determinada. Sin duda entonces, este es el otro gran campo de diálogo entre Marx y la crítica decolonial latinoamericana.

## Referencias Bibliográficas.

ACHCAR, G. 2016. *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra S. L.

ANDERSON, KEVIN B. 2013. *Sobre la dialéctica de la raza y de la clase. Los escritos de Marx sobre la guerra civil, 150 años después*. En <https://marxismocritico.com/2013/07/15/sobre-la-dialectica-de-la-raza-y-de-la-clase/> (revisado 01-03-2022).

ARICÓ, J. M. 2010. *Marx y América Latina*, Argentina: FCE.

BORON A. et al. 2006. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

CASTRO-GÓMEZ, S. Y GROSGOUEL, R. (eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre Editores; Colombia. Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

CLASTRES, P. 2014. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Editorial Gedisa SA.

CORONIL, F. 2016. *El Estado Mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.

DUSSEL, E. 1974. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

----.1982. *Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina*. Revista *Cristianismo y Sociedad*, 74. México, pp. 19-36.

----.1983. *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá. (link: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/96.pdf>, revisado 23-08-2021).

----. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI Editores S.A.

----. 1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI Editores S.A.

----. 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores S.A.

- . 2011. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid. Editorial Trotta.
- . 2018. *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- ENGELS, F. 2014 [1877-1878]. *Anti Düring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Düring*. España: Fundación Federico Engels.
- . 1893. *Carta a Mehring del 17-10-1893*. Londres. En Marx, C. y Engels, F. (varios años/a).
- FANON, F. 2016. *Piel negra, máscaras blancas*. España: Ediciones Akal S.A.
- FEDERICCI, S. 2011. *El Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*". Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.
- FORNET-BETANCOURT, R. 2001. *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés, S. A.
- GUEVARA, E. 1967. *Crear dos tres... muchos Viet Nam, es la consigna*. En VV.AA. (2006).
- GODELIER, M. 1969. *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona, España: Ediciones Martínez Roca, S, A.
- KOHAN, N. 1998. *Marx en un (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- . 2011. *Nuestro Marx*. Caracas: Misión Conciencia (Venezuela).
- . 2018. *Estudio Preliminar. El taller de investigación de Karl Marx*. En Marx (2018).
- KOSIC, K., 1979. *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. México: Editorial Grijalbo S.A.
- LANDER, E. (ed.). 2000. *Colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2006. *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. Buenos Aires: CLACSO. En Boron et al. (2006).
- . 2008. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.

LEVINAS, E. 1977. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

LUKÁCS, G. 1969 [1923]. *Historia y conciencia de clase. Estudio de la dialéctica marxista*. (Incluye prólogo de 1967). México: Editorial Grijalbo S.A.

LUPORINI, C. Y SERENI, E. 1982. *El concepto de formación económico-social*. México: Cuadernos PyP N. 39. Siglo XXI Editores.

MALDONADO-TORRES, N. 2007. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. [2007].

MARX, C. 1982 [1857-58]. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. I. México: Siglo XXI Editores.

----. 1985 [1863-1866]. *El capital. Libro I - Capítulo VI inédito*. México: Siglo XXI Editores.

----. 1986a [1859]. *Contribución a la Crítica de la economía Política*. México: Siglo XXI Editores.

----. 1986b [1894]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. TIII/Vol. 8. México: Siglo XXI Editores.

----. 1986c [1894]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. TI/Vol. 3. México: Siglo XXI Editores.

----. 1987a [1847]. *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria de P.-J. Proudhon*. México: Siglo XXI Editores.

----. 1987b [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. TI/Vol. 2. México: Siglo XXI Editores.

----. 2009 [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. TI/Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.

----. 2015 [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. TI (4ta Edición en español), México: FCE.

----. 2018. *Comunidad, Nacionalismo y Capital. Textos inéditos*. CA Buenos Aires: Ediciones Amauta Insurgente.

----. 1853a. *La dominación británica en la India*. New York Daily Tribune, 25 de junio. En Godelier, M. (1969).

- . 1853b. *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. New York Daily Tribune, 22 de julio. En Godelier, M. (1969).
- . 1858a. *Carta a Engels del 14-01-1858 (extracto)*. Londres. En Marx, C. y Engels, F. (varios años/a).
- . 1858b. *Carta a Lasalle del 22-02-1858 (extracto)*. Londres. En Marx, C. y Engels, F. (varios años/d).
- . 1858c. *Bolívar y Ponte*. The New American Cyclopedia, enero. En Marx, C. y Engels, F. [varios años/b].
- . 1869. *Carta a Engels de 10-12-1869 (extracto)*. Londres. En Marx, C. y Engels, F. (varios años/g).
- . 1877. *Carta a la redacción de "Otiechestviennie Zapinski" (Anales de la Patria)*. En Marx, C. y Engels, F. [varios años/c].
- MARX, C. Y ENGELS, F. 1882. *Prólogo a la edición rusa de 1882 del "Manifiesto del partido comunista"*. En Marx, C. y Engels, F. [varios años/f].
- . [varios años/a]. *Correspondencia*. (Seleccionada, comentada y anotada por IMEL (Leningrado), 1972, Buenos Aires: Editorial Cartago).
- . [varios años/b]. *Materiales para la historia de América Latina*. (Edición de Arico, J., 1970, Argentina: CPP Nro. 30, Siglo XXI Editores).
- . [varios años/c]. *II. Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural*. (Preparación, edición y notas de Aricó, J. 1980, México: CPP Nro. 90, Siglo XXI Editores).
- . [varios años/d]. *Cartas sobre el capital*. (Selección de Florentino Pérez, 1968, Barcelona: EDIMA, Ediciones de Materiales, S. A.).
- . [varios años/e]. *Revolución en España*. (Prólogo y notas de Manuel Sacristán, 1970, Barcelona: Ediciones Ariel).
- . [varios años/f]. *Obras fundamentales de Marx y Engels, Tomo 4: Los grandes fundamentos II*. (Colección dirigida por W. Rocés, 1988, México: FCE).
- . [varios años/g]. *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. 1979, México: CPP Nro. 72, Siglo XXI Editores.
- . [varios años/h]. *Obras fundamentales de Marx y Engels, Tomo 17: La Internacional*. (Colección dirigida por W. Rocés, 1988, México: FCE).

MUSTO, M., (coord.). 2011. *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI Editores SA.

O'CONNOR, J. 2001. *Causas Naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. México: Siglo XXI Editores.

PCUS. 1939. *Historia del Partido Comunista/Bolchevique de la URSS*. Compendio redactado por una comisión del CC del PC(b) de la URSS. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

POSTONE, M. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, SA.

----. 2007. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del Capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

QUIJANO, A. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Quijano, A., 2014.

----. 2007. *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Quijano, A., 2014.

----. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructura a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

ROSDOLSKI, R. 1983. *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudio sobre los Grundrisse)*. México: Siglo XXI Editores.

RUBIN, I. 1982 [1928]. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: CPP Nro. 53, Siglo XXI Editores

SACRISTÁN, M. 1980. *El trabajo científico y la noción de ciencia en Marx*. En Sacristán, M. (1983).

----. 1983. *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Icaria Editorial SA.

----. 2009. *Sobre Dialéctica*. España: Ediciones de intervención cultural/El Viejo Topo.

SAID, E.W. 2019. *Orientalismo*. Barcelona: Peguin Random House Grupo Editorial S.A.

SAHLINS, M. 2017. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

SEMPAT A., C. et al. 1982. *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos PyP N. 40. Siglo XXI Editores.

SCHMIDT, A. 1983. *El concepto de naturaleza en Marx*. España: Siglo XXI Editores.

VV.AA. 2006. *Rebelión tricontinental. Las voces de los condenados de la tierra de África, Asia y América Latina*. Editado por Ulises Estrada y Luis Suarez. Australia, EE.UU. y Cuba: Ocean Press.

WALLERSTEIN, I. 2006. *Análisis del sistema mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores.